

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

L'ESPRIT SAINT

Sommaire

Hildebert de LAVARDIN : La Sainte Trinité

PRÉSENTATION _____

Olivier de BERRANGER : L'année de l'Esprit Saint

17

L'année de l'Esprit Saint s'ouvre sur trois enjeux pastoraux inspirés par la figure de Marie : Prière d'action de grâce à l'Esprit, repentance qui mène à la conversion, remise en valeur du sacrement de confirmation pour nous aider à mieux remplir notre mission dans l'Église.

ÉDITORIAL _____

Georges CHANTRAINE: Merveilles de l'Esprit Saint

21

De l'Esprit Saint, personne et fruit de l'amour réciproque du Père et du Fils, on loue les merveilles; l'homme et la femme, créatures spirituelles qui demeurent en Lui, acquièrent dans l'Église leur vie simple et pleine : éternelle.

QUI EST L'ESPRIT SAINT? _____

Marc OUELLET: L'Esprit Saint dans la vie trinitaire

39

L'Esprit Saint est le Don par excellence, en tant qu'« excès d'aimer » du Père et du Fils. Il est cet amour qui nous fait habiter en Dieu et fait habiter Dieu en nous. Il est le bien de la Nouvelle Alliance qui fonde l'Église visible et la prépare à la résurrection finale.

Ysabel de ANDIA: L'onction

54

Il faut passer du sens vétérotestamentaire de l'onction — sacerdotal, royal, prophétique — à son sens néotestamentaire — christique et pneumatique — pour comprendre la valeur de ce geste sacramentel. L'onction baptismale du Christ par l'Esprit est à la fois trinitaire et sotériologique, elle s'accomplit en plénitude dans l'onction pentecostale de l'Église.

L'ESPRIT SAINT DANS L'ÉGLISE

Michaël FIGURA: L'action de l'Esprit dans l'Église

71 L'Esprit est principe de la *Communio* dans l'Église, parce qu'il lui donne d'exprimer pleinement sa fondation dans l'économie trinitaire du salut. Par là, l'Église est en quelque sorte l'icône de l'unité des Personnes divines.

Marie-Hélène CONGOURDEAU : L'Esprit et l'Épouse

85 Comment articuler la liberté de l'Esprit avec la médiation ecclésiale instaurée par Jésus ? Comment distinguer des courants spirituels authentiques de mouvements anarchiques et sectaires ? Un détour historique permet de discerner des critères : l'un des plus pertinents est la place donnée au baptême, point de rencontre de l'Esprit et de l'Église.

Etienne GARIN : Le Renouveau charismatique et les communautés nouvelles : une réalité prophétique

98 Le Renouveau charismatique fait-il vivre à l'Église une nouvelle Pentecôte? Ses excès ou ses défaillances ont pu faire douter de son caractère prophétique. Mais l'évolution des « communautés nouvelles », soucieuses de remplir une mission au cœur de l'Église, témoigne que la vie dans l'Esprit est une voie d'espérance pour les hommes de notre temps.

Philippe CORMIER : « Je vous enverrai un Défenseur »

116 L'histoire humaine est celle d'un procès, celle que l'humanité victime fait à l'humanité coupable devant le Dieu qui ne juge pas. Dans ce procès où chacun juge son prochain, le Christ, premier Avocat, prend la place de l'accusé, prend sur lui l'accusation et subit la peine, devenant par sa Résurrection la porte du salut. Mais Dieu n'impose pas son salut, il ne peut que le proposer de l'intérieur à l'esprit de l'homme. C'est pourquoi Jésus annonce un autre Défenseur, l'Esprit Saint. Suscitant de l'intérieur la parole sur le Christ, l'Esprit institue l'homme comme témoin de l'Amour pour que toute créature accepte le salut du Christ qui ouvre accès au Père.

QUESTION DISPUTÉE : L'ÂGE DE LA CONFIRMATION

Jean-Robert ARMOGATHE: Un sacrement de l'initiation chrétienne

133 Il est regrettable que, trop souvent, la confirmation apparaisse comme un sacrement facultatif ou un engagement militant réservé à une élite. Il faut rappeler au contraire que ce sacrement est une étape de l'initiation chrétienne et que l'ordre traditionnel – baptême, confirmation, Eucharistie – est théologiquement le seul recevable.

Peter HENRICI: Un sacrement de la maturité

141 Dans l'Église latine, la confirmation est donnée bien après le baptême, et tend à devenir de plus en plus souvent le sacrement de la majorité chrétienne. Elle pourrait devenir le moment de la ratification explicite, par le baptisé, du baptême de sa petite enfance; sa préparation offrirait ainsi aux adolescents une occasion de redécouvrir les fondements de leur propre foi.

Paul Mac PARTLAN: Changeons nos usages

150 Le nouveau Catéchisme rappelle l'ordre véritable des sacrements de l'initiation chrétienne, toujours respecté dans les Églises d'Orient. C'est la confirmation qui devrait préparer à l'Eucharistie. Il est temps de restaurer cet ordre et d'administrer, comme on le fait dans certains diocèses britanniques, la confirmation avant la première communion.

L'HOMME SPIRITUEL

Dom Robert LE GALL: Deux hymnes à l'Esprit Saint

163 Pièces maîtresses de l'héritage liturgique de l'Église latine, le *Veni Creator* et le *Vent Sancte*, l'hymne grave et solennel, la séquence empreinte de douceur et de fraîcheur, se gravent facilement dans la mémoire pour nous faire demander à l'Esprit de nous recréer.

Emmanuel TOURPE: Esprit, nature et médiation

182 L'Esprit est la quintessence de l'amour réciproque du Père et du Fils, il est à la fois le lien et le fruit de cet amour. A la Pentecôte, l'Esprit, déjà présent dans les paroles et les actes du Christ, se déploie dans l'Église et manifeste au monde l'universalité de l'Évangile.

Eric de MOULINS-BEAUFORT: L'homme spirituel selon Henri de Lubac

199 D'après le Père de Lubac, l'intériorisation du Mystère du Christ est l'œuvre de l'Esprit Saint. La présence divine ne saisit pas l'homme de l'extérieur, elle s'enracine dans ce qui en nous est image de Dieu. Par là, l'Esprit fait entrer le croyant dans la vie trinitaire.

DOSSIER : Découvrir l'Esprit Saint**215**

Questions pour des groupes de réflexion.

SIGNETS**Claude DAGENS : Saint Martin, homme de l'évangélisation****219**

Moine et évêque, saint Martin a gardé de sa conversion une fidélité exemplaire au Christ pauvre et humilié. Sa vie d'apôtre allie l'action missionnaire et l'expérience contemplative dans une forme d'évangélisation qui semble, par son authenticité, répondre aux aspirations des hommes d'aujourd'hui.

Jérôme GRONDEUX : 'Un Dieu prisonnier de l'histoire**235**

Si le Jésus de l'histoire peut différer quelque peu du Christ de la foi, la figure que nous en donnent les Évangiles n'en est pas moins authentique. Dans le dernier *Jésus* de Jacques Duquesne, se dessine au contraire un Dieu inachevé, dénué de toute transcendance. Le christianisme se réduit à son humanisme sans relief, d'où la révélation est absente. Il est temps de revenir à une véritable exégèse chrétienne, fondée sur la Bible elle-même, car Dieu seul parle bien de Dieu!

Hildebert de LAVARDIN

La Sainte Trinité (Hymne *Alpha et Omega*)

Hildebert de Lavardin (1056-1133) fut d'une grande richesse de vie et d'écriture. Évêque du Mans, puis archevêque de Tours, il connut l'exil, la lutte contre l'autorité royale – celle de Louis le Gros –, le désir de bâtir et celui d'écrire. Il appartient pour nous à cette lignée d'évêques lettrés et de poètes où paraissent en si peu de temps Fulbert de Chartres, Marbod de Rennes, Baudri de Bourgueil. Ses contemporains le tiennent pour un poète de premier ordre; on ira chercher dans ses sermons, dans ses lettres surtout, le modèle d'une latinité retrouvée.

Écrivant de la poésie, Hildebert n'a guère souci de l'hymnodie traditionnelle; ses goûts le portent vers l'antiquité romaine, dont il maîtrise admirablement les mètres et les figures, et ses lectures vers Martial, Catulle ou Ovide. On a cru, un temps, que ses deux élégies étonnantes sur Rome, ses poèmes les plus célèbres, ne pouvaient avoir été écrites que par un Ancien – ou par un humaniste contemporain de du Bellay, méditant sur les ruines et les vicissitudes de la grandeur. Et il est vrai qu'avec lui la foi au Christ et la passion de l'Antiquité se rencontrent en une voix nouvelle, et qu'un lyrisme intense s'affirme dans la poésie religieuse elle-même.

La pièce « Alpha et Omega », sur la Trinité, en offre une illustration saisissante. Car l'exposé doctrinal adopte un rythme nouveau, qu'investit pour ainsi dire – comme si l'énoncé de la foi ne suffisait pas – la présence d'un sujet conscient de l'éphémère qui le fait mais aussi le donne à lui-même. La lecture des lyriques de Rome a laissé des traces, mais c'est peut-être aussi une inquiétude inédite qui accède à sa forme, et qu'un Pétrarque accomplira. Dans cette hymne, voici qu'apparaît le moi humain, après les longues laisses théologiques; et tout change. Les mots, dirait-on, prennent corps. Quelqu'un se met à parler, et ce « quelqu'un » n'est pas l'homme conditionnel tel que Job par exemple en offre l'image, mais une conscience singulière façonnant sa réponse – sa foi –, qui est un poème.

Et alors se fait jour cette pensée troublée, vertigineuse, conséquence peut-être d'une telle posture : l'Incarnation du Fils de Dieu n'a rien changé à la terre, et l'homme parlant est absolument seul. Le Médiateur se fera-t-il le passage ? Ce monde est abandonné. L'impeccable énoncé théologique ouvrant le poème ne laisse après lui que l'évidence de notre misère. De l'un à l'autre, d'un ordre à l'autre, c'est une sorte d'hiatus. D'où cette ligne si tendue de la prière, l'imploration, l'attente.

Seulement il y a ceci d'inattendu encore, le sentiment de vivre et la caresse des choses sans satisfaction. Il y a l'imagination, et dans la confession le rêve, donc ce qui deviendra oeuvre, art poétique, et qui dessine déjà la livrée prochaine de la dignité de l'homme. Hildegard n'en tire aucune gloire; la beauté, ici, c'est la misère consentie, mais qui parle comme on ne l'avait jamais fait, vivante et dans le temps; et bientôt c'est elle qui donnera son poids, son visage et sa mesure aux mots trop abstraits de la confession. Rien ne se dira de Dieu désormais sans que les mots de l'homme en répondent, et sans qu'ils signifient d'abord les capacités éperdues de sa finitude.

Un mot sur cette traduction : car il faut dire qu'elle ne respecte à peu près rien de la forme sous laquelle le poème d'Hildegard se présente – des vers rythmiques de huit syllabes, rimant deux à deux, avec une césure médiane d'une régularité parfaite. Ce n'est pas le lieu, ici, de s'en justifier vraiment.

La concision extrême de l'octosyllabe, sa dureté parfois, et ailleurs son implacable douceur, et puis ce basculement soudain vers l'homme seul qui soutient la confession, voilà qui ne pouvait pas être traduit comme s'il ne se passait rien. Et traduire ne doit pas être un mensonge, si quelque chose de la vie veut demeurer dans l'acte de comprendre. – Quant aux références scripturaires, aux souvenirs de rythmes et de contenus anciens qui animent le texte comme sa respiration la plus naturelle, faut-il croire que nous sommes devenus si infirmes que nous ne puissions voir dans un poème qu'un objet de musée ? L'important n'est pas de commenter, mais de donner à lire ce qui fut écrit et proféré.

Nous traduisons le poème d'Hildegard d'après l'édition critique de ses *Carmina minora* procurée chez Teubner par A.B. Scott (1969).

Alpha et Oméga, grand Dieu,
 Éli, Éli, mon Dieu,
 tout pouvoir, ta puissance,
 et ton sens toute connaissance ;
 bien suprême, ton être,
 et ton oeuvre, tout bien.
 Au-dessus tu soutiens,
 au dehors tu maintiens.
 Au dedans sans prison,
 au dehors sans exclusion.
 Au-dessous sans soumission,
 au-dessus sans élévation.
 Tu es, tout entier,
 en haut domination,
 en bas soutènement,
 dehors, pour embrasser,
 dedans, pour tout combler :
 dedans, rien ne t'enserme,
 dehors, rien au-delà de toi;
 tu es dessous : rien ne te pèse,
 dessus : aucun soutien.
 Mouvant le monde
 sans mouvement;
 tenant le lieu
 sans qu'il te tienne;
 changeant les temps
 sans changement ;
 tu arrimes l'errance
 des choses et
 nulle errance pour toi;
 la force qu'elles ont,
 force du dehors fût-ce nécessité,
 ne cesse d'être à toi.
 L'hier pour nous, et l'aujourd'hui, le jour d'après,
 cela pour toi est maintenant.
 Tout, déjà, tu l'as prévu,
 tu l'as achevé d'un seul coup:
 le modèle de ton esprit
 préside aux formes des éléments.

Ô Fils, égal au Père,
 de même substance que lui ;
 splendeur du Père et sa figure,
 façonnant, façonné, créature;
 tu as revêtu notre chair,
 tu as soutenu notre cause,
 hors du temps dans le temps,
 à la mort immortellement
 donné, repris ;
 vrai homme et vrai Dieu,
 en toi l'homme et Dieu sont mêlés.
 Tu ne t'es pas pris à la chair,
 elle ne t'a pas diminué :
 ici tu as assumé Dieu,
 il ne t'a pas consumé.
 Pareil à Dieu par la divinité,
 au-dessous par la vérité
 de chair ; Dieu, ton père
 n'étant père que de Dieu,
 vierge, ta mère,
 mère de Dieu pourtant,
 ne le pouvant vierge que de Dieu.
 Et ce lien si nouveau
 où se noue l'une et l'autre nature
 qu'elle conserve tout ce qu'elle était
 faite cela qu'elle n'était pas.
 Notre médiateur,
 notre législateur,
 circoncis, baptisé,
 crucifié, enterré,
 s'endormit descendant
 ressuscitant puis s'éleva :
 ainsi au ciel élevé
 Lui
 jugé jugera.

Incréé, le Consolateur,
sans art et sans naissance,
uni au Père, au Fils
et d'eux procédant
de sorte
qu'il a même puissance,
non séparé de leur essence.
Ce qu'ils sont, il l'est aussi;
comme ils sont, il est ainsi ;
dès lors qu'ils sont,
autant qu'ils sont.
Autre le Père, en engendrant,
autre le Fils, par sa naissance :
et le souffle procédant.
Étant trois n'étant
qu'un
subsistant,
chacun pleinement Dieu,
non pas trois dieux mais Dieu.
En ce Dieu, Dieu véritable,
j'affirme trois et un
donnant à l'essence unité,
aux personnes trinité :
nulle personne auparavant
nulle au-dessous nulle au-dessus,
chacune toujours soi
constante et fixe en soi
d'où le soi ne varie pas
ni ne devient autre que soi.
Telle est la foi : juste, droite,
l'erreur comme dommage et
défigure.
Ce que je dis,
je le crois,
et ne vais sur le chemin mauvais.

Voilà pourquoi, mon Dieu,
pas de désespoir en moi,
moi pourtant
coupable et coupable
de mort, sans désespoir
dans la mort allant chercher la vie.
Pour te complaire
je n'ai rien
ou cette foi que je défends.
Tu la regardes : je t'implore par elle,
allège le fardeau m'écrasant.
Que ce bandage
saint posé sur moi
me guérisse, moi ton ouvrage
défait.

Déjà on l'emporte hors de la ville,
déjà il sent, la terre
tombe sur lui
pressé du linceul et de la pierre.
Mais tu ordonnes, il se relève.
Roulée la pierre, déchiré
le linceul : ton ordre.
Et ton cri : « Sors ! »
et aussitôt il sort.

La mer écume,
les pirates sont là, les flibustiers ;
l'assaut, les flots,
angoisse et mort : où me tourner ?
Ô bon marin, viens me sauver,
apaise les vents,
calme la houle,
et ceux-là, effraie-les,
qu'ils partent;
conduis-moi au port,
vaisseau sauvé.

Ces branches sèches, là
et mon figuier stérile :
on le coupera, on le brûlera,
si tu demandes son salaire.
– Qu'on lui laisse
une année encore,
qu'on aère la terre,
qu'on répande la fumure;
alors, oui, s'il reste sans réponse,
je le dis en pleurant,
– alors il brûlera.

Le vieil ennemi,
comme un furieux contre moi :
ses eaux me noient,
ses flammes brûlent.
Il n'y a plus que toi : et moi
abandonné à toi.
L'ennemi s'efface ; guérit
l'homme affaibli.
Ce fut don de jeûner, de prier, cette force.
Le Christ le sait,
il sait pour moi :
liberté, cela,
de tout fléau.

Ce fléau,
efface-le de mon esprit :
rends-moi soumis et pénitent.
Donne la peur : qu'on ne l'éprouve,
le salut soudain
sombre, s'en va.
Donne l'espoir,
la foi, la charité,
donne la piété discrète ;
et le mépris de cela qui s'engluie à la terre,
et donne
le désir d'en haut.

Tout : ainsi, mon Dieu,
mon espoir en toi.
Tout, mon Dieu,
c'est ma demande :
toi, ma louange et mon bien,
et cela alentour qui est à moi,
le don que tu me fais.
Toi, soulagement dans la peine,
apaisement de mon mal,
et ce chant dans la plainte,
ce calme où la colère se tait ;
tu me libères de l'angoisse,
tu me relèves de la chute.
Et peur dans la victoire,
espoir quand tout s'effondre.
Tu revaux la blessure,
tu repousses la menace.
Tu découvres l'incertain,
tu le détruis,
et tu recouvres cela demandant le secret,
ta protection.

Ne me laisse pas aller
aux fabriques d'enfer :
où sont la peur et la tristesse,
la puanteur et les pleurs ;
où se découvre la honte,
où les actes sont confondus,
et le bourreau menaçant
et le ver dévorant,
dans l'infini sans cesse de la mort.

Qu'elle me reçoive,
la ville de tranquillité, Sion de David;
l'auteur du jour a forgé la cité,
faisant ses portes du bois
de la croix, ses clés
de la langue de Pierre ;
et l'habiter signifie joie :
et murailles de pierres vives,
et seul gardien le roi fêté.
Ville de lumière
solennelle, printemps sans fin, paix perpétuelle,
et le parfum comblant le ciel,
le temps n'étant que chant.
Sans corruption, sans défaut gémissant,
et dans ses rues nul infirme
comme est l'homme diminué, déformé : eux tous
conformés au Christ.
Ville du bleu du ciel, heureuse ville
fondée sur la pierre et port
enclos dans la jetée du ciel :
de loin laisse-moi te saluer.

Mon salut pour toi,
toi que je cherche vivant
du désir de te toucher.
Seuls
ils savent ton bonheur,
et la communauté profonde,
et l'amour qu'ils se portent,
et l'eau des pierres qui se peint sur tes murs,
la chalcédoine aux reflets de jacinthe,
ceux qui sont au dedans de toi.
Et sur tes places, mêlé
à ses foules priant,
qu'avec Moïse
avec Élie
je chante le suprême
alléluia.

Traduit du latin par Christophe Carraud.

Mgr Olivier de BERRANGER

Présentation

L'année de l'Esprit Saint : enjeux pastoraux

La voix de l'Esprit

Nous voici donc appelés, en cette seconde année préparatoire au grand Jubilé de la Rédemption, à contempler et imiter Marie « comme la femme fidèle à la voix de l'Esprit, la femme du silence et de l'écoute, la femme de l'espérance, qui sut accueillir comme Abraham la volonté de Dieu, *espérant contre toute espérance* » (Romains 4, 18 ; Tertullien, *Mill.* 48).

Une telle invitation s'adresse à toute l'Église, dans le sillage du Concile Vatican II, comme Jean-Paul II s'est plu à le souligner maintes fois à propos de l'initiative qu'il a prise pour le Jubilé, tout particulièrement dans son encyclique trop méconnue de 1986 sur *L'Esprit Saint, Seigneur vivifiant*. Balthasar avait splendidement commenté le dernier chapitre de *Lumen gentium* sur Marie, figure de l'Église. Il avait montré comment le *gratia plena*, s'il « se ramasse » en quelque sorte sur la Mère du Seigneur, exprime en réalité un mystère dont vit l'Église entière¹.

L'Année de l'Esprit Saint a pour premier enjeu pastoral de permettre au plus grand nombre de baptisés possible de « réaliser » (au sens newmanien du terme) la beauté de cette parfaite

1. Hans Urs von Balthasar, *Le complexe antiromain*, Paris, 1976, p. 195-235

périorité entre Marie et l'Église, c'est-à-dire entre Marie et chacun d'eux, mais pris dans l'immense *Catholica*.

L'Esprit Saint est la troisième Personne invisible qui habite intérieurement nos cœurs. Nous allons certes le prier encore plus intensément que d'habitude de « remplir l'univers ». Mais une telle prière ne peut monter que du plus caché de la vie chrétienne, dans ses fidélités quotidiennes comme dans ses tâtonnements apostoliques. C'est pourquoi elle naît de la contemplation et de l'imitation de celle qui a espéré dans le silence et l'écoute. Elle se fait avant tout action de grâce au Père pour le « don » déjà offert et reçu en plénitude dans le Christ.

Réminiscence et repentance

Newman, encore anglican, avait parfaitement mis en lumière les versets de saint Luc (évangéliste de l'Esprit Saint) sur la garde et la méditation de la Parole en son cœur par Marie : « *Ainsi sainte Marie est notre modèle, tant pour accepter la foi que pour l'étudier. Il ne lui suffit pas de l'accepter, elle s'y arrête; non seulement elle la possède, mais en même temps elle s'en sert; elle lui donne son assentiment, mais elle la développe...* »¹. La figure mariale nous montre une voie pastorale et éclaire l'un des enjeux de l'Année qui s'ouvre. Ce qui se réalise dans le cœur méditatif du chrétien jour après jour est substantiellement identique à ce qui s'accomplit dans l'Église tout au cours des temps.

L'évangile « spirituel » de saint Jean, dont s'inspirait essentiellement le Pape dans l'encyclique *Dominum et vivificantem*, dit assez le rôle de mémoire confié à l'Esprit dans l'économie de la Rédemption : « Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26). Il s'agit là du principe chrétien de la réminiscence, dont un Fernand Guimet avait su naguère admirablement interpréter le sens au sujet de la Tradition.

Si beaucoup de catholiques fervents n'ont pas compris la « déclaration de Drancy » des évêques de France (30 septembre

1. J.H. Newman, *Sermons universitaires*, Paris 1955, p. 328 (1843).

1997), ce n'est pas seulement parce qu'ils ont refoulé un passé qui touche au plus vif d'une histoire nationale. C'est aussi parce que nous n'avons pas su encore leur dire comment la « purification de la mémoire » à laquelle invite le Pape pour le Jubilé n'est pas purement le fait des historiens; elle doit être accomplie dans l'Esprit Saint qui, seul, nous fait nous souvenir de Jésus le Juste dans sa bienheureuse Passion. Si nos catéchèses parviennent à le leur faire un tant soit peu découvrir, alors nous serons prêts pour l'Année du Père, celle de la repentance (en hébreu *teshuva*), c'est-à-dire de la conversion.

Confirmation et charismes

Un troisième enjeu pastoral de l'Année de l'Esprit Saint, c'est évidemment celui de la mise en valeur du sacrement de confirmation. On a noté, à la suite des XII^{es} Journées mondiales de la Jeunesse à Paris, que les participants ou les téléspectateurs de l'événement avaient particulièrement retenu la célébration du baptême lors de la veillée du samedi soir à Longchamp. C'est heureux. Peu de gens semblent se souvenir qu'il y eut aussi confirmation ce même soir, puis, bien sûr, eucharistie (et donc première communion des jeunes néophytes) le lendemain.

Peut-être faut-il attribuer cet oubli à une certaine pauvreté visuelle et même symbolique du rituel de la confirmation, malgré l'imposition des mains ? Peut-être cela tient-il au fait que nos catéchèses n'ont pas encore su retraduire tout l'effort des liturgistes, depuis le dernier Concile, pour bien réunir les trois sacrements de l'initiation chrétienne? Il y a là en tout cas un vrai problème pastoral. Je souhaite que nous le traitions dans son ampleur véritable, c'est-à-dire sans l'isoler des deux autres accents mis par Jean-Paul II pour l'Année de l'Esprit sur l'apostolat et les charismes.

Un catéchiste de mon diocèse me disait ces jours-ci qu'il commence toujours par tenir aux adolescents, candidats à la confirmation de sa paroisse, le discours suivant : « Vous voulez recevoir la force de l'Esprit, c'est bien. Demandez-la avec la volonté réelle de la recevoir. Vous ne serez pas seulement fidèles aux réunions de préparation. Vous discernerez comment mettre au service de l'Église les dons que Dieu vous a faits. » Tout est dit dans une telle approche. Reste à la traduire et à en

intensifier la pratique. Dans la société souvent insécurisée et économiquement perturbée qui est la nôtre, il n'est pas facile d'aider de jeunes confirmands à discerner paisiblement les charismes dont ils sont porteurs ou ceux qui s'offrent à eux dans l'apostolat de l'Église. Peut-être, grâce à une lecture suivie des *Actes des apôtres* par exemple, pourra-t-on chercher à leur faire deviner comment l'Esprit Saint veut faire d'eux, dans leur monde, des « christes » emplis de courage et de joie ? Mais cela n'est pas seulement le fruit d'une catéchèse ou d'une *lectio divina*. Il faut commencer par demander l'Esprit Saint avec insistance dans la prière (cf. *Luc* 11, 13).

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Georges CHANTRAINE

Éditorial

Merveilles de l'Esprit Saint

Où et comment pouvons-nous percevoir l'action de l'Esprit Saint au cours de notre vie ? Dans l'amour et l'amitié, dans le silence de la prière, devant un magnifique spectacle, dans la joie de chanter le *Veni Creator* ou le *Veni, Sancte Spiritus I*, dans la nudité de la foi ? À Longchamp, l'assemblée des fidèles, convoquée par ses pasteurs en présence du pape Jean-Paul II, a rendu visible et palpable en un lieu de la terre pour le monde entier la communion dans une vigile de prière et dans l'eucharistie dominicale. Je voudrais mettre en lumière quelques aspects de cette célébration pour y montrer l'action de l'Esprit Saint telle que les articles de ce numéro la présentent.

1. Dans cette assemblée, des hommes et des femmes ont manifesté la gloire divine. C'est la première merveille. Ils l'ont fait sans aucun privilège : ils y ont été hommes et femmes au sens simple et plein. Créés à l'image de Dieu, ils sont destinés à lui ressembler. Ils se réfèrent ainsi au Dieu Père, Fils et Esprit Saint. En engendrant en lui-même son Fils, le Père en fait par amour son image. Et dans l'action de grâce, le Fils accepte d'être engendré : c'est son oui, son fiat. L'amour réciproque du Père et du Fils n'est pas un reflet entre eux de leur relation, il est personne et fruit de leur amour, comme « excès de

1. Dom Robert Le Gall, « Deux hymnes à l'Esprit Saint : le *Veni Creator* et le *Veni Sancte Spiritus* », *infra*, p. 163-181.

l'Amour »¹. Créé à l'image du Fils, l'être humain reçoit aussi quelque chose de ce qui unit le Père et le Fils : c'est l'esprit. Serait-ce l'Esprit Saint lui-même? Non, car l'être humain est radicalement distinct de son Créateur. Aussi l'esprit n'est-il en lui qu'en n'étant pas de lui, mais de Dieu². Transcendant le monde, opérant grâce aux puissances rationnelles : mémoire, intelligence et volonté, l'esprit est d'abord *la tension intérieure de l'image vers la ressemblance de Dieu*. Par le mouvement irrépensible de sa liberté, il s'oriente vers Celui qui l'appelle et que lui-même invoque, même s'il le repousse. L'esprit est ainsi ce qui unit depuis toujours l'être humain à Dieu³. Seul l'esprit peut être une telle union et peut l'opérer⁴.

Cet être spirituel est homme et femme⁵. Précisément dans leur différence sexuelle, l'homme et la femme perçoivent qu'ils sont des créatures l'amour qu'ils peuvent se donner, ils le reçoivent et ils sont capables de produire un fruit qui diffère d'eux, l'enfant. Dans leur amour réciproque et fécond, ils peuvent ainsi faire une double expérience : ils sont mis comme à l'extérieur d'eux-mêmes par le corps grâce auquel ils s'unissent et ils sont cependant unis entre eux et avec leur enfant d'une manière propre qu'aucun vivant ne connaît et qui,

1. E. Tourpe, « Esprit, nature et médiation », *infra*, p. 182-198. M. Ouellet, « L'Esprit comme personne », *infra*, p. 39-53.

2. Nous ne disons pas que « l'Esprit de Dieu est donné à tout homme » et que tel serait le sens de *Genèse 2, 7* : Dieu « insuffla dans ses narines (de l'homme) une haleine de vie et l'homme devint un être vivant ».

3. É. de Moulins Beaufort, « L'homme spirituel selon Henri de Lubac », *infra*, p. 199-214. La pensée de Henri de Lubac paraît ici décisive et inégalée. Karl Barth a parlé expressément de l'Esprit Saint comme de la personne divine « qui rend possible l'existence de la créature en soi..., qui permet à la créature d'exister et la soutient dans l'existence qui lui est assignée » (cité par H. U. von Balthasar, dans E. Tourpe, art. cité).

4. R peut être appelé médiation en un sens précis, noté par E. Tourpe (*op. cit.*) : « il instaure la liaison, de laquelle il se retire », parce qu'il est, comme personne, le lien unissant le Père et le Fils. C'est pourquoi toute autre médiation a paru inutile au P. H. de Lubac : ainsi par exemple la puissance obédientielle de toute créature envers Dieu selon l'enseignement de la scolastique depuis le XVI^e siècle (car l'homme est une créature spirituelle) ou « l'existential surnaturel » de Karl Rahner.

5. On trouvera dans l'article d'E. Tourpe un même type de développement, cette fois sur le rapport entre Esprit et nature.

cependant, les dépasse eux-mêmes. Comment ne sont-ils pas comme déchirés par une telle expérience? Grâce à l'esprit qui en eux est de Dieu. Leurs corps, qui leur viennent du fond des âges, leur font sentir que la vie qu'ils s'échangent dans le monde leur est donnée par Dieu, et leur union conjugale scellée par son fruit, l'enfant, présuppose la relation du Père et du Fils dans l'union de son fruit, qu'est l'Esprit Saint. Comment, sinon, l'enfant pourrait-il sourire à sa mère qui le soigne et le regarde²? Qu'on le regarde donc dans son origine et dans sa fin, le corps humain, sans cesser d'être d'ordre biologique, est lui-même inclus dans la réalité spirituelle de l'homme et de la femme ainsi que dans sa fécondité. En un sens précis, *l'esprit est incarné*. Il n'est pas enfermé dans un ensemble corporel dont il aspire à se libérer comme d'une telle prison (Platon). Pour unir l'un à l'autre l'homme et la femme, il ne leur fait pas surmonter ce qui les différencie biologiquement. Pas davantage il n'équivaut simplement à l'âme, s'unissant au corps, forme substantielle de l'homme. Il a pour propre d'affecter autant le corps que l'âme de telle sorte que l'homme et la femme peuvent s'aimer dès ici-bas en Dieu. Par eux, l'esprit incarné suscite l'histoire humaine³. Il fait sortir l'homme et la femme de la collectivité et de l'individuation animales : il leur donne d'être des personnes dans la société⁴.

Fin de l'évolution biologique dans le monde, l'homme et la femme portent donc, par ce qu'ils sont naturellement, l'image du Fils et un éveil du cœur qui leur vient de l'Esprit Saint.

1. H. Mühlen et H. U. von Balthasar ont employé cette analogie du « Nous » conjugal et en ont montré la limite. M. Ouellet et E. Tourpe la signalent.

2. Cette brève notation suggère que l'amour réciproque du père et de la mère et leur amour pour l'enfant sont déjà présents dans l'enfant pour que celui-ci puisse répondre par des gestes et par la parole à ses parents.

3. À partir de l'union ainsi évoquée de l'homme et de la femme, on pourrait décrire l'histoire humaine, comme l'a fait Gaston Fessard : « Esquisse pour une analyse chrétienne de la société », dans *Communio* V/2 (1980), 18-29, puis dans *Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire*. Texte établi par Michel Sales avec la collaboration de Txomin Castillo, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997.

4. É. de Moulins Beaufort le montre dans son article cité à la n.3 de la p. 22.

Voilà pourquoi ils peuvent être rendus capables de manifester la gloire divine. Toutefois ils ne le peuvent pas par eux-mêmes. L'esprit qui les unit effectivement à Dieu peut faire percevoir leur incapacité radicale de ressembler à Dieu. Il leur fait deviner que Dieu vit d'une vie intime. L'homme et la femme peuvent le supplier de la leur communiquer si telle est sa volonté. Ils peuvent au contraire se glorifier eux-mêmes en se servant de l'esprit comme s'il n'était pas en eux de Dieu, mais était le leur dès l'origine. Tel est le choix de la créature libre. Ainsi, dès l'origine, l'être humain s'est glorifié de son esprit dans la désobéissance. Son histoire s'est muée en *tragédie*. Car une humanité divisée d'elle-même, de la nature et de son Créateur, s'est désespérément éloignée de sa fin, toujours offerte. D'où un processus d'accusation portée contre ce qui éloigne la fin par des hommes qui se considèrent innocents¹.

2. Toutefois, un tel éloignement d'avec Dieu ne modifie pas le dessein divin de faire des hommes ses fils adoptifs : depuis toujours, Dieu le Père a voulu faire d'eux ses fils dans son Fils; de son côté, la liberté, même rebelle, ne peut se détourner de Celui pour lequel elle est faite. Pour réaliser son dessein d'amour envers les hommes pécheurs, le Père envoie son Fils, non seulement dans la condition humaine qu'il a créée, mais « avec une chair semblable à celle du péché » (*Romains* 8, 3) ; le Fils accepte une telle mission en s'y offrant. Il reçoit sa chair dans le sein de Marie par la puissance de l'Esprit qui opère la volonté du Père. Ainsi l'Esprit le précède-t-il en quelque sorte durant sa vie terrestre, comme l'a remarqué S. Grégoire de Naziance² : « le Christ vient au monde, l'Esprit le précède (*Luc* 1, 31-35) ; le Christ est baptisé, il rend témoignage (*Luc* 3, 21-22) ; le Christ est tenté, il le ramène (en Galilée) (*Luc* 4, 2, 14) ; le Christ accomplit des prodiges, il l'accompagne » (*Matthieu* 12, 22, 28). Le Christ meurt, il remet son esprit à son Père après avoir donné Jean à sa Mère et sa Mère à Jean comme Mère et Fils et après avoir dit : « J'ai soif » en vue d'achever les Écri-

1. Dans « Je vous enverrai un Défenseur » (*infra*, pp. 116-132), Philippe Cormier explique ce processus d'accusation d'un innocent à partir de la réflexivité de la pensée. Nous avons souligné en outre l'innocence de l'homme et de la femme comme image faite pour ressembler à Dieu.

2. *Discours théologiques*, 31, 29, dans *Sources chrétiennes* 250, Paris, Cerf, 1978, 333.

tures (*Jean* 19, 26-27, 28-30). Ressuscité dans la puissance de l'Esprit, il donne son Esprit à ses apôtres (*Jean* 20, 22) et, à la Pentecôte, le donne à son Église (*Actes* 2, 1-4). Grégoire de Naziance peut alors conclure : « Le Christ s'en va, il (l'Esprit Saint) lui succède » (*Actes* 1, 9 ; 2, 3-4) en tant que Paraclet et Révélateur annoncé par le Christ au soir du Jeudi saint : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même ; mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (*Jean* 16, 13-14). L'Esprit fait ainsi connaître de l'intérieur *l'universalité* de ce que Jésus a dit et fait de manière *unique*. Il le révèle comme l'Universel concret où se reçoit le don du Père'. L'Église, que l'Esprit lui unit, est « le sacrement universel du salut ».²

L'Esprit Saint nous le fait connaître ainsi comme à des fils dans la communion qu'il est en personne³. « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu⁴. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (*Romains* 8, 14-15). La glorification de l'homme ne va pas sans sa participation à la souffrance du Messie crucifié (*Romains* 6, 3-4). Nous ne faisons « qu'un seul dans le Christ Jésus » (*Galates*, 3, 28). Par l'eucharistie, nous devenons son Corps, qui est l'Église, et nous participons à la vie de l'Épouse qu'il s'est unie par la Croix dans l'Esprit⁵. De même que l'Église est capable de s'offrir en offrant le corps et le sang de son Époux, ainsi chaque membre est capable de participer à une telle offrande grâce au *sacerdoce royal et prophétique* qu'il reçoit au baptême avec la *filiation*

1. À l'aide de S. Grégoire de Naziance et de l'évangile selon saint Jean, j'ai présenté « l'inversion trinitaire » que E. Tourpe et M. Ouellet expliquent selon H. U. von Balthasar.

2. M. Figura, « L'Esprit Saint et l'Église », *infra*, p. 71-84.

3. M. Ouellet p. 42-43 cite au sujet de l'Esprit-communion de très beaux textes de saint Augustin et de J. Ratzinger.

4. Par là, saint Paul distingue les chrétiens de « ceux qui ont pris conscience du sens profond de l'aventure humaine ».

5. M. Figura, *ibid.*, p. 82.

*Adoptive*¹. Ainsi l'esprit humain peut accomplir son histoire et sa destinée. L'Esprit révélateur de l'Universel concret, donné par le Père, et la filiation adoptive et le sacerdoce royal et prophétique, qui accomplissent l'homme et la femme, telle est la deuxième merveille que faisaient voir la vigile et l'eucharistie dominicale de Longchamp.

3. Qu'elle soit regardée par des millions de téléspectateurs ou célébrée en secret, la célébration liturgique remplit le monde entier en lui montrant et en lui donnant la gloire de Dieu. Lorsqu'ils s'unissent par l'eucharistie, les fidèles transforment la tragédie inéluctable du monde dans le *drame* par lequel Dieu, en donnant son Fils au monde, le réconcilie avec lui par son jugement de condamnation et de grâce. Par la puissance de l'Esprit, ils deviennent acteurs de ce drame : ils sont envoyés dans le monde pour opérer une telle réconciliation². À chacun dans l'Église est offerte une telle *mission*. Elle consiste dans l'amour fraternel, suscité par l'amour du Seigneur pour tous les hommes : « aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (*Jean 5, 12*). « L'amour de Dieu était répandu dans nos cœurs par le saint Esprit qui nous fut donné » (*Romains 5, 5*). Plus les chrétiens s'aiment entre eux, plus l'esprit s'incarne en eux. La *charité* différencie radicalement l'esprit incarné des mystiques ou des spiritualités orientales ou platoniciennes comme aussi des gnoses et des sectes, qui les suivent : d'une manière ou d'une autre, celles-ci séparent l'esprit et le corps.

La mission est mue par l'énergie de l'Esprit : elle a une *dimension charismatique*. À cet égard, il convient d'abord de

1. Comme le sacerdoce des fidèles est intrinsèquement lié à la *filiation adoptive*, il est *personnel*. Sœur Marie de la Trinité (1903-1980), dominicaine missionnaire des Campagnes, a montré ce lien et appelé justement le sacerdoce commun des fidèles sacerdoce personnel : *Filiation et sacerdoce des chrétiens*, textes rassemblés et présentés par Antonin Motte, o.p., et Christiane Sanson, o.p. Préface de Marie-Joseph Nicolas, o. p., coll. Le Sycomore, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1986, surtout 49-54, 70-71, 96-99, 108-110, 152-153. Sœur Marie de la Trinité souligne la supériorité de la filiation adoptive et du sacerdoce personnel sur le sacerdoce ministériel (168). Lire aussi M. Figura, (art. cité).

2. C'est que, selon J. Ratzinger, l'Esprit comme Don est « le fondement même de l'histoire du salut et la raison de sa " donation " aux hommes » (M. Ouellet, *op. cit.*, p. 43).

rappeler que le charisme consiste selon son sens fort précisément dans la mission¹ : selon des mesures très différentes et selon une ampleur très variable, chaque chrétien vit tout le mystère du Christ avec un angle d'attaque propre qui reste tout intérieur au mystère. C'est la raison pour laquelle la diversité de dons entre les chrétiens s'accorde de l'intérieur. Pareillement, l'institution ecclésiale n'est constituée que grâce à sa *dimension charismatique*² : fidèles, pasteurs et religieux reçoivent les dons en vue de leur mission. L'assemblée de Longchamp, réunissant des fidèles venus du monde entier, nous a fait voir l'Église et ses membres dans leur mission et ainsi des hommes et des femmes au sens simple et accompli : c'est la troisième merveille.

4. Le moment où l'Église se trouve actuellement confère à cet enseignement une force de percussion que ce numéro voudrait faire sentir. Grâce au concile de Vatican II, l'Église catholique a en effet retrouvé sa liberté d'exercer sa mission³. Elle n'est plus confondue avec la société civile. Elle ne se défend plus contre les frères séparés, mais tâche de trouver le chemin de l'union avec eux. Elle est en dialogue⁴ avec des hommes qui grâce au christianisme ont acquis la liberté de rejeter le don même de Dieu et de vivre dans l'absence de Dieu : phénomène entièrement nouveau. On peut qualifier un tel phénomène d'athéisme, de postchristianisme, de sécularisation ou encore d'un néopaganisme sans dieux. Il ne consiste pas dans la simple ignorance du vrai Dieu, comparable à celle des Francs qu'évangélaient saint Rémi et tant d'autres apôtres. Là même où il n'y a pas de refus, c'est une ignorance de Dieu sur le fond d'une mémoire chrétienne qui ne s'efface pas. Certes, un tel monde est vidé d'esprit. Toutefois, à mon sens, ce vide garde une empreinte chrétienne : on n'oublie pas le Dieu de Jésus-Christ

1. Mgr P. Henrici le rappelle dans « un sacrement de la maturité », *infra*, p. 141-149.

2. M. Figura, (art. cité), affirme le lien entre institution et charismes. J. Ratzinger montre comment l'Esprit anime l'institution (Ouellet, art. cité, p. 39).

3. Concernant cette liberté de l'Église, on pourra se reporter à G. Chantraine, « Les tâches missionnaires reçues de Vatican II », dans *Communio* X/5-6 (1985), 111-118.

4. C'est le mot de Paul VI dans *Ecclesiam suam*, sa première encyclique.

comme on oublie César ou Jupiter; on désignera une réunion politique de « grand-messe » et un programme politique de « Bible » ; on jurera par ces mots : « nom de Dieu ! » Une grande partie de la jeunesse actuelle vit dans une telle ignorance.

Un tel phénomène, caractéristique de l'Europe, est entièrement nouveau. Il interpelle les pasteurs et les fidèles comme un défi. Il risquerait de désespérer beaucoup de chrétiens et les inciterait à abandonner le bateau. Dans la mesure même où il dépasse nos forces humaines, il nous invite au contraire à nous confier à la petite espérance. Il a provoqué certes un aplatissement de la foi et du sens de l'homme. Mais a-t-on vraiment perçu qu'il est aussi un résultat possible de la Révélation et que tout opposé qu'il lui soit, il demeure en elle. D'avance le concile de Vatican II l'a surmonté et a donné à l'Église d'en faire un enjeu missionnaire. L'heure n'est pas au découragement; ce n'est pas le moment de redire : « nous n'avons plus de prêtres, de religieux et religieuses, de paroisses, etc., comme jadis ; nous devons nous contenter du petit nombre qui nous reste et faire avec ce que nous avons. » Aucune communauté chrétienne n'est un héritage que l'on gère jusqu'à la mort pour on ne sait qui. L'heure est au contraire à la générosité et à l'initiative, à l'élan et à la disponibilité. Là où elles existent, la communauté reprend vigueur. Sans elles, elle la perd. Sans elles, un apostolat par secteur ou par priorité et, en général, toute politique ecclésiastique ² manqueront leur but.

Selon l'expression de Paul VI, une autodestruction de l'Église est à l'œuvre après Vatican II, soit en écartant l'enseignement du Concile (Mgr Lefebvre), soit en le faussant au nom de son prétendu esprit opposé à sa lettre. Aussi a-t-on pu après 1965 se demander quelles personnes soutiendraient l'œuvre conciliaire. Ainsi H. U. von Balthasar, il y a une dizaine d'années : « Une génération qui fait déjà partie de l'histoire avait, dans son zèle de renouvellement, une attitude avant tout critique [...] elle occupe

1. On pourrait s'imaginer que des initiatives catholiques, comme les communautés charismatiques, seraient étrangères au concile parce qu'elles lui sont postérieures. Confondant ainsi chronologie et l'histoire, on mesurerait mal l'ampleur et la profondeur du concile.

2. Subissant la loi de nos sociétés occidentales, les administrations ecclésiastiques se sont développées et ont pris une certaine ampleur sous l'impulsion des conférences épiscopales.

encore de nombreuses chaires de théologie et bien des charges, comme elle dirige aussi la plume de beaucoup de journalistes. ' » Toutefois, une génération qui s'est dégagée de ces partis, « fixe son regard sur la foi en ce qu'elle a de central et de durable, pour régler sur elle sa vie menacée par le néo-paganisme ambiant. Tandis que nombre d'ordres anciens éprouvés, qui voulaient à tout prix se moderniser, cherchent encore toujours avec une certaine nervosité leur identité spirituelle, et que leur crédibilité en apparaît ainsi comme en suspens, les nouvelles impulsions – des mouvements spontanés comme des instituts structurés – se distinguent par une attitude non problématique vis-à-vis de l'Église en laquelle elles ont reconnu la gardienne de l'authentique Révélation de Dieu en Jésus-Christ qu'elles cherchent ² ». Les voix des charismatiques, dont nous parlera le Père É. Garin ³, se sont jointes à tant d'autres : celles, par exemple, de Mère Teresa de Calcutta et de ses Missionnaires de la Charité, du Père Joseph et de l'ATD Quart-Monde, des Focolari, de l'Arche, de tant de chrétiens dévoués, jusqu'à en mourir, aux pauvres, aux persécutés, aux réfugiés ; enfin plus secrètement de vies silencieusement offertes à Dieu ⁴. Comme le montre le Père É. Garin ⁵, l'Esprit a conduit progressivement les charismatiques à constituer des communautés nouvelles : d'une perception immédiate de lui-même, il les a amenés à connaître la Tradition dont il fait vivre l'Église. Manifestant la puissance de la parole de Dieu, invitant à chanter les louanges du Seigneur, témoignant du dynamisme de la mission, leurs membres invitent tous les hommes à la conversion.

Les communautés nouvelles ne pourraient-elles pas cependant être invitées à se centrer de plus en plus sur le *Seigneur Jésus* dans l'Esprit et sur *l'Église* plus que sur elles-mêmes ? Il

1. H. U. von Balthasar, *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes*, coll. Le Sycomore, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1986, 96.

2. *Ibid.*

3. « Le renouveau charismatique et les communautés nouvelles. Une réalité prophétique », *infra*, p. 98-115. On peut se reporter aussi à Mgr Robert Coffy, « L'apport du renouveau », dans *Communio* X/5-6 (1985), 119-126.

4. Ainsi l'abbé Jules Monchanin (1895-1957), spéculatif et mystique, a offert sa vie pour que l'Inde, où il s'était établi, connaisse le Christ.

5. Art. cité, p. 98-115.

faut « se demander sérieusement, écrivait H. U. von Balthasar en 1985 dans le même livre, si ces mouvements et instituts, sur la vitalité desquels repose une grande part de l'espérance de l'Église de demain, sont enracinés avec une profondeur suffisante dans les mystères de la foi catholique pour attester et réaliser dans l'existence leur unité organique – car chacun des mystères de la foi a besoin de tous les autres pour être compris et vécu dans sa radicalité¹ ». Un tel centrément sur le Credo écarterait les partialités inévitables de communautés qui toutes animées qu'elles sont par l'Esprit sont aussi humaines. Elles éviteraient notamment d'imposer aux fidèles leur mode propre, au risque de les diviser entre eux. L'usage des charismes serait encore plus ordonné à la joie de connaître Jésus, notre Sauveur et à l'édification de la communauté, qui est l'Église. Les meilleurs d'entre eux seraient préférés aux autres : grâce à la prophétie, le croyant ferait percevoir combien est actuelle la présence du Seigneur Jésus. Les charismes seraient ordonnés davantage encore à la charité, qui est un « don supérieur » (1 Corinthiens 12, 31).

Depuis le concile, un certain nombre de laïcs, de religieux et de prêtres ont pris l'habitude de se réunir et se sont ainsi aidés à progresser dans l'amour de Dieu. Pour qu'un tel progrès continue à se faire dans l'Esprit, il importe de maintenir la distinction entre les trois états de vie² : sacerdotal, religieux et matrimonial. Le mariage donne aux époux et à leurs enfants une loi propre, qui n'est subordonnée à la règle d'aucune communauté. La vie consacrée mérite une estime particulière. Ceux qui veulent servir Dieu seul, méritent de se donner à *Dieu seul* par la consécration religieuse, qui se fait entre les mains des supé-

1. *Op. cit.*, 96-97. Il explique ensuite en quoi le Credo, expliqué dans ce but, donnerait une solidité suffisante à ces communautés et instituts et il se propose de rédiger un tel Credo à leur usage et à celui particulier de l'Institut S. Jean. On le trouvera développé dans les règles de l'Institut S. Jean (95-125), qui méritent d'être lues et étudiées en raison de leur richesse doctrinale pour la vie consacrée et les communautés en général.

2. On distingue d'ordinaire entre vie consacrée et vie matrimoniale. Cependant, qu'ils soient ou non mariés, les ministres ordonnés ne mènent pas une vie consacrée (par facilité de langage, on assimile parfois leur célibat à un vœu) : ils sont appelés par l'évêque à servir Dieu dans leurs prières et leur ministère exige un mode de vie propre.

rieurs ; aucun contrat, aucune promesse faite à des responsables ou à des communautés ne peut remplacer un tel don. En proposant à certains de mener une vie non consacrée, alors qu'ils servent uniquement Dieu, une communauté, qu'elle le veuille ou non, les centre sur elle-même¹. Aucune communauté, même chrétienne, ne mérite un tel sacrifice et l'Église ne peut l'accepter. Des raisons pratiques ne devraient faire oublier à personne, fut-il responsable ecclésiastique, cette alliance avec Dieu *seul*. Il s'agit bien ici de la puissance de l'Esprit. Il n'est pas inutile aussi de rappeler que nul ne peut être à la fois marié et consacré à Dieu seul.

Quant au sacerdoce ministériel, il peut être donné à des hommes mariés² ; en revanche, on ne peut se marier après avoir été consacré diacre ou prêtre ; cependant, les Églises orientales, qui usent couramment d'une telle pratique, ne consacrent à l'épiscopat que des prêtres célibataires, qui sont d'ordinaire des moines. Souvent, les Occidentaux ignorent une telle pratique des Églises orientales, partagées par les Églises unies à Rome. S'étant distinguée des Églises orientales qui ont accepté d'ordonner au diaconat et au sacerdoce des hommes mariés depuis 681, l'Église latine demande à ses candidats au sacrement de l'ordre s'ils acceptent le célibat. Elle lie, suivant une pratique ancienne, sacerdoce ministériel et dévouement au seul Seigneur et à sa mission. L'Église latine a fait ce choix spirituel. Malgré des besoins criants de prêtres, elle le maintient. Pour l'aider à le rendre vivable et efficace, qu'on me permette d'exprimer deux convictions que je crois vérifiées par ma modeste expérience. D'une part, le sacerdoce ministériel attire les candidats là où l'évêque, dans son ministère, les y appelle avec détermination. C'est une personne qui rend attirant le sacerdoce, ce ne sont pas des organismes. Pour la même raison,

1. Dans ce cas-là, je crains un dommage très grand pour la vie spirituelle de tout le peuple chrétien, car celle-ci tient par en haut, notamment par le charisme de la vie religieuse. Parallèlement, on exalte volontiers la vocation du mariage. Or, le mariage appartient à la condition naturelle de l'homme ; Jésus n'a appelé personne à se marier, alors qu'il a appelé des hommes et des femmes à le suivre ; mais il fait participer les époux à son union sponsale avec l'Église grâce au sacrement du mariage.

2. Un séminariste catholique de rite oriental, fiancé, ne pourra être ordonné qu'après son mariage.

il convient que les séminaristes puissent être proches de leur évêque. On ne prépare pas de loin des jeunes gens à une collaboration fraternelle¹. D'autre part, pour se préparer à leur ministère futur, les séminaristes devraient pouvoir recevoir une formation spirituelle et humaine au cours d'une année propédeutique et, durant leurs années de théologie, s'imprégner de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église et ne pas recevoir d'enseignement sans en éprouver la vérité par le dialogue, des travaux et des expérimentations.

Les charismes de saint François, de saint Dominique et de saint Ignace ont une ampleur et une profondeur dans le mystère de Dieu qui les rend, me semble-t-il, indispensables à l'Église². Préoccupés par une adaptation à un monde dont les changements économiques et sociaux se sont accélérés depuis une cinquantaine d'années, franciscains, dominicains et jésuites ont-ils gardé une conscience vive du charisme de leur fondateur et de son actualité ? Intimidés par un tel monde, sont-ils encore fiers d'être jésuites, dominicains ou franciscains ? En tant que jésuite, qu'on me permette de montrer sous un aspect la force actuelle du charisme de saint Ignace : Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac³ ont en fils d'Ignace ouvert la voie du Concile et contribué à rendre plus vivante la grande Tradition de l'Église. Dominicains ou franciscains pourraient fournir des exemples analogues. Je forme le vœu que, séduits par Dieu et par de tels charismes, des jeunes gens se fassent à nouveau en nombre franciscains, dominicains et jésuites. J'estime beaucoup ce qui se fait dans les nouvelles communautés. J'oserai donc ne pas taire un désir : qu'elles puissent de plus en plus être capables d'opérer le discernement des vocations et diriger ainsi naturellement vers ces grands Ordres certaines de leurs recrues. Je souhaite qu'ainsi s'opère le travail de l'Esprit Saint. La quatrième merveille, manifestée à Longchamp, c'est que l'Église accomplit, avec ses membres venus

1. La fraternité qu'entretiendront réciproquement le prêtre et ses paroissiens portera, d'une certaine manière, le même fruit.

2. Seule l'Église a les promesses de la vie éternelle.

3. J'ajouterai Gaston Fessard, moins visiblement lié à Vatican II : sur le fond d'une dialectique des *Exercices spirituels* de saint Ignace, son œuvre est bâtie sur un dialogue critique avec Hegel et Marx en vue de faire apparaître *le Mystère de la Société* (art. cité. p. 23, n. 3).

du monde entier, sa mission dans le monde en mettant en œuvre tous ses dons spirituels.

5. Les deux célébrations de Longchamp furent remarquables en raison d'une cinquième merveille. Les pasteurs décidèrent de proposer aux jeunes un itinéraire pascal et de le conclure par la célébration des trois sacrements de la fête de Pâques : le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Ils montraient ainsi ces sacrements selon leur ordre propre. Pourrait-on garder cet ordre pour des chrétiens qui ne sont pas adultes ? Mgr Peter Henrici¹, évêque auxiliaire de Coire, expose dans ce numéro les motifs d'ordre pédagogique pour lesquels la plupart des évêques estiment bon de préparer par un enseignement les adolescents à la confirmation. Mgr Olivier de Berranger, évêque de Saint-Denis, ouvre ensuite la discussion à ce sujet : constatant dans la mentalité commune un certain oubli de la confirmation, il se demande : « Peut-être cela tient-il au fait que nos catéchèses n'ont pas encore su traduire tout l'effort des liturgistes, depuis le dernier Concile, pour bien réunir les trois sacrements de l'initiation chrétienne ?² » Jean-Robert Armogathe³ et Paul Mac Partira confirment cette idée : l'ordre des trois premiers sacrements s'impose en raison de l'initiation chrétienne et il ne convient pas de conférer la confirmation à un fidèle qui a déjà communiqué. Les raisons d'ordre sacramentel l'emportent en principe sur des raisons d'ordre pédagogique. La revue souhaite aussi qu'elles l'emportent en fait. Nous n'ignorons pas qu'il faudra du temps à l'Église latine pour modifier une pratique séculaire, pourtant si peu fondée. On peut espérer que le dialogue avec les Orthodoxes raccourcisse un délai prévisible.

6. Les deux célébrations de Longchamp ont montré les pasteurs dans leur ministère propre au service de leurs frères dans la foi. C'est le Christ qui en eux agit par la puissance de l'Esprit⁵. Les jeunes l'ont compris en soutenant en quelque

1. Art. cité p. 27, n. 1.

2. « L'année de l'Esprit Saint », *infra*, p. 17-20.

3. « Un sacrement de l'initiation chrétienne », *infra*, p. 133-140.

4. « Changeons nos usages », *infra*, p. 150-161.

5. Cardinal J.-M. Lustiger, « Prendre le temps de comprendre », dans *Communio* XXII16 (1997), 121-122.

sorte le pape dans sa faiblesse : il s'agissait non pas seulement d'une faiblesse de santé, qui n'est pas sans inconvénient, mais de cette faiblesse laissant voir la force de Dieu qui agit, car le pasteur est au service de ses frères précisément en montrant la puissance du ressuscité dans l'impuissance du crucifié. Telle est la beauté du ministère ordonné. Telle est aussi sa profondeur : le prêtre et l'évêque sont unis au Christ qui manifeste l'origine paternelle de son don : à leur tour, ils peuvent montrer par leur ministère que le don du Christ vient du Père. Dans une Église, qui est Mère, les prêtres et les évêques exercent et manifestent ainsi une paternité spirituelle¹. Aussi reçoivent-ils dans l'assemblée liturgique une place propre : ils entourent l'autel, rappel de la Croix. Ainsi se constitue liturgiquement l'assemblée : tous y sont prêtres, mais, rassemblés autour de l'autel, seuls les ministres ordonnés peuvent manifester l'unité de l'assemblée. Sanctifiée par l'Esprit, l'assemblée, construit son espace : il y a un lieu d'où vient le don du Père et d'où il retourne au Père et il y a un autre lieu, celui de la communion fraternelle. La prière se noue entre l'un et l'autre, comme, en Dieu, entre celui qui engendre et celui qui consent dans l'unité de l'Esprit. C'est un espace sacré, le « temple de Dieu » où « l'Esprit habite » (1 *Corinthiens* 3, 16)². La sixième merveille, c'est « l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (1 *Pierre* 2, 5).

7. Entrés en une procession colorée jusqu'à l'autel, nos pasteurs, venus du monde entier, nous ont montré à Longchamp leur unité collégiale. La collégialité des évêques, successeurs des apôtres, avec à leur tête l'évêque de Rome, successeur de Pierre, appartient depuis toujours à l'Église catholique. Tenue sous le boisseau sans être oubliée, elle fut remise en lumière par Vatican II. Délaissant une tradition latine, les Pères conciliaires pensèrent en effet que le corps eucharistique du Seigneur fait par la puissance de l'Esprit le corps ecclésial et ils affirmèrent que l'évêque est, grâce au degré suprême de l'Ordre, « le prin-

1. H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle. Suivi de La maternité de l'Église et une interview recueillie par G. Jarczyk*, coll. Intelligence de la Foi, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 175-192.

2. P. 37, n. 1.

cipe et fondement visible de son Église particulière »¹ et « est fait membre du corps épiscopal en vertu de la consécration sacramentelle et grâce à la communion hiérarchique »². Œuvre de l'Esprit Saint, la collégialité unit les évêques entre eux et à leur chef, qui possède la primauté. Ces deux aspects suscitent questions et contestations, précisément parce qu'ils relèvent de l'action de l'Esprit Saint. La primauté d'un évêque défie en effet la logique humaine : comment ce qui est commun à tous peut-il être aussi propre à un seul, l'évêque de Rome ? En raison de la primauté de Pierre, auquel succède l'évêque de Rome. Le service que le Christ a confié à Pierre et à ses successeurs est *personnel*. Seul l'Esprit Saint peut aider l'évêque de Rome à rendre ce service de manière personnelle. On peut craindre, parfois avec raison, que le pape ou la curie n'en abusent. On devrait toujours craindre que le pape ne l'exerce pas assez de manière personnelle. À cet égard, des moyens qu'on envisage de proposer depuis la fin de Vatican II pour exercer la primauté de manière plus mesurée, tels un synode permanent, un conseil de la couronne, etc.³, me sembleraient risquer d'occulter le caractère personnel du service de l'unité, confié par le Christ.

Pouvant inciter nos sociétés à plus de démocratie⁴, la relation entre Églises particulières et Église universelle⁵ ne provient pourtant d'aucune organisation sociale : chaque Église particulière est Église parce qu'elle appartient à l'Église universelle. Mais celle-ci n'est pas une unité supérieure qui les dominerait, elle « existe dans les Églises particulières et à partir d'elles »⁶. Une telle relation est tellement propre à l'Église qu'elle peut provoquer une double tentation : construire l'Église universelle comme une fédération d'Églises locales ou, au contraire, trans-

1. Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 23.

2. Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 22.

3. Certaines critiques du gouvernement pontifical inspireraient plus de confiance si leurs auteurs, des dignitaires ecclésiastiques, examinaient d'abord leur propre manière de gouverner leurs diocèses, le fonctionnement de leurs conférences épiscopales et aussi les affaires délicates qu'il leur arrive de laisser traiter par Rome.

4. Cardinal J.-M. Lustiger, « Pour " un nouvel âge de l'histoire humaine " », *Nouvelle revue théologique* 117 (1985), 801-813.

5. Cf. M. Figura, (art. cité, p. 25, n. 2).

6. Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 23.

former les Églises particulières en départements de l'Église universelle. Pour éviter de tomber ainsi dans des erreurs manifestes, certains envisagent de construire des Églises locales sans recourir à l'idée d'Église universelle, d'autres pensent à privilégier l'Église universelle sur les Églises particulières sans les réduire à des départements. En réalité, aucune de ces deux dernières hypothèses n'est pleinement conforme à l'enseignement de Vatican II : Églises particulières et Église universelle sont entre elles dans une « corrélation radicale »¹. Seul l'Esprit Saint peut les relier. Malgré bien des difficultés et des défauts humains, c'est une septième merveille, vue à Longchamp, que des évêques avec l'évêque de Rome se laissent unir entre eux et au Christ, la Tête de l'Église, en vue de garder leurs frères dans l'unité catholique.

8. Comment les dons reçus par les nouveaux baptisés s'exercent-ils dans l'Église ? Ou, comme se demande Marie-Hélène Congourdeau², quel est le lien entre vie ecclésiale et vie de l'Esprit ? Une question plus précise orientera vers la réponse : l'Esprit Saint pourrait-il donner à un fidèle ou à un groupe de fidèles des dons qui seraient supérieurs ou extérieurs au corps eucharistique du Christ ? Un tel esprit ne serait pas l'Esprit du Christ, qui communique le bien reçu du Christ, sans rien lui ajouter. Vie ecclésiale et vie de l'Esprit ne forment pas deux voies parallèles, encore moins séparées. Ceux qui vivent dans l'Église sont conduits personnellement par l'Esprit qui unit l'Époux et l'Épouse. L'Esprit et l'Épouse s'unissent pour dire : « Viens » (*Apocalypse* 22, 17). « Nul ne peut dire : " Jésus est Seigneur ", que sous l'action de l'Esprit Saint (*1 Corinthiens* 12, 3). C'est pourquoi la foi est aussi personnelle qu'ecclésiale : la doctrine et la vie de foi sont communes à tous : la prière d'une babouchka russe ne diffère pas de celle de sainte Thérèse de Lisieux, docteur de l'Église et patronne des missions. Entre chrétiens, il n'existe pas de catégories ou de classes, pas de psychiques et de spirituels comme chez les gnostiques et leurs équivalents dans les sectes³ ni davantage, selon un dynamisme

1. Le P. Henri de Lubac l'a montré dans *les Églises particulières dans l'Église universelle* (art. cité, n. 2, p. 34), 29-99.

2. « L'Esprit et l'Épouse. Vie ecclésiale et expérience de l'Esprit », *infra*, p. 85-97.

3. M. Figura, (art. cité) ; M.-H. Congourdeau, (art. cité), 71.

inspiré de Joachim de Flore¹, des esprits éclairés qui devançaient leur temps et des chrétiens routiniers.

Pour autant, la mission de chacun n'est pas identique, elle est singulière : à chacun il est donné de recevoir tout le mystère révélé selon sa mission² dans la mesure de ses capacités naturelles et de sa réception spirituelle. Chaque mission s'exerce à l'intérieur de la médiation de l'Église, puisqu'elle est unie au Sauveur grâce à l'Esprit. Elle n'est pas extérieure ni supérieure à la vie sacramentelle. Elle s'en nourrit et en exerce la fécondité. Elle s'enrichit de la prière et du dévouement de tant de chrétiens ou de non-chrétiens. Elle désire parfois attiser la générosité de baptisés chez qui la grâce baptismale serait moins active. Ce ne sera jamais en leur promettant une grâce qui serait en dehors des sacrements, ce sera en les encourageant à sortir d'eux-mêmes et à se dévouer envers notre prochain et en les aidant à rendre la grâce plus efficace en eux, parfois jusqu'à la rendre sensible³. Car si l'action de l'Esprit est souverainement libre et immédiate, elle communique seulement le bien du Verbe incarné donné à l'Église, sacrement du salut⁴.

Cela permet, notons-le, la direction spirituelle⁵ et la rend toute différente de l'action d'un gourou. Le directeur spirituel manifeste d'abord la présence de l'Église dans le fidèle mû par l'Esprit Saint. Puisque l'Esprit agit dans l'Église selon ce qu'il est personnellement, le directeur peut constater dans tel de ses frères si l'Esprit agit selon son mode ecclésial et discerner dès lors si c'est l'Esprit qui agit lui-même ou au contraire si ce frère se laisse guider par le bon esprit, mal compris, par ses inclinations mauvaises ou par le mauvais esprit. Le directeur spirituel n'est pas forcément un prêtre ou un religieux ou religieuse, mais tout chrétien qui connaît de l'intérieur le Christ Jésus⁶.

1. M. Figura, *op. cit.* 71.

2. Beaucoup participent à un charisme existant, ainsi par ex. sainte Thérèse de Lisieux à celui de S. Jean de la Croix et de S. Thérèse d'Avila, et le curé d'Ars à celui du sacerdoce ministériel. Une telle participation ne rend pas leur mission moins singulière.

3. M.-H. Congourdeau l'explique dans son article.

4. Cf. M. Figura, *op. cit.*, 71.

5. Cf. G. Chantraine, « Le milieu ecclésial », dans *Communio* X/4 (1985), 31-35.

6. Cf. É. Garin, (art. cité).

La liberté de l'Esprit Saint est irrépressible en dehors comme au-dedans de l'Église : « L'Esprit souffle oh il veut » (*Jean 3, 8*). On n'en conclura pas cependant que l'Esprit Saint ne relie pas à l'Église le non-chrétien qu'il toucherait, car l'Église ne se limite à son corps visible et, redisons-le, l'Esprit donne ce qu'il a reçu du Verbe incarné qui s'unit l'Église¹. La huitième merveille fut de voir à Longchamp tant de chrétiens, de conditions si diverses, communiant dans l'Esprit.

9. Enfin, l'assemblée liturgique est une parce qu'elle est convoquée par Dieu qui lui parle. C'est une merveille d'entendre et de proclamer de nos bouches humaines la Parole incarnée de Dieu. Car, en elle, par le lien de l'Esprit Saint², l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, qui sont lus, trouvent leur unité et la parole humaine reçoit une hauteur et une douceur qui rend accessible la parole divine à tous les cœurs. On ne parviendra pas à la limiter à un secteur : le pape n'a pas tenu un discours social, moral, catéchétique, etc. à Longchamp. Il n'y a pas non plus dialogué avec les jeunes. Les jours précédents, ceux-ci avaient parlé entre eux et avec des évêques et ils avaient prié. L'homélie du pape a repris et rassemblé ces dialogues en les mettant en leur source et en leur fin : la Parole de Dieu incarnée qui révèle la Trinité Sainte³. Cette Parole est l'ultime merveille. Elle fonde toutes les autres.

Georges Chantraine s.j. Né en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) ; docteur en théologie (Paris). Professeur à la faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre de son comité de rédaction. Expert de la Congrégation pour le clergé (depuis 1995). Dernière publication : « Guide de lecture, dans H. U. von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ* » Paris, Desclée, 1991. Travaille actuellement à une recherche biographique et théologique sur Henri de Lubac.

1. M. Figura, (art. cité).

2. M. Ouellet, (art. cité), p. 22, n. 1 : c'est une citation de H. U. von Balthasar.

3. Cf. Hildebert de Lavardin, *La Sainte Trinité*, *supra*, p. 7-16.

Marc OUELLET

L'Esprit dans la vie trinitaire

DEUX auteurs baliseront notre réflexion sur la question : qui est l'Esprit Saint? Claude Bruaire a posé le problème avec sa vigueur connue. « Du Père, du Fils, nous savons dire quelques mots, mais de l'Esprit? Alors nous nous servons de formules commodes, " l'esprit de Dieu ", par exemple. Mais l'Esprit en Dieu?... Si bien que le chrétien est suspect de délire archaïque plus qu'un autre. Non seulement il lui faut dire qu'" esprit" n'est pas rien mais l'essentiel, non seulement il lui faut dire que l'absolu est esprit, mais que Dieu n'est lui-même qu'en recelant l'Esprit personnel en sa vie plénière ! Comment être chrétien et être de son temps¹? »

De son côté, Jean-Paul II résume la méditation commune des chrétiens sur l'Esprit Saint : « Dans sa vie intime, Dieu " est Amour ", amour essentiel, commun aux trois personnes divines : l'Esprit Saint est l'amour personnel, comme Esprit du Père et du Fils. C'est pourquoi il " scrute les profondeurs de Dieu ", comme amour-don incréé. » Il a ensuite osé insinuer de manière assez originale le lien entre le mode d'être de l'Esprit Saint et l'économie du salut sur lequel nous réfléchissons : « On peut dire que dans l'Esprit Saint la vie intime du Dieu un et trine se fait tout don, échange d'amour réciproque entre les

1. C. Bruaire, « L'être de l'esprit et l'Esprit Saint », dans *Communio*, n° XI, 1, janvier-février 1996, p. 70.

Personnes divines et que par l'Esprit Saint Dieu " existe " sur le mode du don. L'Esprit Saint est l'expression personnelle d'un tel être-don, d'un tel être-amour. Il est Personne-Amour. Il est Personne-Don ¹. »

L'essai qui suit pose ainsi la question de la Personne de l'Esprit en lien avec l'unité de l'Église. Il fait écho à quelques contributions pneumatologiques majeures qui l'ont approfondie. Trois approches convergentes suivies d'une synthèse nous permettront peut-être de balbutier quelque chose de ce mystère insondable, plus accessible à la vie qu'à la pensée.

Rappelons d'abord très brièvement l'enseignement de l'Écriture et celui de l'Église. Force salvifique dont le « visage » est humainement irreprésentable, le Saint Esprit est évoqué dans l'Écriture au moyen des symboles du souffle, de l'eau, du feu et de la colombe. La personne de l'Esprit est affirmée dans 1 *Corinthiens* 12, 11 où saint Paul parle de l'Esprit qui distribue les dons de la grâce « comme il veut ». De même en 1 *Corinthiens* 3, 16 et 6, 19, il parle de l'habitation de l'Esprit dans le fidèle comme d'une personne. *Romains* 5, 5, se réfère à l'amour de Dieu répandu dans les cœurs par l'Esprit qui le donne, car dans le Pneuma, Dieu se donne lui-même. Enfin les formules de triade, fréquentes chez Paul, révèlent l'égalité des Personnes en Dieu. Quelques textes johanniques fondamentaux fondent le discours théologique sur la Personne de l'Esprit Saint ²; nous en parlerons plus loin.

Inspirée par l'Écriture sainte, l'Église proclame dans le Credo de Nicée Constantinople : « Je crois en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie ; qui procède du Père et du Fils. Avec le Père et le Fils, il reçoit même adoration et même gloire ; il parle par les prophètes. » Les Pères de l'Église ont confessé la divinité de l'Esprit Saint. Personne distincte du Père et du Fils, mais ils se sont gardés de définir son « propre mode » d'être une Personne divine : « Il y a une différence entre l'engendrement (du Fils) et la procession (de l'Esprit); quant à savoir en quoi consiste cette différence, nous ne le

1. Jean-Paul H, *Dominum et Vivificantem*, n° 10.

2. Y. Card. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995, p. 67-68. Pour la synthèse biblique, voir p. 13-91.

savons nullement » ¹. Saint Jean Damascène exprime ici une position commune aux Pères grecs et aux latins. Bien qu'indéfinissable, la Personne de l'Esprit se dévoile à travers ses manifestations dans l'économie du salut, que les Pères ont su déchiffrer à partir de la vie de la grâce ². Ainsi saint Grégoire de Naziance, reprenant l'argumentation sotériologique de ses prédécesseurs, dira : « Si l'Esprit divinise, c'est qu'il est Dieu ». Saint Basile affirme pour sa part que les multiples dons rapportés à l'Esprit dans l'Écriture font ressortir « l'unité de l'Esprit » : « C'est justement cette unité qu'il met sur un pied d'égalité avec l'unité du Père et l'unité du Fils, par quoi l'Esprit qui " achève la triade digne de toute louange bienheureuse " demeure le mystère impossible à lever ³ ».

L'Esprit Saint, Amour mutuel du Père et du Fils : c'est ainsi que saint Augustin l'a contemplé sur les bases d'une compréhension biblique et théologique. Son *De Trinitate* s'achève sur cet aveu pathétique : comment distinguer spirituellement génération et procession en Dieu ? Sa théologie de la personne, demeurée hésitante et inachevée, pèsera sur la tradition ultérieure. Cependant sa pensée sur l'Esprit Saint demeurera source d'inspiration pour la théologie et, en particulier, pour le renouveau pneumatologique actuel. Elle nous servira de point de départ pour aborder quelques développements contemporains plus significatifs.

Le Saint-Esprit comme «communio»

Invité à traiter du rapport entre pneumatologie et spiritualité, J. Ratzinger s'est appliqué en 1974 à recueillir les éléments les plus valides de la méditation augustinienne sur la « physionomie particulière » de l'Esprit en tant que « communio » du Père

1. Saint Jean Damascène, *De Fide Orthodoxa* I, 8 (PG 94, 821-824), cité par H.U. von Balthasar, *La Théologique*, III, L'Esprit de Vérité, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, p. 111.

2. L. Bouyer, *Le Consolateur*. Paris, Cerf, 1980.

3. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, n. 3, p. 110.

et du Fils'. Sa contribution éclaire la nature profonde de l'Église à la lumière de la Personne de l'Esprit. Au livre V de *De Trinitate*, saint Augustin, étudie l'appellation « Saint Esprit »¹. À la différence des noms de « Père » et de « Fils » qui offrent des contours précis à la personne, le nom de « Esprit Saint » ne fait que redoubler la désignation générique de Dieu qui est Esprit. Mais justement, selon saint Augustin, l'Esprit est comme Personne la « *communio* » du Père et du Fils. « L'Esprit est la Personne en tant qu'unité, l'unité en tant que Personne². »

Si, en effet, « Dieu est Amour » (1 *Jean* 4, 16), l'Esprit Saint est Amour d'une façon particulière qui est illustrée par le rapport entre « aimer » et « demeurer » : « Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en vous » (v. 12) ; « Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (v. 16b) ; « À ceci on reconnaît que nous demeurons en Lui et Lui en nous : Il nous a fait don de son Esprit » (v. 13). Joignant ces textes avec *Romain* 5, 5 : « l'amour de Dieu est répandu par l'Esprit Saint qui nous est donné », saint Augustin conclut : « L'Esprit Saint, par ce qu'il nous a donné, nous fait demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous ; mais cela est l'œuvre de l'amour. L'Esprit Saint est donc, lui-même, Dieu en tant qu'amour. »³ Nous trouvons là, commente Ratzinger, des affirmations fondamentales sur l'Esprit Saint lui-même en réfléchissant sur le mode de sa manifestation dans l'économie : « Le Don de Dieu est l'Esprit Saint. Le don de Dieu est l'amour, Dieu se communique dans l'Esprit Saint en tant qu'amour. »⁴

Jean 4, 10 est un autre passage-clé pour saint Augustin : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : donne-moi à boire, c'est toi qui lui aurais demandé et il t'aurait donné une eau vive ». Saint Augustin relie ce passage à *Jean* 7, 37 : « Celui qui croit en moi, ... des fleuves d'eau vive couleront de son sein. Il parlait de l'Esprit Saint que devaient recevoir

ceux qui croiraient en lui » ; et à 1 *Corinthiens* 12, 13 : « Nous nous sommes tous abreuvés à un seul Esprit » 1. Aussi l'Esprit est-il don. Comme « don », l'Esprit se distingue d'avec le Fils. « Il vient, explique saint Augustin, de Dieu non pas comme engendré mais plutôt comme donné. C'est pourquoi on ne l'appelle pas " Fils ", puisqu'il n'est pas « engendré » comme le Fils unique, ni " fait "... comme nous »². L'Esprit Saint est ainsi « don » intratrinitaire du Père et du Fils. Il est le lien d'unité du Père et du Fils en tant que « don mutuel », « *communio* » de l'amour trinitaire. Cette doctrine représente la contribution la plus originale et la plus remarquable du docteur africain à la théologie trinitaire. Elle permet de voir en quoi l'Esprit comme Don est le fondement de l'histoire du salut et la raison de sa « donation » aux hommes. Elle fournit aussi des applications multiples pour vivre et comprendre l'unité de l'Église comme unité dans la « *caritas* » de l'Esprit³.

Selon saint Augustin, la création est liée à l'histoire du salut. Sa raison la plus intime est en effet la volonté de don total et plénier de la part de Dieu. « Le don de Dieu est Dieu lui-même. »⁴ L'Église, « Corps du Christ », se construit grâce à la charité, donnée par l'Esprit Saint : « Dans la mesure même où on aime l'Église, on a en soi l'Esprit Saint ». Aussi, selon J. Ratzinger, la théologie trinitaire devient-elle « la mesure directe de l'ecclésiologie, de même que d'appeler l'Esprit Saint " Amour " devient la clef de l'existence chrétienne ; l'amour, la charité, est interprétée concrètement comme patience ecclésiastique. »⁵

Corrélativement, la liberté véritable réside à l'intérieur de la « *communio* » de l'Esprit, qui demeure dans la communauté ecclésiastique. La liberté de l'Esprit Saint, dans l'esprit d'Augustin, signifie « devenir participant de la maison,

1. J. Ratzinger « Lo Spirito Santo come *communio* », in *La riscoperta dello Spirito*, Jaca Book, 1977, p. 251-267, XXX, Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, KSSel-Verlag, Munchen, 1974.

2. *De Trinitate*, V, 11; 12-12, 13.

3. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 254.

4. *De Trinitate*, XV, 17, 31.

5. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 256

1. J. Ratzinger en tire une pneumatologie rattachée à la christologie et à l'anthropologie : « La source de l'Esprit est le Christ crucifié » et « La soif suprême de l'homme est un cri d'invocation à l'Esprit » (*ibid.*, p. 258).

2. *Ibid.*, p. 259. Renvoi au *De Trinitate*, V, 14, 15.

3. *De Trinitate*, XV, 17, 27.

4. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 260.

5. *Ibid.*, p. 262.

s'incorporer à la construction »¹. Cette perspective s'oppose à la volonté moderne d'autonomie et d'évasion dans une pseudo-liberté individualiste. Puisque liberté et communion sont dans un rapport intrinsèque, on ne saurait justifier une opposition entre l'Esprit Saint et l'Institution, qui est courante à notre époque. Car l'Esprit Saint est l'Esprit « du Père » et « du Christ ». Ayant à construire le « Corps du Christ » au moyen de dons et de charismes divers, il habite et anime aussi bien les ministères d'autorité que les charismes de fraternité qui sont tous des services de la communion ecclésiale. L'exégèse augustinienne d'*Ephésiens* 4, 7-12 le confirme : « dons du Christ triomphant », « fruits de sa victoire, de son ascension vers le Père », « les dons de l'Esprit contiennent en définitive le Don qu'est l'Esprit lui-même »². En somme, conclut Ratzinger, « la " maison " est la liberté, pas la dispersion. L'effet de l'action de l'Esprit est " la maison ", la restitution de la partie. L'unité. Puisque l'Esprit est l'Amour.³ »

L'Esprit Saint, " nous » du Père et du Fils

Saint Augustin a médité sur l'amour interpersonnel entre Père et Fils. Au mi^e siècle⁴, Richard de Saint-Victor fondera le mystère trinitaire sur un tel amour interpersonnel⁵. À notre époque, Héribert Mühlen prolonge l'intuition augustinienne développée par Richard de Saint-Victor. À l'aide de l'analyse phénoménologique de l'amour élaborée par Dietrich von Hildebrand, et à l'aide du « Je-Tu-Nous » tel que Jésus le prononce particulièrement dans l'Évangile selon saint Jean, il propose de comprendre l'Esprit Saint comme le « Nous » du Père et du Fils

1. *Ibid.*, p. 266.

2. *Ibid.*, p. 265.

3. *Ibid.*, p. 267.

4. Pour un aperçu de l'évolution historique de la doctrine trinitaire, on peut lire F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1970, p. 59 ss; sur saint Thomas, p. 125 ss.

5. F. Bourassa, *op. cit.*, p. 63.

qui est à l'origine du « Nous » de l'Église¹. Son essai magistral mérite d'être présenté ici dans ses grandes lignes².

Au point de départ de la recherche, il y a la distinction de deux modes fondamentaux de relation entre les personnes³ : le mode « Je-Tu » et le mode « Nous ». La caractéristique fondamentale du mode « Je-Tu » est le dialogue entre deux personnes ; alors que celle du mode « Nous » est la communauté de relations de deux ou plusieurs personnes par rapport à une autre personne ou à une action qui leur est commune. Si l'ouverture mutuelle du Je et du Tu s'accomplit dans l'amour, la rencontre des personnes tend de soi vers l'union comme fin et fruit de leur donation mutuelle. En ce sens, le « Nous » transcende de façon décisive l'opposition « Je-Tu ». Par exemple, l'union de l'homme et de la femme qui culmine dans l'enfant est la manifestation la plus concrète de ce double rapport. Mühlen applique cette analyse phénoménologique aux relations trinitaires. La relation mutuelle du Père et du Fils se présente sur le mode fondamental « Je-Tu ». Le Père est constitué comme Personne par sa relation personnelle au Fils (paternité). Le Fils est constitué comme Personne par sa relation personnelle au Père (génération passive dans la connaissance et l'amour); en tant que « seconde » personne, il peut être désigné comme la Relation-Tu (relation de filiation). La relation du Père et du Fils est caractérisée par un rapport d'échange réciproque Je-Tu.

Le Père et le Fils produisent le Saint Esprit par un acte commun, numériquement identique et personnel, de connaissance et d'amour (spiration active). À cause du principe commun, cet acte a le caractère d'un « Nous-Acte ». Il s'ensuit une relation à l'Esprit qui peut être désigné comme « relation Nous-Tu ». Comme Personne, le Saint-Esprit est constitué par sa relation personnelle (de connaissance et d'amour) au Père et

1. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, 2^e éd., Münster, Aschendorff, 1966 ; D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Ratisbonne, 1955.

2. On trouve un résumé français dans B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, coll. Théologie historique, Beauchesne, 1975, p. 375-383.

3. H. Mühlen, *op. cit.*, n. 20, p. 167-168 pour les paragraphes suivants qui résument la position de l'auteur.

au Fils ensemble (spiration passive). Comme « troisième » personne, il peut être désigné comme la « relation-Nous » intratrinitaire. La relation du Saint Esprit au Père et au Fils a le caractère d'une relation « Je-Vous ». Finalement la communion (périchorèse) entre le Père, le Fils et l'Esprit constitue la plénitude du « Nous » intratrinitaire. Mühlen conclut son analyse par la formule suivante : « La propriété personnelle de l'Esprit Saint peut être circonscrite avec la formule : une Personne en deux Personnes »¹. Ou selon la formule de B. de Margerie : « Une Personne qui est une Inter-Personne »². Cette formule un peu étrange nous rend plus conscient du caractère analogique des personnes en Dieu. En effet, il n'y a pas de concept univoque de personnes. « Personne » exprime, faute de mieux, la manière trois fois unique, incommunicable et absolument relationnelle, de posséder à « trois » l'unique essence divine.

« Personne de Personnes », l'Esprit Saint tient sa propriété de l'intimité d'amour des deux autres et simultanément s'en distingue par sa propre identité relationnelle. Ce « Nous » du Père et du Fils se manifeste dans le « Nous » de l'Église. H. Mühlen analyse la signification ecclésiale et trinitaire du « nous » paulinien exprimée en 1 *Corinthiens* 12, 12-13. Portant en soi le « Nous » intratrinitaire, l'Esprit Saint donne au « Nous » de l'Église sa « personnalité corporative ». Alors que le Fils a assumé une nature humaine dans son unité personnelle, l'Esprit Saint lie beaucoup de personnes avec Jésus-Christ et entre elles. Le « Nous » de l'Église, face au « Vous » du monde, constitue une analogie et une manifestation du « Nous » qu'est l'Esprit Saint, « Nous-en-Personne » dans l'Église³. L'unité de l'Église qui en résulte n'est pas seulement morale ou même mystique, elle est proprement pneumatologique, c'est-à-dire trinitaire.

L'Esprit Saint comme amour toujours plus grand

Hans Urs von Balthasar reprend la réflexion sur la Personne de l'Esprit Saint là où, selon Mühlen, l'Esprit Saint peut être

1. *Ibid.*, p. 168.

2. *La Trinité...* n. 21, p. 380.

3. H. Mühlen, *op. cit.*, n. 20, 190-197.

désigné comme le « Nous » du Père et du Fils et pour les deux comme un « Toi ». Cette double figure trinitaire de l'Esprit oblige, selon Balthasar, à exprimer son mystère au moyen « de propositions antagonistes », car l'Esprit « est la suprême unité (" subjective ") du Père et du Fils, et le fruit, de cet amour, fruit détaché (" objectif ", " personnel ") de l'un et de l'autre, leur produit, résultat et attestation éternels »¹. Balthasar s'efforce d'intégrer les perspectives opposées de la tradition. Il rappelle les limites de l'image augustinienne des trois fonctions dans l'unique Esprit, car il y manque le caractère personnel de ces fonctions et par le fait même, « le dépassement de la conscience de soi en direction d'une communication fondatrice des personnes »². Par contre, si l'analogie interpersonnelle exprime mieux la communication féconde des personnes, lui « fait défaut l'unité de l'essence concrète »³. L'insuffisance des analogies oblige par conséquent à une approche à partir de propositions apparemment opposées qui s'harmonisent à un niveau plus profond.

« La nécessité de propositions antagonistes » semble s'appliquer d'abord au Père d'après le quatrième concile du Latran⁴. Le Père donne toute sa substance au Fils et dans ce transfert, loin de se perdre, il se constitue comme Principe du tout donner : « Il " est " de toute éternité Père, en transférant de toute éternité son tout. Ici, la relation (*relatio*) semble coïncider avec l'essence (*substantia*) et pourtant elle ne le fait pas intégralement parce que le Fils reçoit lui aussi toute la substance " Dieu ", mais sans le donner paternel. Toutefois, en cela la paternité (non donnée) n'est pas retenue, précisément parce qu'elle est le principe du tout donner. »⁵ Ce don « absolu » et « constituant » engendre chez le Fils une réponse du même

1. H.U. von Balthasar, *op. cit.*, n. 3, p. 147.

2. *Ibid.*, p. 148.

3. *Ibid.*, p. 148. Il ajoute une critique à l'endroit de J. Moltmann : « Une doctrine de la Trinité qui prend son départ avec la diastase purement économique court toujours le danger du trithéisme, dans lequel l'unité d'essence ne résulte au mieux que de la *circumsessio* ». Cf J. Moltmann, « Die Einheit des dreieinigen Gottes », dans *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, QD 101, Fribourg, Herder, 1984, p. 97-113.

4. DS 508.

5. *Ibid.*, p. 149.

ordre; puisqu'il reçoit la *substantia* du Père comme l'amour de celui-ci, il le reçoit en même temps « comme un co-aimant, aimant en retour, répondant au tout de l'amour paternel, prêt à tout dans l'amour »¹. « Il en résulte une interpénétration d'amour absolu, qui apparemment devrait se suffire éternellement à lui-même, mais dont le caractère interne est d'un excès tel que – pour ainsi dire – " imprévisiblement " et précisément en tant qu'excès il produit quelque chose qui, à nouveau, est Un² ». Balthasar introduit ainsi la « figure » de l'Esprit : c'est « l'Excès de l'amour » qui jaillit de la réciprocité comme un « surplus » insaisissable et en même temps établi dans une liberté parfaite. Il n'y a pas à « se casser la tête », dit Balthasar, sur la « spiration » et sur l'« amour essentiel » qui seraient opposés. « Si, dès l'origine dans le Père, Dieu est déjà la merveille de l'amour, en étant soi-même dans la donation, cette merveille s'achève dans l'Esprit Saint qui précisément en tant qu'excès de l'amour, dans son être-toujours-plus, est le sommet insaisissable et insurmontable de l'amour absolu : *Deus semper major* (Dieu toujours plus grand) non seulement pour nous, mais pour Dieu même. Toutefois ce n'est pas un vertige dionysiaque, mais la *sobria ebrietas* de la communion trinitaire qui participe, selon les trois manières de posséder l'unique essence divine, à toutes les propriétés divines : parfaite connaissance, toute-puissance, sainteté, béatitude, etc.³ » Le discours sur l'unité d'essence est donc intégré à la réflexion sur l'amour fondant la communication des Personnes et leur commune participation à toutes les perfections divines.

L'analogie familiale s'avère très précieuse – malgré ses limites – pour approcher l'Esprit Saint sous les deux angles complémentaires et opposés : « ...comme quintessence (subjective) de l'amour réciproque du Père et du Fils, et en tant qu'il se manifeste lui-même alors comme leur lien (*nexus*) et leur fruit » : « Si on éliminait mentalement de l'acte d'amour

1. *Ibid.*, p. 150. Balthasar renvoie ici à la méditation profonde d'Adrienne von Speyr sur les attitudes d'admiration, d'adoration et d'action de grâces réciproques qui caractérisent les Échanges et l'interpénétration amoureuse des Personnes divines. Cf *Le Monde de la Prière*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 23-65.

2. *Ibid.*, p. 150.

3. *Ibid.*, p. 151.

entre l'homme et la femme les neuf mois de grossesse et donc la temporalité, l'enfant serait déjà immédiatement présent dans l'étreinte procréatrice-réceptrice. L'enfant serait alors en même temps l'amour réciproque dans son effectuation et, plus que celui-ci, son résultat qui le dépasse¹. » L'image de l'Esprit Saint peut se retrouver aussi en toute autre forme d'amour authentique. Si, comme fruit objectif et excès personnel de l'amour, l'analogie de l'enfant est plus palpable dans l'ordre de la création, d'autres analogies de l'amour – l'amour virginal par exemple – expriment aussi bien, sinon mieux, la fécondité intratrinitaire de l'Esprit Saint. « Chaque amour créatural parfait est une authentique imago trinitatis². »

Donation réciproque du Père et du Fils, l'Esprit est aussi le « don substantifié, *donum* par excellence ». Cela vaut dans l'histoire du salut et déjà au plan intratrinitaire : « Il est le Don essentiel, à savoir l'amour, identique en chaque personne et néanmoins réalisé au sein de cette identité à chaque fois de manière différenciée (*tropos tes hyparxeôs*), personnelle, incomparable³ ». Le nom de « Don » convient dès lors à l'Esprit Saint, sans pourtant lui être réservé, car le Père et le Fils sont aussi « Dons » à leur propre manière, dont témoignent clairement les Écritures, notamment saint Jean (*Jean* 3, 16). « L'Esprit devrait s'appeler *donum doni* : l'amour que le Père offre au monde dans le Fils est comme tel " répandu dans les cœurs ", par le don de l'amour comme Esprit. Précisément de cette manière, il est prouvé une fois de plus que l'Esprit est, cette fois-ci également du point de vue intratrinitaire, l'Exégète donné du don divin (que le Père fait avec le Fils). Parce que le don du Fils fut déjà lui-même révélation de l'amour, cette exégèse par l'Esprit peut de nouveau seulement se produire comme introduction dans l'amour⁴.

La synthèse de Balthasar opère ainsi une sorte de récapitulation des approches antérieures tout en ajoutant une perspective nouvelle : la figure « anonyme » de l'Esprit Saint comme « Excès d'amour » personnalisant le « toujours plus » de

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 152.

4. *Ibid.*, p. 154.

l'essence divine. En tant que « nous subjectif et objectif » de l'Amour du Père et du Fils, l'Esprit Saint est Celui qui, en se donnant, fait d'abord reconnaître le don des deux Autres et tous les dons créés de la nature et de la grâce. Ce faisant il se révèle, non seulement par son action mais en sa Personne même, comme l'interprète eschatologique de l'Amour trinitaire et Celui qui introduit toutes les créatures dans la « Gloire » de l'Amour qu'il est. La « *communio* » ecclésiale est participation « subjective et objective » à la « *communio* » trinitaire dans l'Esprit Saint. Les deux pôles de la personne de l'Esprit (Nous-Tu) se reflètent dans l'articulation des dons « objectifs » et « subjectifs » de cette communion. Par exemple Tradition-Écriture-Ministère sont associés à la dimension objective de l'Esprit Saint alors que la prière, l'expérience et le témoignage sont reliés à sa dimension subjective. Il en résulte une fois de plus que l'institution et la communion ont tous deux un fondement pneumatologique qui les pousse de l'intérieur à l'unité.

Une autre implication ecclésiologique de cette synthèse apparaît dans la question : « Qui est l'Église ? » A la lumière de sa pneumatologie sponsale, Balthasar pousse loin la question de l'unité de l'Église. Les catégories de Peuple de Dieu et de Corps du Christ sont élevées à un plus haut niveau d'unité : celui de la personne de l'Église-Épouse, représentée d'une façon inchoative en Marie. « Ce sujet inchoatif de l'Église s'accomplit cependant seulement dans le mystère de l'Esprit Saint, qui lui est infusé comme le fondement le plus intime et qui peut constituer pleinement le sujet de l'Église, du fait qu'il est une Personne divine précisément en tant qu'unité d'amour du Père et du Fils : Unité et union précisément comme attestation d'éternelle opposition ². » L'Esprit Saint unit par conséquent l'Église au Christ, en tant que *coincidentia oppositorum* dans la Trinité, en faisant jaillir de l'union hypostatique du Christ le double sujet Christ-Église. « Le *regressus* (retour) de la créature en Dieu devient ainsi simultanément un *egressus* (sortie) de la vie intradivine dans

1. *Ibid.*, p. 298 ss.

2. H. U. von Balthasar, « Wer ist die Kirche » in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, 1961, p. 148-202, ici p. 202.

la créature, une insertion de la créature dans le face à face éternel dans l'amour et par amour ¹. »

L'Esprit Saint de l'alliance

En guise de conclusion ², nous pourrions ramasser les acquis de notre réflexion en considérant la « sortie de soi » du Dieu trinitaire dans le Fils et l'Esprit : ce qu'on appelle une christologie pneumatologique. « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu » (*Luc* 1, 35). L'Esprit Saint est le grand maître d'œuvre de l'Incarnation. Il accomplit et « médiatise » le mystère d'alliance par excellence, l'union de la nature humaine et de la nature divine dans la Personne du Verbe incarné. Cette médiation va de la conception jusqu'à la résurrection. En effet, dès le premier instant de l'Incarnation, l'Esprit couvre la Vierge de son ombre, il dépose en elle la semence du Père (le Verbe), et façonne le oui qui permet à Marie d'accueillir la Parole éternelle dans son sein. C'est dans l'Esprit Saint que Jésus est constitué Fils du Très-Haut dès sa conception. C'est aussi en lui qu'il est « confirmé » Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts (*Romains* 1, 4).

Médiateur de l'Alliance pour nous, le Christ est l'Alliance en Personne, le « Oui » mutuel total et indissoluble de Dieu et de l'homme dans l'Esprit Saint. C'est pourquoi, tout au long de sa mission, il est accompagné et comme enveloppé par la grâce de l'Esprit Saint. Car l'Esprit est le « lien » (*nexus*) de la nouvelle Alliance. Il l'est en tant que Personne trinitaire donnée au monde en Jésus-Christ comme le nouveau lien entre Dieu et le monde. Ce lien se noue dans l'union hypostatique du Christ. Celle-ci n'est pas le fait d'une action personnelle exclusive du

1. *Ibid.*, p.202.

2. Les pages qui précèdent ont fait état d'un point de vue capital mais néanmoins limité de la pneumatologie augustinienne, revu et corrigé à l'aide de l'analogie intersubjective et familiale. Nous n'ignorons pas que cette perspective aurait besoin d'être complétée et critiquée, par exemple du point de vue de la théologie orientale, afin d'en arriver à l'unité ecclésiale plus large dont rêve et témoigne Jean-Paul II.

Verbe qui aurait comme simple « conséquence » la communication de la plénitude de l'Esprit à l'humanité du Christ¹. Elle est aussi façonnée et médiatisée par l'Esprit dès le premier instant et tout au long de son parcours historique en vue de l'accomplissement eschatologique de l'Alliance dans la mort-résurrection².

La résurrection du Christ constitue le point culminant de toute l'œuvre du Dieu trinitaire. Elle est le suprême accomplissement de l'Alliance en étant la révélation eschatologique du Dieu-Époux et la glorification correspondante de l'humanité épousée. L'Esprit Saint est la clef de cet événement parce qu'il en est tout ensemble l'agent, le témoin, le sceau et le fruit exubérant. En ressuscitant le Christ d'entre les morts, il « confirme » tout d'abord que le Père a bien « donné » son Fils unique pour notre salut ; il confirme deuxièmement que cet homme, obéissant jusqu'à la mort de la Croix, est bien le Fils éternel dont l'amour a été agréé par le Père comme la réponse consubstantielle d'amour qu'il attend de son Verbe fait chair *pro nobis*. La confirmation consiste précisément dans le fait que l'Esprit procède désormais de cet amour mutuel du Père et du Fils allant jusque dans la chair, comme dans son fruit objec-

1. Cette position diffère de celle de Mühlen (et de Congar) qui, avec saint Thomas, attribuent la grâce d'union au Verbe et la grâce de sanctification du Christ au Saint-Esprit. Congar (*op. cit.*, n. 2, p. 49) commente : « Cette vision s'accorde avec la dogmatique du mystère, qui attribue au Verbe l'union hypostatique, à l'Esprit la " *formatio corporis* " (la formation du corps) et la sanctification du fruit conçu par Marie (*cf Luc 1, 35* ; saint Thomas, *Somme de théologie* Ia, q. 32, a.1 ad 1).

2. *Cf* Walter Kasper, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1977, p. 378 ss. Plus précisément, p. 380: « La sanctification de l'humanité de Jésus par l'Esprit et par ses dons n'est pas seulement une conséquence accidentelle de la sanctification par le Logos en vertu de l'union hypostatique, mais elle en est inversement aussi la condition » (nous soulignons), et p. 381 : « Plus encore : c'est dans l'Esprit que Jésus est le Fils de Dieu » (*Cf Luc 1, 35*). Il ne s'agit pas là d'une position adoptionniste, car la médiation de l'Esprit consiste précisément à rendre immédiate l'union du Verbe et de l'homme-Jésus, sans confusion ni séparation. Il s'agit bien plutôt d'une application du principe de la communauté des œuvres trinitaires *ad extra* : chaque personne agit selon sa propriété. La médiation de l'Esprit garantit la « grâce » de l'Incarnation autant que l'unité maximale dans la distinction, qui se trouve dans la Trinité.

tif, personnel, totalement libre, victorieux et souverain. Le moment de la résurrection dans l'économie salvifique incarne pour ainsi dire le moment de la procession de l'Esprit dans la Trinité immanente. La résurrection actualise dans l'économie la commune spiration éternelle de l'Esprit par le Père et le Fils. Dans le lien immédiat Résurrection-Pentecôte chez Jean, on voit se manifester le « Nous-Tu » de l'amour trinitaire.

Une telle procession de l'Amour dans la chair, consommation du mystère sponsal Dieu-Homme, fécondité insaisissable des noces eschatologiques, apparaît précisément dans le geste du Père qui ressuscite le Christ d'entre les morts par la puissance de l'Esprit Saint. Ce geste scelle pour toute l'humanité l'Alliance nouvelle et éternelle entre Dieu et le monde. L'Esprit Saint consomme dans la chair l'unité d'Amour du Père et du Fils, et il se laisse prodiguer *ad extra* (vers l'extérieur) selon sa propriété personnelle, c'est-à-dire comme le lien d'amour *ad intra* (vers l'intérieur) qui, par la médiation du Christ-Époux et de l'Église-Épouse, réintègre toutes choses dans l'unité de la Trinité. Dieu et l'homme s'échangent désormais – parce que totalement réconciliés – un même souffle d'Amour qui s'exhale de leur étreinte nuptiale en fécondité commune aussi ineffable qu'inespérée.

La résurrection, « visage » eschatologique de l'Esprit Saint, est littéralement l'irruption du Règne de Dieu dans la chair du Christ et le principe de l'effusion de l'Esprit sur toute chair comme mystère d'Alliance. Elle est déjà grosse de la Pentecôte permanente de l'Église et de la victoire finale de l'amour trinitaire : « Quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous » (1 *Corinthiens 15, 28*).

Marc Ouellet est prêtre de Saint-Sulpice, il enseigne à Saint Joseph's Seminary, Edmonton, Alberta (Canada) et il est membre du comité de rédaction de *Communio* Amérique du Nord.

1. À noter que cette vision de la résurrection comme procession de l'Esprit exprime ici fortement l'origine paternelle du *Filioque* qui contrebalance l'accent de la pneumatologie latine sur la commune spiration du Père et du Fils.

Ysabel de ANDIA

L'Onction

Introduction : l'onction royale, prophétique et sacerdotale

L'ONCTION consiste à frotter d'huile ou de matière grasse un objet ou un corps, ainsi l'athlète oint son corps pour le combat, oindre, dans un contexte religieux, est un geste de bénédiction ou de consécration, ainsi Jacob, après son songe, « prit la pierre dont il avait fait son chevet, l'érigea en stèle et versa de l'huile au sommet » (*Genèse* 28,18). L'« onction sainte », faite avec des « aromates de première qualité : myrrhe fluide, cinnamome, roseau, casse et huile d'olive » (*Exode* 30,23), est un « mélange parfumé selon l'art du parfumeur. Ce saint chrême¹ sert à la consécration de l'autel des holocaustes (*Exode* 36), de la tente de réunion et de l'arche du témoignage (*Exode* 29, 36-30, 25-30,36).

L'Ancien Testament relève trois sortes d'onctions, l'onction sacerdotale, l'onction messianique ou royale et l'onction prophétique.

1. L'onction sacerdotale

L'*Exode* contient de longs développements sur les rites d'investiture d'Aaron et de ses fils. L'onction sacerdotale est l'huile qui « parfume la tête, et descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron, qui descend sur le col de son vêtement » (*Psaume* 133,2). À la différence des textes prophétiques, le courant sacerdotal ne fait aucune mention de l'Esprit à propos de l'onction du Grand Prêtre. Selon les textes les plus tardifs, tous les prêtres auraient été oints. Au moment de la reconstruction du Temple (520-515), Zacharie interprète sa vision du

1. Cf. E. Cothenet, « Parfums », *DBS*, t. 6, col. 1323-1324. La composition du saint chrême est longuement décrite en *Exode* 30,22-33 ; 37,29.

chandelier d'or à sept lampes flanqué de deux oliviers comme celle du Seigneur entouré des deux oints, le Grand Prêtre et le Messie¹ : « ce sont les deux hommes désignés pour l'huile, ceux qui se tiennent devant le Maître de toute la terre » (4,14). Ces deux « fils de l'huile » sont le gouverneur Zorobabel, d'ascendance davidique, et le grand prêtre Josué. Mais, après la disparition de Zorobabel qui mit fin aux espoirs de restauration monarchique, le grand prêtre, qui seul a accès au Saint des Saints, apparaît comme l'unique médiateur de salut².

Le Siracide témoigne du prestige de l'Oint sacerdotal avant la grande crise des temps maccabéens (50). A la liturgie du Grand Prêtre correspond invisiblement la liturgie de la Sagesse divine qui réside au Temple : « Dans la Demeure sainte, j'ai officié en sa présence, et c'est ainsi qu'en Sion, je me suis fixée » (24,10). La Sagesse exhale tous les parfums brûlés sur l'autel, « la cannelle et le baume aromatique, la myrrhe de choix et l'encens » (24,15), et invite les fidèles à se nourrir de ses enseignements, ceux de la Loi de Moïse, inondant d'intelligence le peuple de l'alliance, comme les quatre fleuves ont arrosé le jardin du paradis (24,23).

2. L'onction royale

L'onction royale apparaît avec Saül (1 *Samuel* 8,7), David (2 *Samuel* 2,4-5,3) et Salomon (1 *Chroniques* 11,3). Les traditions prophétiques mettent en avant Samuel, le « faiseur de rois ». De même Nathan jouera un grand rôle pour assurer la royauté à Salomon et Élisée envoie un de ses disciples sacrer Jéhu (2 *Rois* 9). Par ce rite d'investiture, le roi devient l'Oint du Seigneur, qui reçoit le titre de « fils de Dieu » (2 *Samuel* 7,14 ; *Psaumes* 2,7), ainsi, lors de la consécration, le prêtre avait la charge de verser l'huile sur la tête du Souverain (1 *Rois* 1,39; 2 *Rois* 11,12), tandis que le prophète devait prononcer l'oracle d'adoption : « Tu es mon fils, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*Psaumes* 2,7). Les psaumes royaux ont souvent pour arrière-plan les cérémonies du salut. L'épithalame royal, dont l'*Épître aux Hébreux* fera une application christologique, (1,9) évoque cette huile (*Psaumes* 45,8) : « Tu as aimé la justice et détesté l'iniquité, c'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons. » C'est principalement ce verset que les Pères commenteront pour montrer la messianité du Christ.

1. La figure des deux oints de Zacharie 4,14 se retrouve dans le messianisme des *Testaments des XII Patriarches* (cf. P. Grelot, *L'espérance juive au temps de Jésus*, Tournai-Paris, 1978, p. 77-85).

2. D'où l'importance donnée aux ornements sacerdotaux, héritiers pour une part des insignes royaux (note TOB sur *Exode* 28,36).

3. L'onction prophétique

L'onction prophétique est attestée dans le *Premier livre des Rois*: Élie reçoit l'ordre d'oindre Élisée (19,16), toutefois le récit ne connaît pas d'autre rite d'investiture que le geste d'Élie jetant son manteau sur Élisée, geste exprimant une prise de possession et un rappel (19,19). Mais Élisée ne possédera « l'esprit d'Elie » que lorsqu'il ramassera le manteau tombé des épaules d'Élie, lors de son ascension au ciel sur le char de feu (2 *Rois* 2,13-15).

La vision messianique des prophètes est liée à l'effusion eschatologique de l'Esprit. Le lien entre l'onction messianique et l'Esprit a été mis en lumière par Isaïe dans son oracle sur le nouveau David :

« Un rameau sortira de la souche de Jessé, un rejeton jaillira de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur : esprit de sagesse et de discernement, esprit de conseil et de vaillance, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur » (*Isaïe* 11,2).

Ce texte atteste le lien entre le messianisme royal et l'Esprit¹. Ainsi, dès l'Ancien Testament, l'onction messianique est mise en relation avec le don septiforme de l'Esprit. C'est cette affirmation de la relation du Messie eschatologique et de l'Esprit que nous trouvons dans l'oracle d'Isaïe, écrit au retour de l'exil, qui est une invitation à changer le deuil des exilés de Sion en allégresse :

« L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi : le Seigneur, en effet, a fait de moi un messie, il m'a envoyé porter joyeux message aux humiliés, panser ceux qui ont le cœur brisé, proclamer aux captifs l'évasion, aux prisonniers, l'éblouissement. (*Isaïe* 61,13).

C'est ce texte qui ouvre la prédication de Jésus, un jour de sabbat, dans la synagogue de Nazareth : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a conféré l'onction (*Luc* 4,18).

4. L'onction du Christ

C'est au baptême au Jourdain que Jésus a reçu l'onction messianique et les Pères privilégieront cette scène comme l'investiture royale du Fils par le Père qui le reconnaît comme son « fils bien-aimé, celui qu'il (lui) a plu de choisir » (*Matthieu* 3,16). Mais, selon le dis-

1. Les *Psaumes de Salomon*, écrits après la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.C.) attestent le lien entre le messianisme royal et la prophétie d'Isaïe 11 : on attend du « Christ du Seigneur » (18,8) qu'il soit « rendu puissant par l'Esprit Saint et sage par son conseil, plein d'intelligence, avec force et justice » (17,42; cf. 18,8) (cf. P. Grelot, *L'espérance juive*, p. 94-103).

cours de Pierre le jour de la Pentecôte, jour du « baptême dans l'Esprit » (*Actes* 1,5) de l'Église, c'est par la résurrection, que Dieu a constitué Jésus « Christ et Seigneur » (*Actes* 2,36). *L'Épître aux Romains* présente la résurrection des morts, effusion eschatologique de l'Esprit, comme l'accomplissement de la filiation divine du Christ devenu : « Fils de Dieu en puissance par l'Esprit de sainteté lors de la résurrection des morts » (1,4).

Jésus a donc reçu en plénitude l'onction de l'Esprit Saint et à ce titre il communique l'Esprit. Non seulement l'Esprit repose sur le rejeton de Jessé avec la plénitude de ses dons, mais de la personne du Messie, il se répand sur ceux qui invoquent son nom pour être sauvés.

Cette triple perspective vétérotestamentaire de l'onction sacerdotale, messianique ou royale et prophétique, est sous-jacente à la compréhension du Christ, l'Oint du Seigneur et des chrétiens, qui sont oints, à sa suite. À partir de ce sens historique de l'onction vétérotestamentaire, l'Église découvrira son sens spirituel ou théologique : l'Oint du Seigneur est le Christ et l'Onction, l'Esprit. Il faut passer du sens vétérotestamentaire de l'onction à son sens néotestamentaire, christique et pneumatique, pour comprendre la profondeur du geste sacramentel de l'onction. Ce sont ces trois aspects, christologique, liturgique et spirituel, qui formeront les trois moments de cette réflexion sur l'onction.

L'Oint et l'Onction

C'est dans l'effusion pentécostale de l'Esprit, que l'Église, par la bouche de Pierre, a confessé que Jésus de Nazareth est « Seigneur et Christ », et c'est à Jérusalem qu'elle devra tout d'abord montrer aux Juifs qu'il est le Messie attendu par Israël.

1. Irénée de Lyon voit la dimension trinitaire du baptême du Christ au Jourdain, inscrite dans son nom même de Christ. Jésus est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie et il est devenu Christ lorsqu'il a été oint par l'Esprit (*Adversus Haereses* III, 12,7) ou lorsqu'il a été oint « de l'Esprit par le Père » (III, 9,3).

L'onction messianique de l'Ancien Testament trouve son accomplissement dans l'onction trinitaire du Christ au baptême du Jourdain : Il n'y a pas un « autre Christ » et un « autre Jésus », mais uniquement le Verbe de Dieu qui est Jésus, c'est-à-dire le Sauveur, qui est devenu Jésus-Christ, par l'onction de l'Esprit par le Père. Le Verbe de Dieu a reçu le nom de Jésus dans son incarnation et celui de Christ par son onction. L'incarnation comme l'onction sont rapportées au Père qui est celui qui oint, bien qu'elles se fassent par l'Esprit qui est l'onction, et le sujet de ces deux opérations est le Verbe de Dieu.

« Car dans le nom de Christ est sous-entendu Celui qui a oint Celui qui a été oint et l'Onction même dont il a été oint : Celui qui a oint, c'est le Père, Celui qui a été oint, c'est le Fils, et il l'a été dans l'Esprit qui est l'Onction. Comme le dit le Verbe par la bouche d'Isaïe : « L'Esprit de Dieu est sur moi parce qu'il m'a oint » : ce qui indique tout ensemble et le Père qui a oint et le Fils qui a été oint et l'Onction qui est l'Esprit » (*Adversus Haereses* III, 18,3).

Le mystère du baptême de Jésus est le mystère de la révélation trinitaire dans l'onction du Verbe de Dieu dans son humanité. Distinguer le « Christ » de « Jésus », comme le font les gnostiques, c'est méconnaître à la fois l'acte trinitaire de l'onction et le sujet de l'onction, à savoir le Verbe qui s'est fait chair.

L'onction affecte la personne du Verbe de Dieu, et, en ce sens, on peut parler, d'une « Onction du Verbe ¹ », mais elle l'affecte dans son humanité et pour l'humanité. Irénée distingue une onction cosmique du Verbe, en vue du cosmos, et une onction sotériologique du Christ, en vue de l'Église. L'onction du Verbe en tant qu'homme a un sens sotériologique : si le Verbe veut sauver les hommes, il doit être oint en tant qu'homme. Il est envoyé aux humbles parce que lui-même est humble. Il y a une relation connaturelle entre la nature humaine du Verbe et l'humanité qu'il est venu sauver.

Cette onction reçue par Jésus dans le baptême est aussi une « onction cosmique », inséparable de son sens sotériologique et messianique. Irénée met en relation « la présence intérieure de l'Esprit de Dieu, énumérée par le prophète Isaïe en sept formes de ministères qui se sont reposés sur le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Verbe, à sa venue en tant qu'homme » (*Dém.* 9) et les sept cieus dans lesquels habitent des puissances innombrables, des anges et des archanges. Il y a donc une « diaconie » septiforme « de l'Esprit » en vue des anges et des sept cieus dont le chandelier à sept branches est le type (cf. *Adversus Haereses* V, 20,1). La royauté messianique de l'Oint s'étend au cosmos tout entier. L'affirmation d'Irénée est claire : l'onction est une onction du Verbe en tant que Dieu; c'est pourquoi la royauté qu'il reçoit est une royauté éternelle et l'huile d'allégresse dont il est oint est l'Esprit Saint lui-même.

Si nous essayons de lier les textes où Irénée dit que le Christ est oint « en tant qu'il est homme » et « en tant qu'il est Dieu », nous nous retrouvons au cœur du mystère du Verbe fait chair. Il y a une relation très étroite entre la chair et l'Esprit dans le Verbe fait chair, précisément parce qu'il s'agit de la chair du Verbe. Seul le Verbe incarné a été conçu de l'Esprit Saint, seul le Christ a été oint par l'Esprit. À propos du baptême du Christ, Irénée emploie un terme très

1. Cf. A. Orbe, *La Uncion del Verbo. Estudios valentinianos*, vol. III, Roma 1961. Voir «La Uncion del Cosmos», p. 521-527.

fort : « l'Esprit de Dieu avait reposé (sur le Christ) uni avec sa chair » (*Dém.* 41). Cette « union » de l'Esprit avec la chair, source d'incorruptibilité, ne peut avoir lieu que dans la chair du Verbe. En lui l'humanité s'accoutume à porter l'Esprit et l'Esprit à habiter dans le genre humain. L'onction baptismale du Christ au Jourdain prépare l'effusion pentecostale ¹ de l'Esprit sur l'Église (cf. *Adversus Haereses* III, 17,1).

2. Le contexte de l'exégèse irénéenne du baptême du Christ est anti-gnostique, celui de Cyrille d'Alexandrie ², dans le *Commentaire de saint Jean*, anti-arien. Les gnostiques pensaient qu'autre est le Christ, descendu du ciel au Jourdain, autre le Jésus de l'économie, né de Marie, et les ariens pensent que l'onction est la preuve de l'infériorité du Fils par rapport au Père.

Les textes les plus souvent cités par les ariens sont le Psaume 44,8 : « C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse » et les Actes 10,38 : « Dieu l'a oint de l'Esprit Saint. » Or ces textes doivent, selon Athanase, être rapportés au Verbe en tant qu'il s'est incarné et non au Verbe en lui-même : c'est en tant qu'homme que le Christ a reçu telle ou telle prérogative divine, l'onction, la sanctification, le Nom, la gloire divine et c'est pour nous. Non seulement l'onction ne divinise pas le Christ, mais c'est parce qu'il est Dieu qu'il peut en tant qu'homme, être oint par l'Esprit. Nous retrouvons cette argumentation d'Athanase chez Cyrille à propos du Psaume 44,8 et de Jean 17,19 : « Pour eux, je me sanctifie moi-même, afin qu'eux-mêmes soient sanctifiés ». L'onction comme la sanctification concerne l'humanité du Christ.

Comme Dieu, le Christ possède en plénitude l'Esprit, la sainteté et la gloire divine, comme homme il a été oint, rempli de l'Esprit Saint et glorifié. L'objection des ariens est de dire : « le Christ reçoit de l'extérieur une sanctification qui lui est adventice ³ », donc il n'est pas Dieu. Cyrille répond en montrant que le Christ a reçu, comme homme, l'Esprit qui est en lui et qui est issu de lui, comme Dieu :

« Puisque d'une part, le Fils est Dieu et issu de Dieu par nature (car il a été engendré de Dieu le Père), et qu'il est propre à Dieu, l'Esprit est en lui et issu de lui, de même assurément qu'on le conçoit pour Dieu le Père lui-même. Mais puisque d'autre part, il s'est fait homme et semblable à nous, on dit qu'il a l'Esprit d'une

1. La relation entre le Jourdain et la Pentecôte est soulignée par les textes liturgiques des Églises orientales, copte et éthiopienne. Le père spirituel du monastère de Saint Macaire, le Père Matthias-el-Meskîn, a développé ce thème dans « La Pentecôte », *Irenikon* (1977) 5-45.

2. Cf. M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Études Augustiniennes, Paris 1994, 463-478.

3. M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire*, p. 465.

manière étrangère. L'Esprit est donc venu habiter sur lui sous la forme d'une colombe : s'étant fait semblable à nous, lorsqu'il fut baptisé, selon l'économie, comme l'un d'entre nous, c'est alors que l'on dit que son propre Esprit lui a été donné d'en-haut, à cause de l'humanité. *Et c'est cela la kénose* » (In Joël 2,28-29).

Comme Irénée, Cyrille considère le baptême du Christ « selon l'économie », c'est-à-dire selon l'incarnation du Verbe et le salut des hommes. Le baptême du Christ, comme tous les mystères de la vie de Jésus, doit être considéré « pour nous et pour notre salut », selon la formule de Nicée-Constantinople. La christologie est, pour les Pères, inséparable de la sotériologie. Mais Cyrille ajoute une perspective nouvelle à celle d'Irénée sur l'« économie » celle de la kénose. Il y a un jeu entre la plénitude et la kénose, dans le Christ, de telle sorte qu'il faut tenir à la fois : « *De sa plénitude, nous avons tous reçu* » (Jean 1,16) et : « *Il s'est anéanti lui-même...* » (Philippiens 2,6-8).

C'est aussi le sens de ce verset revendiqué par les ariens :

On doit savoir que, selon la doctrine la plus impeccable, lui qui, en tant que Dieu, était le dispensateur accordant à tous les autres la sanctification, est sanctifié sous son aspect humain avec nous par Dieu le Père. Et c'est ce qu'on appelle la kénose. Celui qui est saint par nature, en tant que Dieu, est dit avoir besoin d'un Dieu qui le sanctifiât : " *Ce Jésus de Nazareth, vous savez comment Dieu l'a oint par l'Esprit Saint*" » (Actes 10,36) (De Ad. X, 689D-692A).

La réponse à l'arianisme, c'est la kénose. Les ariens n'ont pas pu soutenir jusqu'au bout le paradoxe insoutenable, dans le Christ, de la plénitude de sa divinité et de son « anéantissement » dans l'humanité. Et pourtant, c'est le mystère même du nom du Christ : « Le nom du Christ, comme la chose elle-même, c'est-à-dire l'onction, est échu au Monogène comme l'une des modalités de son anéantissement ». Dans le nom du Christ, Irénée voit la manifestation de la Trinité, Cyrille, la kénose du Verbe. Pour l'un et pour l'autre, le rapport du Christ et de l'Esprit Saint est vu « selon l'économie », et tous deux mettent l'accent sur l'unité du Christ, vrai Dieu et vrai homme. On retrouve, chez Cyrille d'autres thèmes proprement irénéens comme le repos de l'esprit sur le Christ au baptême ou l'accoutumance de la chair à porter l'Esprit. Car la « chair » du Christ a reçu l'Esprit au baptême :

« Nous ne disons pas, n'est-ce pas, que le Christ est devenu saint selon la chair, au moment où le Baptiste a vu l'Esprit descendre. Car il est saint dès l'embryon dans le sein maternel. C'est pourquoi il a été dit à la bienheureuse Vierge : *L'Esprit viendra sur toi et la*

puissance du très haut te couvrira de son ombre. Cette vision a été donnée au Baptiste comme un signe. Et pourtant nous estimons que la chair a été sanctifiée par l'Esprit » (In Joël, IV, 3, 366e).

Le verset de la Prière sacerdotale : « *Pour eux, je me sanctifie moi-même, afin qu'eux-mêmes soient sanctifiés* » devient clair : le Verbe s'est sanctifié lui-même – car ce n'est pas un autre qui l'a sanctifié – en sanctifiant sa propre chair : « C'est donc parce que la chair n'était pas sainte par elle-même qu'elle a été sanctifiée par le Christ : le Verbe qui habite en elle a sanctifié son propre Temple par l'Esprit Saint et l'a transformé selon l'activité de sa propre nature » (XI, 10, 992e). Et il a reçu l'onction de l'Esprit « pour nous », – car ce n'est pas pour lui que le Christ reçoit l'Esprit puisqu'il le possède en propre – et « avec nous », comme la tête qui reçoit l'onction pour tout le corps.

3. Pour Hilaire de Poitiers, dans l'*In Mattheum* (2, 5-6), comme pour Lactance dans les *Divinae institutiones* (4, 15)¹, la parole centrale du baptême de Jésus est la déclaration de la voix venue du ciel : « Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré », que Lactance met immédiatement en rapport avec le *Psaume* 2, 7 : « Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré ». Le commentaire donné par Hilaire doit être replacé dans le contexte de la lutte contre l'arianisme et de la réflexion sur la génération du Fils :

« Après qu'il eut été baptisé, les abords des cieux s'écartant, l'Esprit Saint est envoyé, est reconnu visible sous l'aspect d'une colombe et, de cette façon, le baigne dans l'onction de l'amour du Père. Puis une voix des cieux s'exprime ainsi: «*Tu es mon Fils, moi aujourd'hui, je t'ai engendré.* » Il est désigné, par la voix et par la vue, comme Fils de Dieu, et le peuple infidèle et rebelle aux prophètes reçoit de son Seigneur un témoignage à contempler et à écouter, et nous, en même temps, nous savons aussi que, d'après ce qui s'est réalisé pleinement dans le Christ, l'Esprit Saint, depuis les portes célestes, vole sur nous et que, baignés dans l'onction de la gloire céleste, nous devenons fils de Dieu par l'adoption de la voix du Père, car la vérité des faits eux-mêmes a préfiguré dans leur réalité même l'image du mystère ainsi préparé pour nous » (In Mattheum 2, 5-6).

Ce qui caractérise Hilaire, c'est la relation entre le baptême du Christ, la filiation divine et l'idée d'une glorification eschatologique exprimée dans *Actes* 13, 33 et *Hébreux* 1, 5. Le témoignage du Père concourt à l'explication de la génération du Fils, mise en cause par les ariens. Ainsi que le dit Hilaire dans le contexte de la polémique anti-arienne :

1. Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues christologiques, Le Christ est un* (727 cd), SC 97, p. 344.

1. Cf. J. Doignon, « Baptême de Jésus chez Lactance et Hilaire de Poitiers », *Epektasis. Mélanges offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 63-73.

« À mon sens, dans « l'Esprit de Dieu » nous devons voir Dieu le Père; puisque Notre Seigneur Jésus-Christ déclare que l'Esprit du Seigneur est sur lui, c'est lui qui a oint et envoyé prêcher la bonne nouvelle. Dans l'Esprit, en effet, se manifeste la puissance de la nature du Père ; celui-ci nous le montre : par la réalité mystérieuse de cette onction spirituelle, son Fils participe à sa nature, même une fois né dans la chair ¹ ».

Hilaire donne à « Esprit de Dieu » un sens trinitaire : il faut comprendre par là le Père, mais aussi le Fils et l'Esprit Paraclet. Il donne donc au baptême du Christ, comme Irénée, un sens trinitaire et il insiste sur la fonction sotériologique du baptême du Christ :

« Cette onction, en effet, ne profite pas à ce Fils bienheureux et incorruptible qui demeure dans la nature de Dieu, mais au mystère de son corps entier, et à la sanctification de l'humanité qu'il a prise sur lui... Jésus a été oint en vue du mystère qui régénère la chair. Et il n'y a pas lieu de douter qu'il fut oint de l'Esprit de Dieu et de force : lorsqu'il remonte du Jourdain la voix de Dieu se fait entendre : " *Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré*"; ainsi, par ce témoignage qui assurait que le Christ avait une chair sanctifiée, l'on pouvait reconnaître chez lui l'onction d'une puissance spirituelle ². »

Quel sens donner à l'onction de l'Esprit reçue par le Christ au baptême ? Et à la référence au *Psaume 2, 7* ?

Hilaire va dans le sens de la réflexion de Cyprien (*Testimonia 2, 8*) sur la « seconde génération du Fils » qui s'est manifestée dans la parole du Père : « *ego hodie genui te* », premier moment de sa glorification par le Père. La glorification du Fils par le Père est au cœur du baptême du Christ et l'onction de l'Esprit, onction de l'amour du Père, est une onction de gloire, prémices de la gloire éternelle qu'il recevra dans l'exaltation de la croix, la résurrection l'ascension et sa glorification auprès du Père. C'est pourquoi Hilaire cite *Jean 17, 5* : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant le commencement du monde ». De cette « onction de gloire », nous devenons participants au baptême, aussi ne pouvons-nous pas séparer le baptême du Christ du sacrement du baptême.

L'onction sacramentelle

Dès les origines, le baptême d'eau s'accompagne d'une imposition des mains qui confère le don de l'Esprit. À ce rite s'ajouteront, au

1. Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, VIII, 25 ; trad. A. Martin, coll. Les Pères dans la Foi, vol. II, *Le Fils de Dieu*, Paris, 1981, p. 139-140.
2. Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, XI, 18 ; vol. III, *Le Christ et l'Histoire*, p. 89.

II^e siècle, d'autres gestes comme l'onction. L'onction prébaptismale est signalée à Rome par Hippolyte et, en Orient, par Cyrille de Jérusalem ¹, Jean Chrysostome ² et Théodore de Mopsueste ³ pour qui l'onction est signe du « vêtement d'incorruptibilité que l'homme reçoit par le baptême ». Elle est faite sur tout le corps et précède immédiatement la triple immersion.

1. Selon Hippolyte de Rome, après le renoncement à Satan, le catéchumène reçoit une première onction avec l'huile d'exorcisme, et après la triple immersion accompagnée d'une confession de foi, il reçoit une seconde onction :

« Ensuite, quand il sera remonté, il sera oint par le prêtre de l'huile d'action de grâces avec ces mots : Je t'oins d'huile sainte au nom de Jésus-Christ ».

Cette onction postbaptismale se dédouble en une première donnée par le prêtre dans le baptistère, et en une seconde, donnée par l'évêque à l'église, après l'imposition des mains et avant la consignation :

« Puis, en répandant de l'huile d'action de grâces de sa main et en posant celle-ci sur la tête, il dira : Je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père tout-puissant et dans le Christ Jésus et dans l'Esprit Saint ».

2. En Syrie ¹ et en Cappadoce, l'onction prébaptismale revêt une autre signification. Ce n'est plus l'onction de l'athlète en vue du combat contre les démons, mais l'onction en vue de la confession de la foi baptismale, car, dans la triple immersion, le baptisé confesse la Trinité. L'onction prébaptismale précède la confession de foi, car « nul ne peut dire " Jésus est Seigneur " s'il n'est avec l'Esprit Saint » *Corinthiens, 12,1*. Cette idée centrale de Basile ⁵, que la confession de la Seigneurie du Christ ou de sa divinité ne peut se faire que dans l'Esprit Saint, se retrouve dans l'explication du rite de l'onction prébaptismale par son frère Grégoire de Nysse :

« Pour celui qui va prendre contact avec le Christ par la foi, il est nécessaire de rencontrer d'abord l'huile par le contact. En effet, il

1. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques* III, 1-2; SC 126, p. 106.
2. Jean Chrysostome, *Catéchèse baptismale* II, 24; SC 50, p. 147: « Il faut oindre tout le corps de cette huile spirituelle pour fortifier par cette onction tous vos membres et les rendre invulnérables aux traits venant de l'adversaire. »
3. Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétique* XIV, 8, coll. Studi e Testi 145 p. ; Cf. SC 126, p. 107, n.4 et p. 109, n.2; trad. fcsse: *Homélie catéchétiques*, coll. Les Pères dans la foi 62-63, Paris, 1996.
4. Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique* 21, SC 11 bis, Paris, 1968, p. 82-83, 85, 89.
5. Basile, *Traité du Saint-Esprit*, 12, 28, 37-40; SC 27 bis, 1968, p. 346.

n'y a aucune partie qui soit nue de l'Esprit Saint, c'est pourquoi la confession de la Seigneurie du Fils se fait dans l'Esprit Saint pour ceux qui le reçoivent, l'Esprit venant de toutes parts au-devant de ceux qui s'approchent par la foi¹. »

L'Esprit Saint vient de toutes parts : dans l'onction, avant la confession de la foi pour la rendre possible, sur les eaux où elle est prononcée, et dans l'onction postbaptismale, comme une huile d'allégresse et d'action de grâces. Ces deux onctions sont inséparables comme le sont l'action du Christ et l'action de l'Esprit. L'onction prébaptismale prépare le catéchumène à être plongé dans la mort du Christ pour renaître de l'Esprit. Dans l'onction postbaptismale, le baptisé est oint de l'Esprit et devient par l'onction, l'imposition des mains et la consignation, « christ ». Les deux sont nécessaires pour que le mystère soit manifesté : d'une part, la mort du Christ est renaissance dans l'Esprit, et, d'autre part, l'onction de l'Esprit forme le Christ en nous. La relation du Christ et de l'Esprit qui est explicitée théologiquement est manifestée dans le rite liturgique : le symbole parle de lui-même.

3. Cyrille de Jérusalem, dans ses *Catéchèses mystagogiques*, distingue deux onctions : l'onction prébaptismale, destinée à purifier et à préparer le catéchumène à la profession de foi, onction faite avec l'huile², et l'onction post-baptismale, que le baptisé reçoit en remontant de la piscine baptismale, avec une huile appelée *myron* et qui est mise en rapport avec le don du Saint Esprit, descendu sur le Christ lorsqu'il remontait du Jourdain.

La troisième *Catéchèse*³ sur la chrismation porte en exergue : « Pour vous, c'est de Dieu que vous tenez l'onction, et vous connaissez toutes choses » (1 *Jean* 2, 20-28). Les chrétiens sont devenus des christes, ayant reçu l'empreinte de l'Esprit lorsqu'ils sont remontés de la piscine baptismale parce qu'ils sont les « images du Christ », alors que la venue⁴ de l'Esprit Saint sur le Christ fut substantielle (III, 1, 1088A).

« Ce n'est pas en effet d'une huile ou d'un parfum matériel que le Christ a été chrismé par un homme; mais c'est le Père qui, l'ayant désigné d'avance comme Sauveur de tout l'univers, l'a chrismé de l'Esprit Saint, selon la parole de Pierre : « *Jésus de Nazareth, que Dieu a chrismé de l'Esprit Saint.* » Le Christ vrai-

1. Grégoire de Nysse, *Traité du Saint-Esprit contre les Macédoniens*, *Gregorii opera*, t. 3, 1, Leyde, 1958, p. 103, 5-10; cité par J. Daniélou, « Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse », *RSR* 56 (1968) p. 185.

2. On trouve un texte parallèle chez Théodore de Mopsueste (*III^e Homélie sur le baptême*).

3. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, SC SC 126, II, 3 p. 106.

4. Le terme signifie davantage l'effusion de l'Esprit, comme au moment de l'épiclesse.

ment fut crucifié et enseveli et ressuscita; et vous, par le baptême, en image, vous êtes jugés dignes d'être crucifiés, ensevelis, et ressuscités avec lui. Il en va de même pour la chrismation. Lui, il a été chrismé de l'huile spirituelle d'allégresse, c'est-à-dire l'Esprit Saint, appelé huile d'allégresse, parce qu'il est l'auteur de l'allégresse spirituelle ; et vous, vous avez été chrismés de parfum, devenus compagnons et participants du Christ » (III, 2, 1089 B).

Cyrille oppose « l'huile d'allégresse » dont le Messie a été oint et le parfum, dont le chrétien a été chrismé. Mais ce parfum n'est pas « un simple parfum », « il est don du Christ devenu par la présence de l'Esprit efficace de sa divinité. C'est ce parfum dont symboliquement on chrisme le front et les autres sens. De ce parfum visible le corps est chrismé, mais du saint et vivifiant Esprit, l'âme est sanctifiée » (*Cat. Myst.* III, 3, 1092 A).

Cyrille, achève cette *Catéchèse* par la référence à *Isaïe* 25, 6-7, qui parle d'une chrismation de parfum dans un contexte eschatologique : « Et le Seigneur opérera pour tous les peuples sur cette montagne – par " montagne ", il désigne l'Église... – ils boiront le vin, ils boiront l'allégresse et ils seront chrismés de parfum. »

4. Denys l'Aréopagite emploie deux termes pour désigner l'huile : *claiou*, l'huile, et *myron*, l'huile parfumée. Il mentionne le premier, à propos du baptême¹ (l'onction prébaptismale), et de l'onction des défunts. Le second, est réservé aux consécration proprement dites : l'onction post-baptismale, la sanctification de l'eau du baptême et la consécration de l'autel et du Chrême. L'huile employée pour l'onction prébaptismale est une invitation aux saints combats, à la suite du Christ, alors que l'onction sur la dépouille du défunt montre que le combat est achevé. L'huile parfumée employée pour l'onction post-baptismale après la triple immersion a pour effet de conférer le Saint Esprit au baptisé. L'onction postbaptismale du fidèle signifie symboliquement le baptême du Christ où celui-ci a reçu l'Esprit Saint pour le transmettre à l'Église :

C'est par l'onction de l'huile parfumée que nous recevons l'infusion de l'Esprit en nous. La « contemplation » dionysienne du baptême n'est plus trinitaire, mais en quelque sorte verticale : Comme le « Christ a été oint de l'Esprit » (*Actes*, 10, 38), il est « Celui qui baptise dans l'Esprit » (*Jean* 1, 33), et comme le Christ a reçu l'Esprit au baptême, c'est lui qui nous communique l'Esprit à notre baptême.

Denys fait du « sacrement du *myron* » l'achèvement de tous les sacrements, et le signe de la perfection spirituelle des intelligences. Son interprétation du saint Chrême est christologique et non pneu-

1. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1943, p. 245-326; je cite : 396 d et 401 cd, 556 d et 565 a, 396 d, 404 c, 484 c, 396 c.

matologique. Jésus est « suressentiellement un Parfum » (EH 477 C) et la « source féconde des divins parfums » :

« Ainsi la composition symbolique des saintes huiles, donnant en quelque sorte figure à ce qui est sans figure, nous montre de façon figurée que *Jésus est la source féconde des divins parfums*, que c'est lui-même qui, dans la mesure qui convient à la Théarchie, répand sur les intelligences qui ont atteint la plus grande conformité avec Dieu *les très divins effluves* qui charment agréablement les intelligences et qui les disposent à recevoir les dons sacrés » (EH 480 A).

Son interprétation du *myron* est également angéologique. Denys apporte des éléments nouveaux dans sa « contemplation » liés à sa description du rite : « le Grand Prêtre prend l'huile sainte, il la dépose sur l'autel des divins sacrifices sous le couvert de douze ailes saintes. Cependant l'assemblée tout entière fait retentir le chant de cet hymne très saint que Dieu même inspira aux prophètes » (EH 473 A). Le sacrement du *myron* établit une relation entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique à cause de la couverture des saintes huiles par les ailes des séraphins. L'objet même de la contemplation, c'est le caractère secret et insaisissable de la Beauté divine, de son opération ineffable dans les âmes et de l'« odeur des vertus » des âmes saintes qui sont cachées aux yeux des profanes et désirent demeurer cachées. (EH 473 B).

Denys passe du registre du parfum à celui de la relation de la beauté divine à l'âme qui la contemple et dans laquelle elle se reflète.

« Ainsi pour ceux qui aiment la Beauté divine et qui en dessinent l'image dans leur intelligence, la contemplation attentive et constante de cette Beauté odorante et secrète leur permet d'atteindre à l'exacte ressemblance du modèle, à la parfaite conformité divine.

Cette contemplation du Mystère de l'huile parfumée, nous fait passer de la perspective liturgique à la perspective spirituelle sur l'onction.

L'onction spirituelle

Le verset du *Cantique des Cantiques* : « *Ton nom est un onguent qui s'épanche* » (1, 2) a été l'occasion de nombreux développements sur l'Onguent et sur l'Onction¹. Relevons certains commentaires d'Origène et de Saint Bernard.

1. Cf. J. Wolinsky, « Onction », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, Paris, 1982, col. 788-819.

1. Origène, fait un développement d'une grande richesse sur :

« Tes seins sont plus délectables que le vin et l'odeur de tes parfums, plus que les aromates¹. »

Origène interprète le terme hébreu *dodim* (les seins) comme le « sein » ou la « poitrine » de Jésus sur laquelle reposa le disciple bien-aimé, le cœur de Jésus dans lequel sont enfermés tous les trésors de la Sagesse et de la science :

« Délectables sont les seins de l'Époux puisqu'en eux sont cachés les trésors de sagesse et de science. Or ces seins, l'Épouse les compare au vin, mais les compare de sorte qu'elle les préfère » (*In Canticum*. I, 2, 8).

Origène oppose les « *aromaea* » de la Loi et des prophètes à l'« *odor unguentorum* » du Christ. L'Église a connu le parfum de l'Époux grâce à la Loi et aux prophètes :

« Mais il y a aussi les parfums de l'Époux; et l'Épouse, charmée de leur odeur, dit : " L'odeur de tes parfums surpasse tous les aromates ". L'Épouse eut donc la connaissance et l'usage d'aromates, c'est-à-dire de " la Loi et des prophètes ", par lesquels, avant la venue de l'Époux, bien que dans une faible mesure, elle semblait néanmoins être exercée et formée au culte de Dieu, elle qui était encore " une petite enfant vivant sous des curateurs et des tuteurs "...

Mais " lorsqu'est venue la plénitude des temps ", que l'Épouse a grandi, et que le Père " envoya en ce monde son Fils unique ", " oint de l'Esprit Saint ", l'Épouse, ayant senti l'odeur suave de l'onguent divin et comprenant que tous ces aromates dont elle semblait avoir usé d'abord sont d'une qualité inférieure en comparaison de ce parfum nouveau et céleste, déclare : " *L'odeur de tes parfums surpasse tous les aromates* " » (*In Canticum*. I, 3, 1-2).

C'est sous le rapport de l'épanchement ou de l'anéantissement qu'Origène va mettre en relation le verset : « *Ton nom est un parfum répandu* » et *Philippiens* 2, 7. En effet, le « parfum répandu » du *Cantique*, évoque les termes de la kénose d'après Paul : « *Il s'est anéanti lui-même*. » Comme l'huile s'épanche et le parfum se répand, Dieu « s'est anéanti » ou « vidé » de lui-même dans la kénose. Cyrille d'Alexandrie interprétait le baptême du Christ comme kénose divine, Origène voit cette kénose dans l'épanchement du parfum; les deux mettent en relation le nom de l'Oint ou du Christ et sa kénose.

1. Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. I (Livres I-II), SC 375, Paris, 1991.

Or la kénose de l'incarnation du Verbe a un but : que les jeunes filles (qui sont les âmes) «puissent non seulement l'aimer, mais attirer à elles » le Verbe. Si ces jeunes filles pouvaient, un jour « parvenir jusqu'à sa personne incompréhensible et ineffable », « elles adhéreraient à lui, et il ne leur resterait plus aucune place pour se mouvoir, mais elles seraient avec lui " un seul Esprit " et s'accomplirait en elles ce qui est écrit : " Père, comme toi en moi et moi en toi nous sommes un, de même qu'eux aussi soient un en nous " » (*In Canticum*. I, 4, 9).

Voilà le terme de leur course : ne faire qu'un Esprit avec lui dans l'unité du Père et du Fils. Et pour cela, le Verbe investit tous les sens spirituels de l'âme, la vue, le tact, le goût, le toucher et l'odorat.

2. « *Unus Spiritus* », tel est le mot clé de la mystique cistercienne que Bernard de Clairvaux exprime dans ses *Sermons sur le Cantique des Cantiques*. Les deux versets : « Baise-moi du baiser de ta bouche » et « Ton nom est une huile qui s'épanche » correspondent à deux métaphores de l'Esprit, le baiser et l'onction.

«Lorsqu'elle demande le baiser, ce que l'Épouse demande, c'est que lui soit donnée la grâce de connaître la Trinité de Dieu. Cette révélation s'accomplit dans le baiser, c'est-à-dire dans l'Esprit Saint. (*In Canticum*. 8, 5, 6)¹.

Bernard retient avant tout la fonction de révélation de l'Esprit et celle d'enseignement de l'Onction.

«C'est avec l'admirable subtilité et toute la délicatesse d'un art divin que l'Esprit, continuellement, accomplit cette œuvre au plus intime de notre être. Que jamais *cette onction, qui nous enseigne tout, ne nous soit enlevée sans que nous en ayons conscience, sinon nous nous priverons d'une double grâce. L'esprit va et vient, et si, grâce à lui, on tient debout, lorsqu'il se retire on tombe nécessairement. Mais sans se briser, car le Seigneur nous retient par la main. Et cette alternance de présence et d'absence, l'Esprit ne cesse de la faire vivre à ceux qui sont spirituels, ou plutôt à ceux qu'il a l'intention de rendre spirituels* » (*In Canticum. Sermon 17, 2*).

Il s'agit des visites de l'Esprit et non des visites du Verbe. Et, comme les allées et venues de l'Esprit sont multiples, *on passe de la considération de l'onction au singulier, l'onction du Christ au Jourdain, à celle des onctions de l'Esprit, au pluriel*.

4. C'est encore cet « art divin de l'Esprit dans l'âme » que Jean de la Croix² développera dans le *Cantique spirituel*, dans toute une exégèse mystique des onguents et des odeurs.

1. Bernard de Clairvaux, *Invités aux noces. Extraits des Sermons sur le Cantique des Cantiques*, trad. P.-Y. Emery, Desclée, Paris, 1979, p. 19. Texte complet dans Saint Bernard, *Œuvres mystiques* trad. A. Béguin, Paris, Seuil, 1953.

2. Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, Trad. Mère Marie du Saint Sacrement, Cerf, Paris, 1990. J'ai refait la traduction de certains passages.

Et c'est surtout dans la *Vive Flamme* (version B) du passage des fiançailles au mariage, qu'il y a un échange de parfums entre le Bien-Aimé et la Bien-Aimée car, « si elle lui envoie ses amoureux désirs " Dieu, de son côté, lui envoie " l'odeur de ses parfums ", c'est-à-dire ses divines touches " qui l'excitent à courir après lui " » (*VF 3, 28*). Onction née de la solitude et qui conduit à une plus grande solitude, où l'âme perd le « sens du raisonnement » et passe de la méditation à la contemplation. Tel est le fruit des onctions de l'Esprit dans l'âme : la connaissance amoureuse et secrète de Dieu qui se cache en elle.

Conclusion

Cette réflexion sur l'onction nous a conduit à déployer le sens du nom même du Christ, Oint royal et sacerdotal, nouveau David et nouveau Aaron, Messie eschatologique et Grand Prêtre pour l'éternité. L'onction qu'il reçoit au baptême est à la fois trinitaire et sotériologique, car l'« onction de l'amour du Père » est, selon Hilaire, une « onction de gloire » pour les chrétiens.

Les Pères reprennent sans cesse les mêmes textes de l'Écriture : la composition du saint chrême et l'onction d'Aaron au livre de *l'Exode* (33,), les *Psaumes* royaux 2, 7 et 44, 8, le *Cantique des Cantiques* 1, 2 et 3, le texte dit « occidental » du baptême chez Luc (*Luc 3, 22*) et *Luc 4, 18* avec la prophétie *d'Isaïe 61, 1*. À travers tous ces textes, le Christ, Oint du Seigneur, apparaît à la fois comme Roi, Prêtre et Époux. L'Onction de l'Esprit qu'il a reçue au Jourdain pour son Épouse, l'Église, lui « enseigne » (1 *Jean, 27*) la connaissance de son Époux divin, les secrets de la Sagesse qui se répandent comme une huile parfumée de son côté transpercé.

Cette onction baptismale du Christ par l'Esprit est aussi l'onction pentecostale de l'Église qui transmet à son tour l'Esprit par l'onction du *myron*, dans les sacrements du baptême et de l'ordination. Cette onction sacramentelle s'accomplit en plénitude dans l'onction intérieure de l'Esprit. Saint Bernard met en relation les visites de l'Esprit et les onctions intérieures de l'Esprit. Ce sont des « touches » intimes, des « onctions de gloire », des « consolations » qui laissent l'âme à la fois adoucie et apaisée par le baume de l'Esprit, et parfumée par les « effusions » de son parfum. Touches délicates, effusions odorantes, ces termes métaphoriques traduisent les missions ou les « visites » de l'Esprit dans l'âme docile à son souffle qui finit par s'unir à lui dans *l'unitas Spiritus*, unité du Souffle, du Baiser ou du Parfum.

Le nom du Christ est un onguent de douceur et d'humilité pour l'âme. L'Époux oint l'Épouse de sa « bonne odeur », une « odeur de vie » et non de mort, l'odeur forte de sa résurrection. Ce « parfum d'incorruptibilité » de l'Époux pénètre le corps de l'Épouse qui ne

respire pas seulement les aromates, mais l'Onguent du Christ. Tous les sens spirituels sont touchés par ces onctions. Il faut la délicatesse de l'Esprit pour ouvrir l'âme à une connaissance à la fois obscure et suave, car l'onction ne concerne pas d'abord la vue, mais le tact.

Michaël FIGURA

L'action de l'Esprit dans l'Église

Les temps sont durs...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à *Communio*. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 250).

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie, docteur en 3^e cycle (*Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Lille, 1975) et docteur d'État (sur Denys l'Aréopagite), a fait paraître en 1986 sa thèse en théologie sur Irénée de Lyon : *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes. Chargée de recherches au CNRS.

1. Reconsidérer l'ecclésiologie à la lumière de la pneumatologie :

Le Nouveau Testament ne nous parle pas seulement de l'étroite relation entre le Christ et l'Église, mais aussi du rapport de celle-ci avec le Saint Esprit. Au Cénacle, Jésus promet à ses disciples un autre défenseur, qui viendrait sur eux et les introduirait dans la vérité tout entière (*Jean*, 16,7-23). Sans ce défenseur, les apôtres n'auraient pu annoncer la Bonne Nouvelle ni être témoins de Jésus jusqu'aux extrémités de la terre (*cf Luc* 24, 49 ; *Actes* 1, 4-8). Sans le secours de l'Esprit Saint, l'Église ne peut exister. Les Pères de l'Église ont souvent souligné cette étroite relation entre l'Esprit et l'Église, et parmi eux Irénée de Lyon, au II^e siècle, dans son combat contre les gnostiques : « Car là où est l'Église, là aussi est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute sa grâce. »

Pourtant, l'importance de l'Esprit dans l'Église et pour l'Église a connu très tôt un oubli qui s'est poursuivi jusqu'à notre siècle² : les problèmes rencontrés par l'Église à toutes les époques avec

1. *Adversus haereses*, III, 24, 1 (« Sources Chrétiennes », 34, 1952, p. 401).

2. Cf Josef Freitag, *Geist-Vergessen, Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie*, Würzburg 1995, p. 31-59.

des illuminés et des charismatiques de toutes sortes se dressant contre l'Église établie au nom d'une inspiration personnelle, ont contribué de manière décisive à l'oubli de l'Esprit dans l'ecclésiologie occidentale.

On trouve un exemple de ces problèmes dans les *Extraits de Théodote*, recueil de sentences de maîtres gnostiques réunies par Clément d'Alexandrie (vers 200 ap. J.-C.). « Les Valentiniens disent que l'Esprit que chacun des prophètes possédait à titre spécial pour son ministère, cet Esprit s'est déversé sur tous ceux de l'Église. C'est pourquoi les signes de l'Esprit – guérisons et prophéties – s'accomplissent par l'Église. » À la référence scripturaire selon laquelle l'Esprit a été répandu sur tous à la Pentecôte (cf *Actes* 2, 4), les Valentiniens associent l'idée que les chrétiens possèdent en eux-mêmes cet esprit de guérison et de prophétie.

De même, au Moyen Âge, Joachim de Flore (1135-1202) divise l'histoire du salut en cinq âges du monde : avant la Loi, sous la Loi, sous l'Évangile, sous l'intelligence de l'Esprit, dans la Patrie, c'est-à-dire lorsque nous aurons la pleine vision de Dieu. À partir de cette division, trois époques ou États sont mis en avant : après l'âge du Père (Ancien Testament, synagogue, loi, service, savoir) et celui du Fils (Nouveau Testament, Église, Évangile, foi, grec, sagesse), Joachim annonce l'imminence de l'âge de l'Esprit Saint, qui sera marqué par le monarchisme, la perfection, la liberté, l'« Évangile éternel » (*Apocalypse* 14, 6), la fin de toute guerre, la compréhension spirituelle et non plus littérale de l'Écriture².

En réaction à ces exagérations, on en est venu à un oubli de l'Esprit dans l'ecclésiologie. L'Église fut comprise presque exclusivement comme prolongement de l'Incarnation, beaucoup plus que comme expression et manifestation du Saint

1. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* (« Sources Chrétiennes », 23, 1970, p. 108).

2. Cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 11/1, Paris 1961, p. 437-559 ; *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tome 1, Paris 1979, p. 19-67 ; Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1964, p. 4-48 ; Hennig Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, tome 2, Munich, 1994, p. 180-195.

Esprit. Yves Congar parle du « christomonisme » de l'ecclésiologie pré-conciliaire¹.

Pourtant, par son origine, l'Église est inséparablement fondation par le Christ et accomplissement de cette fondation par l'Esprit Saint. Irénée de Lyon parle des deux mains de Dieu (le Fils et l'Esprit) par lesquelles **II** a modelé les hommes². On peut appliquer cette image à l'Église, fondamentalement ancrée dans le mystère trinitaire : elle est le fruit de l'envoi du Fils par le Père et de l'envoi de l'Esprit par le Père et le Fils. L'Esprit Saint est « co-instituant de l'Église »³.

De nouveaux travaux exégétiques et patristiques, l'ecclésiologie de Vatican II, les communautés nouvelles mettant l'accent sur l'expérience de l'Esprit ont été autant d'impulsions pour une prise de conscience plus aiguë du rôle de l'Esprit dans l'Église.

2. Ecclésiologie et pneumatologie de Vatican II

Sans combler le déficit pneumatologique de l'ecclésiologie pré-conciliaire⁴, Vatican II mentionne à plusieurs reprises l'Esprit à propos de l'Église⁵, si bien qu'on peut dire que l'ecclésiologie est entrée dans une phase pneumatologique, déjà engagée avec l'encyclique *Mystici Corporis* (1943). En s'appuyant sur Yves Congar⁶, on peut mettre en avant quelques aspects de cette évolution :

a) Le concile a maintenu l'ancrage christologique de l'ecclésiologie, hérité de la Tradition (christocentrisme), mais l'a élargi pneumatologiquement (pas de christomonisme). Ainsi de

1. Yves Congar, *La parole et le souffle*, Paris, 1983, p. 159-187 ; *Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, 1984, p. 163-176. L'expression « christomonisme » vient du théologien grec Nikos Nissiotis (1925-1986).

2. Cf. *Adv. haer.* V, 6, 1 ; V, 28, 4.

3. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 1995, p. 246-254.

4. Cf. Louis Bouyer, *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris, 1970, p. 208 et s.

5. Principalement : *LG* 4 ; 7 ; 8 ; 12 ; 13 ; 24 ; 48 ; *UR* 2 ; *AG* 4.

6. Yves Congar, *op. cit.*, p. 227-235.

l'Église comme corps du Christ, peuple de Dieu et sacrement universel du salut. « En leur communiquant son Esprit, il a fait mystiquement de ses frères, rassemblés de toutes les nations, comme un corps » (*Lumen Gentium* 7'). Le don de l'Esprit est constitutif de la vie de l'Église, car l'Esprit du Christ accomplit l'œuvre du Christ, l'édification du corps du Christ.

b) L'ecclésiologie du concile est marquée par l'« *ecclesia de trinitate* ». Le Père comme « amour dans sa source » (*Ad Gentes* 2) est origine et fondement du nouveau peuple de Dieu. Le Fils rassemble ce peuple et pose la pierre de fondation de l'Église (*LG* 5). L'Esprit actualise cette fondation de l'Église par Jésus, rappelle son œuvre, renouvelle l'Église en ce temps qui sépare la Pentecôte de la Parousie. Selon la formule de Cyprien, l'Église entière apparaît comme « le peuple uni de l'unité du Père et « du Fils et de l'Esprit Saint »²

c) De cet enracinement de mystère de l'Église dans le mystère trinitaire résulte la structure de l'Église comme *communio*, c'est-à-dire comme communion des hommes avec Dieu et avec leurs frères, préfigurée par la communion trinitaire et appuyée sur la participation à la vie divine. Cette *communio* est rendue possible de manière incomparable dans le Christ, et est réalisée exemplairement dans l'Église, par la force de l'Esprit. L'Esprit, qui dans la trinité est la communion du Père et du Fils, est dans l'économie du salut le principe de la *communio* dans l'Église, qui se manifeste de façon toute particulière dans l'eucharistie.

d) Les charismes ont été pour le concile une importante occasion de développer une ecclésiologie pneumatologique. L'Église ne vit pas seulement de sa structure hiérarchique, mais aussi de la diversité des charismes accordés par l'Esprit pour l'édification de l'Église. Une nouvelle approche des charismes, accordés par l'Esprit pour le bien de tous et l'édification de l'Église, a permis de mieux concevoir les fonctions ecclésiales comme étant établies pour le service du peuple de Dieu.

e) Un autre fruit du concile est la réappréciation théologique des Églises particulières (diocèses), « dans lesquelles et à partir desquelles existe, une et unique, l'Église catholique » (*LG* 23). L'Église une, sainte, catholique et apostolique n'est rendue sen-

1. *Lumen Gentium* est noté *LG* dans tout l'ensemble du texte.

2. *De Dom. Orat.*, 23 (CCL III A, 105).

sible que dans les Églises particulières. « Elles sont, à leur place, le Peuple nouveau appelé par Dieu, dans l'Esprit Saint et dans une pleine assurance (cf 1 *Th.* 1, 5) » (*LG* 26). Quand l'Église comme « *corpus ecclesiarum* » existe dans et à partir des Églises particulières, alors elle forme une « *communio ecclesiarum* », dont le principe de communion est l'Esprit Saint.

f) L'onction de Jésus-Christ par l'Esprit Saint, qui lui confère ses trois sacerdoces de roi, de prêtre et de prophète, a aussi un retentissement ecclésiologique (cf *LG*, chap. 2) : le nouveau peuple de Dieu participe à ces trois sacerdoces. Ainsi, il a tellement part au sacerdoce prophétique que le concile peut dire : « L'ensemble des fidèles, qui ont reçu l'onction du Saint Esprit (cf 1 *Jn* 2, 20 et 27), ne peut faillir dans la foi et il manifeste cette qualité qui lui est propre grâce au sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier. En effet, par ce sens de la foi, éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré, pourvu qu'il s'y soumette fidèlement, le Peuple de Dieu reçoit non plus la parole des hommes, mais véritablement la parole de Dieu (cf 1 *Thessaloniens* 2, 13).

g) Le concile reconnaît que c'est à l'Esprit que nous sommes redevables du mouvement œcuménique pour l'unité de tous les chrétiens (cf *Unitatis Redintegratio* 1, 4) : « Ces églises et communautés séparées, bien que nous les croyons victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique » (*UR* 3). La doctrine conciliaire de l'existence d'éléments d'Église en dehors de la structure de l'Église catholique a un fondement pneumatologique. Une définition renouvelée des rapports entre l'Esprit et l'Église pourrait contribuer à un rapprochement tant avec les Églises orientales séparées, qui possèdent une riche pneumatologie, qu'avec les communautés réformées, qui soulignent que l'Église véritable est cachée.

Ainsi, le concile ne se borne pas à la définition paulinienne de l'Église comme corps du Christ. Il parle beaucoup plus d'une analogie entre le Christ et l'Église, qui trouve son sens dans l'Esprit. « De même en effet que la nature assumée est

au service du Verbe divin,... c'est d'une manière analogue que l'organisme social de l'Église est au service de l'Esprit du Christ, qui le vivifie, pour la croissance du Corps (cf. Ep. 4, 16) » (LG 8). « Esprit du Christ » et « croissance du Corps » introduisent une dimension dynamique dans l'ecclésiologie.

3. L'articulation de l'Esprit et de l'Église dans la troisième partie du Symbole

Aussi haut que nous puissions remonter dans la suite des confessions de foi, nous trouvons l'article de l'Église joint à celui du Saint Esprit¹. Le Credo, divisé en trois parties, est un déploiement de l'Économie divine du salut, qui s'accomplit en quelque sorte en trois phases : la création est l'œuvre du Père, qui par sa Parole appelle tout à la vie (Jean 1, 3) ; la rédemption est l'œuvre du Fils de Dieu fait homme ; la sanctification est l'œuvre de l'Esprit Saint. Celle-ci, comme dans les derniers articles du Credo, se déploie d'abord dans l'Église : l'Esprit est le principe de l'unité de l'Église, la source de sa sainteté, le garant de sa catholicité et de son apostolicité. La communion des saints, le baptême pour la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle sont des propositions qui impliquent à la fois l'Église et l'Esprit.

3.1. L'action de l'Esprit dans l'Église

L'Église vit de l'envoi du Fils et de l'envoi de l'Esprit Saint. Ces deux envois ne sont pas juxtaposés, ils forment une unité différenciée dans l'histoire du salut. « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils » (Gal 4, 6). Dans l'Évangile de Jean l'envoi de l'Esprit est annoncé par Jésus. Il est le fruit du mystère pascal et s'étend à toute la vie de l'Église et du monde. On ne peut disposer de son action, car « l'Esprit souffle où il veut » (Jean 3, 8). Mais l'Église est le lieu privilégié de cette action de l'Esprit qui lui donne ses quatre notes : unité, sainteté, catholicité et apostolicité.

1. Yves Congar, *op. cit.*, p. 243.

a) L'Esprit et l'unité de l'Église

Une fois prononcée la prière sacerdotale de Jésus, tous doivent être un. Cette unité doit être conformée à celle du Père et du Fils, dans l'Esprit Saint, « pour que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé » (Jean 17, 21). Depuis les premiers temps, la foi chrétienne reconnaît qu'il n'y a qu'une Église. « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous » (Eph. 4, 4-6). Le concile dit que cette unique Église « *subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata* » (LG 8). « *Subsistit in* » renvoie au fait que d'après le concile, il n'y a pas identité exclusive entre l'unique Église du Christ et l'Église catholique. Mais dans l'Église se trouve réalisée, comme l'affirme le témoignage de la Tradition repris par le concile, la plénitude des instruments du salut, donnée par le Christ à son Église.

L'union est le premier effet de l'Esprit. De même que l'Esprit unit le Père et le Fils, étant leur amour réciproque, de même est-il le lien de l'unité dans l'Église, formée sur le modèle de la communion trinitaire.

L'unité que réalise l'Esprit ne supprime pas la valeur personnelle des individus. Il se n'agit pas d'une unité indifférenciée, mais de la libre réponse des hommes à l'acte d'amour de Jésus-Christ. L'action unifiante de l'Esprit doit se manifester aussi dans la vie de l'Église, car l'unité n'appartient pas seulement à l'élément divin, mais aussi à l'élément humain de l'Église. Les sacrements, en premier lieu le baptême et l'eucharistie, mais aussi les fonctions ecclésiales, sont les instruments nécessaires à la réalisation de l'unité du peuple de Dieu. La conscience de l'action unifiante de l'Esprit nous renvoie au fait que l'Église par son être même est une. Toute séparation porte atteinte à son unité dans l'Esprit.

b) L'Esprit et la sainteté de l'Église

La sainteté est le premier attribut qui ait été donné à l'Église, ce qui est d'autant plus remarquable que l'Église s'est toujours considérée comme « *ecclesia mixta* » : en elle se mêlent le bien et le mal jusqu'au retour du Fils de l'homme. Elle est donc à la fois Église sainte et Église des pécheurs. On trouve même

parfois chez les Pères de l'Église l'expression « *ecclesia peccatrix* », Église pécheresse.

Il n'est pas directement question d'une Église sainte dans le Nouveau Testament, mais il y est fait référence à la sainteté de l'Église, présentée comme épouse du Christ (*Ephésiens* 5, 26) ou temple sacré de Dieu (par exemple 1 *Corinthiens* 3, 16). Les chrétiens ont très tôt été désignés comme « les saints », « un sacerdoce saint », « une nation sainte » (1 *Pierre* 2, 5-9), « un temple saint dans le Seigneur » (*Ephésiens* 2, 21). Pour comprendre la foi en la sainteté de l'Église, il faut voir cette sainteté comme une participation à l'Esprit Saint, qui est aussi Esprit sanctifiant. L'Église est sainte parce que l'Esprit Saint œuvre en elle. Sa mission propre est la réconciliation des pécheurs avec Dieu et avec l'Église. Dans le Symbole des apôtres, la « *communio sanctorum* » est enracinée dans l'ecclésiologie et la pneumatologie. Il s'agit ici des « *sancti* » (les saints) et des « *sancta* » (les choses saintes). L'Église terrestre est en communion avec l'Église céleste des saints (cf *LG*, ch. 7). Mais aujourd'hui, elle est d'abord communion des « *sancta* », elle est communion eucharistique. C'est dans le baptême que repose cette « *communio sanctorum* ».

c) L'Esprit et la catholicité de l'Église

Sans développer toutes les questions liées à la catholicité de l'Église¹, on peut dire qu'elle trouve doublement sa source dans l'Esprit Saint.

D'une part, la catholicité de l'Église renvoie à son unité : l'Esprit est le lien de l'unité de l'Église « selon le tout » (*kath'holon*), tant dans l'espace du monde que dans le temps de l'histoire, qui fait des Églises locales et particulières, à travers tous les siècles, l'unique Corps du Christ.

D'autre part, la catholicité renvoie aussi à l'envoi en mission de l'Église, qui n'est pas une société fermée mais qui est intrinsèquement missionnaire depuis que l'Esprit a été répandu sur toute chair à la Pentecôte. C'est dans la force de cet Esprit que

1. Sur l'étendue des questions soulevées par cette note, cf. Walter Kern, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, Essen, 1964.

les apôtres sont témoins du Ressuscité jusqu'aux extrémités de la terre.

Une catholicité de l'Église comprise de manière pneumatologique pourrait aussi jeter une lumière nouvelle sur l'axiome ancien « *extra ecclesiam nulla salus* » : tout en tenant ferme sur le principe de la nécessité de l'Église pour le salut, le concile en a donné une interprétation dynamique. L'Esprit déborde toutes les frontières. C'est pourquoi il existe aussi hors de l'Église catholique « de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, étant les dons propres à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique » (*LG* 8). Le concile reconnaît que ce ne sont pas seulement des chrétiens non catholiques qui, individuellement, obtiennent le salut en dehors de la structure de l'Église catholique, mais que d'autres Églises ou communautés chrétiennes ont conservé un important héritage chrétien (cf *UR* 21 et suiv., *Orientalium Ecclesiarum* 5). L'Église catholique se considère comme instrument du salut pour tous les croyants qui ne confessent pas le Christ, enfin pour tous « ceux qui sans faute de leur part ne sont pas encore parvenus à une connaissance explicite de Dieu, et s'efforcent, non sans le secours de la grâce, de mener une vie droite » (*LG* 16).

L'Esprit comme principe de catholicité est pour l'Église un rappel permanent de son envoi en mission. « Nous ne pouvons pas, quant à nous, ne pas publier ce que nous avons vu et entendu » (*Actes des Apôtres* 4, 20).

d) L'Esprit et l'apostolicité de l'Église

L'Esprit maintient l'Église dans la foi et la succession apostoliques. Il est descendu à la Pentecôte sur la communauté en prière autour des apôtres. Un important passage des *Actes des apôtres* nous montre la désignation à une charge dans l'Église s'effectuant sur ordre de l'esprit. L'apostolicité de l'Église est expression de la communion avec les premiers apôtres et à travers eux avec le Père et le Fils (cf 1 *Jean* 1, 3.7).

Elle réside à la fois dans la succession du ministère, en particulier épiscopal, et dans la transmission de la foi des apôtres, garantie par ce dernier.

Croire en l'Église apostolique signifie d'abord que l'Église, à travers toutes les transformations historiques de sa prédication

et de ses structures, continue de se référer sans cesse à son origine apostolique. Mais cette fidélité à l'origine apostolique est l'œuvre de l'Esprit Saint : c'est lui qui rappelle à l'Église la prédication de la proximité du règne de Dieu, la prédication par les apôtres de la mort et de la résurrection de Jésus.

La succession apostolique de la fonction épiscopale doit être comprise à partir de l'apostolicité de l'Église dans la foi et la doctrine. La succession apostolique au sens de la transmission des charges et à la fois incluse dans et ordonnée à la succession de toute l'Église dans la foi des apôtres. La succession dans le ministère épiscopal a en même temps un rôle critique, c'est-à-dire de discernement : les évêques consacrés par l'Esprit sont d'authentiques docteurs de la foi, qui doivent préserver le « *depositum fidei* » de toute falsification.

3.2. La définition théologique de l'Église dans la troisième partie du Symbole

Le Symbole de Constantinople (381) arrime l'Église à son origine divine. Il souligne la dignité divine de l'Esprit Saint, consubstantiel au Père et au Fils (homoousie) et qui avec eux reçoit même adoration et même gloire (homotimie) et introduit ainsi l'Église, *liée* à l'Esprit, au cœur du mystère trinitaire (cf LG 2-4).

Cette définition théologique de l'Église nous assigne une tâche très concrète, comme l'écrit Joseph Ratzinger : « La doctrine sur l'Église doit trouver son point de départ dans la doctrine sur le Saint Esprit et ses dons. Et le but de cette ecclésiologie, c'est une doctrine de l'histoire de Dieu avec les hommes, une doctrine de la fonction de l'histoire du Christ pour l'humanité en son entier (...). Le Christ demeure présent par l'Esprit Saint avec son " *ouverture* ", son immensité, sa liberté qui, sans exclure aucunement la forme institutionnelle, en limitent la prétention et ne lui permettent pas de s'assimiler aux institutions terrestres ¹. »

1. Joseph Ratzinger, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Mame, 1969, p. 239.

4. *Credo in Spiritum Sanctum — Credo Ecclesiam*

Il nous reste maintenant à esquisser une réflexion sur quelques questions fondamentales en ecclésiologie concernant la relation entre l'Esprit et l'Église.

a) *L'Église comme créature de l'Esprit*

Désigner l'Église comme « lieu de l'Esprit », « créature de l'Esprit », « présence de l'Esprit », comme le font les travaux d'ecclésiologie les plus récents, ne fait pas pour autant oublier que c'est Jésus qui a fondé l'Église. **II l'a voulue.** L'Esprit Saint nous le rappelle sans cesse, lui qui, dans la plénitude de ses dons, est l'âme de l'Église.

Que l'Église soit création de l'Esprit signifie aussi que le premier des critères d'appartenance ecclésiale est spirituel : « Ceux-là sont pleinement incorporés à cette société qu'est l'Église qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement sa structure et tous les moyens de salut qui ont été institués en elle, et, en son organisme visible, sont unis avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques, par les liens de la profession de foi, des sacrements, du gouvernement ecclésiastique et de la communion » (LG 14).

b) *L'Église comme sacrement universel du salut*

Le concile désigne à plusieurs reprises l'Église comme « sacrement », entendu en un sens analogique : le Christ comme sacrement originel, l'Église comme sacrement fondamental d'o^p. sont issus les sacrements particuliers. « L'Église est dans le Christ en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 48).

L'important est alors que cette définition soit interprétée par le Concile (LG 8 et 48) de façon pneumatologique : « Le Christ, élevé de terre, a attiré à lui tous les hommes (...). Ressuscité des morts (...), il a envoyé à ses disciples son Esprit vivifiant, et par lui il a constitué son Corps qui est l'Église comme un sacrement de salut » (LG 48).

c) *L'Église et l'eucharistie*

Dans l'eucharistie, le corps du Christ devenu « Pneuma vivifiant » est rendu présent. D'où la question largement discutée de l'épiclesse dans l'eucharistie. Les prières eucharistiques relient étroitement épiclesse et anamnèse. Dans l'Église jusqu'au milieu du IV^e siècle, l'épiclesse était adressée au Logos lui-même, lui demandant de « s'eucharistier » dans les espèces du pain et du vin. Dans ces premiers temps, beaucoup d'« épicleses de l'Esprit » sont donc en fait des « épicleses du Logos » ou encore des appels au Père pour qu'il fasse descendre son Logos dans les deux espèces¹. Yves Congar a prouvé à partir de la patristique et de la théologie médiévale « le rôle du Saint Esprit dans l'eucharistie selon la tradition occidentale »². Il montre que cette tradition a toujours joint à sa conviction de la consécration par les paroles « Ceci est mon corps... » une égale conviction du rôle du Saint Esprit... Dans beaucoup d'épicleses, on prie aussi pour que les croyants, en recevant la communion, deviennent « un seul corps et un seul esprit dans le Christ ». Recevoir la communion, c'est être uni à Jésus-Christ et en même temps être rempli de l'Esprit Saint. Henri de Lubac a montré, en partant de la grande tradition chrétienne, la réciprocity de la relation entre l'Eucharistie et l'Église : « L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie fait l'Église ».

d) *Charisme et fonction dans l'Église*

Charisme et fonction sont tous deux essentiels à l'Église, mais il a souvent été difficile de définir leur rapport⁴. A la tendance à subordonner strictement les charismes à la fonction, voire à les dissoudre en elle, succèdent aujourd'hui des tentatives pour ériger le charisme en principe d'organisation de l'Église, la fonction institutionnelle n'en étant qu'un prolongement. Le

1. Cf Hans Urs von Balthasar, *Théologique*, tome 3 (l'Esprit de vérité), p. 332-335.

2. Yves Congar, *op. cit.*, p. 834-844.

3. Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église; Corpus mysticum, l'eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*.

4. Cf Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal, 1975.

concile s'est efforcé d'instaurer un équilibre entre deux principes qui ne peuvent être opposés l'un à l'autre : « Le même Esprit Saint, non seulement sanctifie et conduit le peuple de Dieu et l'orne de vertus par les sacrements et les ministères, mais " partageant ses dons à chacun comme il le veut " (1 *Corinthiens* 12, 11), (...). Le jugement sur leur authenticité et leur usage bien ordonné revient à ceux qui président dans l'Église, et à qui il appartient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver et de retenir ce qui est bon (cf. 1 *Thessaloniens* 5, 12 et 19-21) » (LG 12).

Si la fonction se distingue des charismes et doit les éprouver, il est vrai aussi que la fonction est un charisme de l'Esprit et par là échappe au danger de n'être qu'une institution. C'est Jésus qui institue la fonction dans l'Église. C'est par l'opération du Saint Esprit que la fonction prend sa forme concrète et que sont ordonnés ceux qui l'exercent.

L'Esprit est, par la multiplicité des dons de sa grâce, l'assurance de réveils toujours nouveaux dans l'Église.

e) *L'Église, à la fois sainte et toujours à purifier*

Considérer l'Église sous l'angle pneumatologique, c'est aussi se rappeler que, suivant les mots du concile, l'Église est « *ecclesia semper purificanda* » (LG 8). Elle a besoin de rénovation, mais elle en est aussi capable, car en elle œuvre l'Esprit qui donne la vie et qui renouvelle la face de la terre comme celle de l'Église. Pour opérer ce renouvellement, elle doit s'appuyer sur ce qui la guide depuis l'origine : l'Écriture Sainte, les professions de foi de l'Église primitive, le ministère épiscopal dans la succession apostolique. Mais elle doit aussi se faire attentive à « ce que l'Esprit dit aux Églises » (Ap 2, 7, 11; 17, 29 ; 3, 6 ; 13, 22). L'Esprit parle aussi à l'Église à travers les « signes des temps » (GS 4), qui doivent être sans cesse interprétés à la lumière de l'Évangile et dans la force de l'Esprit Saint.

5. L'Esprit comme principe de la *communio* dans l'Église

La structure de l'Église comme *communio* exprime pleinement l'enracinement de l'Église dans l'économie trinitaire du

salut : l'Esprit Saint, communion du Père et du Fils, devient principe de la *communio* dans l'Église lorsque Dieu nous donne accès à sa vie. « L'Église est en quelque sorte l'icône de la communion trinitaire¹. »

Le synode extraordinaire des évêques allemands de 1985² désigne l'ecclésiologie de *Communio* comme étant « l'idée centrale et fondamentale des documents conciliaires » (II, C, 1). Le principe de la *communio* n'a pas d'abord trait à la structure de l'Église (Église universelle/Églises particulières; unité/diversité), mais au mystère originaire de l'Église : « La communion en Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint » (II, C, 1). Cette communion s'accomplit dans la fidélité à l'enseignement des apôtres, la fraction du pain et les prières (cf *Actes* 2, 42). Le baptême est la porte de cette communion, l'eucharistie en est la source et le sommet.

Sous le titre « l'Église comme *Communio* », le document final du synode traite aussi de la « communion œcuménique ». La reconnaissance de cette force unifiante de l'Esprit pourrait être une voie de rapprochement avec les Églises et les communautés encore séparées, pour que « la communion réelle mais encore imparfaite avec les Églises et communautés non-catholiques devienne, avec l'aide de Dieu, une parfaite communion » (II, C, 7). Une telle ecclésiologie, conçue pneumatologiquement et fondée christologiquement, appelle l'Église et tous les chrétiens à vivre dans l'Esprit (cf *Romains* 8, 1-17) et de ses fruits (cf *Galates* 5, 13-26).

Traduit de l'allemand par Nicolas Bauquet.

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a étudié la théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi au sein de la Conférence épiscopale allemande et membre du Comité de rédaction de *Communio* allemande.

1. Walter Kasper, « L'Église comme *Communio* » in *La théologie et l'Église*, Paris, éd. du Cerf, 1990, p. 389-410.

2. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85*, Documents suivis d'un commentaire de Walter Kasper, Fribourg, 1986, p. 88-97.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

L'Esprit et l'Épouse Vie ecclésiale et expérience de l'Esprit

Toute sainteté dans l'Église vient de l'Esprit qui sanctifie. Cet Esprit, le Christ ressuscité l'a insufflé à ses apôtres le soir du premier jour de la semaine (cf *Jean* 20, 22), et ils l'ont reçu en plénitude le jour de la Pentecôte (*Actes* 2, 4). Chaque chrétien reçoit à son tour cette « force venue d'en haut, l'Esprit Saint » (*Actes* 1, 8). Il lui est communiqué par les sacrements de l'Église, tout particulièrement les trois sacrements d'initiation : le baptême, la chrismation ou confirmation et l'eucharistie.

Cela étant dit, deux objections peuvent se présenter.

L'une est théologique. Si l'Esprit Saint est communiqué aux chrétiens par les sacrements, c'est donc l'Église qui le communique, et plus précisément son clergé (même si tout chrétien peut conférer le baptême). Il y a une médiation nécessaire, voulue par le Christ, et cette médiation passe par une institution, l'Église qu'il a fondée. L'insufflation de l'Esprit par le Ressuscité est en effet suivie de l'affirmation : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis... » (*Jean* 20, 23). Et pourtant, Jésus lui-même affirme que « l'Esprit souffle où il veut » (*Jean* 3, 8), et nul ne peut prétendre l'enfermer dans des structures humaines.

La seconde objection touche à la vie chrétienne : force est de constater que beaucoup de baptisés vivent comme s'ils n'avaient pas en eux l'Esprit Saint, comme s'ils n'étaient pas nés à une vie nouvelle par le baptême, comme s'ils n'étaient pas morts et ressuscités avec le Christ. Certains semblent même ne pas en avoir la

moindre idée, particulièrement ceux qui, baptisés dans leur petite enfance, n'ont pas reçu l'éducation chrétienne correspondante.

Cette double constatation (l'apparente stérilité de la grâce baptismale en beaucoup de baptisés, et la liberté irrépessible de l'Esprit) alimente, depuis que l'Église existe, des courants spirituels plus ou moins déviants, qui contestent la médiation de l'Église institutionnelle au nom de la liberté de l'Esprit Saint. La tension entre charisme et institution relève de cette attitude : certains aspects de l'« invasion mystique »¹ de la fin du Moyen Age, ou de la Réforme du XVI^e siècle s'expliquent par elle.

L'attitude de l'Église envers ces courants a connu des fluctuations importantes. Comme toute institution humaine, elle s'est montrée au cours des siècles tantôt ouverte et accueillante aux aspirations des spirituels, tantôt méfiante et répressive. La marge de manœuvre était étroite : comment sauvegarder l'orthodoxie et la doctrine sans brider la liberté de l'Esprit? Un exemple tiré de l'histoire de l'Église byzantine nous permettra de mieux cerner les enjeux et les critères de discernement.

I. Les malheurs de Constantin Chrysomallos

Le *Synodikon de l'Orthodoxie*, lu chaque année pour la fête de l'Orthodoxie qui commémore la victoire des images après la seconde crise iconoclaste (843), récapitule, principalement sous la forme d'acclamations et d'anathèmes, les hérésies qui ont secoué l'Église depuis les premiers siècles et les définitions de foi qui les ont réfutées². Ce document, constamment mis à jour pendant des siècles, nous a conservé la trace de la condamnation, aux XI^e et xI^e siècles, d'un certain nombre de spirituels jugés hérétiques, mais qui ne faisaient peut-être qu'exprimer des expériences religieuses non conformistes. Nous n'envisagerons

1. Expression d'A. Vauchez pour caractériser les groupes mystiques informels de la fin du Moyen Age dans la chrétienté latine : *Histoire du christianisme*, t. VI, Desclée-Fayard, 1990, p. 520-527.

2. Ce document a été édité et commenté par J. Gouillard, « Le Synodikon de l'Orthodoxie », *Travaux et Mémoires du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance* 2, 1967. Les citations du procès de Chrysomallos sont tirées de cet article, p. 53-68. C'est nous qui soulignons certaines expressions.

qu'une de ces condamnations : celle, à titre posthume, de Constantin Chrysomallos en 1140.

La doctrine incriminée, telle que nous l'exposent les actes du procès insérés dans le *Synodikon*, présente une épure du problème que nous avons posé plus haut.

« Il (Chrysomallos) dit que, sans exception, le chrétien baptisé, parce que, suivant la pratique régnante, il a été baptisé en bas âge et, suivant son expression, sans avoir été catéchisé, n'est pas vraiment chrétien, encore qu'il en ait le nom et que, si même il a pratiqué quelques vertus, il les a pratiquées en païen; qu'il n'a pas à lire " les paroles de la doctrine " évangélique, qu'il lui faut préalablement être catéchisé, initié, métamorphosé, c'est-à-dire « être transféré » de la domination de Satan.

Il dit encore que tous les dénommés chrétiens qui n'ont pas *saisi leur restauration*, sous l'effet du divin baptême, quand même ils seraient parvenus au rang épiscopal, quand même ils sauraient par cœur l'Écriture inspirée de Dieu et l'enseigneraient, enorgueillis de la science qui enfle, il ne leur en revient rien tant que, catéchisés, ils n'ont pas obtenu la restauration et le " façonnement des dispositions de leur âme ", par la médiation et l'imposition des mains des dispensateurs experts de ce grand mystère et rompus à la sainte connaissance.

Dans un autre chapitre, il ajoute que quiconque *ne perçoit pas spirituellement, par une perception spirituelle*, Dieu accomplissant en lui sa volonté par Jésus-Christ " perd sa peine " (...)

Il édicte que les régénérés (les baptisés), à moins de *recevoir consciemment cette illumination*, au point de conserver leur esprit inébranlable et immobile dans la psalmodie, de pénétrer toute la signification des paroles prononcées, ne psalmodient du tout ni ne prient, mais qu'il n'entrent pas même dans l'Église en qualité de fidèles, tant que, restaurés par la catéchèse de son invention, l'initiation et l'onction du chrême, ils n'ont pas reçu *la perception de la puissance et de l'opération du divin Esprit en eux*.

Il pense de même au sujet de la tonsure monastique et dit que le tondu, lui aussi, est tondu sans profit, s'il ne l'est avec *la perception spirituelle, et non avec la foi, de la grâce consciente de l'Esprit Saint* qui lui est gracieusement accordée et de la mutation et de la refonte qui en découlent, au point qu'il ne veuille ou ne puisse plus pécher. (...)

En conclusion, les Pères du synode de 1140 assimilent la doctrine de Chrysomallos aux hérésies dites « enthousiastes » et

« bogomile », et anathématisent à titre posthume Chrysomallos et ses écrits qui sont livrés au feu. Ils en profitent pour interdire la rédaction et la lecture de tout « ouvrage nouveau et insolite » qui n'aura pas été dûment contrôlé par l'Église.

La lecture de ces actes permet de se faire une idée de la doctrine incriminée : le baptême ne sert à rien s'il n'est pas suivi d'une catéchèse et d'une initiation (par imposition des mains) qui permet d'accéder à une expérience consciente et sensible de la grâce baptismale et de la présence de l'Esprit. On perçoit tout de suite les déviations sectaires qu'entraîne *de facto* l'exigence absolue pour tout chrétien de cette expérience sensible (explicitement opposée à la foi nue) et de l'imposition des mains qui la confère. Et il est évident qu'une telle présentation évoque fortement les déviations des premiers siècles connues sous le nom de messalianisme : inefficacité du baptême, obligation d'une expérience spirituelle qui en revanche dispense de toute autre pratique, présence sensible de l'Esprit qui donne à quelques élus la certitude du salut¹.

C'est justement ce fort relent de messalianisme qui a provoqué la suspicion de J. Gouillard, l'éditeur du document. En effet, il a pu démontrer que l'exposé de la doctrine de Chrysomallos dans le *Synodikon* dépendait étroitement des formulaires d'abjuration de l'hérésie messalienne. Dès lors, peut-on être sûr que cet exposé reflète réellement la pensée de Chrysomallos, et que les idées préconçues des rédacteurs, convaincus de se trouver en présence de la fameuse hérésie messalienne, n'ont pas joué le rôle d'un prisme déformant ?

Ce soupçon est devenu certitude lorsque le même éditeur a découvert un certain nombre d'écrits de Chrysomallos lui-même, échappés aux flammes par le stratagème de disciples zélés qui les avaient dissimulés au milieu d'écrits de saint Syméon le Nouveau Théologien². Des propositions reprenant

1. Sur ce mouvement, cf. A. Guillaumont, « Messaliens », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, 1980, col. 1074-83 ; V. Desprez, introduction à Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, Sources Chrétiennes 275 ; cf. aussi A. Guillaumont, « Prière continue ou prière exclusive : le cas des messaliens », *Communio* X, 4 (juillet-août 1985), p. 107-111.

2. Cf. J. Gouillard, « Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien », *Travaux et Mémoires...* 5, 1973, 313-327.

presque mot pour mot certaines expressions du *Synodikon* se retrouvent au milieu de *Discours* attribués à Syméon, sans que ces propositions tranchent véritablement sur le reste des écrits du saint mystique du siècle précédent. Un minutieux travail philologique a permis de dégager les *Discours* apocryphes (très vraisemblablement tirés des écrits de Chrysomallos) de ceux de Syméon lui-même, et de mesurer la part de déformation que leur ont fait subir les auteurs du *Synodikon*.

La doctrine qui se dégage de ces *Discours* apocryphes est, certes, à la limite de l'orthodoxie, mais à vrai dire pas beaucoup plus que celle de Syméon qui fut inscrit au synaxaire et qui, *si* son culte officiel reste discret, a largement inspiré de nombreux spirituels byzantins. On peut résumer ainsi les principaux traits de la pensée de Chrysomallos, telle qu'elle apparaît à travers ses écrits : lorsque le baptême a été reçu dans l'enfance, sans catéchèse préalable, il reste inactif (ce qui n'est pas la même chose que de dire qu'il ne sert à rien) tant qu'une initiation, conférée par l'imposition des mains d'un spirituel qui a lui-même expérimenté l'Esprit Saint, ne vient pas réveiller la grâce baptismale assoupie et la rendre consciente. Seule une expérience mystique sensible peut mettre en œuvre la grâce conférée par les sacrements. On peut juger que Constantin a manqué de prudence, en réclamant pour tous une expérience spirituelle réservée à quelques-uns, et en méconnaissant d'autres voies de sanctification plus humbles mais tout aussi sûres (comme les œuvres de miséricorde ou la fréquentation confiante des sacrements de l'Église), mais il est difficile de le tenir pour franchement hérétique, sauf à rayer des registres de l'Église un des plus grands mystiques byzantins (Syméon).

II. La tentation messalienne

Puisque la doctrine incriminée ressemble au messalianisme au point que les censeurs du mi^e siècle s'y sont laissé prendre, il n'est pas inutile de revenir sur ce courant qui ne cessa d'irriguer à Byzance un grand nombre de mouvements plus ou moins sectaires.

Au cours du IV^e siècle, avec la reconnaissance du christianisme comme religion tolérée puis dominante, se développa chez les plus fervents une aspiration à un christianisme plus

authentique, aspiration qui provoqua l'explosion du monachisme dans tout l'Orient, mais conduisit aussi certains moines, en particulier en Syrie et en Mésopotamie, à distinguer entre des « parfaits », qui par une prière continue expérimentaient consciemment la vie dans l'Esprit, et les simples baptisés. On appela cette tendance « enthousiasme » Dieu en soi). Des spirituels qui étaient aussi des hommes d'Église à l'esprit ouvert, comme l'évêque Basile de Césarée, surent canaliser ces aspirations et les intégrer dans l'Église, en les fondant sur la vie ecclésiale, les sacrements et le service des pauvres¹. Mais là où manquait un Basile, ces courants s'organisèrent hors de l'institution ecclésiale et souvent contre elle.

Ce fut le cas des messaliens ou euchites, deux noms qui signifient « les priants ». Ces messaliens nient toute efficacité au baptême ; pour eux, seule la prière continue (qui exclut toute autre activité humaine) est à même d'expulser le démon présent dans l'âme dès la naissance. Le principal fruit de cette prière continue est une expérience consciente et sensible de l'Esprit Saint. Cette expérience étant seule valide, l'Église et ses sacrements sont totalement évacués. Le messalianisme fut condamné à plusieurs reprises, et principalement au concile d'Éphèse (431).

Le messalianisme, à côté d'éléments sectaires évidents, charriait un certain nombre d'aspirations spirituelles authentiques, comme le désir d'une vie chrétienne qui ne soit pas purement formelle mais qui repose sur une véritable expérience de la « nouvelle naissance dans l'Esprit ». Après Basile au IV^e siècle, qui donna une place dans l'Église aux « enthousiastes » de Capadoce, d'autres spirituels, tels le pseudo-Macaire² (sans doute Syméon de Mésopotamie, chef de file des « messaliens modé-

1. Cf. J. Gribomont, *Saint Basile, Évangile et Église*, « Spiritualité orientale » 36, Bellefontaine, 1984.

2. « (Le chrétien) ne met pas sa confiance dans ses labeurs et sa manière de vivre jusqu'au moment où il obtient enfin ce qu'il a tant espéré, oh le Seigneur vient et établit sa demeure en lui, dans la plénitude du sentiment et de l'énergie de l'Esprit. Et lorsqu'il goûte la suavité du Seigneur, quand il se délecte des fruits de l'Esprit, quand se dissipe le voile des ténèbres qui l'entoure et quand la lumière du Christ resplendit et agit en lui dans une joie ineffable, alors il a la pleine certitude d'avoir le Seigneur avec lui, plein de tendresse. » (Macaire, *Homélies spirituelles*, 14, 2, trad. P. Deseille, p. 177.)

rés ») ou Diadoque, évêque de Photice¹ (V^e siècle), intégrèrent ces aspirations à l'expérience de l'Église, et furent à l'origine de tout un courant mystique qui irrigua longtemps la spiritualité byzantine, telle qu'elle s'exprime dans de nombreux textes de la *Philocalie*. Rejetant les tentations sectaires, ces auteurs revendiquent cependant la validité d'une expérience sensible (*aisthètikè peira*) de l'Esprit Saint qui fait déborder l'âme de paix et de joie, « en toute perception et certitude² ». Cette tradition fut souvent en butte à la méfiance de l'Église officielle, à cause des dérives sectaires qui la guettaient, lorsque l'exaltation du rôle des spirituels, considérés comme les véritables médiateurs de la grâce divine, se faisait au détriment de celui de l'Église dispensatrice des sacrements.

C'est à cette tradition que se rattache essentiellement Syméon le Nouveau Théologien à la fin du X^e siècle. Sa spiritualité, fondée sur une relation vivante avec le Christ (dont il a plusieurs visions), donne aussi une large place à la vision de la lumière divine, à la conscience de la grâce et à l'expérience sensible de l'Esprit Saint, condition indispensable pour se dire vraiment chrétien. Alors que ses détracteurs limitent la possibilité d'une telle expérience de l'Esprit aux tout premiers temps de l'Église (ceux des *Actes des Apôtres*), Syméon soutient avec chaleur qu'elle est possible à toute époque. Certains de ses textes reflètent l'âpreté de la controverse qu'il dut soutenir devant les

1. « Celui qui aime Dieu dans la perception du cœur (*aisthèsei tès kardias*), celui-là est connu de Dieu. En effet, c'est dans la mesure où l'on accueille l'amour de Dieu dans la perception de l'âme (*aisthèsei tès psuchès*) que l'on est dans l'amour de Dieu. C'est pourquoi, désormais, un tel homme éprouve une passion ardente pour l'illumination de la science (*gnôseôs*), jusqu'à la ressentir dans la perception de ses os, se perdant lui-même de vue, pour se laisser transformer tout entier par l'amour de Dieu. » (Diadoque de Photice, *Centurie*, chapitre 14).

2. « *En pasi aisthèsei kai plèrophoria*. » L'expression, fréquente chez Diadoque, est dans la pure tradition macarienne. De Macaire, outre les *Œuvres spirituelles* (Sources Chrétiennes 275), cf. *Homélies spirituelles de saint Macaire*, trad. P. Deseille, « Spiritualité orientale » 40, Bellefontaine, 1984. De Diadoque, cf. *Œuvres spirituelles* soit en « Sources Chrétiennes » 5 ter soit dans *Diadoque de Photice, La perfection spirituelle*, Pères dans la foi 41, Migne, 1990. La *Philocalie*, recueil de textes byzantins sur la prière et l'ascèse, est parue en fascicules aux éditions de Bellefontaine et en deux volumes aux éditions DDB-J.-C. Lattès, 1995.

attaques de théologiens officiels : « Me voici encore une fois aux prises avec ceux qui disent avoir l'Esprit de Dieu de manière inconsciente (*agnôstôs*) et qui s'imaginent Le posséder en eux depuis le saint baptême, qui sont persuadés d' avoir sans doute le trésor, mais sans reconnaître nullement son poids en eux,... devant ceux qui affirment n'en avoir jamais eu la sensation (*aisthêsîn*) dans une contemplation et une révélation et qui ont reçu cela uniquement de la foi et du raisonnement (*logismô*) et non de l'expérience (*peira*)¹. »

Nous ne sommes pas loin des écrits de Constantin Chrysomalous. Mais au début du XI^e siècle, l'Église byzantine avait encore la capacité d'intégrer en son sein des éléments non conformistes : les oppositions que rencontra Syméon ne l'empêchèrent pas d'être finalement reconnu comme un grand mystique. Un siècle plus tard, il aurait peut-être bénéficié de moins de compréhension; de même, Chrysomalous, s'il était né plus tôt, n'aurait peut-être pas été condamné.

III. Comment discerner?

Il ne suffit cependant pas de voir dans la largeur ou l'étroitesse d'esprit des hommes d'Église la seule explication du sort si différent réservé aux spirituels proches du courant messalien. Il faut bien voir que, dans cette spiritualité des franges de l'Église, certains éléments se situent à l'intérieur de l'Église, et d'autres franchement à l'extérieur. Comment discerner un mouvement sectaire d'une spiritualité authentique ?

Le critère principal semble être en l'occurrence le rapport aux sacrements, et principalement au baptême. C'est en lui, en effet, que se rencontrent les deux éléments qui font l'Église : l'Esprit

1. Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques* 5, 1-12, Sources Chrétiennes 129. Sur Syméon, outre les volumes des Sources Chrétiennes qui donnent ses œuvres (SC 51 bis, 96, 104, 113, 122, 129, 156, 174, 196), cf. B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022. Vie – spiritualité – doctrine*, Chêvetogne, 1980; B. Faigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, Beauchesne, 1985; Th. Spidlik, « Syméon le Nouveau Théologien », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, 1990, 1387-1401.

qui « souffle où il veut » (phrase que Jésus prononça dans le contexte baptismal de l'entretien avec Nicodème) et qui peut se révéler à un homme, y compris de façon consciente et sensible, « en toute perception et certitude » pour reprendre l'expression de Diadoque, et d'autre part la médiation de l'Église, corps du Christ, « incarnation continuée ».

En effet, pour les messaliens le baptême ne sert à rien. Seule la prière sauve, et l'Église est alors inutile. De là découle la séparation entre les parfaits ou purs ou sauvés (ceux qui se consacrent entièrement à la prière pure) et le reste des hommes voués à la perte : schéma sectaire par excellence.

Pour les spirituels que nous avons envisagés, chez qui l'esprit d'aventure et la quête d'absolu ne donnent pas forcément congé à l'orthodoxie de la doctrine, le baptême tient au contraire une place centrale, ce qui redonne toute sa valeur à la structure ecclésiale sur laquelle il greffe le nouveau baptisé. L'initiation spirituelle, qu'elle prenne la forme d'une rencontre extatique avec le Christ comme chez Syméon, ou qu'elle soit donnée par un rite particulier (catéchèse suivie d'une imposition des mains chez Chrysomalous), ne remplace pas le baptême mais en réveille la grâce endormie. L'Esprit était bien présent depuis le baptême, mais son action, subordonnée à la libre acceptation de l'homme, était comme stérilisée par l'ignorance ou l'indifférence. Dieu n'impose pas sa grâce.

Cet enracinement baptismal est flagrant chez Macaire « L'Esprit divin et paraclet qui fut donné aux apôtres et procuré par eux à la seule et véritable Église de Dieu à l'heure du baptême, vient s'unir à quiconque se présente au baptême avec une foi sincère, dans une mesure qui se diversifie et change en proportion de sa foi². ». Même tranquille affirmation de l'efficacité intrinsèque du baptême chez Diadoque de Photikè : « Nous sommes régénérés au moyen de l'eau, par l'action du Saint Esprit qui donne la vie. Par suite, aussitôt nous sommes purifiés aussi bien dans notre âme que dans notre corps, si du moins nous allons à Dieu de toute

1. Expression que j'emprunte à Christian de Chergé, prieur de Tibhirine, récollection de carême 1996 (quelques semaines avant son enlèvement), reprise dans *L'invincible espérance*, Bayard-Centurion, 1997, p. 298.

2. Macaire, *Grande Lettre*, éd. Jaeger, p. 236, trad. P. Deseille, *Saint Macaire, Homélie spirituelles*, p. 35.

notre disposition, puisque le Saint Esprit établit en nous sa demeure et qu'il chasse le péché¹. »

Syméon lui aussi voit dans le baptême la semence unique de la vie dans l'Esprit qu'il revendique : « Le Père revêt (les chrétiens) de leur première robe, de ce manteau dont le Seigneur était revêtu avant la fondation du monde, car il est dit : " vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ ", (...) l'Esprit Saint qui nous fait subir d'une manière digne de Dieu dans tout notre être une mutation inouïe, ineffable et divine². » Simple-ment, cette semence n'est pas donnée pour rester enfouie et oubliée comme le talent du mauvais serviteur, mais pour porter du fruit, et ce fruit pour Syméon ne peut être inconscient : « Ceux qui, après le baptême... ne connaissent pas qu'ils sont revêtus du Christ et n'aperçoivent pas dans la lumière de l'Esprit la lumière de sa divinité, qu'ils se penchent donc sur leur propre conscience et, en l'examinant minutieusement, ils trouveront qu'ils ont violé de tout temps les engagements du baptême, en partie ou en entier... (Le Maître) a dit en effet : " Celui qui m'aime gardera mes commandements, et moi je me manifesterai à lui. " ³ »

Le même critère de discernement pourrait servir à « repêcher » l'imprudent Chrysomallos, qui pensait que le baptême reste infructueux tant que le baptisé n'a pas, grâce à une catéchèse appropriée, pris conscience de la présence de l'Esprit en lui. Ce qui est très différent de la thèse des messaliens sectaires pour lesquels non seulement le baptême n'est pas suffisant (thèse supposée de Chrysomallos) mais il est totalement inutile.

Ce souci de réveiller la grâce assoupie du baptême se retrouvera chez les grands hésychastes du XIV^e siècle. Pour Grégoire le Sinaïte, le but de la prière du cœur, principalement sous la forme de l'invocation répétée du nom de Jésus, est de retrouver « l'énergie du cœur », cette « énergie de l'Esprit que nous avons mystérieusement reçue dans le baptême⁴ »; il en résulte un

1. Diadoque de Photikè, *La perfection spirituelle*, c. 78, « Pères dans la foi » 41, Éditions Migne, 1990, p. 54.

2. Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques* 4, « Sources Chrétiennes » 129, p. 51.

3. Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques* 13, « Sources Chrétiennes » 129, p. 426.

4. Grégoire le Sinaïte, *De l'hésychia et de la prière*, dans *Philocalie*, DDB-J.-C. Lattès, vol. 2, p. 412. Sur les sacrements vecteurs de la grâce

« bondissement », une « exultation » du cœur qui est « un saut, un vol du cœur vivant tendu vers le ciel de Dieu. (Car) recevant de l'Esprit divin les ailes du désir amoureux et délivrée des liens des passions, l'âme s'efforce de s'envoler vers le haut avant même son exode¹. »

La chose n'allait pas encore de soi, comme en témoigne la controverse au centre de laquelle se retrouva son disciple Grégoire Palamas quelques années plus tard. Un moine italien, Barlaam le Calabrais, ayant ridiculisé la méthode de prière des moines hésychastes, qu'il présentait comme un moyen d'accéder à peu de frais à la vision de Dieu, Grégoire Palamas prit leur défense, expliquant que la méthode de prière hésychaste n'était qu'un moyen pour rentrer en son cœur et y retrouver la grâce du baptême enfouie sous les soucis de la vie. Se situant délibérément dans la tradition de Macaire et de Syméon, Palamas affirmait que certains moines parvenaient ainsi à la vision de la lumière divine et se trouvaient immergés dans le feu de l'Esprit, y compris dans leur propre corps². Notons – la précision est importante, car elle disculpe Grégoire de l'accusation de sectarisme – que cette expérience de l'Esprit n'est pas conçue par lui comme une exigence indispensable pour se dire chrétien, mais réservée aux « saints ». Il est significatif cependant que la réponse de Barlaam s'intitule *Contre les messaliens*. Tous ceux qui revendiquaient la possibilité d'une expérience consciente de l'Esprit Saint couraient le risque de se voir accoler ce qualificatif³.

chez Grégoire Palamas, cf. J. Lison, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas* (« Patrimoine Orthodoxie »), Cerf, Paris, 1994.

1. Grégoire le Sinaïte, *De l'hésychia et de la prière, Philocalie*, t. 2, p. 413.

2. Les saints, écrit Palamas dans un traité contre un théologien adverse, Grégoire Akindynos, « sont transformés par la puissance de l'Esprit ; ils possèdent une puissance qu'ils ne possédaient pas auparavant; ils deviennent Esprit et voient dans l'Esprit. » (*Contre Akindynos*, IV, 16, trad. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, 1997, p. 786). Et dans sa *Défense des saints hésychastes* contre Barlaam (*Triades* I, 3, 37), il écrivait : « Alors, ô miracle, c'est Dieu qui regarde non seulement par l'âme qui est en nous, mais aussi par notre propre corps. Voilà pourquoi nous voyons alors distinctement, par nos organes corporels mêmes, la lumière divine et inaccessible. » (trad. *ibid.* p. 787).

3. Pour une approche sommaire des mouvements spirituels de cette époque, on nous permettra de renvoyer à notre étude dans *Histoire du christianisme*, vol. VI, Paris, Desclée-Fayard, 1990, p. 557-563.

L'étonnant est que, deux siècles après la condamnation de la spiritualité plus ou moins sauvage des « enthousiastes », l'Église byzantine ait reconnu comme sa doctrine officielle la théologie spirituelle de Grégoire Palamas¹. L'enracinement explicite de la spiritualité hésychaste dans le baptême et l'eucharistie, et donc dans la vie ecclésiale, n'est sans doute pas étranger à cette reconnaissance.

Deux écueils sont donc à éviter, dans cette grande question des rapports entre la structure ecclésiale et la vie dans l'Esprit. Un premier écueil consiste à revendiquer une expérience spirituelle anarchique, sous prétexte que l'Esprit est libre et sans contrainte. Ce serait ignorer que si le Christ est venu faire sourdre dans le cœur de l'homme l'eau vive (image de l'Esprit) afin qu'elle jaillisse en vie éternelle, c'est par sa mort et sa Résurrection qu'il communique l'Esprit Saint; or c'est le baptême qui plonge l'homme dans cette mort et cette Résurrection, et c'est l'eucharistie (qui ne peut exister sans l'Église instituée, et qui est même le lieu par excellence de sa manifestation) qui donne la vie éternelle : « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » (Jn 6, 53) Une expérience spirituelle qui se situerait délibérément hors des cadres voulus par le Christ ne serait ni ecclésiale ni vraiment chrétienne.

Un second écueil consisterait à récuser comme suspecte d'hétérodoxie toute aspiration à une expérience consciente et sensible² de la présence de l'Esprit. Si la foi est une vertu théologique qui donne accès à Dieu même dans la nuit des sens, si une spiritualité du silence du cœur, associé au silence du Christ au tombeau, est une forme d'union à Dieu parfois plus profonde que les manifestations extatiques, et si la pratique des commandements du Christ est par elle-même une voie de sanctification, il est vrai aussi que la scène de la Visitation, où l'Esprit fait tres-

1. Nous n'abordons ici que l'aspect spirituel de la controverse, et non la théologie de l'essence et des énergies sur laquelle Grégoire Palamas fonde cette spiritualité, et qui suscita d'autres oppositions. Hésychasme et palamisme ne se recouvrent pas totalement dans les controverses du XIV^e siècle byzantin.

2. Le mot grec *aisthêsis* – sensation, sensibilité – qui est largement employé dans les textes relevant de ce courant, l'a fait qualifier d'« esthétique ».

saillir d'allégresse le Précurseur et exulter le cœur de Marie, comme celle de la Pentecôte où les apôtres paraissent pleins de vin doux, sont des signes que le cœur de l'homme ne demeure pas de glace quand l'Esprit Saint le visite.

L'aspiration à expérimenter Dieu jusque dans sa sensibilité n'est pas illégitime, car Dieu n'a pas créé l'homme comme une pure rationalité, fût-elle théologique. Nier cette dimension a parfois conduit à rejeter hors du sein de l'Église, vers des dérives sectaires, des courants qui, accueillis et intégrés avec autant de bienveillance que de discernement, auraient porté de véritables fruits spirituels. D'un autre côté, affirmer que seule l'expérience de la grâce donne le droit de se dire chrétien est un signe inquiétant de déviance¹ tout autant que d'orgueil spirituel (il est évident que ceux qui distinguent entre les parfaits et les autres se classent généralement dans la première catégorie) : le Christ communique son Esprit directement *et* par la médiation de l'Église et des sacrements.

Entre ces deux écueils, une attitude d'ouverture, qui ne refuse pas à Dieu la liberté de nous étonner, tout en restant fidèle à l'enseignement reçu, permet d'accueillir des manifestations spirituelles parfois déroutantes, sans verser dans la douce anarchie et les syncrétismes douteux².

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947. Mariée, cinq enfants. Chargé de recherche au CNRS (Histoire byzantine). A édité la *Vie en Christ* de Nicolas Cabasilas, « Sources chrétiennes » 355 et 361. Chapitres sur l'Église byzantine dans *Histoire du christianisme*, vol. 4, Desclée-Fayard, 1990. Notices dans divers dictionnaires. Co-auteur du *Livre des saints*, Brepols, 1995. Co-dirige la collection « Pères dans la foi », Éditions Migne, diffusion Brepols. Co-fondatrice de la revue *Ethique*.

1. « Il faut bien distinguer entre le sentiment de Dieu et la possession de Dieu. Les âmes sont innombrables qui possèdent Dieu et qui ne jouissent pas de lui. La possession goûtée de Dieu est douce, mais elle n'est pas nécessaire. La vie est affaire de foi et de volonté. Croyons que Dieu nous aime et que, si nulle faute grave ne l'a mis à la porte de notre âme, il est là, il y vit, il s'y donne. » (Dom Augustin Guillerand, *Silence cartusien*, Corrierie de la Grande Chartreuse, 1961, p. 88).

2. Sur un autre sujet, on peut penser que c'est la même attitude d'ouverture spirituelle enracinée dans le mystère du Christ qui a permis à un moine comme Christian de Chergé d'inventer un nouveau mode de dialogue avec l'islam dont la fécondité ne fait que commencer.

Étienne GARIN

Le nouveau charismatique et les communautés nouvelles : une réalité prophétique

C'EST au début des années 70 que le Nouveau charismatique s'est répandu en Europe, faisant germer une multitude d'assemblées de prière et, très vite en France, de nombreuses communautés nouvelles. Notre vieille Église d'Europe a reçu ainsi quelques nouveaux visages auxquels tous se sont peu à peu habitués. Le temps n'est plus aux accusations de « sectes » qui furent parfois prononcées¹. Aujourd'hui les communautés nouvelles participent tout autant que les ordres religieux et congrégations anciennes à la mission de l'Église en offrant un dynamisme et un renouvellement de la pastorale qui marquent l'institution. Les évêques font appel à elles pour assumer bien des ministères et leur confier des paroisses.

Assemblées de prière et communautés nouvelles s'affirment nées d'une nouvelle Pentecôte et désireuses de vivre jour après jour sous la mouvance de l'Esprit Saint. Leurs membres déclarent qu'il leur est donné de faire l'expérience d'une effusion de l'Esprit et que depuis ils vivent toutes choses en les

1. Rédigé par d'anciens membres de communautés nouvelles, le livre intitulé *Les naufragés de l'Esprit, des sectes dans l'Église catholique* (Thierry Baffoy, Antoine Delestre, Jean-Paul Sauzet. Seuil 1996) eut un réel mais éphémère succès médiatique. Ce titre accusateur fut aussitôt vigoureusement réfuté par les plus hautes autorités de la hiérarchie catholique française.

recevant de l'Esprit Saint lui-même. C'est lui qui les guiderait et se manifesterait en eux tant par le don de la vie théologique que par d'imprévisibles charismes.

Nous porterons notre regard d'abord sur le phénomène du Nouveau charismatique dans son surgissement et son déploiement en France. Nous reconnaitrons ensuite que la présence simultanée et permanente de réussites et de défaillances s'est traduite par une nécessaire et efficace régulation, tout autant exigée par l'Église que spontanément mise en place de l'intérieur du Nouveau lui-même. Enfin, nous proposerons, après d'autres, notre propre lecture du phénomène charismatique.

Regard phénoménologique : des assemblées de prière charismatique aux communautés nouvelles

Le surprenant surgissement des assemblées de prière charismatique

En ouvrant le Concile, le pape Jean XXIII avait prié pour que l'Église vive une nouvelle Pentecôte : que le Saint Esprit lui-même lui donne d'opérer un « aggiornamento ». De fait, Vatican II fut à l'origine de multiples transformations. Aidés par des théologiens, les évêques travaillèrent assidûment à la réalisation d'impressionnants nouveaux : liturgique, biblique, théologique, moral... et bien sûr ecclésial. Qui ne reconnaîtrait là l'œuvre de l'Esprit lui-même tellement les promesses du Concile dépassent tout ce qu'on aurait pu imaginer ou espérer? S'y ajouta un nouveau auquel les responsables de notre Église n'avaient guère pensé et qui les surprit grandement : un nouveau simplement baptismal. C'était le souffle lui-même de l'Esprit Saint qui se manifestait tel un vent violent et un feu brûlant les cœurs. Quelques catholiques en lien avec des Pentecôtistes avaient prié pour qu'il leur soit donné et ce fut comme si l'Esprit Saint s'était engouffré par cette brèche : expérience de Pentecôte dénommée d'abord « baptême dans l'Esprit », puis simplement « effusion de l'Esprit » puisque tout chrétien est reconnu demeure de l'Esprit dès son baptême. Par imposition des mains le plus souvent, des baptisés de longue date expérimentaient une réelle libération de l'Esprit Saint en eux qui les

transformait en témoins du Ressuscité pleins d'assurance. Dans les années 72-74, ce fut en Europe une germination surabondante d'assemblées de prière charismatique qui se multiplièrent le plus souvent en marge du vécu habituel des communautés paroissiales. D'elles jaillirent la louange, les chants en langues, les paroles prophétiques, bref une multitude de charismes dont les plus déconcertants sont des guérisons et des conversions difficilement prévisibles. L'Esprit Saint semblait ainsi renoncer à toute prudence : lui qui se donne si discrètement par les sacrements, le voici qui, tel un fleuve bouillonnant, fait exulter ceux qui demandent avec une foi naïve cette effusion. Comme du temps des *Actes des Apôtres*, l'Esprit 'tombe' sur hommes et femmes de tous âges et de toutes conditions, sur de fidèles paroissiens engagés dans la pastorale aussi bien que sur des non pratiquants ou même sur des personnes étrangères à toute vie ecclésiale. Comme pour accroître la confusion apparente, ces assemblées rassemblent des personnes de confessions chrétiennes différentes si bien que des prêtres et des pasteurs se retrouvent à prier ensemble. De plus, nombre de ces assemblées font une annonce inhabituelle de la Bonne Nouvelle : ils crient et chantent dans les rues ou sur les places publiques : Il est Vivant, même s'il y a 2000 ans qu'Il est mort pour nous ».

Surprise et malaise de l'Église

Comment s'étonnerait-on de la réserve de la plupart des chrétiens face à ce jaillissement incontrôlable? Il s'agissait bien d'une nouvelle Pentecôte qui légitimait l'interrogation : seraient-ils « ivres » ? c'est-à-dire quelque peu délirants, exaltés ou objet d'un phénomène de foule, manipulés par quelques leaders peu équilibrés. Il fut aisé d'insister sur les apparences, sur les bras levés en chantant des « alleluia », sur les excès et les illusions de certains. Il fut facile de caricaturer, de dénoncer une soi-disant « immédiateté de Dieu »... et c'est ce que firent beaucoup.

Cependant les assemblées charismatiques durèrent et portèrent des fruits consistants : des communautés naquirent dans lesquelles de nombreux jeunes et moins jeunes s'engagèrent avec une générosité à faire envie aux congrégations et aux séminaires.

Des assemblées de prière charismatique à la constitution de communautés nouvelles

Le courant du Renouveau a jailli au sein d'assemblées de prière charismatique réunies habituellement un soir par semaine. Chacun venait y boire l'Esprit Saint comme à même le cœur du Christ et s'y nourrir de la Parole reçue et proclamée. Libre à chacun de venir et de s'en aller, de prendre la parole ou de se taire, de chanter ou simplement d'être là. Dès le début, chaque assemblée de prière eut son « berger », le plus souvent celui ou celle autour duquel les priants se sont réunis. Une structure légère. Des communautés se sont très vite formées. Elles exercèrent un attrait fulgurant à une époque où les communautés traditionnelles n'accueillaient que fort peu de novices. Presque toutes se cristallisèrent autour d'un ou de quelques « leaders » charismatiques¹. Certaines n'eurent qu'un temps, d'autres, plus petites, restent discrètes.

Essayons de retracer l'essentiel de leur genèse à partir de l'expérience pentecostale qui spécifie le Renouveau charismatique.

Chaque assemblée de prière charismatique est attendue d'une expérience de Pentecôte

« Envoie ton Esprit, Seigneur, et tout sera créé. Tu renouvelles la face de la terre » (Psaume 103, 30). Lors de l'assemblée de prière hebdomadaire, comme les disciples au Cénacle, tous attendent une manifestation nouvelle de l'Esprit conformément à la promesse de Jésus. La foi des participants s'exprime par cet abandon au bon plaisir de l'Esprit qui suscite instant après instant la prière de l'assemblée pour en faire une cellule vivante de l'Église. De fait, l'assemblée dans tout son déroulement se laisse

1. Pierre Goursat et Martine Catta pour l'Emmanuel, Laurent Fabre pour le Chemin Neuf, Jacques Langhart, Maurice Bernon et Yves Capony pour la Théophanie, Jacky Parmentier pour la Sainte Croix, Pascal Pingault pour le Pain de Vie, Bertrand Lepesant pour le Puits de Jacob, Jean-Michel Rousseau pour le Monde Nouveau... pour ne parler en France que de celles qui prirent un essor spectaculaire dans les premières années du Renouveau.

mener par l'Esprit Saint, autant qu'elle le peut. C'est de l'Esprit qu'elle reçoit par l'un des participants la Parole dont elle se nourrit, c'est à l'Esprit que tous attribuent les charismes qui l'édifient, réjouissent ses membres et les font communier dans l'action de grâce et la louange.

En effet, l'Esprit personnalise chacun des baptisés de façon unique par les dons et les charismes qu'il leur donne d'exercer en vue de la construction du Corps du Christ ; et c'est grâce à eux que l'Esprit construit la prière de l'assemblée puisqu'il prend l'initiative de se manifester de façon imprévisible par eux. La prière de l'assemblée se révèle ainsi œuvre commune de l'Esprit Saint en Personne et de chacun de ses membres qui se montre habité et mû par lui. Les Pères de l'Église parleraient de synergie.

L'Esprit lui-même est à l'origine des communautés nouvelles

Saint Paul rappelle aux Corinthiens que les charismes sont donnés en vue de l'édification de la communauté, Corps du Christ.

« Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous. L'Esprit donne un message de sagesse à l'un, de science à l'autre... Mais tout cela, c'est le même Esprit qui le produit, distribuant à chacun ses dons selon sa volonté. En effet le corps est un et pourtant il a plusieurs membres ; mais tous les membres du corps malgré leur nombre ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps » (1 *Corinthiens*, 12-7-13).

Comment s'étonnerait-on dès lors que le dynamisme de Pentecôte conduise à la constitution de communautés ? Certes les baptisés renouvelés par l'effusion de l'Esprit auraient pu simplement offrir leurs charismes aux communautés chrétiennes déjà existantes, mais à vin nouveau outres neuves, à printemps nouveau nouvelle floraison.

C'est autour de bergers « charismatiques » que les communautés nouvelles se sont constituées

Ces bergers ont vécu une expérience d'effusion de l'Esprit si bien que leur cœur brûle de l'amour du Christ pour les hommes :

ils proclament avec fougue la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et des signes accèdent leur parole : conversion des cœurs, paroles de connaissance, guérisons parfois. C'est du Christ Ressuscité qu'ils témoignent.

Ces bergers savent toucher les cœurs, osent appeler, promettent qu'en se joignant à eux un vrai bonheur sera au rendez-vous. Chacun peut avoir une étoffe de leader. De plus, ils répondent à une attente profonde de la jeunesse de l'époque. Les remises en question qui suivirent le Concile et mai 68 avaient abouti à ce que la jeunesse se libère de toute tutelle des anciens. Manquant de maîtres à penser et de pères spirituels, elle se sentait privée de sécurité, à la recherche de valeurs auxquelles se raccrocher. Que se présente un homme animé par l'Esprit Saint et beaucoup se mettent aussitôt à son école.

Bientôt, les communautés nouvelles qui se sont constituées sous l'action de l'Esprit Saint se préoccupent de leur organisation

Comme les assemblées de prière dont elles sont un des fruits, elles se proposent de tout recevoir de l'Esprit Saint. Chacun de leurs membres est convaincu que c'est l'Esprit qui l'a poussé à s'y agréger. Il croit que dans sa communauté charismatique tout sera reçu de l'Esprit par chacun et par tous.

Il en est bien ainsi dans les débuts. Rien ne se décide dans la communauté sans que tous invoquent l'Esprit Saint et reçoivent la confirmation, par l'adhésion unanime et joyeuse de tous, que la décision prise est conforme à son désir. C'est de cette façon que chaque communauté a reçu son nom qui, tel un « baptême », fait d'elle une création nouvelle et donne à tous ses membres l'assurance qu'elle est un don de Dieu. De la même manière se sont mises en place les premières structures des communautés. Chacune reçoit dans la prière ce qui la spécifie, ses manières de vivre l'Évangile, ses engagements apostoliques, les modalités de son témoignage, les cheminements élaborés pour les nouveaux membres....

Ce que l'Esprit donne est appelé à durer

Et durer implique stabilité et non plus créativité permanente. Même si les communautés nouvelles demeurent fidèles aux assemblées de prière charismatique, les décisions importantes sont de plus en plus prises par un petit nombre de responsables ; chacun de ceux-ci estime qu'il a reçu cette place de l'Esprit et les membres de la communauté les accueillent ainsi, leur obéissent donc avec joie. Avec le temps, tout s'organise si bien que les membres de la communauté ont de plus en plus à se mettre au service de ce qui fut mis en place grâce aux charismes exercés jadis par d'autres qu'eux.

De nombreuses innovations donnent à ces communautés des visages jeunes et variés : leurs membres sont souvent de tous les états de vie, leurs liturgies se sont ressourcées dans l'expérience d'improvisations lors d'assemblées spontanées, leur façon d'annoncer la Bonne Nouvelle apparaît neuve parce qu'elle est l'écho de la conversion de ceux qui la proclament. Dans les premiers temps cette annonce est kérygmatisée et faite essentiellement de témoignages ; peu à peu elle devient catéchèse élaborée par des « anciens » qui la transmettent à des « élèves » et ceux-ci l'apprennent et la communiquent de plus en plus comme un savoir. Les communautés ne sont plus d'abord un rassemblement de disciples ; elles deviennent des cellules vivantes et structurées de l'Église.

Une maturation au milieu des réussites et des défaillances

Le courant du Renouveau charismatique a entraîné de nombreux baptisés dans une aventure spirituelle qui ne peut être jugée qu'à partir de ses fruits. Dans leur humble prudence les responsables d'Église ont pour la plupart observé l'avis de Gamaliel au Sanhédrin :

« À présent donc, ne vous occupez pas de ces gens-là, laissez-les. Car si leur propos ou leur œuvre vient des hommes, il se détruira de lui-même; mais si vraiment il vient de Dieu, vous n'arriverez pas à le détruire. Ne risquez pas de vous trouver en guerre contre Dieu » (*Actes*, 5, 38-39).

Aujourd'hui, le Renouveau s'est affermi. Son succès ne saurait cependant faire oublier la complexité de son histoire.

Nombre de ses affirmations ont été confirmées et sont maintenant reconnues des plus heureuses

Ainsi :

- la primauté de la prière et de la louange. Avant d'entreprendre quoi que ce soit, l'invocation de l'Esprit précède la mise en œuvre des moyens humains,
- l'importance d'une convivialité joyeuse prenant en compte les dimensions affectives,
- l'appel à une sainteté proposée à tous selon l'enseignement traditionnel au lieu de paraître réservée aux personnes engagées dans l'état de perfection évangélique,
- l'offre pour tout chrétien d'une vie spirituelle pleine vécue au sein même de la vie quotidienne,
- les audacieuses approches d'une nouvelle évangélisation qui se veut d'abord kérygmatisée.

Cependant nombre d'excès ou de défaillances ne peuvent être méconnus

Comment en aurait-il été autrement ? Toute recherche, toute tentative nouvelle les connaît. Pour la plupart, ces défaillances sont celles mêmes qui marquent tout groupe social, qu'il soit familial, professionnel, politique ou religieux. Citons les plus habituelles :

- Des bergers ou autres responsables, tant des assemblées de prière que des communautés nouvelles, ont fait ou font encore preuve d'un autoritarisme peu conforme à l'Évangile. Certains, le plus souvent sans en être vraiment conscients, ont commis ou commettent des abus de pouvoir aux conséquences parfois graves. Tel n'échappe guère au risque de se poser en gourou, tel autre à celui du culte de la personnalité.
- Des confusions regrettables perdurent parfois. De simples intuitions peuvent être prises pour des charismes, des

phénomènes de groupes pour des réalités spirituelles communautaires, une soumission aliénante pour de l'obéissance.

– La difficile distinction entre les réalités de la vie psychique et celles de la vie spirituelle n'est pas assez pratiquée, ce qui laisse place à des ambiguïtés notamment en ce qui concerne les guérisons intérieures.

– Comme partout ailleurs où des hommes et des femmes vivent quelque expérience radicale, des relents de fondamentalisme, d'intégrisme, d'exclusivisme... peuvent apparaître çà et là.

Quelques assemblées de prière et communautés sont mortes par suite de tels excès ou défaillances, d'autres pourraient disparaître si elles ne se réajustaient pas.

Une maturation indéniable s'est toutefois opérée au cours des années

Elle s'effectue par une structuration et une régulation qui peu à peu érodent les déviances latentes et canalisent les débordements. Cette maturation est l'œuvre du Renouveau charismatique lui-même et de l'Église entière qui y a participé de bien des façons.

Tout d'abord, en France le malaise ressenti et manifesté par la majorité des responsables de l'Église catholique devant le phénomène du Renouveau charismatique a poussé ce dernier à s'interroger sur l'authenticité de ce qu'il lui était donné de vivre. Ses membres catholiques ont voulu être reconnus officiellement comme tels. En désirant prouver l'orthodoxie de leur foi, ils eurent à cœur d'être en relation de confiance avec la hiérarchie. L'aide offerte alors dans chaque diocèse par les « délégués de l'évêque pour les groupes de prière et les communautés nouvelles » leur donna accès aux richesses de la Tradition. De même, des interpellations diverses poussèrent des communautés à demander leur reconnaissance en « association privée ou publique de fidèles », comme le nouveau droit canonique le propose. Pareille régulation eut des effets favorables, mais elle ne se fit pas partout de manière heureuse. Ainsi s'affaiblit considérablement le dynamisme œcuménique et surtout interconfessionnel si bien que peu nombreux sont aujourd'hui les membres catholiques du Renouveau qui ont à cœur de prier et

d'évangéliser avec des fidèles d'autres confessions chrétiennes. Un tel repli n'est guère conforme à leur vocation pentecostale. De même, les reconnaissances canoniques ont peut-être court-circuité la recherche de structurations nouvelles plus adaptées aux aspirations des générations chrétiennes actuelles¹. De fait bien des communautés nouvelles ont fait leurs certaines structures de la vie religieuse traditionnelle, ce qui est heureux ; mais l'on peut regretter l'adoption de quelques unes d'entre elles, antéconciliaires, dont s'étaient libérées avec peine de nombreuses congrégations.

La vitalité du Renouveau lui a permis aussi d'être l'artisan de sa propre maturation. C'est de l'intérieur que s'est fait sentir le besoin de structuration et de régulation. Ainsi les groupes de prière se sont très vite rassemblés en « Unions Régionales » et ont mis en place des sessions pour les bergers et « noyaux ». De plus, parce que la vie dans l'Esprit exige d'être capable de discerner et même de se faire accompagner, des propositions diverses de formations se sont mises en place pour répondre à cette attente réelle.

Trois relectures du phénomène charismatique

L'événement du Renouveau charismatique est suffisamment important dans notre Église pour que clercs et sociologues cherchent à le situer. Avant de proposer notre lecture de ce phénomène, nous en indiquons deux autres souvent entendues.

Un temps d'utopie chrétienne maintenant à peu près assagi

L'histoire de l'Église recèle périodiquement des phénomènes utopiques. Chaque époque a en effet connu des « illuminés », depuis le montanisme, en passant par Joachim de Flore qui annonçait l'avènement de l'âge de l'Esprit, Pierre Valdo, les « alumbrados » du temps de la Réforme etc... Le Renouveau

1. Cf. le livre de Marie Aleth Trapet, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, DDB, 1987.

charismatique serait selon certains un « réveil » à la suite de tant d'autres qui se sont révélés plus ou moins déviants. À la différence de la plupart de ces derniers, après un temps d'exaltation dangereuse, il aurait heureusement, retrouvé le sens de la Tradition et fait sienne la sagesse catholique. Ce fut de justesse mais maintenant ce serait fait, si bien que les excès auraient pratiquement disparu. Toute cette jeunesse un moment égarée dans sa naïveté pourrait dorénavant servir l'Église de façon classique et relayer ses serviteurs vieillissants. Ne parlons donc plus d'effusion de l'Esprit, de chants en langues, encore moins de guérisons et de tous ces charismes illusoire qui ne seraient finalement que des manifestations psychosociologiques que l'on retrouve dans toute foule pieuse conditionnée par quelque leader. Il serait important de les distinguer clairement de la vie théologique qui est foi, espérance et charité concrète. Que le Renouveau se laisse maintenant davantage enseigner par la Tradition et prenne humblement sa place dans l'Église.

Un apport précieux pour l'Église

Beaucoup le reconnaissent volontiers pour deux raisons :

Précieux sont certains fruits du Renouveau et des communautés nouvelles

Comment ne les accueillerait-on pas avec gratitude ? Ce don inattendu comble tant de vides ! La hiérarchie est sensible à un fait indiscutable : nombre de vocations sacerdotales proviennent des communautés nouvelles et bien d'autres ont germé dans les assemblées de prière où elles se sont fortifiées. Par ailleurs, après avoir longtemps suspecté les membres du Renouveau de désengagement ecclésial et social, il est devenu patent que, tout au contraire, catéchistes, membres des aumôneries d'hôpitaux ou de lycées, animateurs liturgiques ont été pour beaucoup mis en route par le Renouveau charismatique et qu'un bon nombre de ceux que l'Église appelle au diaconat ont été marqués par une expérience charismatique.

Certains comportements des membres du Renouveau charismatique sont maintenant paisiblement adoptés par beaucoup de chrétiens

C'est comme par osmose, presque sans s'en apercevoir, qu'ils ont adopté certaines manières d'être peu habituelles dans l'Église il y a 20 ans. Ils prient avec certains chants du Renouveau. Le témoignage personnel est devenu fréquent dans l'Église entière. Jadis, qui aurait osé parler de sa relation au Seigneur en public ? Aujourd'hui, bien des sessions et rencontres débutent avec le témoignage de quelques uns et, lorsque des chrétiens échangent entre eux, leur partage n'est plus centré sur ce que chacun fait ou pense mais concerne de plus en plus leur expérience de vie spirituelle la plus personnelle.

Les chrétiens ne sont plus agacés si on leur rappelle la déclaration de Paul VI : « Le Renouveau est une chance pour l'Église ». Ils sont d'accord pour estimer que celle-ci en a beaucoup bénéficié.

Une persistante invitation de type prophétique

Certains perçoivent les assemblées de prière et les communautés nouvelles comme un appel pressant adressé à toute l'Église, un signe donné par le Seigneur. Grâce à ce signe parlant, l'Église comprend mieux ce à quoi l'Esprit Saint l'appelle. Car tout signe prophétique est une interpellation. Seul le Seigneur en a l'initiative, ensuite l'Église réalise ce à quoi il l'invite. Ce signe permet de voir ce que l'on ne voyait pas clairement, d'entendre ce que l'on entendait à demi, et donc d'agir ensuite de façon appropriée. L'Écriture nous montre que les prophètes sont pris au sein du peuple de Dieu et reçoivent une onction qui leur donne de parler et d'agir au nom du Seigneur, et saint Paul précise leur fonction : « Celui qui prophétise parle aux hommes ; il édifie, exhorte, reconforte » (1 *Corinthiens* 14, 3). Il nous semble que l'essentiel de l'apport du Renouveau charismatique au sein de l'Église entière pourrait se résumer à une telle mission prophétique.

Le Renouveau charismatique et les communautés nouvelles, une invitation prophétique dynamique

La prophétie dans l'Église manifeste les désirs de l'Esprit Saint lui-même. Même si pour le fond ces désirs nous sont bien connus, l'Esprit nous les redit de façon toujours nouvelle, car ils ont à être actualisés et rappelés lorsqu'ils sont quelque peu oubliés. Jésus nous a dit : « L'Esprit vous conduira vers la Vérité tout entière; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra il le dira et il vous dévoilera les choses à venir. Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera » (Jean 16, 13-14). C'est bien ainsi que le Renouveau charismatique, pris dans son ensemble, peut être perçu comme un signe prophétique pour l'Église d'aujourd'hui, une œuvre humaine née de l'Esprit Saint, une réalité qui nous parle et indique un chemin. Sa présence en son sein permet à toute l'Église de mieux reconnaître certains des désirs de l'Esprit que notre époque a du mal à voir, auxquels elle peine à donner corps alors que ce même Esprit les a fait connaître déjà de bien des façons, notamment par le Concile, lumière pour les temps à venir. Énumérons donc quelques appels et rappels que l'Esprit Saint semble nous donner par ce signe prophétique.

Voir et reconnaître l'attente spirituelle intense qui travaille beaucoup de nos contemporains

Leur indifférence religieuse n'est qu'apparente puisque l'appel des membres du Renouveau charismatique, loin de se perdre dans le désert, met à la suite du Christ des foules entières. Derrière les comportements individualistes, matérialistes, sceptiques, iconoclastes même se cachent des interrogations lancinantes. Derrière la recherche effrénée de plaisirs immédiats se dissimulent une faim et une soif spirituelles brillantes mais peu perçues et peu situées par ceux qui pourraient l'apaiser. Et ne voyons-nous pas aussi que, faute d'être prise en compte, cette attente spirituelle se tourne de plus en plus, sans jamais y croire vraiment, vers les sagesse orientales ou les multiples propositions du New Age ? L'Église d'aujourd'hui peut donc espérer en regardant le phénomène charismatique : l'Esprit Saint travaille en son sein aujourd'hui comme à toute autre époque. Avec saint

Augustin elle peut affirmer auprès de nos contemporains que le cœur de l'homme est sans repos tant qu'il n'a pas trouvé le Christ.

Proclamer de façon « kérygmatic » la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ pour évangéliser le monde d'aujourd'hui

Une telle proclamation touche beaucoup de cœurs. Comme nous le rapportent les *Actes des Apôtres*, l'Esprit lui-même rend vivante la Parole et l'accrédite par des signes. Saint Paul se vantait d'une telle proclamation « par la folie du message afin que ne soit pas réduite à rien la Croix du Christ ». C'est ainsi que dans les assemblées de prière charismatique beaucoup eurent le cœur transpercé en entendant le « cri » de foi d'un témoin et se sont mis aussitôt à la suite du Christ, changeant de vie comme le fit Lévi. L'Église d'aujourd'hui n'est-elle pas invitée à retrouver aussi l'audace d'une telle annonce kérygmatic en donnant leur place à ceux qui témoignent de leur conversion, de leur expérience de « sauvés » ? Nombre de baptisés des générations nouvelles qui n'ont guère de culture chrétienne ont besoin d'entendre ce premier cri de la foi avant d'écouter un enseignement soigneusement élaboré.

Cette même annonce « kérygmatic » est un chemin de l'oecuménisme

Dès le début du Renouveau charismatique, en 1973, il fut donné à ses membres catholiques de se retrouver annonçant le kérygme avec des chrétiens pentecôtistes, évangéliques ou d'autres confessions. Ils firent alors et font toujours une expérience d'unité proche de celles des disciples après la Pentecôte : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme... Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus et ils jouissaient tous d'une grande faveur » (*Actes* 4, 32-33).

Oser en Église demander et exercer des charismes comme au temps des Actes des apôtres

Certes, par le baptême nous est fait le don de l'Esprit, vie de foi, d'espérance et de charité. À chacun d'en vivre et de mettre en œuvre un tel don. Mais l'Église entière n'aurait-elle pas à

demander davantage à l'Esprit Saint de toucher lui-même les cœurs et de se dévoiler à travers des charismes ?

En effet, les charismes manifestent que l'Esprit Saint lui-même, troisième Personne de la Trinité, prend des initiatives en celui qui les exerce. Ils ne sont que secondairement œuvre humaine. C'est en voyant des signes de la présence personnelle de l'Esprit se manifestant avec puissance que chaque chrétien peut mieux reconnaître le Christ comme Seigneur.

Par ailleurs, l'Évangile est bonne nouvelle d'abord pour ceux qui ont besoin d'être sauvés. « Je ne suis pas venu pour les justes mais pour les pécheurs » disait Jésus venu partager son repas avec eux. Toutefois, si l'Esprit Saint travaille dans les cœurs encombrés tout autant que chez les « parfaits », il ne se manifeste pas de la même manière chez les uns et les autres. Le Renouveau charismatique nous montre que des charismes, tels ceux de guérison et de paroles de connaissance, interpellent de façon plus appropriée ceux qui ne connaissent guère encore Jésus ou sont égarés de quelque façon. Mieux que bien des enseignements, de tels signes accréditent à leurs yeux la Parole proclamée et suscitent une multitude de conversions.

Fêter dans une convivialité joyeuse la proclamation de la Bonne Nouvelle

Celle-ci est annonce prophétique du banquet du Royaume, des noces de l'Agneau. Les évangélistes nous montrent Jésus partageant la table des pécheurs aussi bien que celle de ses amis Marthe, Marie et Lazare, et son mémorial est un repas. Nos liturgies ont toujours cherché à magnifier cette fête à l'aide de chorales et d'instruments de musique, de lumière et d'encens. Mais une telle manière de louer Dieu et Jésus Ressuscité répond davantage à l'attente de chrétiens chevronnés et intériorisés qu'à celle de personnes encore peu enracinées dans la foi de l'Église. Pour l'évangélisation de ces dernières, le Renouveau charismatique suscite un climat de fête qui donne envie de se rassembler pour louer, écouter la Parole et rendre grâce ensemble ; chacun peut témoigner de sa relation personnelle au Seigneur et inventer spontanément les manières de manifester la joie que le Seigneur lui donne. Joie de chanter en langues, sans avoir à préparer des phrases théologiquement parfaites, joie d'exprimer avec son corps les élans intérieurs qui ne savent pas comment se dire, joie

de manifester à son voisin que l'on est empli de l'amour du Seigneur en l'embrassant, en lui disant simplement : le Seigneur est merveilleux !... Joie de danser pour le Seigneur en s'inspirant des traditionnelles danses d'Israël. Pareille expression a ses limites mais elle peut résonner comme un appel prophétique à surmonter certaines réticences liées à notre culture occidentale marquée non seulement par un réel intellectualisme mais aussi par le jansénisme. N'est-il pas conforme à la vocation de l'Église qui est Corps du Christ que les hommes et les femmes qui la constituent expriment par leur corps tout autant que par leur esprit la joie d'être sauvé ?

Renouveler l'expression esthétique de la beauté du message évangélique

Des excès d'un goût plus ou moins heureux ont un peu partout conduit l'Église en France à un dépouillement radical pour retrouver l'essentiel du message évangélique. Nombre de statues de nos églises ont été enlevées, les habits sacerdotaux ont été réduits à de simples aubes, les chœurs grégoriens ont été remplacés par des chants de foule... si bien que certaines de nos assemblées n'attirent plus guère. Avec d'autres chrétiens le Renouveau charismatique a redonné du faste aux liturgies et osé improviser de longues cérémonies attirantes grâce à leur beauté lumineuse. Il reprend parfois, il est vrai, des modalités esthétiques de jadis ou revivifie des pratiques anciennes abandonnées, telle l'adoration devant le Saint Sacrement. Dès les années 74 ou 75, beaucoup furent surpris par la beauté de ces rassemblements petits et grands, notamment ceux de Paray le Monial et d'Ars. Comment ne pas se réjouir en constatant que toute notre Église a maintenant réveillé ce souci de la beauté liturgique, comme en témoignent les récents rassemblements, ceux de Lourdes ou d'ailleurs, celui des J.M.J.

Inviter tout croyant à la vie dans l'Esprit

Par son baptême, tout croyant est appelé à une réelle et permanente intimité avec les Personnes de la Trinité. La prière du cœur n'est pas réservée à ceux qui s'engagent dans un état de vie consacrée mais bien, comme le Concile l'a affirmé, à tous ceux à qui ce don est fait. Les assemblées de prière et certaines communautés nouvelles rassemblent célibataires et

couples, clercs et laïcs, dans une prière spontanée ott tous sont libres d'exprimer une telle intimité avec les Personnes de la Trinité.

Appeler de simples baptisés à assumer des responsabilités importantes dans l'Église

Depuis le Concile, toute l'Église en est convaincue; pour le Renouveau charismatique, c'est possible plus encore que l'Église ne l'ose. Ne serait-ce pas ce à quoi l'Esprit l'invite, lui qui a poussé les bergers des assemblées de prière charismatique et des communautés nouvelles à assumer une responsabilité pastorale considérable alors que pour la plupart, ils n'ont pas bénéficié d'une formation préliminaire estimée habituellement indispensable pour un tel service? Ce n'est qu'une fois en exercice qu'ils vivent une sorte de formation permanente qui les conduit souvent à se mettre sur les bancs de nos facultés de théologie. D'autres personnes, perçues comme enseignées par l'Esprit Saint lui-même, se voient investies d'une mission d'accompagnateurs spirituels par les demandes réitérées de leurs frères et sœurs : c'est en répondant à une telle requête qu'elles en viennent rapidement à reconnaître la nécessité de recevoir de l'Église une formation sérieuse au discernement et à l'accompagnement spirituel.

Se laisser interpellé par la fonction paternelle ou maternelle que remplissent les bergers

La mise en pratique du Concile nous avait conduits à être moins directifs afin d'aider chaque baptisé à se comporter davantage en chrétien adulte et responsable. Mais ne serait-ce pas en demander trop et surtout trop vite à ceux et celles qui, aujourd'hui, vivent une attente spirituelle profonde? Les générations actuelles sont et restent adolescentes, nous répètent depuis quinze ans les sociologues et psychologues. Elles sont orphelines et réclament de la société ces figures paternelles et maternelles qui leur font défaut. Par leur autorité charismatique, leur assurance de croyants, leurs conseils directifs même, les bergers et autres responsables du Renouveau charismatique nous font signe.

Réfléchir à partir de la création des écoles de la foi et d'évangélisation

Ces écoles proposent à des jeunes de 18 à 30 ans une année de formation chrétienne à temps plein. Cette formation fait appel à ce qui est écrit de la première communauté chrétienne : « ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (*Actes 2, 42*). Elle s'appuie sur quatre axes : des cours pour fonder la foi mais aussi apprendre à penser et à communiquer, une vie communautaire, des temps de prière personnels et communautaires ainsi que de belles liturgies, un engagement tout à la fois social (aide aux plus démunis) et d'évangélisation auprès d'autres jeunes. De telles écoles ne sont pas une nouveauté car ce type de formation existe depuis quarante ans aux U.S.A. (Jésuit Volunteers Corps) et c'est en 1969 que le Père Loew par exemple a fondé son école de formation chrétienne à Fribourg. Il s'agit donc simplement d'une relance, d'un rappel de ce que l'Esprit ne cesse de faire désirer pour l'Église. Remarquons qu'en France les écoles de vie chrétienne sont actuellement au nombre de dix sept mais que les six premières sont nées au sein du Renouveau charismatique'. Par d'autres voix, telle celle du rapport Dagens, l'Église de France est invitée aujourd'hui à prendre davantage conscience qu'il est urgent de mettre en place des formations pour les « recommençants ».

L'Esprit Saint a toujours parlé à l'Église de bien des manières

Etienne Garin sj, ancien aumônier d'étudiants au Lycée Sainte-Geneviève de Versailles et à l'École Polytechnique. Depuis 1976, avec toute une équipe, il propose chaque année à une soixantaine de personnes un cheminement spirituel structuré selon les Exercices de Saint Ignace, cheminement étalé sur un an. Pour répondre à l'attente des membres du Renouveau charismatique, il organise et anime en équipe, dans diverses villes de France, des cycles de formation au discernement spirituel (deux années) et à l'accompagnement spirituel ignatien (deux autres années). Il accompagne, depuis sa fondation en 1978, la « Communion de communautés Béthanie » et les « Maison de Lazare » d'Issy-les-Moulineaux (1985) et de Caen (1992).

1. Celles fondées par le Chemin Neuf (1976), l'Emmanuel (1984), le Père Daniel Ange (1984), le Verbe de Vie (1986), le Père Michel Sander (1989), les Béatitudes (1990). Cf. « La Croix » du 14 novembre 1997.

Philippe CORMIER

« Je vous enverrai un Défenseur »

LE titre de *Paracletos*¹ se rencontre à plusieurs reprises dans l'évangile le plus « pneumatologique » des quatre, celui de Jean. Qui dit avocat dit procès et c'est partout, dans les évangiles, qu'il y a procès ou annonce de procès. L'action ou le drame christique est même essentiellement formulé en terme de procès : celui qui est fait à Jésus, celui que ce dernier fait à ses accusateurs, celui qui est promis ou fait à ses apôtres et disciples.

Mais bien plus, de la *Genèse* à l'*Épître aux Romains*, c'est l'histoire humaine tout entière qui est un procès, parce qu'il y a une accusation. Il y a accusation parce qu'il y a eu crime; parce qu'il y a eu et qu'il y a crime sur crime et enfin crime des crimes (la mise à mort de Dieu). L'humanité homicide et l'humanité victime se retrouvent aux assises, devant le Trône de celui qui ne juge pas – et c'est cela le Jugement. À l'ouverture de l'ultime procès apparaît l'Esprit comme *le Défenseur* :

1. De *parakalein* (*advocare*, d'où *advocatus*) appeler, invoquer, d'où faire appel – à un avocat, à un témoin, à un défenseur, à un consolateur. Sur la signification riche et multiple de ce terme, voir Hans Urs von Balthasar, *La Théologie*, vol. 3, *L'Esprit de Vérité*, Éd. Culture et Vérité, 1996, p. 70, n. 6 à 9. Dans la problématique du procès chrétien, nous privilégions sans exclusive la signification de « celui à qui l'on fait appel dans un procès ».

le Fils se déclare *Avocat* (auprès de Dieu, cf. 1 *Jean* 2, 1) en même temps qu'il annonce le relais d'un *autre Avocat* (*Jean* 14, 16). Au-delà de la dyade Père-Fils, s'esquisse la Trinité «économique»¹ à partir de laquelle va pouvoir s'opérer la révélation de la « Vérité tout entière » (16, 13), de la Vie divine. L'enjeu du procès est l'entrée dans cette vie divine ou au contraire dans une mort éternelle.

Dans un tel procès, outre l'Avocat, interviennent le Témoin et les témoins (*marturoi*). Or l'Avocat est en même temps témoin et accusé, et à sa suite les autres, ses témoins, seront accusés d'être les témoins de son témoignage. A ce procès sont atteints les sommets de l'injustice du monde, *summa injuria*.

L'enquête qu'il nous faut mener n'a donc pas pour but de découvrir une vérité extérieure au procès ; au contraire, tous les événements et les protagonistes, les crimes, les victimes, les coupables, n'existent que *dans* le procès, en même temps que les juges, les avocats et les témoins. C'est leur coexistence qui *fait* procès. Les questions à poser sont donc : quels sont les rapports entre eux ? Quels sont les crimes ? Quel sera le jugement ?

Si l'on se met à tirer sur le fil invisible qui les relie, c'est tout l'écheveau de la Révélation qui vient. Dans le drame du Salut, le personnage de l'Esprit-Paraclet est le plus caché de tous et n'apparaît qu'à la fin – si l'on peut dire de lui qu'il « apparaît ».

Le crime

« Pourquoi es-tu irrité et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si tu es bien disposé, ne relèveras-tu pas la tête ? Mais si tu n'es pas bien disposé, le péché n'est-il pas à ta porte, tapi comme une bête qui te convoite et que tu dois maîtriser ? » (*Genèse* 4, 7).

L'expérience du mal n'est ni naturelle ni celle d'une réalité naturelle. Elle est réflexive et s'actualise dans un jugement (de valeur) : elle est intimement personnelle. Il n'y a pas encore de « vrai » mal si *j'ai mal* (mal « physique » ou naturel), mais le

1. La Trinité est dite *économique* lorsqu'elle est rapportée à son œuvre, la Création; elle est dite *immanente* lorsqu'elle est considérée en elle-même.

mal (« métaphysique » ou moral) commence si je juge être victime d'un mal. Dès que je désigne quelqu'un d'autre que moi comme responsable d'un mal, il cesse ipso facto d'être le mal « naturel » (dans sa cause ou son occasion matérielle) et je m'installe dans le mal : j'ouvre et j'instruis le procès de l'autre que déjà je condamne. Je suis la victime et l'avocat, le procureur et le juge : posture idéale pour garantir une condamnation « juste » et sans appel de l'autre. Et si d'aventure je suis réellement victime d'autrui, quelle occasion incomparable cela donne-t-il de me faire reconnaître non seulement comme victime, mais comme bourreau juste, assassin innocent ! Non seulement il n'est pas de crime sans *explication* de type historique (le meurtrier est lui-même une victime, en raison d'une enfance malheureuse, etc.), mais il n'est pas de crime sans *justification*, puisque le mal que je commets est un contre-mal. C'est une première manière d'envisager l'universalité du mal moral ou spirituel : je suis plongé dans le mal, le mal est déjà là avant même que je ne le commette, comme ma condition, et il m'est très facile de ne pas me juger responsable.

... Je suis né dans la faute,
pécheur dès le ventre de ma mère. (*Psaume* 51, 7)

On dira ici que la *communicabilité* du premier péché appartient à la « nature » humaine mais sur un mode paradoxal. Le mal commun dans lequel je suis immergé me rend incompréhensible à moi-même¹ dans la mesure où je me découvre comme « donné » à moi-même, ayant une « nature » reçue, que j'ai en commun avec autrui. Cette nature commune est déjà (originellement) soumise à un mal que je n'ai pas commis. Et pourtant ce mal n'est pas « naturel » et ce n'est pas naturellement que ma nature ou essence humaine lui est soumise. En effet, le premier péché (*peccatum originans*), comme tout péché, est essentiellement personnel et sa responsabilité est incommunicable – au contraire de ses conséquences et de la condition qu'il induit, qui sont communicables : tout péché personnel attende universellement à la nature que j'ai en commun avec tous – du fait précisément que nous sommes tous des per-

1. Cf. Pascal, *Pensées*, Éd. Brunschvicg fragment 434 mais d'abord Romains, 7, 15.

sonnes et pas simplement des individus de la même espèce. Dès lors qu'il y a péché, je nais dans la condition du péché. Au cœur de ma conscience, ma première rencontre (« historique ») avec ma propre essence humaine, celle qui m'est commune avec autrui, est une rencontre avec le mal à l'œuvre en elle depuis le commencement (mal que je n'ai pas encore personnellement repris à mon compte). Ainsi, la réflexivité vengeresse est immédiate : je suis immédiatement victime du mal (celui qui me précède et détermine ma condition) et par conséquent je suis immédiatement « justifié » de ma première mauvaise pensée, de mon premier mauvais geste, de ma première intention mauvaise, laquelle consiste à penser du mal de « l'autre » mal, à penser du mal de l'autre, et pour cette raison à le haïr.

Comme l'a mis en évidence René Girard, ce que les humains ont inventé de plus rusé pour limiter les effets du mal universel qui les ronge, du dedans comme du dehors, c'est de se mettre d'accord sur un coupable (le bouc émissaire¹), de lui faire porter le mal commun (en confondant inévitablement sa nature commune et sa personne singulière, incommunicable et seule source possible de responsabilité) et de le « sacrifier » pour mettre à mort le mal qu'il a endossé. En s'identifiant à la victime (qu'il convient de haïr tant qu'elle vit et de pleurer rituellement quand elle est morte, ce qui ouvre la voie à la désignation d'un nouveau bouc émissaire, car il faut toujours haïr un coupable pour se trouver innocent), chacun se reconnaît victime et donc non coupable : « *est-ce que par hasard nous serions des aveugles, nous aussi ?... Vous dites : " nous voyons " : votre péché demeure* » (*Jean* 9, 40).

L'aveuglement collectif, l'aliénation du péché personnel dans le péché collectif est véritablement tragique, car il permet le développement d'une véritable « culture de mort »² sans que les consciences et les responsabilités personnelles, obscurcies par le collectif, se sentent mortellement engagées : moins chaque homme est en mesure de dire : « ce qui est mal à tes yeux je l'ai fait » (*Psaume* 51, 6), c'est-à-dire de restituer à

1. *Le bouc émissaire*, Grasset, 1982. Cf. aussi *La violence et le sacré* (1972) et *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978). Le mot *tragédie* signifie le chant sacrificiel du bouc (*tragus*).

2. Cf. Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, § 19.

l'expérience du mal sa dimension originellement personnelle, moins il est en mesure d'échapper au mal. Réciproquement, les moyens qu'il prend pour y échapper (désigner et juger des coupables, penser le mal comme quelque chose d'originellement collectif ou générique, inhérent à la nature humaine, sans que personne en assume la responsabilité), loin de l'en libérer, l'y précipitent. Sans salut pour échapper à la « maladie à la mort » (Kierkegaard, 1849), à la mort spirituelle, la seule issue est dans la dénégation du tragique (« Quel salut? Merci, tout va bien, nous n'avons pas besoin d'être sauvés ! »). Mais la dénégation du tragique nous enfonce et nous enferme dans toutes les tragédies.

Le Procès

Même s'il s'actualise très concrètement comme vie du monde, le procès dont il est ici question est à l'évidence un procès « spirituel », puisqu'il s'enracine dans la conscience, au cœur de l'esprit. La « bonne » conscience qui fait procès empêche un autre procès (le sien – en réalité c'est toujours le même). Mais tant que je reste sourd à l'accusation, le procès est bloqué. La surdité n'est-elle pas le seul moyen dont je dispose pour échapper au désespoir? S'accuser soi-même, s'assigner en justice, est-ce possible, est-ce raisonnable ?

L'esprit, en tant que réalité personnelle, est paradoxalement l'invisible et visible, inassignable et assignable : étant pure réflexivité, il ne peut que s'assigner et non pas être assigné. Personne ne peut juger un esprit qui ne veut pas être jugé, de sorte que le procès n'a lieu que si *Je me juge*. Or, on l'a vu, tout me pousse à ne pas me juger, à détourner mon jugement de moi sur les autres. Ma conscience empirique ne résiste pas à l'aliénation. Cependant la perversion du jugement est encore un jugement; la faculté de juger, la *possibilité* irréductible de juger résiste à toute négation. Il y a en moi quelque chose qui est moi et qui me résiste ; mon moi aliéné est encore moi, une non-chose, conscience originelle ou transcendante (la syndérèse pour les thomistes). L'expérience originelle de soi comme esprit n'est pas « empirique », mais l'expérience de la réflexivité elle-même comme ce qui me donne l'expérience comme *mon* expérience, l'histoire comme *mon* histoire, la parole

comme *ma* parole, le vouloir comme *mon* vouloir. L'esprit est le non-assignable qui assigne l'invisible qui manifeste (il faudra s'en souvenir à propos de l'Esprit Saint). Comme esprit ou sujet transcendantal, je me résiste; je suis origine, mais *là*, autrement dit origine qui se trouve là et donc qui *n'est pas sa* propre origine, origine qui *a* une origine. C'est ce paradoxe qui me résiste, et qui par suite résiste à toute entreprise d'aliénation ou d'autodestruction : je me trouve donné à moi-même comme origine, comme responsable. En cela je suis esprit et je suis déjà en mesure de rendre un témoignage. Pour employer le noble concept sartrien, le pire salaud est capable de juger qu'un tel est le pire salaud que la terre ait jamais porté. Ce jugement suffit à manifester la possibilité de la conversion éthique, la possibilité de se poser la question : – et moi ?

Ce qui vient d'être dit est une sorte de commentaire de *l'Épître aux Romains* : la Loi donne la connaissance du péché (3, 20) – et la Loi, c'est en moi-même que je la trouve (2, 15. Cf. S. Augustin, *Confessions* II, IV, 9); mais l'horizon de la Loi, c'est la mort (7, 10) que la Loi désigne comme conséquence spirituelle de la séparation entre Dieu et la créature, en raison du péché. J'ai beau lutter par les bonnes œuvres (les œuvres de la Loi, 3, 20) pour conquérir une conscience bonne, je ne puis faire que ma main gauche ignore ce que fait ma main droite. Non seulement le devoir ne sauve pas de la mort (l'abîme entre mon devoir et son accomplissement est infini) mais, impuissante qu'elle est à devenir conscience bonne, la bonne conscience ne sauve pas de la bonne conscience, autrement dit de la vanité et de l'hypocrisie. Car ce que je fais, ce que je pense, je ne puis que le rapporter à moi, au moi haïssable (cf. Pascal, Br 455). J'adhère irrésistiblement à moi-même et je crée ma propre solitude (l'antichambre de la damnation).

Il est clair que nous sommes condamnés à une mort sans appel si un *Paracletos* ne vient pas prendre efficacement notre défense. Nous ne pouvons pas nous défendre et nous sauver nous-mêmes jusqu'au bout.

Le premier Défenseur

Deux aspects essentiels sont à considérer dans la défense du *premier Avocat* (le Christ, en *Jean* 14, 16). D'une part il se fait

en Personne semblable, de même *nature* que les accusés, victimes ou coupables. D' autre part il est fait accusé, victime et coupable.

Le premier aspect est évidemment la condition nécessaire du second. En effet, sans l'incarnation (Dieu se faisant homme, la Personne divine assumant en Personne la nature humaine ¹), le salut apporté par la « plaidoirie » du Christ en faveur de l'homme ne serait que verbal, le contenu réel du salut serait aussi éloigné de sa proclamation qu'une chose l'est de son nom. Le Christ n'est pas seulement un Christ moral venu soulager les consciences (« Je ne te condamne pas » ou « tes péchés sont remis »). Le contenu effectif du salut est la Vie divine et cela *en réalité*, non de manière symbolique ou mythologique – ni non plus seulement morale. L'Incarnation est de ce point de vue ontologiquement nécessaire au salut d'êtres de chair. Par l'Incarnation, l'Avocat non seulement intercède mais se fait Médiateur (1 *Timothée* 2, 5), non entre des termes qui demeureraient extérieurs l'un à l'autre, mais de telle sorte qu'en Lui ils deviennent *un* (*Jean* 17, 11-21). Lui qui est Esprit se fait chair et ainsi la chair est faite esprit, capable de l'Esprit.

L'Avocat (le Christ) n'a même pas plaidé : il a renversé le mur de séparation entre les hommes et Dieu. Il n'a pas jugé (*Jean* 8, 15 ; 12, 47) et il annonce que Dieu n'est pas non plus un juge (*Jean* 5, 22). Et cependant il y a, il va y avoir jugement. Quand tout va être accompli, il se met à leur parler d'un « autre Paraclet » et il vient à la barre, non en tant qu'avocat mais comme le Témoin (*Jean* 5, 31-40; 8, 13-18, 37). Jésus annonce ce procès-là en annonçant qu'il y aura des accusateurs. Les accusateurs ne seront pas Satan, l'accusateur par excellence, celui qui accuse pour perdre, pour récupérer les siens ; ils seront Moïse (*Jean* 5, 45), mais aussi bien la reine de Saba et les gens de Ninive, des païens ordinaires (cf. *Matthieu* 12, 41-42) : pas d' autre miroir pour la conscience humaine que des consciences humaines ; car Dieu n'est pas injuste (*Romains* 2, 14-3, 5) ; il ne jugera qu'avec la mesure qui aura servi à nos propres jugements (*Matthieu*, 7, 2).

Lorsque les accusés vont comprendre que l'Avocat de Dieu

1. Denzinger 148 (concile de Chalcédoine) précise : « en toutes choses excepté le péché ». Cf. *Philippiens*, 2, 7 et *Hébreux* 9, 28.

Jésus ne s'autorise comme tel qu'en tant que *Témoin* direct et pour ainsi dire oculaire de la Vie divine, Lui qui est venu pour abolir le procès entre Dieu et le monde (*Hébreux* 2, 17), ils vont *se justifier* en se faisant accusateurs, en déclarant intolérable la prétention de Jésus : le procès, qui comporte à son terme l'assassinat-exécution de Dieu le Fils de l'homme, va être rouvert. C'est le vieux procès qui dure depuis le commencement, mais cette fois-ci de manière hyperbolique, en vue d'un crime hyperbolique; il ouvre la possibilité définitive du rejet violent de l'homme et de Dieu : « C'est l'héritier ! venez, tuons-le et nous aurons l'héritage » (*Matthieu* 21, 38). L'homicide ordinaire, le crime quotidien, qui broie des humains par millions et à longueur de journée – sans parler des mille petits assassinats invisibles et des mille et une injustices de chaque seconde – va se concentrer sur Celui qui s'est « identifié au péché » (2 *Corinthiens* 5, 21). Il y a là pour le pécheur une atteinte infiniment intolérable à son refus de s'assigner, de laisser entrer en soi l'Autre, de se convertir.

Les accusateurs de la contre-accusation réussissent à faire de l'homme-Dieu un accusé et un coupable (« Selon notre Loi, il doit mourir », *Jean* 19, 7) ; mais du même coup ils en font aussi une victime en raison de son innocence, de manière hyperboliquement sacrificielle, puisqu'en mourant l'Innocent fait passer la nature humaine, y compris celle des meurtriers, de la mort à la Vie. Car si l'Agneau n'est pas un bouc émissaire (Dieu n'a nul besoin de faire « payer » le péché à qui que ce soit), cependant Jésus accepte de prendre cette place, et pour ses accusateurs il l'occupe en effet (« Il faut qu'un seul meure pour tout le peuple », *Jean* 11, 50). En disant : « Ma vie, nul ne la prend mais c'est moi qui la donne » (*Jean* 10, 18), Jésus brise la malédiction tragique, puisqu'il répond *en Personne* de tout le mal, du tout du mal – qu'il n'a pas commis; il s'y soumet sans y être soumis et c'est dans sa Personne qu'il le fait sombrer dans la mort – en insistant sur le fait que seule la Résurrection restaure positivement et réellement la nature humaine, en donnant sens à la, passion et à la mort sur la croix (cf. 1 *Corinthiens* 15, 17 : sans la Résurrection, le sacrifice serait vain et sans résultat, la souffrance inutile – elle ne saurait être une fin en soi) – en remarquant en outre que c'est dans sa Personne que la nature humaine est restaurée et que par conséquent sa Personne est le passage

obligé pour le salut de toute chair (« Je suis la Porte », *Jean* 10, 7).

De même que c'est en Lui qu'est créée toute personne, de même c'est par Lui en tant que Médiateur qu'est instauré et par lui en tant que Sauveur qu'est restauré l'accès à la Vie des Personnes divines.

Le second Défenseur

Le procès et l'exécution du Témoin vont inaugurer le procès chrétien, qui est déjà le procès eschatologique, car « le temps est arrivé » (*Marc* 1, 15) : ils vont inaugurer la seconde défense, celle de l'Esprit, et instaurer le statut de témoin (« vous serez mes témoins », *Actes* 1, 8) comme condition du croyant, de celui qui se convertit. C'est pourquoi le dernier procès sera le procès contre l'Esprit, contre l'ultime Défenseur. « Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant ; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort. Vous serez haïs de tous à cause de mon Nom » (*Matthieu* 10, 21). Le Paraclet est l'ultime défenseur parce qu'il est, en tant qu'Esprit pour l'esprit, l'ultime « Médiateur ¹ », à la fois du Médiateur (le Christ) et de sa médiation. Il sera donc la cible ultime de l'ennemi, de celui qui se veut contre l'Amour.

Mais pourquoi le Vainqueur de la mort n'a-t-il pas clos le procès et fermé la bouche aux accusateurs ? Pourquoi faut-il un autre recours ? – La réponse immédiate est la non-violence de Dieu; mais cette non-violence, s'adressant à des libertés, ne peut que leur proposer ce qu'elle s'impose à elle-même : que la Médiation du Médiateur ne s'impose pas aux créatures mais soit *désignée comme don*. En aucune façon l'Absolu ne s'impose dans le monde. C'est pourquoi la dialectique de la Révélation est si déroutante : Jésus ressuscité ne s'impose pas triomphalement à tout Jérusalem, obligeant les chefs du peuple à inscrire sa résurrection dans leurs registres. Une telle parousie

1. La signification du terme *médiateur* n'est pas univoque; elle est, de plus, réflexive. L'Esprit est Médiateur en tant qu'il désigne à notre esprit le *sens* de l'unique Médiation (Incarnation, croix, Résurrection) réalisée par l'unique Médiateur.

serait parodique parce que purement extérieure et non « en esprit et en vérité ». En conséquence, Jésus n'apparaît qu'à ses témoins. Une fois de plus ils sont témoins parce qu'ils ont foi en Jésus, mais ils ont foi parce qu'effectivement ils sont constitués comme témoins et que Jésus leur apparaît effectivement.

La dialectique de la foi et du témoignage est bien illustrée par les marcheurs désespérés d'Emmaüs : « Notre cœur n'était-il pas brûlant tandis qu'il nous parlait ? » (*Luc* 24, 32). Le cœur (la conscience) des scribes et des pharisiens ne brûlait pas, sinon de colère et de haine, tandis que Jésus leur parlait. On voit ici que la foi n'est pas une simple croyance : pas plus que Thomas les deux marcheurs ne « croient » que Jésus est ressuscité, en dépit des dires de quelques femmes. Mais la *confiance en la Personne* de Jésus, ils l'ont, sans quoi ils seraient sans désespoir (le désastre ne les affecterait pas). Cette confiance (*fides*) est une intentionnalité orientée par un sens qui constitue la *possibilité* de la foi. La rencontre avec Jésus ne fait pas d'eux des « savants » ès résurrection mais des croyants effectifs (des « fidèles » du Christ) dès lors qu'ils sont pris pour témoins. La rencontre donne une réalité objective au contenu de la foi mais ne transforme pas la foi en quelque chose d'autre : elle la rend effective – en quoi la foi est une grâce, et non une décision unilatérale. À partir de l'ouverture à la foi ils sont rendus témoins, et de ce fait croyants, le contenu de la foi ne s'imposant nullement de l'extérieur pour causer la foi. C'est l'événement dans son sens spirituel qui donne son effectivité objective à un sens auquel la conscience est déjà ouverte dans l'espérance comme dans la désespérance; ce n'est pas l'événement dans sa phénoménalité qui donne sens et qui peut fournir un contenu à la foi : l'événement *a* un sens (il n'en tient pas lieu) et il faut une *Parole*, qui ne peut être que celle de Jésus en Personne, pour que ce qui est signifié *constitue* l'événement comme événement, c'est-à-dire, à la différence d'un phénomène naturel, comme ayant une consistance intentionnelle (ce qui est le propre de toute réalité historique : la Résurrection de Jésus est à cet égard on ne peut plus *historique*).

Inutile de revenir sur le sort qui attend les témoins : le Christ les a abondamment prévenus. Ce qui est manifeste, c'est que la condition de témoin est et demeure la condition de la foi. Sans le témoignage qui est la foi en acte, la foi est morte et même elle devient un contre-témoignage (l'excuse des incroyants). La

foi en effet qui n'agit pas se fige en grimace sociale, en religiosité qui contribue gravement à mettre la foi en accusation, en hypocrisie pire que celle des pharisiens, car eux se réclamaient de la lettre de la Loi, tandis que le chrétien bien-pensant se réclame de l'Esprit que dans le même temps il tue. Il en est ainsi toutes les fois que je cherche à imposer la Loi du Christ comme une loi extérieure au lieu d'en être « seulement » le témoin.

L'expérience de l'Esprit

Le témoin, pour être *en esprit* l'auteur de paroles et d'actes qui disent et fassent la Vérité, une Vérité qui ne soit pas « sa » petite vérité égocentrique mais bien la Vérité du Christ dont il témoigne, doit, à la fois, pleinement, en toute liberté, être lui-même et s'en remettre entièrement à un Autre qui ne demeure pas extérieur à lui mais est plus intérieur à lui-même que lui-même (pour reprendre l'expression de S. Augustin), parce que cet Autre est l'Origine à partir de laquelle il (le témoin) est origine, l'Esprit à partir duquel il est repris.

Cette expérience montre que c'est de l'intérieur de soi que l'on a accès à la condition de témoin (de tiers, témoin d'une relation). L'accès par la foi au Médiateur, à Celui qui est maintenant « notre Avocat auprès du Père », passe par une médiation tout intérieure, même si elle a pour corrélat l'extériorité (la lettre) du témoignage « verbal ».

Le Médiateur de cette médiation intérieure, c'est l'Esprit. Autrement dit il faut que quelqu'un, de l'intérieur de nous-mêmes, nous conduise au témoignage, et donc à la foi personnelle dans le premier Médiateur, le Christ ressuscité pour le Salut de tous.

La nécessité d'une autre médiation divine pour accéder à l'œuvre de Rédemption du premier Médiateur est exigée non tant par le contenu effectif de la Rédemption (l'Incarnation et la Résurrection qui inscrivent la nature humaine dans la vie divine) que par le mouvement personnel de chacun (le mouvement de la liberté) pour rejoindre la *réalité* de ce contenu : la créature n'est pas d'elle-même en mesure de s'arracher à elle-même pour adhérer personnellement au Salut, parce que celui-ci n'est pas une évidence, parce que la réalité est une

chose et le rapport à cette réalité une autre. Ce qui est ici en question, c'est le rapport médiat de l'esprit à la réalité, de l'esprit à la parole, de la parole à la réalité.

Le Christ a réalisé cette réalité (le Salut pour toute chair, pour la nature humaine). Le Christ a prononcé les paroles désignant les événements du Salut comme étant effectivement des événements salvifiques. Mais comme s'exclame Jésus (*Luc* 24, 25) : « Esprits sans intelligence, lents à croire ce qu'ont annoncé les prophètes ! » Ceux qui sont « témoins » ne voient pas, ceux qui entendent ne comprennent pas : les réalités sont privées de sens et réciproquement les paroles sont privées de référent réel *et* signifiant. Le lien n'est pas dans une parole de plus (à laquelle il faudrait apporter son commentaire et ainsi à l'infini), mais dans le retournement ou la conversion (*métanoïa*) de l'esprit qui voit ce qu'il ne voyait pas, entend ce qu'il n'entendait pas, parce qu'essentiellement il *fait le lien* entre la *réalité* nouvelle et le *discours*, qui se mettent à *témoigner l'un de l'autre*, dès lors que la réalité, saisie comme signifiante, est comprise comme cela même que dit le dire, et la parole comme ne disant rien d'autre que le *sens* de la réalité désignée – et du même coup désignée comme signifiante.

À lui seul, l'événement est muet : il ne parle que s'il est « accompagné de parole » (ce qui inaugure sa dimension sacramentelle). C'est la parole qui le fait entrer dans la parole. Encore faut-il que *l'esprit* soit à la source de cette « entrée en parole » de la réalité des événements salvifiques, l'esprit à la fois comme sujet parlant, proférant – ou entendant, mais cela revient à l'ébranlement de la parole intérieure – et comme sujet auteur du lien entre la parole et la non-parole (l'événement). L'esprit est non seulement celui qui fait le lien mais le « lieu » même du lien : il n'y a que dans l'esprit que puisse s'actualiser la réalité du sens, lequel n'est pas une « chose ». On vérifie à cette occasion en quoi l'esprit n'est pas assignable mais peut s'assigner dans un acte de parole par lequel il se déclare auteur (origine) à la fois de ce qu'il dit, de ce qu'il fait et de ce qu'il dit faire.

De même que l'esprit médiatise le rapport entre réalité et sens, l'Esprit « vient au secours de notre faiblesse » (*Romains* 8, 26) il *médiatise le* rapport de notre propre esprit à la réalité christique et à son sens. En effet, pour que cette réalité apparaisse comme telle, c'est-à-dire celle d'un Salut, il lui faut être

reprise et « objectivée » dans un discours pour un sujet, et pour cela « disparaître » comme réalité empirique unie.

Tant que le Christ parle, sa parole ne peut être la parole *qui dit* le Christ : elle reste la parole *du* Christ. Il faut certes que le Christ parle, et il faut sa parole; mais il faut aussi qu'advienne une parole qui dise que cette parole, c'est bien la parole du Christ et qu'elle dit le Christ (qui il est). Il faut qu'advienne une parole de témoin. Il est nécessaire pour cela que le Christ « s'en aille » et d'autre part que s'opère la rencontre de l'Esprit du Christ avec l'esprit des témoins en puissance, pour que la rencontre ne soit plus empirique et finie mais « en esprit et en vérité », et qu'elle puisse s'universaliser en compréhension (dans « la vérité tout entière », *Jean* 16, 13) et en extension (dans la catholicité). Cette double condition est énoncée par le Christ : « Si je ne m'en vais pas, le Défenseur ne viendra pas à vous... » (16, 7).

Mais tout ce que dit le Christ de « l'autre Défenseur » (14, 16) est extrêmement paradoxal : le propre d'un avocat est de parler pour, à la place de ; or le propre de l'Esprit, c'est d'être celui à partir de qui il y a Parole, mais de n'être pas lui-même Parole. Et de fait, « il ne parlera pas de lui-même » (16, 13), non seulement parce qu'il est Témoin (du Père et du Fils) mais aussi parce qu'en aucun cas il ne remplace la Parole, le Logos. Dans toute la révélation, on serait bien en peine de trouver une seule parole de l'Esprit Saint. Il n'y a pas d'autre Parole que le Verbe, le Fils (celui qui se fait, par obéissance, Parole du Père). L'Esprit ne parle pas : il est celui qui fait parler.

L'Esprit est en effet non seulement l'Esprit de vérité (il désigne le Christ comme la Vérité – *ibid.* 14, 16), mais, on l'a vu, l'Esprit de la « vérité tout entière ». Il est trinitairement l'Esprit du Christ mais il est aussi « économiquement » celui qui va permettre que se déploie la vérité, le tout de la Révélation, dans le temps des témoins et du témoignage, non dans l'extériorité, mais en faisant advenir le témoignage de l'intérieur du témoin. C'est pourquoi il est un maître qui enseigne (14, 26) non pas en faisant des discours mais en *faisant se souvenir* les disciples du Christ de « tout ce qu' [il leur] a dit ». Ainsi il y a deux « enseignements » de l'Esprit, et avec la disparition du Christ ces deux enseignements sont manifestés comme réellement un seul : le premier est la parole du Christ, la Parole qui se dit en parlant et se dit comme la Parole du Père ; le deuxième

est la parole des témoins qui disent ce dont ils se souviennent – et ce dont ils se souviennent, c'est la parole du Christ en Personne et le Christ en Personne comme Parole. Ainsi, pas d'autre parole de l'Esprit-Paraclet que la parole des témoins qui se sont laissés instruire. Si le témoignage des témoins n'était que la répétition des mots prononcés par Jésus, la médiation du Logos, du Christ-Médiateur, suffirait. Mais nous serions réduits à une logique d'asservissement à la lettre des *logia* (paroles rapportées) de Jésus. Or au contraire (et c'est le cas dans toute l'Écriture et dans toute la Tradition) le témoignage a pour *auteur* le témoin ; la cohérence des « paroles » n'est pas littérale mais « spirituelle », ce qui requiert ce qu'il est convenu d'appeler *l'inspiration* : le fait que Dieu (le Défenseur) « parle » de l'intérieur du témoin, autrement dit que celui-ci ne soit pas simplement « enthousiasmé » (psychologiquement) par des paroles mais mû de l'intérieur par *l'esprit des paroles*. Le témoin fait alors intérieurement l'expérience d'une *confirmation* : la parole confirme la parole, non tant à la lettre que par la médiation inassignable de l'intelligence de la lettre, qui est esprit. Aussi n'y a-t-il pas lieu de « prendre l'Esprit à témoin », car il ne dit que ce qu'il fait dire – contrairement à la Parole qui dit ce qu'elle dit. C'est que la vérité de l'Esprit est dans la Parole, c'est-à-dire prend corps historiquement dans la tradition vivante des témoins et la fidélité de chaque témoignage à la totalité des autres. La conformité *non littérale* du témoignage au Témoignage total et ouvert (à l'Écriture *et* à la Tradition, leur différence interdisant le littéralisme) est aussi essentielle à la vérité que la conformité des événements aux prophéties et des prophéties aux événements, ou encore des faits aux récits (qui sont comme tout récit des interprétations – en l'occurrence « vraies »).

Aucun témoin par conséquent ne saurait se réclamer d'on ne sait quel témoignage ineffable : *l'Esprit est par nature celui qui se tient en retrait* dont la manifestation n'est effective que dans son Autre, la Parole. Il n'est ni événement, ni parole, ni acte, mais celui, inassignable (il « souffle où il veut »), à *partir de* qui il y a événement et parole et acte. *Il est donc un Médiateur inassignable, celui qui nous permet d'assigner le Médiateur qui se laisse assigner : le Verbe.*

Métaphoriquement, ce Médiateur inassignable, qui est effectivement l'Avocat qui sollicite le témoignage des témoins, qui

les fait parler mais qui ne parle pas à leur place, n'est pas verbe mais *langue*, *souffle*, *feu*, lesquels prennent *corps* dans la *voix* des témoins. Ce sont des « langues » de « feu » qui « descendent sur » les apôtres à la Pentecôte, soudain enfermés qu'ils étaient en eux-mêmes, dans leur peur et le doute, ils ouvrent les portes et se mettent à annoncer « la Parole de Dieu ». Ils étaient bien des « fidèles » du Christ, et ils continuaient à se réunir ; mais leur « foi » n'était pas encore « confirmée ». Elle l'est dès qu'ils sont poussés en esprit par l'Esprit au témoignage, à l'annonce sonore et agissante d'une parole qui dit le Verbe fait chair et ressuscité : ils sortent et parlent en langues, c'est-à-dire sont compris par l'universalité des témoins de leur témoignage (« Parthes et Elamites... »). Le corrélat de la communauté catholique universelle naissante, de l'Église visible, agissante et parlante (donc institutionnelle), c'est l'action (inassignable) de l'Esprit dans les esprits, l'action propre de l'Esprit se réalisant essentiellement par la parole propre des témoins qui surgit comme la Parole *d'un Autre*, du Ressuscité.

Le Défenseur sans défense

Puisqu'il n'y a rien ni personne au-delà de l'Esprit, il est notre dernier Défenseur et il n'y en a plus d'autre que Lui : la régression à l'infini n'est pas de mise parce qu'avec l'Esprit nous avons atteint l'infinité de la médiation. De ce fait, récuser l'Esprit, ce ne peut plus être une récusation comme les autres mais la récusation ultime. Celui qui « parle contre l'Esprit Saint » (*Matthieu* 12, 32) parle contre Celui par excellence qui ne peut se défendre parce qu'il ne peut répondre, n'ayant pas de parole propre (le sans-défense est comme un *infans*, qui ne peut répondre à l'accusation – et il faut être comme un enfant pour devenir esprit, pour entrer dans le Royaume). Celui qui parle contre l'Esprit, c'est celui qui parle sciemment contre l'Amour.

Dans le face à face avec l'Amour en Personne, avec l'accueil et la réception de l'autre, avec l'accueil de soi comme reçu d'un autre, l'alternative entre l'accueil ne peut être qu'ultime du don et l'auto-affirmation anti-trinitaire.

Il n'est exigé de personne d'être témoin, ni en ce monde ni dans l'autre. Mais alors chacun doit opérer un choix radical :

soit entrer dans la relation trinitaire en acceptant de se recevoir comme l'Esprit se reçoit, ce qui est le témoignage même de la foi, soit accuser l'Amour en tant qu'Amour, autrement dit récuser l'altérité irréductible et inassignable sans laquelle il n'y a pas d'esprit, et cela au nom du soi qui n'est qu'auto-affirmation sans relation, qui « reste seul » (*Jean* 12, 24).

Le procès fait à l'Esprit est un procès contre toute relation (entre des personnes). C'est le procès de la volonté qui se veut contre la volonté qui se veut voulue. Alors, l'accusateur n'est plus une personne dont l'incommunicabilité ontologique est la racine de la reconnaissance d'autrui. Il n'accepte plus autrui comme condition de soi, alors que même Dieu le Père n'est une Personne qu'en tant qu'il engendre le Fils dans l'Esprit.

Le refus du Salut est le « blasphème contre l'Esprit », ce contre quoi l'Esprit *ne peut plus rien*, ce refus est une attaque de l'esprit contre le don de l'Esprit qui lui est fait. Il y a des péchés graves, mais il n'y a qu'un *seul péché mortel*, irrémédiable : le péché contre l'Esprit, par lequel c'est l'accusateur qui inflige à soi-même la peine de mort, d'une mort éternelle qui clôt le procès, à seule fin de ne rien devoir à un autre. La mort éternelle est un suicide éternel en même temps qu'une auto-affirmation éternelle.

Pour ne pas conclure le procès, dans lequel se joue le sens de la Création, sur une note diabolique, il faut saisir que la condition de témoin est celle de l'esprit qui se réclame d'un Autre (de l'Esprit), non pas de manière extérieure, mais de telle sorte que cet Autre est reconnu comme œuvrant dans l'esprit quand celui-ci s'assigne *lui-même en toute liberté comme se recevant* de cet Autre. L'œuvre qu'accomplit cet Autre dans l'esprit, ce n'est pas de proférer le témoignage, mais de convertir l'esprit au témoignage, de le *tourner vers* celui qui est le Témoignage : le Verbe, et de lui faire proférer ce Verbe, ce Verbe qui ne se dit pas soi-même mais qui dit le Principe. Or l'Amour du Père, c'est de permettre l'Amour en le faisant être Celui qui est « dit » par son Verbe. Parce que l'Esprit Saint est par excellence l'Amour, témoin de l'Amour, il peut et doit être le Défenseur qui intercède pour que chaque créature se tourne vers Celui qui lui dorme accès à la vie divine : vers le Verbe.

De même que l'humilité du Verbe est de se recevoir comme le Verbe d'un autre, l'humilité de l'Esprit est de n'être aucun

Verbe mais le témoin de l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, procédant de cet amour même : il est l'Amour de cet Amour.

L'existence humaine est le procès qui nous libère de la « vallée de larmes » (*Salve Regina*), nous faisant entrer dans la libre condition de fils éternels, dans la mesure où nous consentons à nous laisser habiter par l'Esprit d'Amour qui nous fait dire du cœur de nous-mêmes le mot que Jésus dit à son Père : *Abba*.

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire**

À défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt: voir page 249

Philippe Cormier, marié, trois enfants, responsable de l'enseignement spécialisé à l'IUFM de Nantes. Publications : articles ; *Généalogie de personne*, Critérian, Paris, 1994.

Jean-Robert ARMOGATHE

Un sacrement de l'initiation chrétienne

Un sacrement en souffrance

La pastorale du sacrement de confirmation traverse une période d'adaptation difficile : d'une part, dans beaucoup de diocèses européens, l'âge moyen des candidats à la confirmation s'élève, d'autre part, et par conséquence, la croissance de la demande de sacrement par de jeunes adultes entraîne une reformulation de sa présentation. Le cardinal Coffy écrivait à ce sujet en 1973 :

« On parle beaucoup de la confirmation aujourd'hui, soit pour tenter d'en renouveler le sens, soit pour en discuter la célébration, soit pour déclarer que ce sacrement n'a plus de signification et qu'il faut l'abandonner ou ne plus le célébrer que pour des adultes, qui sont capables d'en comprendre le sens et qui le demandent². »

Vingt-cinq ans plus tard, ces propos gardent toute leur

1. G.-H. Baudry, «La réforme de la confirmation de Vatican II à Paul VI», *Mélanges de sciences religieuses*, Lille, 1988, p. 83-101.

2. Robert Coffy, *L'Église célèbre la confirmation aujourd'hui*, conférence prononcée le 22 novembre 1973 à Versailles, diffusée sous forme ronéotée par l'Assoc. pour le Développement de l'Enseignement religieux dans les Yvelines, Versailles, 32 p.

actualité ¹ : un important travail de réflexion a pourtant été mené sur ce sacrement ², sans pour autant aboutir à des conclusions pastorales nettes, particulièrement en France. Souvent, et là encore les propos de Robert Coffy sonnaient juste, la question fut abordée sous un angle pastoral et individuel, quand un traitement doctrinal et ecclésiologique s'impose en premier lieu.

Il faut le rappeler paisiblement et prioritairement : le sacrement de confirmation est un sacrement de l'initiation chrétienne, à côté du baptême et de l'eucharistie ³. À ce titre, il n'est pas facultatif, réservé à des fidèles soucieux d'un engagement plus intense. Son caractère nécessaire est souligné par l'antique faculté de le voir valablement conféré, en cas de péril de mort, par tout prêtre :

« En effet, l'Église veut qu'aucun de ses enfants, même tout petit, ne sorte de ce monde sans avoir été parfait par l'Esprit Saint avec le don de la plénitude du Christ ⁴. »

Selon une heureuse formule de préambule du Rituel ⁵, sa réception est nécessaire à l'accomplissement de la grâce baptismale ; elle est le « sceau du don de l'Esprit Saint », selon la formule de la liturgie byzantine. Cette première affirmation est souvent obscurcie par des discussions sur le nombre de sacrements, sur leur importance respective, sur le lien entre Confirmation et Baptême. Il doit rester la nécessité d'une initiation chrétienne achevée, qui comprend un don particulier de l'Esprit Saint.

1. Comme le montre le récent cahier de *La Maison Dieu* (1997, 3) consacré tout entier à la « Confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne ».
2. Rappelons le cahier de *Communio* (1982, 5) sur la confirmation et celui de *La Maison Dieu* (1986, 4).
3. Christian Salenson remarque avec justesse la difficulté du terme « confirmation », compris comme le nom verbal de « confirmer ». Que confirme-t-on, sinon le « baptême » ? Les confirmands sont souvent compris comme ceux qui confirment plus que comme ceux qui sont confirmés. À partir de là le sens même du sacrement est compromis. L'auteur analyse ensuite trois documents de préparation à la confirmation, dont la tonalité « engagement personnel » est constante et très forte (« La confirmation pastorale et théologique », *La Maison de Dieu*, 1997, 3, p.31-44).
4. *Catéchisme de l'Église catholique* § 1314.
5. *Ordo confirmationis*, praenotanda I.

La matière du sacrement est l'onction par le saint Chrême (certains livrets de préparation mettent sur le même plan, à tort, l'imposition des mains et l'onction ¹) dont la signification doit être développée : en termes symboliques, comme le fait le *Catéchisme de l'Église catholique* (§ 1293), mais aussi comme le lien éminent avec l'Évêque, donc avec toute l'Église. Le *myron*, le chrême, est solennellement consacré, en Orient par le Patriarche lui-même, dans l'Église latine par l'Évêque. Il s'agit bien, dans les deux cas, de souligner le lien apostolique entre le fidèle et l'Esprit Saint.

L'âge des confirmands

La signification doctrinale du sacrement bute souvent sur le choix pastoral de l'âge des confirmands ². Il convient ici de rappeler, brièvement, quelques données du droit et de la tradition. Une note courageuse de Mgr Raymond Bouchex, archevêque d'Avignon, marque l'évolution, souligne les difficultés et fait quelques propositions ³.

Le Code de droit canon (§ 891) fixe la confirmation *circa aetatem discretionis*, maladroitement traduit en français, dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, par « l'âge de la discrétion », expression inconnue des dictionnaires de langue. Tout au plus « l'âge de discrétion » (sans l'article défini), déjà vieilli au temps de Littré, est donné comme synonyme de « l'âge de raison » (le mot latin *discretio* se traduit aujourd'hui par : discernement). On trouve du reste « âge de raison » dans les thèses « en bref » qui complète l'article du *Catéchisme* (§ 1318 et 1319). Ce même canon 891 laisse néanmoins les Conférences épiscopales libres de fixer un autre âge. À partir de cela, les pratiques sont très variables d'un pays et d'un continent à l'autre. La Conférence épiscopale française s'est prononcée en assemblée plénière ⁴ :

1. Remarque de Christian Salenson, article cité, *supra*, p. 134, n. 3.
2. État de la question dans M.J. Balhoff « Age of Confirmation canonical evidence », the *Jurist*, 1985, p. 549 sv.
3. *Ibid.*, p.9-20: « Réflexions d'un évêque sur la confirmation. »
4. Voir *Documentation catholique*, 1989, 76.

« à la décision de chaque évêque pour son diocèse, l'âge de la confirmation pourra se situer dans la période de l'adolescence, c'est-à-dire de douze à dix-huit ans. »

Cette formulation prête le flanc à l'ambiguïté : comme le souligne un récent commentateur :

« Quel est le sens de ce " pourra " ? Est-ce une faculté pour l'évêque? Est-ce une obligation qui ne laisse au choix de l'évêque que l'âge du confirmant à condition qu'il soit compris entre douze et dix-huit ans ? »¹

Main Sériaux penche pour sa part vers la première solution, ce qui revient à laisser toute liberté à chaque évêque dans son diocèse. En droit, la présomption d'âge de raison est simple : le canon 97, 2 le fixe à sept ans. La confirmation peut donc, dans l'Église latine, être conférée à partir de l'âge de sept ans. La généralisation d'un âge plus tardif présente l'inconvénient majeur de modifier l'ordre des sacrements de l'initiation : en France, on a bien vu comment le décret *Quam singulari* de Pie X (première communion avancée à partir de sept ans) a entraîné le doublet « communion privée/comunion solennelle », puis, plus récemment, « profession de foi », repoussant toujours plus tard le sacrement de confirmation. La pratique française, qui, pour la confirmation, repousse « l'âge de raison » après douze ans, voire après dix-sept ans (« à la fin des années Lycée »), est assez étonnante. On peut remarquer, comme le fait Main Sériaux² :

« N'est-il pas paradoxal que toute l'évolution des législations civiles tende vers une présomption de maturité précoce, alors que l'Église, elle, adopte une présomption inverse ? »

La séquence de l'initiation chrétienne

Surtout l'ordre traditionnel (maintenu dans l'exhortation qui suit le baptême des petits enfants³) est théologiquement le seul

1. Main Sériaux, *Droit canonique*, Paris, PUF, 1996, p. 487 note.

2. Cité n. 12, *ibid.*

3. Rituel roman § 103. À tout baptême d'enfant, le ministre est censé, avant le Notre Père, rappeler, dans une courte exhortation, que la confirmation puis l'eucharistie seront proposées à l'enfant.

recevable : en effet, l'eucharistie « achève l'initiation chrétienne », comme dit le Catéchisme (il est donc contradictoire de l'achever par la confirmation). Le Catéchisme poursuit :

« Ceux qui ont été élevés à la dignité du sacerdoce royal par le Baptême et configurés plus profondément au Christ par la Confirmation, ceux-là, par le moyen de l'Eucharistie, participent avec toute la communauté au sacrifice même du Seigneur. »

Il est en effet étrange et difficile d'expliquer, comme une longue pratique d'aumônerie étudiante nous contraint chaque année à le faire, la nécessité de la Confirmation à des jeunes de vingt ans qui reçoivent depuis longtemps l'Eucharistie. La logique, qui demande (canons 913, 1 et surtout 914) que les enfants « soient nourris le plus tôt possible (*quam primum*) de cet aliment divin » et qui souligne, comme nous l'avons vu, que cette eucharistie « achève l'initiation chrétienne », entraîne comme conséquence un accès précoce à la Confirmation. Elle pourrait, dans les diocèses où la présence de l'évêque est possible, immédiatement précéder la première communion, au cours de la même messe. C'est une voie envisagée au Québec².

Les préoccupations œcuméniques doivent aussi être prises en compte, car la pratique des Églises d'Orient (unie ou non à Rome), très différentes de celles de l'Église latine, respecte scrupuleusement la séquence traditionnelle, qui n'est pas seulement « exemplaire », mais qui se révèle profondément « normative ». Ainsi le document *Foi, sacrements et unité de l'Église*, établi par la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe lors de la session de Bari (9-16 juin 1987) comporte un paragraphe (§ 51) qui devrait préoccuper l'épiscopat français. Il y est question de ces Églises latines dans lesquelles les enfants sont admis à l'eucharistie avant la confirmation :

« Cette intervention (...) appelle à une réflexion théologique

1. § 1322.

2. Exposé de G. Lapointe en septembre 1994 au colloque de Cap-de-la-Madeleine, Québec : *La Confirmation : dans quel esprit ?* Ed. Fides, 1995.

et pastorale approfondie, parce que la pratique pastorale ne doit jamais oublier le sens de la tradition primitive¹. »

Une nécessité théologique

Les arguments avancés pour repousser ce sacrement vers l'adolescence sont d'ordre psychologique plus que doctrinal. Ils sont résumés avec aptitude par L.-M. Chauvet :

« Il est clair que la préparation de ce sacrement, le plus souvent au long d'une année, et sa célébration au moment de l'adolescence portent souvent de bons fruits spirituels et missionnaires dans la vie des jeunes, dans les conditions culturelles et sociales actuelles, qui leur rendent particulièrement difficile de se positionner comme chrétiens, on peut regarder la proposition de " quelque chose " qui leur permette de prendre personnellement en compte l'initiation chrétienne reçue comme un impératif pastoral². »

L.-M. Chauvet poursuit avec lucidité :

« On peut certes regretter, ici encore, que ce " quelque chose " soit la préparation et la célébration de la confirmation. »

On peut, selon nous, le regretter d'autant plus que les résultats de la pratique actuelle ne sont guère à la hauteur des espérances. Cependant, la confirmation continue d'être exigée pour recevoir les sacrements « du service de la communion », l'Ordre et le Mariage.

Le code stipule que les candidats aux Ordres doivent avoir reçu le sacrement de confirmation (§ 1033) : c'est une condition de licéité. Pour le sacrement de mariage, le même Code demande que les Catholiques qui ne sont pas encore confirmés reçoivent ce sacrement avant le mariage, « si cela peut se faire sans dommage grave ». Dans la pratique, en France, les conditions de préparation au catéchuménat des adultes, qui demandent souvent plusieurs mois, rendent difficilement exigible le sacrement avant le mariage (Mgr Bouchex parle d'une

1. Publiée dans la *Documentation catholique* 85 (1988), n° 1954.

2. *La Maison Dieu*, 1997, 3 p. 61.

« préparation lourde, volontariste, décourageante »¹). Il conviendrait d'étudier la pratique d'autres conférences épiscopales (en Italie, par exemple). Enfin, le canon 895 (comme l'ancien canon 798) prévoit l'inscription obligatoire de la confirmation sur les registres paroissiaux de baptême. À cet égard, l'Épiscopat français avait obtenu de la Congrégation des Sacrements² une dérogation au droit commun. Il conviendrait aujourd'hui de se demander si cette dérogation est encore valide et si sa pratique n'a pas été malheureuse, dans la non-observation des règles remplaçant l'obligation d'inscription. Cela a certainement contribué à l'oubli du caractère nécessaire de ce sacrement.

En France, la plupart des baptisés ne sont pas confirmés (pour avoir parfois rencontré, comme le rappelle encore Mgr Bouchex, une volonté systématique de « jeûne » ou de « désert sacramental »). La confirmation, nous l'avons dit, paraît un sacrement facultatif, une sorte d'engagement militant, réservé à une élite. C'est l'idée, aujourd'hui largement répandue, que la confirmation n'est plus un sacrement structurant de la vie chrétienne, une étape nécessaire de l'initiation chrétienne, mais un sacrement facultatif pour ceux et celles qui veulent faire un pas de plus dans leur itinéraire chrétien³. C'est un grave constat d'échec, dont les causes doivent être analysées (« le sacrement de l'apostolat militant⁴ ! ») et où le remède approprié semble bien être le retour à la séquence traditionnelle, pour les baptisés adultes aussi bien que pour les enfants. Comme l'écrivait dans *Communio*, dès 1982, Jean-Yves Lacoste :

« Nous ne pouvons pas (ou nous ne pouvons plus) substituer, à l'ordre paisible et incritiqué de la séquence baptême-confirmation-eucharistie, un autre ordre tout aussi incritiqué où

1. *La Maison Dieu*, 1997, 3 p. 17 : « Peut-être avons-nous à rendre moins lourde, moins volontaire, donc moins décourageante la préparation. »

2. Lettre du 10 mars 1954.

3. Nous empruntons cette analyse à Mgr Bouchex dans l'article cité p. 135, n. 3.

4. J.-Y. Lacoste montre, dans un article de *Communio* 1982, 5, p. 48-60, « La surabondance », comment cette dérive de la militance remonte au IX^e siècle (Raban Maur) en ne retenant pour la confirmation que le *munus propheticum*. Mais il n'y a pas stricte équivalence entre la militance chrétienne et la confession de la foi.

la confirmation, en quelque sorte, confirmerait l'accès à l'eucharistie par le baptême. Nous ne le pouvons certes pas, au moins parce que ce serait une grossière erreur contre l'histoire. Mais, surtout, nous ne le pouvons pas, car la théologie de l'eucharistie nous affronte proprement à l'indépassable : à celui qui a confessé la foi reçue des Apôtres et communié au corps du Christ, rien absolument ne manque pour être chrétien, et l'être jusqu'au bout, dût ce terme être le martyre. La psychologie ici n'étant pas la norme, et l'initiation chrétienne n'ayant pas vocation à sacraliser les temps sociaux de l'initiation du petit d'homme à la vie des hommes, l'Église au bout du compte sachant plus d'un enfant que n'en sait toute psychologie et soutenant qu'il peut être saint, toute théorisation du retard de l'âge de la confirmation est pauvreté intellectuelle et manque à contempler le mystère de l'adoption. Le droit à la confirmation est un droit fondamental de l'enfant chrétien, et ce dès qu'il peut s'approcher de l'autel pour y recevoir le corps du Christ. » (p. 58)

L'année jubilaire du Saint Esprit pourrait être une heureuse occasion de ce rappel et d'une invitation pressante à réviser le choix d'un « jansénisme pastoral » malheureux qui a été fait dans certains pays.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre (Paris) depuis 1976, a été curé de paroisse, aumônier scout et responsable des aumôneries étudiantes de l'Île-de-France. Actuellement supérieur d'un foyer d'études pour lycéens, aumônier de l'École normale supérieure, membre du conseil de rédaction de *Communio*.

Mgr Peter HENRICI

Un sacrement de la maturité

DANS son encyclique consacrée à la préparation de l'an 2000, le Saint-Père souligne que ce Jubilé ne se limite pas à une commémoration (celle de la naissance de Jésus-Christ), mais vise en même temps, et peut-être plus encore, à l'actualisation du salut offert dans le Christ : conformément à l'articulation de la foi chrétienne en parole et sacrement, il semble important d'unir aussi, pour cet anniversaire spécial, la structure de la mémoire avec celle de la célébration, en ne se limitant pas à rappeler l'événement d'une façon seulement conceptuelle, mais en rendant présent son caractère salvateur par l'actualisation sacramentelle (*Tertio Millenio Advéniente*, n° 31). C'est pourquoi on propose, pour chacune de ces trois années de préparation, un double thème : chaque année est consacrée à l'une des Personnes divines, et en même temps sert à redécouvrir l'un des sacrements. Durant l'année du Christ, on devait mettre l'accent sur le baptême (est-ce bien certain que nos paroisses en aient tiré profit ?), durant l'année du Saint Esprit sur la confirmation, et pendant l'année du Père sur le sacrement de Pénitence, pour se concentrer enfin, durant l'année jubilaire elle-même, sur l'Eucharistie, le sacrement de l'unité. Ce qui montre qu'il ne s'agit pas simplement ici d'un décalque de formules ternaires, mais d'une entrée catéchétique et catéchuménale dans le mystère central de l'Incarnation, c'est l'ordre inhabituel des trois Personnes divines : Fils, Esprit, Père. On pourrait tout à fait supposer que l'ordre des sacre-

ments de l'initiation : baptême, confirmation, Eucharistie, montre la voie, ordre dans lequel doit être intercalé, conformément au donné de la vie chrétienne dans la réalité de son existence avant l'Eucharistie, le sacrement de Pénitence, reconquête par l'homme pécheur de la grâce du baptême. Quoi qu'il en soit, le lien le plus étroit d'un sacrement avec une Personne divine est en tout cas celui de la deuxième année de préparation : la confirmation est, d'une manière tout à fait prononcée, le sacrement du Saint Esprit.

Par là il partage également son histoire. De même que l'Esprit, dans son omniprésence quasi anonyme dans la vie de l'Église est toujours retombé dans l'oubli – « Nous n'avons même pas entendu dire qu'il y a un Esprit saint » (*Actes des Apôtres* 19, 2) – ce que pourraient dire encore aujourd'hui beaucoup de candidat à la confirmation – de même la confirmation est aussi longtemps restée, dans la vie chrétienne, un sacrement oublié et quasiment exotique – exotique à cause de la visite inhabituelle de l'évêque dans la paroisse. Et de même que les dernières décennies sont caractérisées par une vaste « redécouverte de la présence et de l'action de l'Esprit qui agit dans l'Église » (*Tertio Millenio Adveniente*, n° 45), de même il est clair qu'on redécouvre également le sens du sacrement de confirmation.

Un sacrement qui appelle des questions

En fait, la confirmation a du mal à trouver sa propre identité, dans sa signification comme dans sa forme sacramentelle. C'est ce dont témoignent déjà clairement les *Actes des Apôtres*, en la mettant en relation étroite avec le baptême et pourtant en la distinguant clairement de lui.

Paul, après avoir traversé le haut pays, arriva à Éphèse. Il y trouva quelques disciples et leur dit : « Avez-vous reçu l'Esprit Saint quand vous avez embrassé la foi ? » Ils lui répondirent : « Mais nous n'avons même pas entendu dire qu'il y a un Esprit saint. » Et lui : « Quel baptême avez-vous donc reçu ? » – « Le baptême de Jean » répondirent-ils. Paul dit alors : « Jean a baptisé d'un baptême de repentance, en disant au peuple de croire en celui qui viendrait après lui, c'est-à-dire en Jésus. » À ces mots, ils se firent baptiser au nom du Seigneur Jésus ; et quand

Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit Saint vint sur eux, et ils se mirent à parler en langues et à prophétiser. Ces hommes étaient en tout une douzaine » (19, 1-7).

Avant cet épisode, dans lequel le baptême au nom de Seigneur Jésus, l'imposition des mains par les Apôtres et le don de l'Esprit sont tout autant clairement distingués les uns des autres que *liés* les uns aux autres, les *Actes des Apôtres* rapportent la conversion des premiers païens, la famille du centurion Corneille, à Césarée :

Pierre parlait encore, quand l'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui écoutaient la parole. Et tous les croyants circoncis qui étaient venus avec Pierre furent stupéfaits de voir que le don du Saint Esprit avait été répandu aussi sur les païens. Ils les entendaient en effet parler en langues et magnifier Dieu. Alors Pierre déclara : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous ? » Et il ordonna de les baptiser au nom de Jésus-Christ. Alors ils le prièrent de rester quelques jours avec eux » (10, 44-48).

Ici, une chose est claire, à double titre. D'une part, le don du Saint Esprit est un présent de Dieu dont l'homme ne peut disposer à sa guise, mais que Dieu dispense de plein gré « comme il l'entend » (1 *Corinthien*, 12, 11). Toute compréhension magique de l'imposition des mains sacramentelles est par là exclue (cf. *Actes des Apôtres* 8, 9-24). Cela est d'autant plus nécessaire que, d'autre part, le don de l'Esprit s'extériorise dans des signes visibles, « merveilleux », dont le premier (et le moindre ?) est le don des langues. C'est ainsi qu'on identifie de manière pour ainsi dire empirique ceux qui ont reçu l'Esprit. C'est là que continue à vibrer le souvenir du miracle de la Pentecôte ; mais précisément ce miracle est décrit dans ces mêmes *Actes des Apôtres* comme un baptême : « Jean, lui, a baptisé avec l'eau, mais vous, c'est dans l'Esprit Saint que vous serez baptisés dans peu de jours » (1, 5). Pierre s'en fait l'écho à la fin de sa prédication de Pentecôte : « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint Esprit », (2, 36).

De la comparaison des deux affirmations naît la question suivante : le baptême et le don de l'Esprit forment-ils un seul sacrement ou bien deux ? D'une part il semble que le don

L'Esprit serait le don propre au baptême, « baptême dans l'Esprit Saint » (*Matthieu 3, 11*), par opposition au baptême de Jean ; d'autre part, ce don est manifestement dispensé par le moyen d'un rite particulier d'imposition des mains, distinct et séparable du baptême dans l'eau. Tant que le baptême et le don de l'Esprit ont été dispensés simultanément, immédiatement l'un après l'autre, il n'était pas besoin de répondre à cette question. Dans le rite paléochrétien du baptême (des adultes) les nouveaux baptisés étaient, immédiatement après l'immersion baptismale, oints sur tout le corps (ce qu'on appelle « l'onction post-baptismale ») et étaient alors marqués par l'évêque du « sceau » de l'Esprit Saint. Cette marque était sans doute imprimée par une onction avec le chrême (une huile parfumée), d'où la question posée ultérieurement sur la distinction des deux onctions et le signe proprement sacramentel du don de l'Esprit : imposition des mains ou onction ? Et lorsque finalement l'évêque ne fut plus en mesure d'assister à tous les baptêmes, les questions s'accumulèrent rapidement : peut-on par principe dissocier le baptême du don de l'Esprit ? Qui est le dispensateur du don de l'Esprit : l'évêque seul (en tant que successeur des Apôtres) ou tout prêtre qui administre le baptême ?

Nous n'avons pas besoin ici de reprendre l'histoire mouvementée du sacrement de confirmation. La pratique actuelle, approuvée par l'Église, a résolu ces questions depuis longtemps. Peut-être y a-t-il aujourd'hui plus de non-confirmés que de confirmés – d'abord quand nous pensons aux Églises issues de la Réforme. On ne leur contestera pas la pleine validité de leur baptême. Et tandis que l'évêque demeure le « ministre ordinaire » du sacrement de confirmation, des prêtres ont également, dans des circonstances bien précises ou bien par délégation de l'évêque du diocèse, le pouvoir de confirmer (*Code de Droit Canon, canons 882-884*), ce qui fait qu'aujourd'hui, dans nos pays, beaucoup de confirmations sont administrées aussi bien par des prêtres que par des évêques. Finalement, le rite de confirmation réside aujourd'hui dans un compromis entre l'onction et l'imposition des mains : « Le sacrement de confirmation est administré par l'onction avec le chrême appliqué sur le front avec la main et avec ces paroles : « Sois marqué du sceau de l'Esprit Saint, le don de Dieu » (*Constitution Apostolique, Paul VI, 15 août 1971*).

Le sacrement de la majorité chrétienne

A-t-on ici traité un sacrement à la légère ? Son histoire mouvementée témoigne-t-elle de l'embarras de l'Église à son égard ? Comment s'articulent mutuellement, dans les faits, baptême et confirmation ? Ou bien la confirmation serait-elle devenue tout à fait superflue, puisque le don de l'Esprit ne se manifeste plus par des signes miraculeux ? Le « baptême dans l'Esprit » du Renouveau charismatique ne serait-il pas la forme traditionnellement légitime de la confirmation ?

La redécouverte de la confirmation, suit d'abord de près des sollicitations pastorales et, à cet égard, a conduit à des discussions animées autour de l'âge approprié pour la recevoir. Tandis que les Églises d'Orient ont maintenu les trois sacrements de l'initiation au moment du baptême des enfants, et administrent la confirmation et l'Eucharistie immédiatement après le baptême, ces trois sacrements ont été dissociés dans l'Église latine. Le baptême est administré peu après la naissance, par contre la confirmation et l'Eucharistie sont données après l'âge de raison. D'où la nécessité de repousser le sacrement de Pénitence avant la réception de l'Eucharistie, et d'autre part, se pose la question de la juste succession des sacrements et du moment où ils doivent être reçus. Même après que Pie X eut de nouveau introduit la communion précoce, on a maintenu de multiples façons la succession traditionnelle des sacrements de l'initiation et administré la confirmation, souvent lors de la même cérémonie, avant la première communion. Dans nos régions, le souvenir de la première communion est resté associé au renouvellement des promesses du baptême – ainsi que dans la célébration de la « confirmation » dans les Églises évangéliques, qui correspond à l'admission à la Sainte Cène. Mais comme chez nous l'évêque ne peut venir confirmer dans une paroisse que tous les deux ans des confirmands d'âges variés prennent part à la célébration, qu'ils aient déjà reçu ou non la première communion.

Dans cette nécessité pratique immédiate, beaucoup de pasteurs ont vu une chance. Si la confirmation n'est pas administrée durant les premières années de scolarité, mais à la fin du cursus scolaire ou même après, la possibilité est offerte d'une catéchèse renouvelée et approfondie après la puberté ou même dans le premier âge adulte. Dans nos régions, cela est plus

nécessaire que jamais. Non seulement parce que les jeunes ne sont plus portés par un environnement chrétien allant de soi, de sorte que pour beaucoup, la première communion est aussi la dernière, mais aussi et surtout, parce que, à cause du baptême des enfants, l'enseignement indispensable que constitue le catéchuménat a disparu. Tant qu'une famille imprégnée de christianisme introduisait les enfants aux principes chrétiens et à la pratique de la vie de l'Église comme si cela allait de soi, cette carence était à peine détectable. Aujourd'hui, alors que la majorité de nos familles ne peut plus s'acquitter de ce devoir, c'est le catéchuménat qui doit être remis à jour pour ceux qui ont été baptisés dans leur enfance. Ce catéchuménat ne peut avoir de sens qu'après la puberté, parce qu'il doit conduire à un être chrétien adulte. Un parcours préparatoire bien charpenté, de durée plus longue et procédant par étapes, progressant vers la réception du sacrement de confirmation, pourrait remplir la fonction d'un tel catéchuménat. Des tentatives sont en cours dans cette direction au sein de quelques paroisses depuis plusieurs années ; mais il est encore trop tôt pour pouvoir affirmer quelque chose de définitif sur le succès de ces expériences.

En tout cas, dans cette perspective, la confirmation reçoit de nouveau sa pleine (et peut-être tout à fait nouvelle) signification en termes de « sceau », confirmation du baptême – et de deux côtés : tandis que les confirmands disent explicitement Oui à leur baptême (la profession de foi baptismale appartient inéluctablement au rituel de la confirmation), Dieu renforce son propre Oui en eux par « le don de l'Esprit Saint ». Si le baptême suppose la confession pleinement responsable de la foi au Christ Seigneur, la conversion et le retour à Lui, alors il faut donner la possibilité à ceux qui ont été baptisés enfants de ratifier dans un engagement personnel la profession baptismale que leurs parents ont faite en leur nom. La plupart du temps, cette réponse est implicite, s'exprimant à travers une vie chrétienne et une pratique ecclésiale. Mais pourquoi le sacrement de confirmation ne serait-il pas le lieu d'une ratification explicite? D'autant plus que le chrétien moderne, dans sa situation de diaspora culturelle, doit prendre congé d'une tradition de chrétienté, et ne peut et doit être chrétien que d'une manière personnellement responsable : c'est pourquoi nous devons construire davantage (d'un point de vue non seulement pastoral, mais encore théologique) sur le sacrement de confirmation en

tant que sacrement de l'être chrétien majeur. Ainsi, par le don de l'Esprit saint qui leur est attribué personnellement, les confirmands reçoivent une part de cette force divine qui a conduit Jésus lui-même (*Luc 4, 18 ; Marc 1, 10-12*) et qui conduit également l'Église. La « loi de l'Esprit » est placée au fond de leur être, afin qu'ils ne se laissent plus guider, comme des enfants immatures, par les « pédagogues » de la loi extérieure (*Galates 3, 24*), mais qu'ils obéissent à la loi du Christ par leur propre responsabilité intérieure (*Galates 5, 13-18 ; Romains 8, 2 ss.*) et, que, dans un prudent discernement des esprits (1 *Jean 4, 1*) ils soient capables de dire et de faire le bien (*Matthieu 10, 20*). L'être chrétien majeur, dont il a été tellement question après le Concile, ne peut vouloir dire autre chose que de se livrer, en pleine confiance et obéissance, à la conduite de l'Esprit.

Le sacrement de l'envoi

Mais oh l'Esprit nous conduit-il? Deux indications sont données par le rite sacramentel lui-même. Dans l'un il est dit que le don de l'Esprit confère les « sept dons ». L'un des dons, le parler en langues, c'est-à-dire la prière extatique, fut désigné explicitement en ces termes dans les *Actes des Apôtres*. Paul dénombre, en des lieux variés, bien d'autres dons de l'Esprit : sagesse, science, foi, guérison des malades, puissance d'opérer des miracles, prophétie, discernement des esprits, parler en langues, don de les interpréter (1 *Corinthiens 12, 8-11*), mais aussi service, consolation, exhortation, générosité, responsabilité, miséricorde (*Romains 12, 7-8*), charges d'Apôtre, de prophète, de docteur (1 *Corinthiens 12, 28-29*), et avant tout le don le plus élevé et le plus irremplaçable, la charité (1 *Corinthiens 13*).

Une chose est commune à tous ces dons et charismes, comme ils les appellent : ils ne sont pas destinés à celui qui les reçoit, mais sont aux services des autres. Pendant que la « grâce sanctifiante » conférée au baptême sanctifie les baptisés et en fait des enfants de Dieu, le don de l'Esprit fait des confirmés des membres actifs de la communauté ecclésiale, qui contribuent, par leurs dons reçus de l'Esprit ou fortifiés par lui, à l'édification et à la vie de la communauté. C'est là que réside la

majorité, humaine et chrétienne : dans la capacité, non seulement d'accepter les autres tels qu'ils sont, mais d'être là pour eux et de s'engager pour eux, afin de sauver sa vie en la perdant pour le Christ (cf. *Marc* 8, 35).

Ici il devient clair que même aujourd'hui les dons de l'Esprit n'ont rien perdu de leur visibilité, même s'ils ne suscitent plus de tempête charismatique comme aux premiers temps de la jeune Église. Ils ne se manifesteront plus de manière brutale; mais avec le temps les confirmés eux-mêmes et leurs prochains vivront dans leur propre vie, comme une autre force, l'efficacité de dons particuliers dont ils doivent convenir de bonne foi qu'ils ne relèvent pas de leurs propres mérites ni de leurs propres œuvres. Lorsque le Saint Esprit dirige l'Église, c'est lui qui instruit les membres particuliers de l'Église et les rend capables d'agir en elle...

Agir dans l'Église, ce n'est pas seulement édifier la communauté par un amour mutuel dans la diversité des missions et des charges ecclésiales. C'est aussi et avant tout un signe vers l'extérieur, l'annonce de l'Évangile en paroles et en actes : « Vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit Saint qui descendra sur vous. Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » (*Actes des Apôtres* 1, 8). C'est ainsi que retentit la promesse de la Pentecôte, qui vaut aussi pour tous les confirmands. L'œuvre de l'Esprit se trouve également dans la vie intérieure et dans l'unité au sein de la multiplicité de la vie communautaire; mais, comme le vent de la Pentecôte, il entraîne l'Église au-delà de ses propres frontières, pour témoigner à la face du monde – jusqu'au témoignage du sang – et pour donner de nouveaux départs au sein même de l'Église. Que la possibilité et la nécessité de la créativité et du renouvellement de l'Église se manifeste dans la confirmation, sacrement de l'Esprit, plus que dans aucun autre, n'est peut-être pas un hasard. L'Esprit, en tant qu'imagination divine, ne cesse de créer encore et toujours dans l'Église une inquiétude salutaire.

Ainsi, le sacrement de l'Esprit devient pour tous les confirmés le sacrement de l'envoi vers l'inconnu, mais non vers l'incertain. Le rite de la confirmation l'atteste une fois de plus. L'imposition des mains n'a pas pour seul effet de répandre l'Esprit; elle est aussi, depuis le christianisme primitif, un signe de l'établissement dans un ministère et de l'envoi en mission.

Les Apôtres imposèrent les mains aux sept diacres (*Actes des Apôtres* 6, 6), Paul et Barnabé furent envoyés en mission par l'imposition des mains (*Actes des Apôtres* 13, 3), et le même Paul rappelle plus tard à Timothée l'imposition des mains par laquelle il fut installé dans son ministère (1 *Timothée* 4, 14; 2 *Timothée* 1, 6). Le parallèle entre le rituel de confirmation et les rites des différentes étapes de l'ordination est, dans les faits, remarquable. Ces rites sont insérés au même moment de la liturgie eucharistique ; tous commencent avec un interrogatoire (sur les promesses du baptême dans le cas de la confirmation), se poursuivent dans une prière pour les ordinands ou les confirmands, et atteignent le point culminant dans l'imposition des mains, suivie ou accompagnée par une onction du saint chrême (qui n'est omise que pour l'ordination des diacres), et se termine par le baiser de paix. On peut ainsi voir dans la confirmation l'ordination au sacerdoce universel de tous les baptisés – particulièrement lorsqu'on pense que ce n'est que dans la confirmation que le baptême trouve son achèvement et son interprétation positive.

Bien des questions restent ouvertes dans la théologie de la confirmation, sacrement de l'Esprit Saint. L'Esprit lui-même est pour ainsi dire la plus mystérieuse des trois Personnes. Il « souffle où il veut ; tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va » (*Jean* 3, 8). Il n'a ni forme ni visage ; seule son action se fait sentir. Il agit partout, et demeure pourtant insaisissable; il ne se laisse ni fixer, ni évaluer. Dans l'action de l'Esprit se dévoile la liberté incalculable de Dieu, dont les pensées et les voies sont infiniment au-delà des nôtres (*Isaïe* 55, 8). C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que le sacrement de confirmation soit le plus insaisissable des sacrements, le plus difficile à définir. Son action est invisible, tant est multiforme l'inventivité de l'Esprit. Et le discours johannique sur le souffle de l'Esprit s'achève en ces termes :

« Ainsi en est-il, pour quiconque est né de l'Esprit » (*Jean* 3, 8). Et la vie des confirmés dans l'Esprit est aussi insaisissable que l'Esprit lui-même. D'eux on ne peut dire qu'une chose, à l'instar du vent et de l'Esprit : ils ne se laissent pas enfermer. Celui qui a reçu le don de l'Esprit, est irrévocablement envoyé comme témoin.

Mgr Peter Henrici est évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assume la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

Paul MacPARTLAN

Changeons nos usages

C'EST au cours de la dernière Cène que Jésus promet l'Esprit Saint à ses disciples et leur dit que l'Esprit leur rappellerait tout ce qu'il leur avait dit (*Jean* 14, 26) en les introduisant à la vérité tout entière (*Jean* 16, 13). Depuis, chaque fois qu'on célèbre l'eucharistie, c'est dans la force de l'Esprit. Certes l'Esprit est à l'œuvre chaque fois que nous pensons à la vie du Christ ou que nous attendons son Royaume mais il ne l'est jamais autant que lors de la célébration de l'eucharistie : elle est le point d'ancrage de la vie chrétienne, et elle doit servir de référence pour penser comme il faut les rapports de l'Esprit Saint et de la confirmation.

Dans les dernières décennies ¹, toutes les parties du dialogue œcuménique ont redécouvert des aspects oubliés ou négligés de la foi, ce qui a nourri le dialogue et souvent mené à l'accord, en particulier en ce qui concerne le mystère central de l'eucharistie. L'intérêt renouvelé accordé en Occident à l'action de l'Esprit Saint est certainement d'une importance capitale en ce sens. On verra plus loin comment le *Catéchisme de l'Église Catholique (CEC)* traite de ce point crucial ainsi que du sacrement de confirmation. Les Églises orthodoxes ont beaucoup moins négligé l'Esprit que l'Église latine et c'est en bonne par-

1. Voir mon livre, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (T. & T. Clark, Edinburgh 1995) ch. 1 & 6.

tie grâce au dialogue avec elles que l'attention s'est à nouveau portée sur son œuvre. Je souhaite ici rapprocher l'enseignement du *CEC* sur l'Esprit et la confirmation des résultats du dialogue international catholique-orthodoxe ¹ officiellement inauguré par le pape Jean-Paul II et le patriarche Dimitrios I en 1979, et développer ensuite quelques points historiques et théologiques.

L'Esprit Saint

S. Paul rappelle aux Corinthiens que nul ne peut dire « Jésus est Seigneur » si ce n'est dans l'Esprit Saint (1 *Corinthiens* 12, 3). Or cette déclaration est précisément celle que, mu déjà par l'Esprit l'on fait en demandant le baptême. Dans l'Église primitive, l'Église de Syrie prit la chose tellement au sérieux qu'il semble qu'on y ait administré la confirmation *avant le baptême* ². On s'y référerait au récit des Actes des Apôtres où Pierre est surpris de voir l'Esprit descendre sur Corneille et sa maisonnée comme il était descendu sur les Apôtres eux-mêmes, et il y voit l'indication que Corneille et les siens doivent être baptisés (10, 44-48). On se demande parfois aujourd'hui si la confirmation doit précéder l'eucharistie. Il est intéressant de noter que pour les Syriens, la confirmation devait précéder non seulement l'eucharistie, mais le baptême même : on ne peut se passer de l'Esprit même pour commencer à vivre en chrétien.

Les quatre parties du *CEC* traitent du Credo, des sacrements, des dix commandements et du Notre Père. Les deux premières parlent de la manière dont Dieu vient à nous, en nous donnant la foi et la vie, et les deux dernières de la manière dont nous répondons à ces avances par l'action et la prière. Cet ordre est important parce qu'il manifeste que l'initiative vient de Dieu et

1. Ce dialogue a abouti à un accord sur trois déclarations : « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité » (abrégé en *Mystère*), *Irénikon* 55 (1982), 350-362 ; « Foi, sacrements et unité de l'Église » (abrégé en *Foi*), *Irénikon* 60 (1987), 336-349 ; « Le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église » (abrégé en *Ordre*), *Irénikon* 61 (1988), 347-359.

2. Cf. T. Manson, « Entry into Membership of the Early Church » *Journal of Theological Studies* 48 (1947), 25-53; Paul Bradshaw, *Early Christian Worship* (SPCK, Londres, 1996) 8-12.

que nous ne faisons qu'y répondre avec gratitude. Tout est grâce, c'est ce que signifie cette présentation des choses : de ce point de vue, les sacrements sont des *dons*, non des récompenses. Pour le *CEC*, chacun de ces points est en relation étroite avec l'Esprit. Il montre d'abord que le symbole des Apôtres est fondamentalement trinitaire, et que ses douze articles forment en réalité trois groupes centrés sur la foi au Père, la foi au Fils, la foi au Saint Esprit. C'est dire que ses derniers articles ne font qu'explicitement ce que suppose la foi en l'Esprit Saint : croire en l'Esprit Saint, c'est croire à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair et à la vie éternelle. Ce ne sont là que les manières dont le « dessein divin, achevé dans le Christ... pourra prendre corps dans l'humanité par l'Esprit répandu » (§ 686).

C'est ainsi que, dans son analyse du Credo, le *CEC traite* de l'Église sous la rubrique de l'action de l'Esprit Saint. L'Église dépend entièrement du Christ, mais ce que nous croyons de l'Église « dépend aussi entièrement » de notre foi dans l'Esprit Saint (§ 749). Quant aux sacrements, ce sont autant de voies par lesquelles « le Christ communique aux membres de son Corps son Esprit Saint et Sanctificateur » (§ 739). La « vie nouvelle » engendrée par les sacrements est une vie « dans le Christ, selon l'Esprit » (§ 740), et la prière est elle aussi un don de l'Esprit, car cet « artisan des œuvres de Dieu » est « le Maître de la prière » (§ 741, cf. *Romains* 8, 26, et *CEC* § 2672), ardemment invoqué dans toutes les traditions liturgiques (§ 2671). Le *CEC* reconnaît ainsi constamment et explicitement l'action de l'Esprit Saint. C'est là un point très important dans nos rapports avec l'orthodoxie. On sait qu'historiquement la séparation de l'Église latine et des Églises d'Orient se focalise sur l'insertion du *Filioque* dans le Symbole de Nicée-Constantinople (§ 247). Pour les orthodoxes, l'Esprit procède simplement « du Père » (§ 245, 248). Il est remarquable que, tout en défendant évidemment l'usage du *Filioque* dans la tradition latine (§ 246), le *CEC* indique que cette formule appartient plus à l'explication théologique du mystère de la Trinité qu'au mystère lui-même ; dans la tradition orientale aussi bien qu'occidentale, il y a « identité de la foi dans la réalité du même mystère confessé » (§ 248).

Les orthodoxes attribuent à l'Église latine une tendance à

mettre l'Esprit au dernier rang dans la Trinité, et leur méfiance ne peut que se renforcer quand ils voient que la confirmation vient après le baptême et l'eucharistie dans la pratique catholique (quand elle n'est pas purement et simplement omise). Comme s'il était sensible à cette méfiance, le *CEC fait* très attention de ne pas donner à l'Esprit un rang inférieur à celui du Fils. Il utilise la fameuse image de S. Irénée pour manifester la complémentarité du Fils et de l'Esprit dans l'accomplissement de la volonté du Père : « C'est de ses propres mains [c'est-à-dire le Fils et l'Esprit Saint] » que Dieu façonna l'homme (§ 704). S'il est vrai que le Christ a répandu l'Esprit sur les Apôtres (§ 730) et le répand aujourd'hui sur nous par les sacrements (§ 739), il est vrai aussi que Jésus n'est le Christ que parce que l'Esprit Saint a d'abord été répandu sur lui par le Père. « Toute la mission du Fils et de l'Esprit Saint dans la plénitude du temps est contenue en ce que le Fils est l'oint de l'Esprit du Père depuis son Incarnation : Jésus est Christ, le Messie » (§ 727). Jésus est le *Christ* de par l'onction de l'Esprit et nous-mêmes, nous ne sommes *chrétiens* que par cette onction.

C'est ainsi que le *CEC fait* écho à la richesse des données scripturaires sur les rapports de Jésus et de l'Esprit. Jésus donne l'Esprit, mais, en tant que Christ, il nous est donné par l'Esprit. Cette réciprocité nous renvoie au Père qui est source du salut comme il est l'origine de la divinité, « confession » qui unit profondément les deux moitiés de la chrétienté. Le *CEC* affirme solennellement que « du commencement à la consommation du temps, quand Dieu envoie son Fils, Il envoie toujours son Esprit : leur mission est conjointe et inséparable » (§ 743).

La déclaration catholique-orthodoxe sur l'eucharistie insiste sur la contribution constante de l'Esprit, travaillant invisiblement avec le Christ à l'œuvre du salut. C'est l'Esprit qui « manifeste le Christ dans son œuvre de Sauveur », jusqu'à aujourd'hui dans l'eucharistie (*Mystère I*, 5b, cf. *CEC* § 737), où l'Esprit *transforme* les Dons sacrés dans le Corps et le Sang du Christ » (I, bc ; cf. 13/5). Finalement, l'Esprit *met en communion avec le Corps* du Christ ceux qui participent au même pain et au même calice » (I, 5 d ; *CEC* § 725, 737). Selon la déclaration, l'Église est « perpétuellement en état d'épiclese » [invocation de l'Esprit], en particulier dans la célébra-

tion des sacrements, qui sont « tous des actes de l'Esprit », et suprêmement dans l'eucharistie, « le centre de la vie sacramentelle » (I, 5d). Pour résumer, elle affirme simplement mais profondément que l'eucharistie et l'Église « deviennent lieu des énergies de l'Esprit Saint » (I, 4a).

Le *CEC* reprend tous ces points dans une section intitulée « l'Esprit Saint et l'Église dans la liturgie (§§ 1091-1109). La liturgie, dont l'eucharistie est le centre, est « l'œuvre commune de l'Esprit Saint et de l'Église » (§ 1091) : au cœur de chaque célébration se trouvent *l'anamnèse*, mémorial des actes salvateurs de Dieu (mystère pascal en particulier), et l'épiclese, invocation de l'Esprit pour qu'il transforme les dons et l'assemblée (§ 1106). Ces deux éléments ne sont pas juxtaposés mais s'interpénètrent : c'est l'Esprit, « mémoire vivante de l'Église » (§ 1099) dont l'effusion rend présent « l'unique mystère » dans chaque célébration (§ 1104). On comprend que, de ce point de vue, participer à l'eucharistie sans avoir été explicitement initié à la plénitude de la vie de l'Esprit par la confirmation puisse paraître sinon impossible, au moins surprenant.

La confirmation

Il y a des différences bien connues entre catholiques et orthodoxes en ce qui concerne l'administration des sacrements de l'initiation chrétienne. La seconde déclaration aborde la question après avoir affirmé que pour les deux Églises « l'initiation chrétienne est un tout dans lequel la chrismation est la perfection du baptême et l'eucharistie l'achèvement des deux » (*Foi 31*). Il est clair pour ce document que l'ordre normal est baptême, confirmation, eucharistie.

Le *CEC* fait de nombreuses références à la pratique liturgique orientale à propos de chaque sacrement (cf. §§ 1200-1203), mais il se montre particulièrement désireux de trouver une harmonie avec l'Orient en ce qui concerne l'ordre de réception du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il n'insiste pas sur le fait que ces sacrements sont tous donnés dans le bon ordre en Orient, même aux bébés, alors qu'en Occident un enfant baptisé recevra normalement l'eucharistie bien avant d'être confirmé. La seconde déclaration reconnaît franchement la chose, en ajoutant

que cette inversion « provoque des objections ou des réserves compréhensibles tant chez les orthodoxes que chez les catholiques romains » (*Foi 51*). Il est significatif que le *CEC* n'essaie même pas de défendre cette anomalie et se borne à n'en souffler mot.

Il faut faire un peu d'histoire pour comprendre comment on en est arrivé là. On connaît les efforts du pape Pie X en faveur de la communion fréquente. C'est ainsi qu'il recommanda la communion quotidienne (décret *Sacra tridentina synodus*, 1905), puis la communion des enfants (décret *Quam singulari*, 1910), en ramenant le moment de la première communion de l'âge de douze ou quatorze ans à l'âge de raison (sept ans environ). C'était une réaction radicale contre le rigorisme qui exigeait une longue préparation au sacrement, rigorisme qui sentait son jansénisme, toujours influent malgré la condamnation de 1653. Mais Pie X ne pensa pas à préciser l'âge de la confirmation, et ce sacrement, qui jusque-là précédait ou suivait rapidement la première communion, fut toujours conféré à l'âge habituel autrefois. Le pape donnait ainsi un aspect nouveau à un problème pastoral fort ancien dans l'Église latine, comme on va le voir. Il ne faut jamais oublier que c'est l'initiation des adultes qui est la situation de référence, et le *CEC* met l'accent sur la pratique commune au catholicisme et à l'orthodoxie, qui voit le « point culminant du catéchuménat dans une seule célébration des trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie » (§ 1233). Le *Rite de l'initiation chrétienne des adultes* (*CEC* § 1232) témoigne admirablement de la restauration du véritable ordre de l'initiation chrétienne et rappelle constamment cet ordre. Le *CEC* pèse ses mots à propos de l'initiation des enfants (§ 1233) : « dans les rites orientaux, l'initiation chrétienne des enfants commence au baptême suivi immédiatement par la confirmation et l'eucharistie, tandis que dans le rite romain elle se poursuit durant des années de catéchèse, pour s'achever plus tard avec la confirmation et l'eucharistie, sommet de leur initiation chrétienne. »

Il faut évidemment en conclure que, si les rites diffèrent quant à l'âge de la réception des sacrements, ils ne doivent pas différer en ce qui concerne leur *ordre* (la confirmation vient avant l'eucharistie). Il faut noter qu'il y a aussi des années de catéchèse pour les enfants en Orient, mais que leur point culminant est la première confession. C'est elle qui marque la transi-

tion vers une vie chrétienne plus mûre et plus responsable, vers sept ou huit ans.

Dans les deux rites, il y a une onction postbaptismale donnée par le prêtre, mais tandis qu'il s'agit du sacrement de confirmation ou de chrismation dans les Églises orientales, c'est seulement l'annonce, dans la liturgie romaine, d'une seconde onction de saint chrême que donnera l'évêque : le sacrement de confirmation qui, pour ainsi dire confirme et achève l'onction baptismale. » (§ 1242). Autrement dit, l'évêque confirme pour ainsi dire le baptême donné par le prêtre. Cette idée correspond à la vérité historique : ce n'est pas, comme on le suggère si souvent aujourd'hui, le confirmant qui « confirme » le baptême qu'il a reçu enfant. Ensuite, alors que les Églises orientales donnent immédiatement la sainte communion à tous les nouveaux baptisés, même aux enfants en bas âge, le *CEC* rappelle que « l'Église latine, qui réserve l'accès à la sainte communion à ceux qui ont atteint l'âge de raison, exprime l'ouverture du baptême sur l'eucharistie en approchant de l'autel l'enfant nouveau baptisé pour la prière du *Notre Père* » (§ 1244). Ainsi le baptême des enfants en Occident contient des références très nettes à la confirmation et à l'eucharistie, même si ces sacrements ne sont pas immédiatement célébrés.

Dans l'Église primitive, pendant la vigile pascale, les prêtres ou les diacres baptisaient par immersion les catéchumènes, qui recevaient aussitôt auprès de l'évêque l'imposition des mains et l'onction qui leur permettait de participer immédiatement à l'eucharistie. Quand les chrétiens devinrent plus nombreux, les diocèses plus grands et les évêques moins accessibles après la paix de l'Église, l'Orient et l'Occident conservèrent chacun des éléments différents de cette célébration originellement unique. L'Orient conserva le caractère immédiat de la confirmation et sacrifia la présence personnelle de l'évêque (implicitement concerné puisque le chrême utilisé a été béni par lui). L'Occident conserva le lien personnel avec l'évêque et sacrifia le caractère immédiat de la confirmation. Pour la première fois dans l'histoire, les chrétiens furent autorisés à recevoir l'eucharistie *avant* d'être confirmés. Ces nouveaux baptisés dans les paroisses nouvellement établies étaient admis à la communion, étant bien entendu qu'ils demanderaient la confirmation à l'évêque aussitôt que possible, dans sa cathédrale ou lors d'une de ses visites.

Dans les paragraphes où le *CEC* rappelle l'histoire des deux traditions (§ 1290-1292), il montre qu'il peut y avoir une légitimité du décalage occidental de l'âge de la confirmation, car il permet de la réserver à l'évêque : cette pratique « exprime plus nettement la communion du nouveau chrétien avec son évêque, garant et serviteur de l'unité de son Église, de sa catholicité et de son apostolicité, et par là, le lien avec les origines apostoliques de l'Église du Christ » (1292).

Cela n'empêche pas le *CEC* de rappeler que l'âge fixé pour recevoir la confirmation est simplement « l'âge de la discrétion » (§ 1307), ce qui implique que ce sacrement ne devrait pas être retardé au point de survenir après la Première communion. On peut craindre que l'influence janséniste ne contamine aujourd'hui la confirmation. Les partisans de son report à la fin de l'adolescence doivent pourtant admettre que personne n'est jamais ni vraiment digne des sacrements ni complètement prêt à les recevoir. Ce sont toujours des dons libres, immérités, qu'on peut passer toute sa vie à approfondir. Notons aussi que dans l'Église primitive les nouveaux chrétiens ne recevaient pas d'instruction sur les sacrements qu'ils allaient recevoir. Pendant la vigile pascale, enfants comme adultes étaient d'abord appelés vivre une expérience particulièrement forte : plonger dans l'eau du baptême, recevoir l'onction de l'évêque, participer enfin à l'eucharistie dans le flamboiement de la lumière pascale, et tout cela *avant* de recevoir la moindre explication¹. C'est pendant la semaine pascale que venaient les explications, avec la catéchèse mystagogique de l'évêque.

Je voudrais ajouter que le fait que tant de nos contemporains se dispensent de la confirmation telle qu'on la pratique actuellement après la communion montre que le *sensus fidelium* imagine difficilement qu'il puisse y avoir quelque chose d'essentiel à l'initiation chrétienne après l'eucharistie. Pour l'instinct chrétien, c'est l'eucharistie qui est la chose importante, ce qui se voit aussi dans la question de l'intercommunion. Celle-ci n'est pas permise, on le sait par l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Au cas où elle le serait, voudrait-on encore vraiment porter remède aux divisions de l'Église ? Ne dirait-on pas que

1. Cf. Edward Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, (T & T Clark, Edinburgh, 1990).

l'unité visible n'est pas d'une telle importance si on peut partager l'eucharistie sans elle? Et il est sûr qu'il y a quinze cents ans que l'Église latine essaie de convaincre les fidèles de l'urgence qu'il y a à être confirmé une fois qu'on a été admis à l'eucharistie...

Quelques remarques pour finir

En fait le système occidental n'a jamais vraiment marché. Il y eut de plus en plus de retards, et des évêques comme Faustus de Riez (v. 408-v. 490) s'usèrent inutilement à essayer de convaincre les fidèles de l'importance de la confirmation post-eucharistique. Il semble que du VI^e au VIII^e siècle, en Gaule et plus généralement en Occident, « la confirmation par l'évêque ait entièrement disparu »¹ et que le don de l'Esprit ait été lié à l'onction donnée par le prêtre au baptême. Par une singulière péripétie historique, ce sont les opinions de Faustus (alors qu'il était semi-pélagien et donc peu sûr doctrinalement) que devinrent la doctrine classique de la confirmation dans le monde latin, parce qu'elles furent transmises par Thomas d'Aquin, qui les attribuait au pape Melchiade (iv^e siècle). C'est là qu'on trouve l'affirmation que le baptême est comparable à l'enrôlement d'un soldat et que la confirmation l'équipe des armes dont il a besoin, origine des idées courantes sur la confirmation, sacrement source de force.

Le MA instaura à plusieurs reprises des sanctions canoniques pour obliger à recevoir la confirmation. C'est ainsi qu'en 1351, à Lucques, où l'on s'aperçut que beaucoup d'adultes et de vieillards n'avaient pas été confirmés, on décréta que « sous peine d'excommunication » », tous les prélats et les curés du diocèse devaient exhorter « au moins une fois par mois » les fidèles à recevoir ce sacrement et à le faire donner à leurs enfants. En Angleterre, en 1251, le synode de Lambeth s'attaqua au problème de la « négligence coupable » de tous ceux dont la vie avait été mauvaise parce qu'il leur avait manqué la grâce de la

1. Thomas A. Marsh, « Confirmation, History of », in *The New Dictionary of Sacramental Worship* (sous la dir. de Peter Fink, SJ, Gill & Mac-Millan, Dublin, 1990, p. 263.

confirmation et stipula que nul ne pouvait être admis à la communion sans être confirmé (sauf en cas d'urgence)¹. Cette décision est à l'origine d'une rubrique du *Book of Common Prayer* de 1667 et de la pratique anglicane actuelle. Mais il faut noter que la confirmation n'est exigée pour participer à l'eucharistie qu'à titre purement extrinsèque et non à cause d'un lien essentiel entre les deux : il s'agit seulement de s'assurer que les gens se font confirmer.

Une telle attitude est révélatrice : les fidèles n'ont jamais attaché une grande importance à la confirmation séparée de son lien avec l'eucharistie. Dans ces conditions, la confirmation a toujours fait problème. À l'approche du troisième millénaire, et en particulier pendant l'année consacrée au Saint Esprit, c'est sans doute le moment ou jamais d'essayer de changer les choses et de reconnaître que la manière dont on présente habituellement la confirmation comme sacrement de la force n'a jamais été très efficace ! En réalité, la confirmation est la préparation à l'eucharistie, ou inversement, l'eucharistie renouvelle la grâce de la confirmation. Dans l'eucharistie, nos actes sont animés par l'Esprit; par exemple, nous disons le « Notre Père », « Abba », mus par le Saint Esprit (cf. *Romains* 8, 14-17). L'eucharistie présuppose donc logiquement que ses participants ont reçu l'effusion de l'Esprit, explicitement donnée dans le sacrement de confirmation². Pour comprendre les rapports intimes entre ces deux sacrements, laissons deux éminents théologiens représenter le catholicisme et l'orthodoxie.

H. de Lubac remarquait dans *Catholicisme* que nos églises étaient le Cénacle où se renouvelait non seulement la dernière Cène, mais aussi la Pentecôte. Et il est vrai que l'eucharistie ne renouvelle pas seulement la purification du baptême, mais aussi l'onction de la confirmation, qui est la Pentecôte de chaque chrétien. Il serait donc normal qu'elle vienne *après celle-ci*. L'Esprit qui est descendu sur Marie et les Apôtres « pour allumer en eux le feu de l'universelle charité »³, souffle à nouveau

1. Cf. J.D. C. Fisher, *Christian Initiation : Baptism in the Medieval West*, (SPCK, Londres, 1965), p. 121-125.

2. Cf. Louis Ligier, *La confirmation*, (Beuchesne, Paris, 1973), p. 270279.

3. Henri de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 74.

à chaque messe, puisqu'on ne l'invoque pas seulement sur les dons, mais sur le peuple qui les reçoit. La troisième Prière eucharistique dit : « Quand nous serons nourris de son corps et de son sang et remplis de l'Esprit Saint, accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ. » La formule de renvoi qui donne à la messe son nom (*Ite missa est*) fait écho à l'envoi en mission de la première communauté dans la puissance du Saint Esprit.

Le métropolitain orthodoxe de Pergame, Jean Zizioulas, considère que c'est la confirmation (ou chrismation) qui rend un baptisé capable de prendre part à l'eucharistie. Tout comme l'évêque ou le prêtre reçoivent à leur ordination l'onction qui leur permet de présider l'eucharistie, les fidèles reçoivent à leur confirmation l'onction qui leur permet de s'agréer à l'ordre du laïc pour se rassembler autour du président, si bien qu'« il n'existe pas en fait de membre " non ordonné " de l'Église ». « Le baptême et la confirmation (chrismation) qui est un aspect inséparable du rite d'initiation comportent une " imposition des mains " et un " sceau " et font entrer le baptisé nécessairement et immédiatement dans la communauté eucharistique pour y prendre place dans son *ordo* particulier¹ ».

Si l'on regarde bien les traditions de l'Orient comme de l'Occident et l'enseignement du CEC sur la question, il me paraît clair que les sacrements de l'initiation devraient être reçus dans leur ordre véritable, baptême, confirmation, eucharistie, *quel que soit l'âge où on les reçoit*. « En tant que partie du baptême, la confirmation a la fonction d'une conclusion pneumatique de la purification par l'eau... C'est le rite de transition vers la célébration de la vraie confirmation du baptême : de l'eucharistie.² »

De ce point de vue, on ne peut qu'approuver la proposition des évêques écossais (juin 1994) qui décide qu'après avoir commencé à se former à l'âge de sept ans, les enfants doivent recevoir confirmation et communion au cours de la même cérémonie, pendant le temps pascal de leur seconde année de caté-

chisme. Il n'y a pas ici d'intervalle comme c'est le cas dans le diocèse anglais de Salford depuis 1987, où la confirmation a lieu à sept ans et la première communion à huit¹. On peut penser qu'il faut un temps réservé à une catéchèse séparée en vue de la première communion, mais l'idée même de catéchèse séparée pour les différents sacrements de l'initiation est un symptôme du problème actuel. La confirmation, idéalement conférée par l'évêque (ce qui n'est le cas ni à Salford ni en Écosse) est la voie d'accès spirituelle à l'eucharistie après la purification du baptême. L'expérience pastorale montre qu'un autre sens ne lui convient pas, mais la théologie et l'histoire montrent surtout qu'elle *n'en a pas* d'autre.

Paul MacParlan, né en 1955 à Newcastle-upon-Tyne, est prêtre (Westminster) depuis 1984. Après des études à Cambridge, Rome et Oxford, il est actuellement vicaire de Our Lady of Victories à Londres. Sa thèse, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* a été publiée en 1993 chez T & T Clark à Édimbourg.

1. Cf. Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, (T & T Clark, Edinburgh, 1993).

2. Frank C. Quinn, « Confirmation, Theory of », in *New Dictionary of Sacramental Worship*, p. 283.

1. Cf. Geoffrey Steel, « Restoring Order in Salford, England » in James A. Wilde, *When Should We Confirm ?* (Liturgy Training Publications, Chicago, 1989), p. 33-49.

Dom Robert LE GALL

Deux hymnes à l'Esprit Saint : le *Veni Creator Spiritus* et le *Veni Sancte Spiritus*

LA liturgie de l'Église est l'« Œuvre de Dieu » en ce double sens que Dieu y « œuvre » à notre sanctification et que nous y « œuvrons » pour sa gloire : c'est la définition que lui donne la Constitution de Vatican II sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (n° 17). Cette œuvre commune, ou « synergie », est l'acte convergent où Dieu et son Peuple se rencontrent pour la célébration de leur Alliance¹.

La pratique et l'expérience amènent à comprendre de plus en plus que, dans la liturgie, c'est l'action de Dieu qui est la plus importante ; la nôtre, suscitée par la sienne, est une réponse humble et ardente à ses initiatives d'amour. L'Église pour « faire » l'« Œuvre de Dieu » doit d'abord « se laisser faire », ce qui est peut-être la loi la plus profonde du Nouveau Testament, la loi nouvelle, celle qu'énonce saint Paul dans sa lettre aux Romains : « Tous ceux qui *sont agis* (littéralement) par l'Esprit Saint, ceux-là sont fils de Dieu » (8, 14). Au cœur de l'acte liturgique, il importe d'abord de se laisser faire, de

1. Cette présentation théologique de la liturgie est développée en plusieurs de nos ouvrages ou articles. Voir notamment *Dictionnaire de liturgie*, C.L.D., Chambray-lès-Tours, 3^e édition, 1997, p. 182-183 ; *Les Symboles catholiques*, Assouline, Paris, 1996, p. 70 ; in *Communio* n° XVI, 2 – mars-avril 1991, « La dignité des mystères », p. 83-99.

recevoir. Il faut être comme une page blanche, vierge, sur laquelle l'imprimeur va « presser » les caractères ; si la page est souple, meuble, le caractère va pouvoir s'enfoncer, ce qui donnera un vrai relief au texte, comme le savent les typographes et les bibliophiles : en caressant doucement la page imprimée, c'est une joie de sentir les dépressions où se situent les caractères. Ainsi devons-nous être pour que Dieu écrive sur nos âmes. Saint Paul l'a écrit aux Corinthiens « Notre lettre, c'est vous, une lettre écrite en nos cœurs, connue et lue par tous les hommes. Vous êtes manifestement une lettre du Christ, remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs » (2 Corinthiens 3, 2-3). « Fais-toi capacité, je me ferai plénitude », disait Jésus à sainte Angèle de Foligno, tandis que saint Augustin écrivait : « Dilatez les espaces de la charité. »

C'est dans la liturgie que la Parole de Dieu trouve sa résonance la plus large : venue du cœur de Dieu, elle veut s'imprimer en nos cœurs pour les marquer doucement. La part de l'Écriture à la messe, dans les sacrements ou dans les sacramentaux et dans les offices des heures est prépondérante, et c'est pourquoi il importe de bien se laisser imprégner par elle, dans l'écoute, le silence et le chant. En effet, l'impression précède toujours l'expression : plus nous laisserons la Parole s'imprimer dans nos cœurs, mieux nous serons capables de nous exprimer devant Dieu, et de manière privilégiée dans le chant des Psaumes, que nous recevons de Dieu comme parole divine et humaine et que nous reprenons comme notre prière humaine venue de Dieu et allant vers lui. En prolongement des Psaumes et de l'Écriture, l'Église a composé ses propres prières, elles aussi suggérées par l'Esprit Saint, non au titre d'inspirateur des livres sacrés, mais à celui de l'âme du Corps du Christ tourné vers le Père. Dom Prosper Guéranger présente ainsi la façon dont l'Église prie son Époux : « Tantôt sous l'impression de cet Esprit qui anima le divin psalmiste et les prophètes, elle puise dans les Livres de l'ancien peuple le thème de ses chants ; tantôt, fille et sœur des saints Apôtres, elle entonne les cantiques insérés aux Livres de la Nouvelle Alliance; tantôt enfin, se souvenant qu'elle aussi a reçu la trompette et la harpe, elle donne passage à l'Esprit qui l'anime, et chante à son tour *un cantique nouveau* (Psaumes 143, 9) ; de

cette triple source émane l'élément divin qu'on nomme la Liturgie¹. »

Les deux hymnes à l'Esprit Saint que nous allons commenter sont des pièces maîtresses de l'héritage liturgique de l'Église latine ; elles sont devenues universelles. Liées à la célébration de la Pentecôte, elles sont entrées dans la mémoire de beaucoup, comme un appel sans cesse repris à la venue du « Consolateur ».

1. Le *Veni, Creator*

On n'a guère de certitude absolue sur l'auteur du *Veni Creator*, qui est assurément l'une des hymnes les plus profondes et les plus populaires de la liturgie romaine. Une tradition, dont se fait l'écho Dom Guéranger dans ses *Institutions liturgiques*, l'attribue à Charlemagne, qui est aussi considéré comme saint en quelques régions². En fait, il semble bien que Charlemagne n'ait eu qu'une culture limitée, puisqu'on a lieu de penser qu'il ne savait pas écrire ; son génie a été de savoir décider en s'entourant de conseillers eux très cultivés, tels saint Benoît d'Aniane et Alcuin. C'est bien au IX^e siècle que l'on s'accorde à faire remonter le *Veni Creator*. On n'est pas sûr de son auteur; le nom le plus souvent avancé est celui de Raban Maur, moine

1. Préface générale de *l'Année liturgique*, éd. 1878, Oudin, Paris, p. VI. La Constitution sur la sainte Liturgie va dans le même sens : « Dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante; c'est sous son inspiration et dans son élan que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. Aussi, pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux » (n° 24 ; cf. *Dei Verbum*, n° 25).

2. *Institutions liturgiques*, Palmé, Paris, t. I, 1878, p. 243. Cf. *Année liturgique, au Temps pascal*, t. III, Oudin, Paris, 1877, p. 341 : « C'est le cantique si mystérieux et si grandiose que le ne siècle nous a légué, en nous transmettant la tradition qui donne Charlemagne pour auteur de cette œuvre sublime. »

bénédictin de Fulda, qui fut envoyé auprès d'Alcuin; il devint plus tard abbé de son monastère et finalement archevêque de Mayence (780-856) ¹. La quasi totalité des pièces grégoriennes, composée au cours des VIII^e et IX^e siècle, nous est ainsi parvenue de façon parfaitement anonyme : des clercs ou des moines, imprégnés des psaumes, les ont priés en laissant les mots et les phrases s'épanouir dans le plus-être de l'expression qu'est le chant. Leur œuvre fut d'emblée catholique et universelle, comme en témoigne encore leur audience.

Le *Veni Creator* ² se présente sous la forme de six strophes de quatre vers chacune ; chaque vers comporte huit syllabes. Dans la poésie latine, ce n'est pas la rime et l'assonance qui sont recherchées, mais d'abord le rythme. Encore faut-il noter une différence importante entre les poètes latins classiques, attentifs à la quantité des syllabes – alternance de longues et de brèves –, et ceux de l'antiquité chrétienne, jouant de la musicalité de l'accent. Le *Veni Creator* est bâti sur la structure solidement établie par saint Ambroise. « La cellule métrique du court vers iambique engageait à certain énoncé formulaire, étroitement cadré par les limites des huit syllabes. La forme de base la plus fréquente de l'énoncé y inclut trois mots qui, généralement, font ensemble un sens complet. [...] Il en résulte une structure simple et claire ; elle serait un peu lassante par l'uniformité de ses accents métriques, si elle ne se fragmentait en ces unités de dimensions assez réduites que sont le dimètre

1. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIII, Paris, Beauchesne, 1988, p. 2s. « Seul l'hymne *Veni Creator Spiritus* peut lui être attribué avec une grande probabilité », lit-on à la page 7. Voir *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by F.L. Kross (2nd Edition), 1974, London, Oxford University Press, p. 1431; *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, traduit de l'allemand et mis à jour par J.D. Berger et J. Billen, Brepols, 1991, où on lit à la page 735 : « R. compose aussi des hymnes, mais le célèbre *Veni Creator* lui est probablement attribué à tort. » Noter que le *Liber Hymnarius*, qui est le *Tomus alter* de l'*Antiphonale Romanum* recomposé par les moines de Solesmes selon *Liturgia Horarum* (Solesmes, 1983), l'attribue à Raban Maur (p.618).

2. Cf. Dom A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 38. Voir p. 37 à 45 une étude sur « L'hymne et la séquence du Saint Esprit ».

iambique¹ et la strophe de quatre vers. Cette composition formelle rigoureuse frappe par sa plénitude grave plutôt que par ses inconvénients de pesanteur et de monotonie ². »

Des mots agencés de l'hymne et de leur accentuation naît déjà une musique verbale. Les poètes latins classiques, comme Virgile ou Horace, fondaient le rythme de leurs compositions sur la quantité, longue ou brève, des syllabes ; peu à peu, ce fut l'accent qui domina, lequel d'ailleurs était reconnu comme long et il en résulta des formes plus souples. Au IV^e siècle en effet, tout change lentement, avec saint Hilaire et saint Ambroise, influencés, dit-on, par la poésie de saint Ephrem. Chez lui, le vers « n'est pas construit d'après l'antique règle de la quantité qui agence entre elles syllabes longues et syllabes brèves pour former ainsi les divers pieds métriques, mais bien d'après le principe de l'accent tonique et du nombre des syllabes. L'élément formel des vers est l'alternance des syllabes accentuées et non-accentuées, des mouvements d'élévation et de cadence, ainsi que le nombre égal des syllabes dans les vers correspondants, du moins des accents forts. Cette nouvelle forme de la poésie à laquelle on a cru trouver une origine sémitique, devait frayer la voie de l'avenir » ³.

« Le mot latin *accentus*, de *ad* et *cantus*, indique assez que l'accent est comme la notation de la mélodie du langage. Il distingue, en effet, les syllabes sur lesquelles on doit élever la voix de celles sur lesquelles on doit l'abaisser; et en faisant alterner ainsi les sons aigus et les sons graves, il produit cette sorte de chant d'où lui vient son nom. »

La noble musicalité de l'accent latin ressort particulièrement dans le cadre du dimètre iambique popularisé par saint

1. Le vers iambique est composé d'iambes, pieds métriques gréco-latins composés de 2 syllabes, une brève, une longue. Le *dimètre iambique* est un vers de structure binaire, composé de 2 mètres iambiques qui comprennent chacun 2 iambes, soit en tout 8 syllabes.

2. Ambroise de Milan, *Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine, membre de l'Institut*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoine christianisme », 1992, p. 63. Les textes cités sont tirés de l'introduction de J. Fontaine.

3. H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, art. « Hymnes », t. VI, c. 2902.

4. S.-G. Pimont, *op. cit.*, t. I, 1874, p. LXXXV.

Ambroise. Ce vers léger a été qualifié de « dimètre aux pieds qui volent ». « L'usage hymnique du dimètre, si anciennement autorisé, se rapprochait aussi des rythmes simples de la chanson populaire [...]. Un mètre simple et disponible, donc, mais un mètre fort régulier. Ambroise en a fait l'usage le plus strict, en créant une forme triplement fixe : chaque hymne comporte 8 strophes (le *Veni Creator* n'en comporte que 6), chacune de 4 vers de forme identique et généralement de forte unité syntaxique : chaque vers observe, à de très rares exceptions près, une structure de 8 syllabes. Le contraste y est accentué entre des pieds pairs, purement iambiques, et des pieds impairs où l'iambe est souvent évité. L'accent du mot y est mobilisé au service du rythme. Pratiquement, cette disposition institue une alternance simple et nette entre une syllabe faible et une syllabe forte. Tout cela explique la carrure solide que prend, avec Ambroise, ce vers jusqu'alors léger. Son armature simple, claire, rythmée, devait lui permettre de survivre aisément à la perte du sens des quantités syllabiques, en devenant une simple suite de quatre pieds, voire un octosyllabe à dernier mot paroxyton »¹.

Ces précisions ne sont pas inutiles pour chanter notre hymne avec la plénitude convenable. La quatrième strophe est composée de dimètres iambiques parfaits (sauf l'élision du deuxième vers) : trois mots dont le premier est accentué sur la deuxième syllabe et le troisième sur l'antépénultième². On peut se rendre compte, au simple prononcé de ces vers, de leur noblesse : *Accende lumen sénsibus/Infund(e) am□rem c□rdibus/Infirma nostri c□rporis/Virtate firmans pérpeti*. Notons encore qu'à trois exceptions près, chacun des 24 vers s'achève par un dactyle, c'est-à-dire un mot de trois syllabes dont l'accent est sur la première (une longue et deux brèves, comme les doigts ont une grande phalange et deux plus petites). Le chant s'appuiera sur toute cette structure pour lui donner une ampleur nouvelle, en cette plus-value qu'est la musique dans l'ordre de l'expression.

Le *Veni Creator* est chanté sur le ton du huitième mode grégorien. Le mode est, étymologiquement, une façon (*modus* en

1. Un mot est dit *paroxyton*, lorsqu'il porte l'accent sur son avant-dernière syllabe.

2. L'antépénultième est l'avant avant-dernière syllabe du mot.

latin signifie « manière », « façon », « sorte ») de chanter. Selon le chanoine Jean Jeanneteau, « le mode grégorien est un ensemble homogène de notes évoluant sur des cordes en dépendance d'une finale, cordes ayant leur rôle artistique propre, les mouvements internes de ces notes entre elles produisant un vocabulaire, une syntaxe et des formules particulières ou communes. Le tout est mû par une même dynamique dont l'ensemble crée une esthétique propre que l'on appelle *ethos* (du grec *ethos* " coutume ", " usage ", " habitude ") »¹. Le huitième mode grégorien est traditionnellement qualifié de *perfectus*. Qu'il soit le mode de la plénitude, cela s'explique par ses particularités objectives. En effet, sa tonique est le sol, entouré de tons pleins en dessus et au-dessous : sol-la et sol-fa, ce qui lui donne une assise solide. Son échelle privilégiée sol-la-do, qui va de la tonique à la dominante, est claire, prolongée par les deux tons pleins do-ré-mi. On le voit : le demi-ton si-do a peu de place ; il n'intervient que comme intervalle de passage.

VIII
V
E-ni, cre- á-tor Spí-ri-tus, mentes tu-ó-rum ví-si-ta,
í mple su-pérna grá-ti-a quæ tu cre- ásti, pécto-ra.

La mélodie du *Veni Creator* sert merveilleusement le texte structuré par le dimètre iambique. Le premier vers part sur la tonique, autour de laquelle il commence par broder un ton au-dessus et un ton au-dessous, ce qui donne à toute l'hymne sur un fondement solennel ; puis le vers amorce l'arpège sol-la-do

1. *Le Chant grégorien redécouvert. Précis théorique et pratique de chant grégorien sous la direction de Maurice Tillie*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1997, p. 206. Sur la façon dont les huit modes s'originent dans le cordes-mères do, ré, mi, voir Dom D. Saulnier, moine de Solesmes, *Le chant grégorien*, Région des Pays de la Loire, 1995, p. 40-52.

en revenant s'appuyer sur le sol ; le do-ré-do fleurit alors avec aisance. Le deuxième vers reste sur le do, mais pour descendre immédiatement sur la tonique, faire l'arpège sol-la-do, broder sur le ré, avant de s'épanouir sur un ré-mi-ré. Le troisième vers chante à nouveau dans la hauteur, descend par degrés conjoints vers la tonique, remonte un instant sur la dominante avec une broderie sur le ré, puis chante avec assurance l'accord sol-la-do. Le quatrième vers débute par la douceur du demi-ton si-do et redescend paisiblement vers la tonique en brochant sur le la et sur le sol. On peut dire que les deux premiers vers sont un appel puissant et clair qui monte en crescendo, tandis que les deux derniers constituent une demande pleine de noble douceur.

Le texte lui-même est tout imprégné de la Parole de Dieu : il invite à en bien prononcer les mots, pour qu'eux aussi impriment en nos cœurs les sentiments de la vraie prière.

*Veni, créator Spiritus, mentes
tuorum visita, impie supérna
gratia, quae tu creasti
péctora*¹.

<p>1. « Viens en nous, Esprit Créateur, Visite les âmes des tiens ; Emplis de la grâce d'en-haut Les cœurs qui sont tes créatures. »</p>	<p>Viens, Esprit créateur, visite les esprits des tiens, remplis de la grâce d'en-haut les cœurs que tu as créés!</p>
--	---

La traduction que nous donnons en note est celle du volume *Les hymnes de Liturgia Horarum. Texte latin et traduction liturgique en langue française*, Paris, Desclée-Marne, 1990, p. 263. Elle a été réalisée par des universitaires spécialistes du latin chrétien, par des moines de la Congrégation bénédictine de Solesmes et par des membres du Centre National de Pastorale liturgique (cf. p. 4). On lira avec intérêt le collectif qui ouvre le numéro de *La Maison-Dieu* consacré à « L'hymnaire de *Liturgia Horarum* et sa traduction française », n° 173, Z^{er} trimestre 1988: c'est un dialogue entre les traducteurs (p. 7-17).

A la traduction citée à gauche, on pourra préférer celle d'Alain Michel (*Théologiens et mystiques du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1997, p. 215. Les traductions suivantes sont à référer au même ouvrage) ; elles sont citées à droite de la note.

La structure de l'hymne met en relief les dactyles qui terminent chaque vers et que la mélodie chante clairement de manière syllabique. Dès la première strophe, nous savons ce que nous demandons par ces quatre mots : que *l'Esprit visite* par sa *grâce nos cœurs!* Il faut les chanter avec netteté. Entre l'Ascension et la Pentecôte l'Église chante cette hymne pour qu'elle soit tout entière visitée par l'Esprit Saint, pour qu'elle soit remplie de la grâce d'en-haut, selon la promesse faite par Jésus à ses Apôtres (*Luc* 24, 49 ; *Actes* 1, 8). Mais les visites de l'Esprit, comme les « visites du Verbe » dont parle saint Bernard dans ses homélies sur le *Cantique des cantiques*, ne se limitent pas aux célébrations de la fin du temps pascal; c'est à chaque instant que le Père envoie l'Esprit Saint en son nom (*Jean* 14, 26), pour qu'il agisse en notre vie concrète (cf. *Romains* 8, 14).

Le premier et le dernier vers de la strophe chantent l'Esprit comme « Créateur ». On sait que les trois Personnes divines qui sont un seul Dieu créent ensemble. Saint Irénée écrivait que le Verbe et l'Esprit sont « les deux mains » du Père pour façonner la création, ce qui est une sorte de commentaire de ce verset du Psaume 33 : « Le Seigneur a fait les cieux par sa Parole, l'univers par le Souffle de sa bouche. »

Le souffle vole et palpite comme le vent, et c'est pourquoi le Saint Esprit est souvent représenté par une colombe. Le deuxième verset de toute l'Écriture dit qu'« un vent de Dieu tournoyait sur les eaux » (*Genèse* 1, 2), ce qui est souvent traduit par « un souffle de Dieu planait sur les eaux », les couvant pour ainsi dire et leur donnant de devenir des eaux d'où la vie pourra sortir. La colombe qui sort de l'arche de Noé au terme du déluge annonce aussi la victoire de la vie sur les eaux de mort. Au baptême de Jésus dans le Jourdain, l'Esprit apparaît précisément comme une colombe, fécondant l'eau pour qu'elle devienne le sacrement du passage de la mort à la vie. L'Esprit Saint est donc bien au principe de la création comme à celui de la re-création par le baptême.

Il est l'eau vive (cf. *Jean* 4, 10-14) que Dieu verse dans nos âmes : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné » (*Romains* 5, 5). Dans le troisième vers, on entend verser cette eau quand la mélodie descend; elle s'écoule d'en-haut et son niveau monte avec la grâce : *Impie supérna gratia*.

*Qui diceris Paráclitus,
donum Dei altissimi,
fons vivus, ignis, caritas,
et spiritus unctio¹*

Cette strophe chante les noms de l'Esprit versé dans nos coeurs. Jésus lui-même annonce la venue de l'Esprit comme Paraclet (*Jean* 14, 26 ; 16, 7), c'est-à-dire comme « avocat ». En effet, le grec *paraclêtos* comme le latin *advocatus* signifie « celui qui est appelé auprès » de quelqu'un pour le défendre et l'assister. Il est le Don du Dieu très-haut. Saint Jean lie le « don de Dieu » à « l'eau vive » : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, c'est toi qui l'aurais prié et il t'aurait donné de l'eau vive » (4, 10). Elle coule encore au troisième vers, et monte aussi la flamme de la charité, avant que se répande en grande douceur au quatrième l'onction spirituelle. L'Esprit est cette « onction venue du Saint », qui demeure en nous et nous enseigne tout (*1 Jean* 2, 20-27).

*Tu septiformis munere,
dextrae Dei tu digitus,
tu rite promissum Patris
sermone ditans guttura².*

L'Esprit est traditionnellement désigné comme l'Esprit aux sept dons. En fait le texte d'Isaïe qui est à l'origine de la liste des sept dons de l'Esprit ne comporte que six éléments : « Sur lui [le rejeton de la souche de Jessé] reposera l'Esprit du Seigneur : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur » (11, 2). Les Septante et la Vulgate ont ajouté la « piété » en dédoublement

- | | |
|--|---|
| 1.
« Toi qu'on appelle Conseiller,
Don du Seigneur de Majesté,
Source vive, Feu, Charité,
Toi qui es onction spirituelle. » | Toi qui es nommé Paraclet,
don du Dieu très haut,
source vive, feu, charité
et onction spirituelle, |
| 2.
« Toi, le Donateur aux sept dons,
Puissance de la main de Dieu,
Toi que le Père avait promis,
qui fais jaillir notre louange. » | Toi septiforme par tes dons,
toi, doigt de la droite de Dieu,
toi, promesse rituelle faite par le Père,
qui enrichis notre gorge de la parole. |

de la « crainte du Seigneur ». Cependant *l'Apocalypse*, dès les premiers versets, parle des « sept Esprits présents » devant le trône de Dieu (1, 4; cf. 3, 1; 4, 5).

L'Esprit, septiforme en ses dons, imprime en nos coeurs la pensée et la volonté du Dieu qui est Amour. C'est ce qu'écrit saint Paul en *sa deuxième lettre aux Corinthiens*, citée au début de cet article : les chrétiens sont une lettre du Christ écrite avec l'Esprit du Dieu vivant sur des tables de chair (3, 3). *Le Deutéronome* précisait que les tables de la Loi étaient écrites « par le doigt de Dieu » (9, 10 ; cf. 8, 15 et *Psaumes* 8, 4) : ce doigt de Dieu, c'est l'Esprit, qui chasse les démons, selon la parole de Jésus (cf. *Luc* 11, 20 comparé à *Matthieu* 12, 28), et qui écrit sur nos coeurs. L'hymne chante l'Esprit comme « le doigt de la droite de Dieu » ; le Christ est la Droite de Dieu ; Dieu est symbolisé par sa main forte et son bras étendu (*Exode* 6,1, 6 ; *Deutéronome* 5, 15). Le Père est le bras, le Fils est la main, l'Esprit est le doigt : c'est lui qui nous touche, comme on le voit sur l'icône de la Trinité de Roublev, lui qui « sanctifie les dons », lui qui est l'onction. Non seulement il imprègne nos corps par le saint chrême du baptême et de la confirmation (de l'ordre aussi), mais il habite notre poitrine, notre souffle et notre voix, nous donnant de parler pour être les témoins et les chantres des oeuvres de Dieu, comme Pierre et les Apôtres le jour de la Pentecôte (*Actes* 2).

*Accende lumen sensibus,
infund(e) amorem cordibus,
infirmis nostri corporis
Virtute amans perpeti¹.*

Ces vers à la facture parfaite demandent la lumière pour l'intelligence, l'amour pour le coeur, la force pour le corps promis à eux-mêmes, il convient de soigner la prononciation des dactyles finaux.

- | | |
|---|--|
| 1.
« Mets ta lumière en nos esprits,
Répands ton amour en nos coeurs,
Et que ta force sans déclin
Tire nos corps de leur faiblesse. » | Enflamme la lumière dans notre sen-
sibilité,
infuse l'amour dans nos coeurs,
ce que notre corps a d'infirme,
confirme-le toujours par ta vertu. |
|---|--|

*Hostem repéllas lóngius
pacémque dones prótinus;
ductóre sic te prdevio
vitémus omne nóxiúm. ¹*

Si nous avons besoin d'une force divine, c'est que le combat nous affronte à un ennemi redoutable : « Soyez sobres, veillez, écrit saint Pierre. Votre partie adverse, le Diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. Résistez-lui, fermes dans la foi » (1 Pierre 5, 8-9). Aux Éphésiens, saint Paul donne les mêmes recommandations : « Revêtez l'armure de Dieu, pour pouvoir résister aux manœuvres du Diable. Car ce n'est pas contre des adversaires de sang et de chair que nous avons à lutter, mais [...] contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes » (6, 10-12). L'Apôtre détaille toute l'armure pour conclure : « Enfin, recevez le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu » (v. 17).

Soutenus dans la lutte, comme Jésus « mené par l'Esprit à travers le désert » (Luc 4, 1), nous pouvons goûter la paix que Dieu promet à ceux qui combattent avec lui et pour lui, cette paix, qui, après l'amour et la joie, est un fruit privilégié de l'Esprit et un signe de sa présence (Galates 5, 22). Ainsi, l'Esprit nous conduit à travers les embûches de l'Ennemi pour nous éviter tout mal.

*Per te sciámus da Patrem,
noscámus atque Filium,
te utriúsqe Spíritum
credámus omni témpore. ²*

1.

« Repousse l'Adversaire au loin;
Sans tarder, donne-nous la paix ;
Ouvre devant nous le chemin :
Que nous évitions toute faute ! »

Repousse l'ennemi au loin
et donne-nous dès lors la paix :
guidés par toi sur le chemin,
évitons tout ce qui peut nuire.

2.

« Fais-nous connaître Dieu le Père,
Fais-nous apprendre aussi le Fils
Et croire en tout temps que tu es
L'unique Esprit de l'un et de l'autre. »

Par tes dons apprenons à
[connaître le Père
et connaissons aussi le Fils, et
toi, l'Esprit de tous deux,
croyons en toi en tous les temps !

La doxologie de l'hymne est un condensé de ce qu'on appelle le joyau des Synoptiques, spécialement dans le texte de saint Luc : « Jésus tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint et il dit : " Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler " » (10, 21-22). C'est l'Esprit, baiser d'amour du Père et du Fils, qui nous les fait connaître en l'expérience qu'il nous communique de leur don naturel infini.

Le troisième vers, qui chante l'Esprit comme procédant du Père et du Fils, pourrait être une indication historique de la composition de l'hymne. En effet, le concile d'Aix-la-Chapelle de 809 a proclamé la doctrine du *Filioque*, selon laquelle l'Esprit procède du Père *et* du Fils, ce que les Orientaux admettent difficilement. En fait, il s'agit d'une formulation plus différente que divergente, car c'est du Père que le Fils reçoit la capacité de « spirer » avec lui le Souffle d'Amour¹. Le *Te utriusque Spiritum* confirmerait ainsi l'origine carolingienne du *Veni Creator*².

Notons que la doxologie de l'hymne chante les trois Personnes divines à la fm de ses trois premiers vers : ce sont des dactyles pour le Fils et pour l'Esprit, mais c'est un spondée³ pour le Père, ce qui, avec le *Tu rite promissum Patris*, est la seule exception des 24 vers ; il en résulte dans les deux cas une façon particulière de chanter le Père, source de toute la divinité. La confession des Trois est salutaire *omni tempore*, en tout temps et tout le temps, et c'est l'Esprit qui la fait en nous.

1. Cf. J.-M. Garrigues, « Le *Filioque* affranchi du " filioquisme " », dans *Irénikon*, 1996/n° 2, p. 188-212.

2. Cf. P.-M. Gy, « Le trésor des hymnes », dans *La Maison-Dieu*, 173, Pimont, *op. cit.*, t. III, p. 129.

3. Le spondée est un pied métrique composé de 2 syllabes longues.

2. Le *Veni Sancte Spiritus*

Avec la séquence de la Pentecôte, nous changeons de siècle et de genre. Nous passons du IX^e siècle au XIII^e, puisque celle que l'on appelle « la séquence d'or » est communément attribuée à Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry et cardinal, décédé en 1228, plutôt qu'au pape cistercien Innocent III, mort en 1216. On pourrait penser que le pape a reçu de son ancien condisciple de Paris, qu'il a lui-même consacré à Viterbe en 1207, la séquence dont il a facilité la diffusion¹.

Le genre de la séquence diffère de celui d'une hymne vespérale ; cette dernière est marquée d'une gravité sereine, tandis que la première est légère et joyeuse. Le chant de la dernière syllabe de l'*Alleluia* s'est développé pour permettre au diacre d'avoir le temps de gravir les degrés de l'ambon ; comme cette mélodie ample – le *jubilus* – déroutait les moines francs, qui avaient du mal à retenir les mélismes ou neumes (de *pneuma* « souffle » ou « esprit », parce qu'il fallait du souffle pour les chanter), ces derniers eurent l'idée de glisser des paroles sous les notes : ce fut l'origine de cet alignement de mots (« prose ») qui « suit » (d'où « séquence ») l'*Alleluia*². Du IX^e au XII^e siècle, la séquence connut un grand succès, avec les compositions de Notker, moine de Saint-Gall mort en 912, et celles d'Adam, chanoine de Saint-Victor, Breton décédé en l'Abbaye parisienne l'an 1192. Le *Missel romain* de la réforme liturgique de Vatican n'a retenu de cette intense créativité que quatre séquences : le *Victimae paschali laudes* du jour de Pâques, le *Veni Sancte Spiritus* du jour de la Pentecôte, le *Lauda Sion* de la Fête-Dieu et le *Stabat Mater* de la fête de Notre-Dame-des-sept-douleurs. Le *Liber hymnarius* a conservé le *Dies irae* comme hymne

1. Cf. Dom Wilmart, *op. cit.*, p. 39-40 ; H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, op. cit.*, t. XV, première partie, Paris, Letouzey et Ané, 1950, c. 1302.

2. Voir notre *Dictionnaire de Liturgie, op. cit.*, p. 211 ; H. Leclercq, *op. cit.*, c. 1294-1303.

facultative pour la dernière semaine du temps ordinaire, la trente-quatrième¹.

La séquence de la Pentecôte compte dix strophes de trois vers chacune : trente vers de sept syllabes au lieu des vingt-quatre vers de huit syllabes du *Veni Creator*. Au-delà de ce comptage, ce qui fait la différence entre les séquences et les hymnes, « c'est l'absence dans les premières de toute prosodie et quantité ; la poésie rythmique est seule employée, sans égard à la longueur ou la brièveté des syllabes² ». L'accent et la rime sont de plus en plus marqués. Ici, le dernier mot du dernier vers de chaque strophe se termine par la rime en *-ium* : de plus la finale des deux premiers vers de chaque strophe rime. L'accent est immuablement placé sur la première, les troisième et cinquième syllabes du vers.

Suivant l'*Alleluia*, la séquence lui emprunte son thème à la fois littéraire et musical. Le verset du second *Alleluia* demande à l'Esprit Saint de venir remplir le cœur de ses fidèles et d'allumer en eux le feu de son amour : *Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende. La séquence commence par le même appel : Veni Sancte Spiritus ; son intonation est faite des mêmes notes que celles de l'Alleluia et de son verset : do-ré-mi-fa-mi-ré-do-ré. Il s'agit du mode de ré, le premier mode, qui est celui de la sérénité et de la paix, teintées ici d'une joie allègre : ce sont les fruits de l'Esprit (Galates 5, 22) que chante la séquence. Elle le fait, non pas en dix strophes à la mélodie semblable – comme les six du *Veni Creator* –, mais, à la façon des proses, en cinq airs différents, chaque fois répétés, ce qui suppose l'alternance de deux chœurs.*

« La forme générale de cette prière – car c'est une prière, est la même que celle de l'*Alleluia*. Dans les deux premiers versets la mélodie est discrète, retenue, humble. Dans le troisième et le quatrième, elle s'anime dès le début par l'élan qui va du la au ré. Dans le cinquième et le sixième, elle atteint son maximum de puissance et d'ardeur par l'attaque discrète sur le ré supérieur. Dans le septième et le huitième elle revient à la discrétion

1. Le *Liber hymnarius* est le *Tomus alter* du nouvel *Antiphonaire romain* : Solesmes, 1983, p. 126-130.

2. H. Leclercq, *art. cit.* c. 1297.

Seq. I

Veni Sancte Spi-ri-tus, Et emit-te.caé-li-tus Lu-
cis tu-ae rá-di-um. Veni pa-ter páu-pe-rum, Ve-ni da-tor
mú-ne-rum, Ve-ni lumen cór-di-um. Conso-lá-tor ó-pti-
me, Dulcis ho-spes á-nimae, Dulce refrigé-ri-um. In labó-
re réqui-es, In aestu tempé-ri-es, In fle-tu so-lá-tí-um.
O lux be-a-tís-sima, Reple cordis íntima Tu-ó-rum
fi-dé-li-um. Si-ne tu-o nú-mi-ne, Ni-híl est in hó-mi-ne,
Ni-híl est innó-xi-um. Lava quod est sór-di-dum, Ri-ga-
quod est á-ri-dum, Sa-na quod est sáuci-um. Flecte quod est
rí-gi-dum, Fove quod est frí-gi-dum, Re-ge quod est dé-
vi-um. Da tu-is fi-dé-li-bus, In te con-fi-dé-nti-bus, Sacrum
septe-ná-ri-um. Da virtú-tis mé-ri-tum, Da sa-lú-tis éx-i-
tum, Da per-énne gáudi-um.

du début. De même, dans les deux derniers, à part l'arsis du commencement, qui est d'ailleurs toute passagère. On la chante généralement très bien car elle est facile. Elle demande toutefois, pour avoir toute sa perfection, que l'on demeure dans l'esprit de prière et que l'on évite de forcer les notes élevées. Une prière n'exige pas, elle demande, même quand elle supplie avec ardeur, elle doit demeurer humble¹. »

*Veni pater páuperum,
Veni dator múnerum,
Veni lumen córdium.*²

Ces trois *Veni*, dont deux partent du do — la sous-tonique — sont une humble demande, que souligne le joyau du premier vers : *pater pauperum*. Ce titre donné à l'Esprit Saint va au fond de la vie évangélique. Dès le début du Sermon sur la montagne, le Seigneur commence les Béatitudes par celle des pauvres : « Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des cieux est à eux » (*Matthieu 5, 3*). Job, considérant le temps de sa prospérité, s'écrie : « C'était moi le père des pauvres ! » (29, 16). Mais c'est l'Esprit qui creuse en nos cœurs la capacité de recevoir ses dons, en cette pauvreté d'âme et cette petitesse aimante qui est le message du plus jeune des Docteurs de l'Église, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. L'Esprit, qui est le Don de Dieu, nous apprend à être pauvres pour nous combler.

*Consolátor óptime,
Dulcis hospes ánimae,
Dulce refrigerium.*³

1. T. II, *Le Temporal de Pâques à l'Avent*, Abbaye Sainte-Anne de Kergonan, 1948, p. 118.

2. « Viens en nous, père des pauvres, viens, dispensateur des dons, viens, lumière de nos cœurs. »

Viens père des pauvres,
viens, dispensateur des dons.
viens, lumière des cœurs.

3. « Consolateur souverain, hôte très doux de nos âmes, adoucissante fraîcheur. »

Consolateur le meilleur,
doux hôte de l'âme,
son doux rafraîchissement.

La mélodie de cette strophe prend appui sur la dominante la pour monter au ré en un appel vibrant au Consolateur. L'esprit est en effet le Paraclet, l'« avocat » qui vient se mettre près de l'homme qui a besoin d'être défendu; c'est ainsi que Jésus l'annonce à ses Apôtres dans les discours après la Cène (*Jean* 14, 26 ; 15, 26 ; 16, 7) ; sa présence changera la tristesse de la séparation d'avec Jésus en joie (16, 20-22). Ainsi s'accomplit la volonté antique de Dieu de « consoler son peuple » (*Isaïe* 40, 1) : « C'est moi, je suis celui qui vous console. Comme celui que sa mère console, moi aussi je vous consolerais, à Jérusalem vous serez consolés » (51, 12 ; 66, 13). La vocation des Églises, c'est de vivre dans la crainte de Dieu et d'être « comblées de la consolation de l'Esprit Saint » (*Actes* 9, 31; cf. *2 Corinthiens* 1, 3-7).

La joie profonde du chrétien, dans la foi, c'est la douce présence de l'Esprit d'amour, selon la ciselure du second joyau qu'il faut relever *Dulcis hospes animae* : « hôte très doux de nos âmes » chante la traduction française. C'est par l'Esprit que le Père et le Fils viennent faire en nous leur demeure, pour accomplir encore la promesse de Jésus (*Jean* 14, 23). La douceur est aussi un don de l'Esprit (*Galates* 5, 22), qui qualifie Jésus, « doux et humble de cœur » (*Matthieu* 11, 29), et qui est la marque de ses disciples, parce qu'elle est d'abord un attribut de Dieu. L'« adoucissante fraîcheur » qui suit fait pénétrer plus avant ce baume : elle rend le *refrigerium* qui évoque traditionnellement le repos dans le Christ qui attend les élus après leurs épreuves¹.

Les strophes suivantes reviennent sur le repos, la fraîcheur et la lumière. L'Esprit est invité à venir laver, baigner et guérir; on l'implore pour éliminer toute sécheresse, raideur ou froidure. Il est vraiment l'eau vive qui ne cesse, par ses sept dons, de nous plonger dans l'intimité des Trois, notre « lieu » depuis le baptême et pour l'éternité.

1. Le Canon romain demande pour les défunts « qui reposent dans le Christ un lieu de fraîcheur, de lumière et de paix », ce qui est désigner le bonheur éternel ou le paradis. Cf. *Apocalypse* 14, 13.

Conclusion

Deux trésors de la prière ecclésiale nous ont retenus pour demander à l'Esprit de venir nous recréer dans les deux sens du mot – création nouvelle et délasserment –, pour répandre en nos corps et en nos cœurs la douceur et la fraîcheur de son onction sainte. Le chant du *Veni Creator* et celui du *Veni Sancte Spiritus* ont amplifié l'impression faite par ces deux textes vénérables et complémentaires. Ils diffèrent par leur siècle, leur genre et leur mélodie, mais se répondent, harmonisés par celui qu'ils chantent et qui les a inspirés.

Carolingien, scandé par la noble versification diffusée par saint Ambroise, grave et solennel par ses paroles, le *Veni Creator* l'est plus encore par son chant, puissant et tendre à la fois. Il fait partie de la culture de l'Église latine, donnant à de grandes célébrations, comme les ordinations, une atmosphère d'intense supplication : c'est un vrai chef-d'œuvre. Il est glorieux, au sens premier du mot « gloire » en hébreu (*kabod*), qui signifie le « poids » ou la « densité » d'un être. Le *Veni Creator* est d'une grande densité de prière, parce qu'il chante le poids d'Amour, qui unit le Père et le Fils dans l'Esprit de gloire (*1 Pierre* 4, 14).

Médiéval, rythmé par ses accents et orné de ses rimes, le *Veni Sancte Spiritus* est plus sensible, tant par ses mots très fins que par sa mélodie variée. Fluide, joyeux, il a la légèreté du souffle. À côté du *Veni Creator*, il paraît maternel, féminin, et l'on sait les affinités qui existent entre la Vierge Marie, Mère de Dieu, et l'Esprit qui l'a fécondée. Tels qu'ils sont, l'hymne et la séquence se gravent facilement dans la mémoire du cœur, pour qu'ils nous fassent comprendre avec force et douceur quel est le désir de l'Esprit (cf. *Romains* 8, 27).

Dom Robert Le Gall, Abbé de Sainte-Anne de Kergonan depuis 1983, est l'auteur d'une dizaine de livres, dont la plupart portent sur la liturgie. Les deux plus récents ouvrages sont *L'esprit de saint Benoît*, Cahiers de l'École cathédrale, Paris, Marne, 1995 et *Les Symboles catholiques*, Paris, Éditions Assouline, 1996 (tr. anglaise *Symbols of Catholicism*, Éditions Assouline, 1997 ; tr. allemande *Symbole der Katholischen Kirche*, Wien, Verlag Christian Brandstötter, 1997 ; une tr. italienne est en préparation).

Emmanuel TOURPE

Esprit, nature et médiation

Un questionnement philosophique de « *La Théologique III* »
de H. U. von Balthasar¹.

1. L'unique Médiateur et le « medium » de l'Esprit.

L'esprit de vérité, dernier volume de la célèbre trilogie offerte par Hans Urs von Balthasar (si l'on excepte le dense et bel *Épilogue*), ne se présente pas au lecteur comme un simple *Traité sur l'Esprit*, qui viendrait répondre à une demande « dogmatique » supplémentaire concernant la Personne divine la plus négligée de la Trinité dans les manuels classiques : il est la *clef même* du christocentrisme balthasarien. Loin donc de constituer un exposé complémentaire, qui ferait nombre avec la représentation de la figure du Christ, le propos pneumatologique de Balthasar est au principe et à la fin de toutes ses propositions antérieures². C'est pourquoi il est utile d'en rappeler quelques lignes de force.

1. H. U. von Balthasar, *La Théologique III. L'Esprit de vérité*, trad. française J. Doré et J. Greisch, Bruxelles, 1996.

2. Cf. la conclusion de ce dernier volume (nous soulignons) : « Le mot de la fin est donc celui-ci : nous voyons apparaître l'abîme de la gloire d'amour du Père invisible à travers la gloire du Fils, et cela sous la double forme de l'Esprit Saint de l'amour, à partir du moment où nous, qui sommes nés de l'Esprit, existons dans le feu de l'amour dans lequel le Père et le Fils se rencontrent et où, par le fait même, nous sommes en même temps, ensemble avec l'Esprit, également les témoins et les glorificateurs de cet amour » (id., p. 437).

D'un point de vue plus directement philosophique, nous interrogerons dans ces pages *La Théologique III* sur la fonction de *medium* de l'Esprit, en vue de réfléchir sur le rôle de celui-ci dans le monde. Notons d'emblée qu'en parlant de rôle médiateur de l'Esprit, nous n'entendons pas la personne du « Médiateur » qui est le Christ : mais, à la suite d'autres auteurs, nous demandons si finalement, puisque toutes choses ne trouvent leur consistance que dans le Verbe Incarné médiateur, ce n'est pas « l'Esprit qui opère cette incarnation et cette surnaturalisation » ? L'un et l'autre ne peuvent-ils pas « être dits médiateurs, dans l'unité d'une identique opération »¹ ?

Ces questions, nous semble-t-il, sont indéliables de la suivante : dans l'histoire du monde et des hommes, dans la dynamique de l'être, peut-on reconnaître la marque incomparable de l'Esprit ? L'Esprit Saint n'est pas descendu à la Pentecôte sur la terre comme un souffle qui serait étranger au cosmos. Au contraire, sans se confondre avec rien de fini, il est depuis toujours présent dans la structure générale du créé pour le préparer à l'incrété. Mais comment l'est-il ? La pensée théologique du Père H.U. von Balthasar sur l'Esprit Saint peut éclairer cette question philosophique, que le théologien n'ignore pas du reste – tant il est vrai que la Révélation chrétienne peut inspirer la pensée philosophique comme, analogiquement parlant, elle suscite la réflexion théologique. En nous basant sur quelques passages importants de *La Théologique III*, nous nous efforcerons de répondre à notre question, laissant à d'autres le soin de la présenter dans son ensemble.

Mais d'abord, notre propos, qui prend l'Esprit Saint comme objet, est-il seulement possible ? J.-Y. Lacoste par exemple, après d'autres, conteste aujourd'hui une telle possibilité : l'Esprit est *sujet* de la théologie, nullement son vis-à-vis ou son *objet*.

Balthasar ne s'arrête certes pas à cette objection. Il la prend toutefois en considération, notant d'emblée que l'identité propre de l'Esprit Saint ne peut être isolée de son « contexte » trinitaire total, au point que dans cette Personne tout de l'Essence et des attributs divins semble récapitulé et demeurer. Mais ce « Nous » commun de Dieu est en même temps un

1. P. Favraux, *Une philosophie du Médiateur : Maurice Blondel*, Namur-Paris, 1987, p. 272.

« Toi ». Quelqu'un à part, dont il importe de déterminer la « personnalité » singulière que « tutoient » le Père et le Fils.

Aussi toute parole sur l'Esprit est elle aussi relative au Père et au Fils. C'est pourquoi le traité de pneumatologie que nous offre Balthasar, loin d'isoler l'Esprit comme un pur « noème », le conçoit comme le Révéléateur de l'éternelle surprise intradivine du Père et du Fils, qui « se donne également à connaître lui-même » ainsi « comme véritable excès de Dieu »¹.

Ainsi dans la Trinité immanente déjà (en Dieu considéré en lui-même), l'Esprit a pour nature tout à fait caractéristique ce que l'on voudra bien nommer une forme de *médiation* de l'Essence. Le plan du salut divin (niveau de la « Trinité économique », de Dieu tel qu'Il se montre à nous) confirme et approfondit cette approche originale de l'Esprit Saint. Pour Balthasar, qui s'appuie ici sur W. Kasper, « Jésus-Christ qui, dans l'Esprit, est en personne le Médiateur entre Dieu et l'homme, devient dans l'Esprit le Médiateur universel du salut »². « Pour le dire encore plus précisément : seule une christologie *de l'Esprit* permet de connecter l'unicité et le caractère incomparable de Jésus d'un côté, et l'universalité de sa revendication et de sa souveraineté d'autre part. »³

Ainsi donc, pas davantage qu'une pneumatologie isolée n'a de sens, une christologie révélatrice du Père ne peut être pensée sans l'Esprit. Ceci vaut tant en « aval » qu'en « amont » : tant dans la possibilité même de l'Incarnation (le Verbe ne s'incarne pas de lui-même mais par l'Esprit) que dans le déploiement de la Rédemption (« Jésus ressuscite sans sortir du mystère de sa mort »⁴. L'Esprit est l'« Exégète » du Logos incarné⁵). L'Esprit (pour emprunter avec Balthasar la terminologie de

1. *La Théologique III, op. cit.*, p. 25. Cf. *id.*, p. 151: « Si, dès l'origine dans le Père, Dieu est déjà la merveille de l'amour, en étant soi-même dans la donation, cette merveille s'achève dans l'Esprit Saint qui précisément en tant qu'excès de l'amour, dans son être-toujours-plus, est le sommet insaisissable et insurmontable de l'amour absolu. »

2. *Id.*, p.52.

3. *Ibid.* (nous soulignons).

4. Cité in *id.*, p. 49.

5. *Id.*, p.61 ss.

E. Przywara¹) est « en-sur » le Christ, et non pas « à côté de lui » ou « après lui ».

Par une telle médiation, l'Esprit permet au Christ d'être en personne *Médiateur* entre Dieu et les hommes (« analogie concrète », « polarité » accomplie de l'essence et de l'existence comme le précise Balthasar dans son très suggestif ouvrage sur la *Théologie de l'histoire*²). Qu'il exerce la charité dans la vie *immanente* de Dieu, ou dans le procès *économique* de la Grâce, l'Esprit est à chaque fois ce qui permet la « médiation », sans être lui-même « le médiateur » : *il instaure la liaison, de laquelle il se retire.*

Une pensée d'Adrienne von Speyr, rappelée par Balthasar, nous éclaire sur cette étrange nature de l'Esprit, qui n'est que pour faire congruer et n'a de cesse d'être en retrait du lié – alors que ce qu'il rassemble et fait médiatiser l'appelle à nouveau à pénétrer dans l'ordre du lien et dans l'existence médiatisante : « Et voyant de quelle façon le Fils retient sa libre volonté vis-à-vis du Père, et se montre obéissant à son égard, l'Esprit veut exercer cette obéissance envers les deux, Père et Fils. Tout se passe alors comme si le Père et le Fils s'apercevaient de cette retenue, de ce reniement de lui-même de l'Esprit, et comme si, en même temps, ils lui criaient : " Non ", pour le gratifier plus que jamais de la totale liberté divine. » « Il [l'Esprit] représente nouvellement dans un monde originaire et unitaire, quelque chose de la volonté prédominante du Père et de la volonté subordonnée du Fils, la relation de prédominance et de subordination ne demeurant plus complètement visible³... »

Balthasar ouvre la possibilité implicite de penser l'Esprit comme celui qui médiatise activement, sans être lui-même « la » médiation (il n'est ni l'Essence divine, ni le Christ-Médiateur), ce qui suggère une démarche métaphysique dans laquelle même la médiation naturel *du fini et de l'infini* sera organisée sous la règle de l'Esprit surnaturalisant. Celui-ci prépare le monde à son « épiclese » christifiante, il le dispose au Médiateur unique que la Foi révèle. Ainsi – tel est du moins le

1. Par exemple E. Przywara, *Analogia Entis*, trad. française Ph. Secretan, Paris, 1990, p.46 ss.

2. H. U. von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, trad. française R. Givord, Paris, 1958.

3. Cité in *La Théologique III*, p. 50.

fil conducteur du présent article – la *théologie* pneumatologique de Balthasar permet de penser au sens *philosophique* un esprit dont les notes sont nécessairement empruntées à la Révélation.

La lecture de *La Théologie III*, faite dans une telle optique, amènerait à se laisser convaincre de la pertinence profonde de son intuition latente : *l'Esprit*, dirions-nous, *se retire de ce qu'il médiatise*. Ce sera de plus tirer exhaustivement la leçon du rapprochement avec Blondel que Balthasar évoque lui-même¹ – avec Blondel pour qui l'Esprit est dit l'« Action » réalisatrice, et l'« Implicite enveloppant ».

2. L'Esprit et le monde. Apories de la médiation spirituelle du créé et de l'incréé

Le thème de l'unité, ou du « mode d'identité » de Dieu et du monde, est presque aussi ancien que la philosophie elle-même. Il s'agit seulement de savoir ce qui règle ce rapport : dira-t-on que l'union du fini et de l'infini est garantie par l'amour spirituel qui porte en soi la connaissance ? par le don pur ? par la connaissance qui se meut amoureusement ? par la connaissance seule ? De toute façon, il revient manifestement toujours à l'« esprit » d'éclairer l'identité d'être entre l'Absolu et le contingent, le Créateur et la créature.

Maintenant, quel rapport existe-t-il entre cet « esprit » médiatisant et l'Esprit Saint de la Révélation ? Peut-on parler d'une *analogia spiritus* entre l'éternel et le temporel, l'histoire ou l'espace divins et l'histoire ou l'espace mondains, comme formulation supérieure de *l'analogia entis* ? Ainsi, pour Balthasar, « se pose... la question de savoir si l'Esprit trinitaire n'a pas un rapport déterminé à la création du monde dans son ensemble... Un homme qui est au-dessus de tout soupçon de panthéisme, à savoir Karl Barth, a parlé expressément et explicitement de l'Esprit Saint comme de la personne divine " qui rend possible l'existence de la créature en soi... qui permet à la

1. *Id.*, p. 67. Sur le rapport de la *Dramatique divine* et de la *Théologie* avec la problématique blondélienne, malgré la distance apparente, Cf. E. Tourpe, « La Logique de l'Amour. A propos de volumes récemment traduits de H.U. von Balthasar », à paraître in *Revue théologique de Louvain* (1997/1998).

créature d'exister et la soutient dans l'existence qui lui est assignée "... La possibilité d'être créature... en vertu de l'Esprit, par lequel le Logos deviendra lui aussi chair, n'est pas quelque chose de suspect, mais une chose excellente. C'est pourquoi Barth peut comprendre les textes vétérotestamentaires qui parlent de l'Esprit dans une " assertion nettement cosmologique " comme des stades préliminaires du stade sotériologico-eschatologique. Il peut d'autre part lire la création comme une histoire de salut globale (*creatio continua*), partant de l'évolution de la nature tendant vers l'homme et, à travers celui-ci, tendant vers le Christ. La nature est alors, depuis toujours déjà, disposée en vue de la grâce et abritée en elle, et le temps accordé à la créature le lui est à partir du temps de l'histoire éternelle-trinitaire de Dieu (entièrement obsédé par l'idée de l'histoire du salut, Barth a négligé de déduire de la même manière l'espace du monde à partir de Dieu). En partant de là, et tout en évitant " l'esprit du monde " de Hegel, redevient malgré tout actuelle la question de l'Esprit Saint comme " âme du monde " »¹.

Le développement intégral de cet espace spéculatif de l'esprit divin comme *anima mundi* n'est pas accompli par Balthasar lui-même, qui indique plutôt quelles sont les voies à *ne pas parcourir*. Outre les thèses déjà évoquées de Hegel, lequel identifie indûment à *partir de la philosophie* l'esprit du monde et l'Esprit trinitaire², le théologien suisse repousse ainsi la théorie de Pannenberg qui risque à tout moment de confondre à nouveau le « Pneuma dans l'Ancien Testament », largement cosmologique, « et ce même concept, sotériologique dans le Nouveau... On tend [chez Pannenberg] à une certaine identité entre l'esprit humain qui se transcende et un Esprit divin conçu de quelque manière comme une âme du monde »³.

Ces apories ne doivent toutefois pas faire croire à nouveau que Balthasar repousse tout caractère cosmologique à l'Esprit de Dieu : au contraire, comme il a été dit plus haut, il désigne cette unité du monde et de l'esprit comme une voie essentielle au développement intégral de la pneumatologie.

Le théologien suisse ne donne pas, ce nous semble, d'autres

1. *La Théologie III*, *op. cit.*, p. 410-411.

2. *Id.*, p. 410. Cf. p. 36-40.

3. *Id.*, p. 414.

indices dans ce sens. Cependant, l'intimité du *cosmos* et du *pneuma* telle que notre auteur la suggère ne se fonde-t-elle pas chez lui dans le caractère même et la personnalité propre de l'Esprit, tels qu'il les décrit dans le reste de son traité ? Nous avons déjà répondu à cette question en assurant que l'Esprit est foncièrement *médiation* qui de lui-même tend à se retirer de ce qu'il médiatise, sans parvenir à s'effacer. Montrons comment et à quelles conditions.

3. L'Esprit comme médiation en Dieu même

1. Le don commun de l'Esprit.

L'Amour seul est capable de lier, il est, nous indique Balthasar, le fond même de l'être divin. Dieu est un parce qu'Il est *don*, dilection et générosité totales. Il est Trine tout en étant Un en raison de son être-d' amour qui conserve toute multiplicité sous la domination de l'unité. L'amour est donc le nom premier de l'être en Dieu.

L'Essence de Dieu, affirme encore notre auteur, ne peut toutefois être considérée *in abstracto* : elle doit toujours être pensée à partir des Personnes divines concrètes et existantes. Ainsi, ce qui fait l'unité de Dieu ne « flotte » pas au-dessus de ce qui est uni en Dieu : il ne faudrait donc pas parler d'une « fécondité de l'essence » « abstraction faite des personnes »¹.

L'Essence de Dieu *comme Amour* est ainsi personnifiée dans l'Esprit, qui se présente de cette manière comme la médiation la plus profonde de l'être divin : « L'Esprit conclut et boucle en lui-même toute l'essence de Dieu comme amour »². C'est pourquoi, en tant que « sans-fond de l'amour intradivin vécu en personne », l'Esprit « peut être le Dieu devenu don total, même au sein du monde »³.

Comme « amour », l'Esprit est ainsi le « don commun » aux deux autres Personnes. « Le *bonum* de l'Esprit non seulement présuppose le double don de soi... du Père et du Fils, mais l'abrite en lui »⁴ : « il est Don d'abord pour le Père et le Fils

1. *Id.*, p. 153.

2. *Id.*, p. 152-153.

3. *Id.*, p. 221.

4. *Id.*, p. 228.

lui-même »¹. Il est donc clair que « l'altérité Dieu-créature est enveloppée dans l'Esprit par la forme de l'altérité Père-Fils et y est abritée, sans être détruite »². L'amour protège et préserve dans l'Esprit la différence la plus abyssale dans l'unité la plus grande.

Cette uni-différence intérieure à la vie divine sera communiquée par le même Esprit à la créature : « puisque Dieu est essentiellement Esprit, donc, par-delà la pensée grecque de la substance, en tant qu' " être ", une réalité qui se donne, qui reçoit et qui aime, la relation de Dieu qui habite dans sa créature devrait elle aussi être localisée par-delà l'opposition entre concepts physiques-ontiques et concepts purement personnels »³. L'Esprit sera ainsi le *medium* du fini et de l'infini.

En tant que cette médiation, il instaure nécessairement la distance de Dieu et du monde : « dans l'identité de l'Esprit qui est donné à l'âme doit se produire une nouvelle fois une séparation entre le donateur et le don. Sinon le don demeurerait dans celui qui le reçoit comme une chose non-communicée »⁴. Ainsi donc, puisque la grâce, prise « comme transmission du *donum* divin, ne détruit pas, déjà au plan intradivin, le face à face " dialogique " du Père et du Fils mais l'achève de façon suréminente, il ne saurait nullement être question que la transmission de ce *donum* à la créature mette en cause son être-enface-de Dieu dialogique. Au contraire, ce don " l'élève ", selon les déclarations de l'Évangile, de la relation de serviteur à la relation d'enfant dans le Christ qui est Fils »⁵. Mais la conséquence principale en est, selon notre interprétation, que l'on ne peut isoler la liaison opérée par l'Esprit entre le monde sauvé et racheté, et le Dieu de la Révélation et de la Grâce, du mode d'identité existant entre le monde naturel et le Dieu de la théologie naturelle qu'étudie le philosophe.

Pour autant, il ne faut pas oublier « que Dieu peut certes poser la créature devant lui comme autre, mais qu'il n'en devient pas pour autant l'Autre ; il reste *Non Aliud* »⁶. Cette

1. *Id.*, p.221.

2. *Id.*, p.228.

3. *Ibid.*

4. *Id.*, p. 227.

5. *Id.*, p.225.

6. *Id.*, p. 228.

« unité » aussi importante que la distinction est, elle aussi, redevable à l'Esprit sans qui il n'y a pas de communauté d'être entre Dieu et le monde – sans qui il n'y aurait pas surtout « le processus de la médiation entier », i.e., « le processus de " justification " et de la " sanctification " par une grâce essentiellement " sanante " (*gratia sanans*), mais dont il ne faudrait jamais méconnaître la fonction médiatrice » elle-même résultant « de la médiation qu'opère la Croix du Christ »¹.

Ce rapport de l'Esprit et de la Nature ne signifie pas pourtant que l'Esprit Saint constitue quelque chose « entre » Dieu et le monde : seul le Christ, comme analogie concrète, est « entre ». L'Esprit n'est subsistant qu'en Dieu seul, comme « fruit » de l'amour du Père et du Fils qu'il médiatise. De lui-même, il s'efface dans la médiation ; par le Père et le Fils, il est dans la subsistance.

2. L'Esprit comme don subsistant (*donum doni*) et fruit.

L'Esprit Saint est donc au cœur de l'amour du Père et du Fils. Il faut en même temps préciser la co-principalité des Personnes, et le caractère « dérivé » (pour ainsi parler) de l'Esprit « issu » de l'amour. Le Père et le Fils sont comblés par leur communauté dans l'Esprit de don. Mais l'événement de cette unité qui comble est pour l'un et l'autre en même temps un cadeau. Ce présent réciproque n'est pourtant pas du tout « la somme capitalisable, elle n'est pas non plus seulement l'identité résultante de leur amour, mais un Plus insaisissable, un Fruit... Car l'amour divin déjà, et tout amour qui lui ressemble réellement, est... un " excès ", parce qu'y vient au jour le sans-fond de la bonté comme telle »². L'Esprit est ce don subsistant, « *donum doni* »³, ce « fruit » de l'amour du Père et du Fils que pourtant il médiatise essentiellement.

Ainsi, nous assure Balthasar à la suite du philosophe allemand Ferdinand Ulrich, « le pur fruit qui repose sur l'amour (renonçant à son être propre) ne repose pas comme tel sur une exinanition [dépossession de soi], mais il est la pure positivité du bien. "L'Esprit Saint n'est pas `exinaniné'" »⁴ : le Bien

1. *Id.*, p.225.

2. *Id.*, p. 220.

3. *Id.*, p. 153.

4. *Id.*, p.221.

transcende la désappropriation, « la *bonitas* devance toute extranéation [sortie ou aliénation de soi], sans s'extranéer elle-même»¹. L'Esprit n'est donc pas seulement « l'être donné l'un-à-l'autre » extranéé en lui-même du Père et du Fils, mais il est aussi et en même temps la « hauteur du fruit » réciproque à partir duquel il y a l'événement réciproque du don.

C'est pourquoi selon Balthasar il est impossible d'approcher la Troisième Personne de la Trinité autrement « que par deux côtés : comme quintessence (subjective) de l'amour réciproque du Père et du Fils, et en tant qu'il se manifeste lui-même alors comme leur lien (*nexus*) et comme fruit (objectif) résultant de cet amour et l'attestant »². Il faut donc penser l'Esprit à partir du rapport réciproque de ces deux pôles : « Si on éliminait mentalement de l'acte d'amour entre l'homme et la femme les neuf mois de la grossesse et donc la temporalité, l'enfant serait déjà immédiatement présent dans l'étreinte procréatrice-réceptrice. L'enfant serait alors en même temps l'amour réciproque dans son effectuation et, plus que celui-ci, son résultat qui le dépasse »³.

On peut donc affirmer « que dans l'offrande de soi du Père au Fils est déjà visé le toujours-plus de l'amour absolu. Mais il ne peut se produire que dans la *communio* de l'amour paternel avec l'amour filial qui répond : pour autant l'Esprit procède du Père par (*dia*) le Fils, mais, ce faisant, le Fils ne doit pas être abaissé au rang de simple moyen ou médium »⁴.

Ainsi, « le Père se manifeste dans le Fils qui lui-même manifeste le Père, et cette désignation mutuelle qui révèle Dieu comme l'amour, manifeste leur Esprit à tous les deux », lequel Esprit, « en renvoyant à la relation réciproque Père-Fils, [...] révèle en même temps l'essence des personnes »⁵.

4. Réalisation et universalisation de l'Esprit comme médiation dans l'Économie du salut

Il n'est pas inutile, à ce moment important dans notre parcours, de récapituler brièvement les résultats acquis jusqu'ici.

1. *Ibid.*

2. *Id.*, p. 151.

3. *Ibid.*

4. *Id.*, p. 151-152.

5. *Id.*, p. 177.

Médiation de l'Essence divine *et* Personne, l'Esprit Saint apparaît d'abord chez Balthasar comme la force du lien vivant en tant que don lui-même subsistant. La question du rapport philosophique annoncé « Esprit-Nature » ne sera pas indemne de cette présence intime de l'Esprit unifiant à l'être divers¹, de l'Esprit qui en même temps se présente en face de ce qu'il lie comme un « au-delà », un « excès », un « fruit objectif » de l'engendrement paternel et du consentement filial (cela veut dire que « dans l'identité de l'Esprit qui est donné à l'âme doit se produire une nouvelle fois une séparation entre le donateur et le don »²). C'est par son « être » même de don, comme « fluidité illimitée de l'amour divin » que l'Esprit, au plan de l'Économie divine du salut, « peut non seulement être répandue comme " grâce " » extérieure « sur les cœurs des fidèles » (sous-entendu : comme dans l'ontologie négative de la Réforme) « mais même fluidifier la chair et le sang apparemment solides du Fils, pour les déverser dans une eucharistie rendue au Père et incluant le monde entier »³.

Si maintenant nous continuons notre réflexion sur les traces de Balthasar, nous concevons que c'est par son être que l'Esprit, non seulement peut découler comme *conséquence* de l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine en Christ, mais encore, comme notre théologien le tient avec Kasper, peut en être la *condition*⁴ : « seule une christologie de l'Esprit permet de connecter l'unicité et le caractère incomparable de Jésus d'un côté, et l'universalité de sa souveraineté de l'autre »⁵.

1. Balthasar rappelle avec la Somme de Alexandre de Halès que « l'Esprit Saint..., en tant que l' " Amour " », est « le Médiateur (*medium*) entre le Dieu infiniment transcendant et la créature qui en est tellement éloignée » (id., p. 170).

2. *Id.*, p.227.

3. *Id.*, p.222.

4. *Id.*, p. 51.

5. *Id.*, p. 52. Balthasar relie immédiatement cette affirmation à la suivante : « Dès la première création, l'Esprit est l'ordonateur de la nature; il se manifeste comme la Sagesse naturelle-surnaturelle de Dieu répandue sur le monde, gémissant en attente de la création nouvelle (*Romains 8*) qui commence lorsque l'Esprit couvre Marie de son ombre et dans le fruit divin-humain de ses entrailles et qui en lui, le Premier-Né de la nouvelle création, aspire à son achèvement eschatologique. C'est lui qui confère à

Balthasar insiste par conséquent sur la dimension pneumatologique de la christologie, autrement dit, sur une « christologie de l'Esprit ». « Le Père n'oeuvre pas seulement avec l'une de ses Mains, mais avec les deux »¹ Fils et Esprit, « les " deux mains du Père " ne cessent de coopérer »² : « l'incarnation et l'" onction " coïncident dès lors parfaitement »³.

« Unicité » et « universalité » seront, redisons-le, les deux notes spécifiques de l'action propre à l'Esprit dans son rapport au Christ⁴, dans sa « médiation du Médiateur ».

1. L'Inversion Trinitaire et l'obéissance non-passive du Fils.

L'Esprit, en tant qu'excès subsistant, *medium* de l'*unitas* dans l'immanence divine, se présente « économiquement » sur le mode de l' « inversion trinitaire ».

Ce concept balthasarien, déjà traité au niveau de la *Dramatique divine*⁵, pourrait se résumer dans la proposition suivante : « Dans son origine éternelle le Fils reçoit *réellement* le pouvoir d'expirer l'Esprit. C'est ainsi qu'il a de même réellement *en* lui, dans son incarnation, sa disposition à être conduit par l'Esprit »⁶. « Le Fils coopère déjà en se laissant engendrer, se tenant prêt à être engendré » « Cette disposition primordiale qui consiste à " ne pas retenir " détermine toute l'attitude du

l'unicité de Jésus, le Fils unique du Père, sa signification universelle dans l'Église et l'histoire du monde. »

1. *Id.*, p. 188.

2. *Id.*, p. 191.

3. *Id.*, p.75.

4. ... et au Corps mystique du Christ : « Deux accentuations sont ici possibles : l'introduction de l'homme ecclésial dans l'espace de Dieu; dans ce cas l'oeuvre de l'Esprit devra être comprise davantage comme purification, illumination, unification, " déification "... Ou bien elle peut être interprétée davantage comme incorporation au corps du Christ, allant jusqu'au point où l'Époux et l'Épouse sont une seule chair, un même corps constitué de nombreux membres » (id., p. 13).

5. H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine II-Les personnes du drame. 2. Les Personnes dans le Christ*, trad. française R. Givord et C. Dumont, Paris-Namur, p. 146 ss.

6. *Id.*, p. 153.

7. *La Théologique III, op. cit.*, p. 50.

Fils dans son devenir-homme : dans son obéissance qui se fixe un tel but, il se *laisse* porter par l'Esprit dans le sein de la Vierge, et Celui qui le porte, ce ne peut pas être lui-même, mais seulement l'Esprit »¹.

L'incarnation est en ce sens un événement *hiérarchisé*. « Dans la mesure où l'Esprit est agissant en tant qu'Esprit du Père, il porte la " semence de Dieu " dans le sein de la Vierge. Dans la mesure où il est l'Esprit du Fils, celui-ci accepte dans l'obéissance le décret du Père... Le Père se manifeste comme celui qui agit en dernière instance..., qui oint le Fils devenant homme² » par l'Esprit. En fait, « toute l'action du Fils est contenue dans l'obéissance à l'égard du Père et, pour autant que le Père charge l'Esprit de l'exécution de l'oeuvre, également à l'égard de celui-ci... Au cours de la vie terrestre de Jésus... l'Esprit, en tant qu'Esprit du Père, est l'Esprit qui donne des directives venant du ciel. En tant qu'Esprit du Fils dans le Fils sur terre, il est l'Esprit d'obéissance »³.

C'est dans ce contexte que l'Esprit se montre « singularisant », déterminant l'unicité du Christ et localisant sa mission (« il incite le Fils, conformément à sa disponibilité de Fils, à laisser s'accomplir l'union hypostatique »). Il est ainsi en un sens le « réalisateur » de ce réel suprême qu'est le Christ⁴, et exerce une médiation vers le concret, dans le consentement filial que suscite l'amour.

2. L'Exégète de l'Exégète du Père.

« Si l'Esprit est d'abord envoyé pour incarner le Fils et pour accompagner l'homme Jésus jusqu'à la mort, le Ressuscité de son côté peut de nouveau disposer de l'Esprit et l'envoyer en commun avec le Père »⁵ : cela veut dire que le Christ élève la « revendication d'universalité » de son oeuvre « pour autant qu'il porte l'Esprit »⁶ et le répand.

1. *Id.*, p. 41.

2. *Id.*, p. 176.

3. *Id.*, p. 174.

4. « Esprit exprime la force divine avec laquelle Dieu fait que se réalise ce qui a été décidé » (*id.*, p. 55).

5. *Id.*, p. 174.

6. *Id.*, p. 189.

Comment en effet « une personne historique » comme Jésus de Nazareth « peut-elle revendiquer une validité universelle ? Elle ne le pourrait naturellement que si ou bien on place son essence dans le pur spirituel, faisant de son corps un " tombeau ", ou bien que si l'on voit dans l'incarnation un avatar parmi d'autres, ce qui sacrifierait une fois de plus l'unicité de cette personne. Ce dilemme est la *crux* de toutes les religions non-chrétiennes; il ne peut être résolu que d'un point de vue trinitaire, plus précisément pneumatologique » « L'universalisation de ce qui fut accompli par le Christ » est « prise en charge par l'Esprit Saint à partir de Pâques et de la Pentecôte »², par cet Esprit qui en même temps était déjà « présent dans les paroles et les actions universelles du Christ »³ avant sa mort et sa Résurrection.

La médiation exercée par l'Esprit sur le plan économique n'est donc pas seulement une liaison *singularisante* de la terre et du ciel, mais encore une oeuvre *universalisante*, une action fécondante par laquelle le *hic et nunc* de la Parole en Jésus atteste des dimensions, de *l'universum* de Dieu même. C'est pourquoi l'Esprit est appelé également l'Interprète, ou l'Exégète, du Verbe, « l'Exégète indispensable de la vérité trinitaire »⁴ : « l'Esprit vous introduira dans la vérité toute entière ». Un trait, dans ce contexte, est typique de l'Esprit-Interprète : « il ne dévoile aucun détail sans y mettre en lumière le Tout »⁵. C'est ainsi, dans la « totalité », dans l'« universalité », que « le Dieu de prime abord " inconnu ", l'Esprit, éclaire de sa lumière le Dieu " connu ", fait homme, afin d'éclaircir sa signification comme interprète du Père invisible »⁶.

Cette universalité se déploie dans l'Église, à la fois « objectivement » (à travers les institutions et les lois) et « subjectivement » (comme vie, existence mystique et charismatique). Cette tension, note Balthasar, n'est pas enracinée – comme le prétend l'idéalisme – « dans la nécessité pour l'esprit de s'objectiver (comme non-moi ou loi morale), afin de gagner

1. *Id.*, p. 188.

2. *Id.*, p. 189.

3. *Ibid.*

4. *Id.*, p. 18.

5. *Id.*, p. 16.

6. *Id.*, p.22.

7. Cf. *id.*, pp. 243 ss.

sa subjectivité pleine et absolue. Au contraire, elle est enracinée dans le double aspect de l'Esprit Saint éternel qui est aussi bien le foyer le plus intime du mouvement d'amour subjectif du Père et du Fils que son produit et son fruit, son attestation objective »¹.

L'universalité en question se manifeste enfin en général comme « retour au Père »², ne répandant « la plénitude divine à l'infini que de manière à l'unifier toujours à nouveau et toujours davantage »³.

Ainsi, l'Esprit médiatise la fécondité du Père lui-même, le « toujours-plus » de la paternité engendrante.

5. Fécondité et consentement. Les qualités transcendantales de l'Esprit médiateur

L'Esprit, lien, médiation, baiser et don réciproque subsistant, porte en lui-même les stigmates adorables de l'œuvre spontanée du Père (engendrer-missionner) et de l'œuvre réceptive du Fils (consentir-acquiescer). Il est aussi bien « la souveraine liberté divine que le parfait renoncement à soi »⁴. Il est « le fruit et l'attestation de l'unité qui existe entre l'amour qui engendre et l'amour qui se reçoit gracieusement »⁵, entre « le Père qui se donne éternellement » et le Fils « qui se laisse éternellement engendrer »⁶.

Si vraiment en effet, comme Balthasar nous le montre dans la trinité réunie, tant dans l'Économie du salut, l'Esprit Saint a pour être propre la *médiation unitive de l'engendrer et du consentir*, face à laquelle unité il existe lui-même comme « fruit » « subsistant » ou « excès hypostasié » de l'amour, il y a une possibilité pour penser philosophiquement l'intimité naturelle de Dieu et du monde à partir de ce lien de l'Esprit.

1. *Id.*, p. 298. Nous ne pouvons faire, dans le cadre de cet article et en raison de l'angle d'approche choisi, que cette allusion extrêmement rapide au rapport de l'Église et de l'Esprit, alors que Balthasar lui-même réserve à cette problématique une place très importante.

2. Cf. *id.*, p.421 ss.

3. *Id.*, p. 16.

4. *Id.*, p.209.

5. *Id.*, p.429.

6. *Id.*, p. 150.

Celui-ci prépare le monde à l'Incarnation, au Médiateur, au Christ qui est la clef même de l'être divino-mondain en tant qu'universel-concret accompli. Mais ce Médiateur, le Christ, est *vinculum* effectif de l'être absolu et de l'être contingent *dans et par la* médiation singularisante et universalisante de l'Esprit. Si dans l'univers tout conspire au Christ, Alpha et Oméga, en qui tout a été créé, tout dans l'univers est unifié par la force « épiciclétique » de l'Esprit, par les deux traits (engendrement-consentement) de l'Esprit, sans que l'Esprit Saint se présente lui-même objectivement et sans qu'on puisse le confondre avec sa propre énergie créaturelle.

A poursuivre dans la ligne ouverte par Balthasar, on pourrait bien suggérer philosophiquement une ontologie spirituelle qui nomme « esprit d'amour » le lien synthétique de toute diversité, qui appelle « engendrement » et « consentement » les deux moments du rythme double-et-un de ce connecteur cosmique (à partir de l'Esprit Saint révélé à travers son office d'universalisation et de singularisation). L'Esprit Saint, dans une telle hypothèse, ne se réduit pas à cette œuvre de médiation du fini et de l'infini (qu'achève le Christ), il n'est pas un « degré supérieur » de l'esprit-du-monde comme chez Hegel : au contraire, c'est l'esprit-du-monde qui apparaît comme une œuvre de la Personne trinitaire déjà subsistante et accomplie, l'Esprit Saint, comme un mode de sa perfection et non un processus de son perfectionnement.

Il y a, à partir de la pneumatologie balthasarienne, et dans un sens qu'il laisse ouvert sans le parcourir entièrement lui-même, une indication pour un « spiritualisme de l'amour » polaire qui oscille entre la fécondité et l'obéissance, et qui médiatise l'unité naturelle de Dieu et du monde à partir de l'être surnaturel accompli, parfait, de l'Esprit Saint comme Personne (Fruit subsistant en face de son agir, inassimilable à l'esprit-du-monde qui n'est pourtant pas sans lui).

Dans ce schéma, l'histoire serait repensée à partir de l'« esprit » — non pas de l'« esprit » au sens rationaliste de la raison agissante (Hegel, Fichte), mais au sens réaliste de l'action réfléchie, de la charité, du déploiement croissant de l'amour dans les formes concrètes de la vie humaine. Elle pourrait être lue à travers la respiration propre de l'esprit d'amour comme « expiration » engendrante *et* « inspiration » consen-

tante : expiration visible dans l'étant *donné* (J.-L. Marion), inspiration attestée dans le réel *consenti* (A. Forest).

Inspiration : l'esprit se rassemble en existences singulières, uniques, locales. Expiration : il se déploie abnégativement, s'exprime au-dehors et tend à épouser la totalité elle-même. L'esprit vit ainsi dans l'histoire par ce rythme irrépressible de la concentration en soi ou consentement à la figure déterminée, et de l'expansion charitable, féconde, qui est le lien de la paix. Serait ainsi accordé au pouls spécifique du fondement, fm et sens de tout, cela qui donne d'autant plus aux entités particulières qu'il s'ouvre davantage à l'universel, celui qui a d'autant plus d'identité qu'il s'intègre mieux dans le tout par partage, combinaisons, accords, rencontre et corrélations.

**Communio
a besoin de votre soutien.
Faites des abonnés.**

Emmanuel Tourpe, né en 1970, marié, un enfant. Études à Paris et Louvain-la-Neuve (Belgique). Docteur en philosophie et lettres (1997). Assistant à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain.

Eric de MOULINS-BEAUFORT

L'homme spirituel selon Henri de Lubac

ON ne trouvera pas, dans l'œuvre du Père de Lubac, une pneumatologie développée pour elle-même, pas plus d'ailleurs en ce sens qu'une christologie. Mais cette pensée si ample s'organise unitairement, cela a été montré de manière convaincante¹, autour du « rapport flottant » théologie-anthropologie. Henri de Lubac le dit lui-même : « La révélation chrétienne... porte inséparablement sur Dieu et sur l'homme... Autrement dit, elle est à la fois, inséparablement, théologie et anthropologie... Dieu se révèle (à l'homme) sous une forme personnelle de plus en plus accusée, mais aussi de plus en plus mystérieuse, dont le corrélatif est la personnalisation croissante de celui qui reçoit sa révélation »². Un verset de Psaume symbolise, chez le Père de Lubac, cette relation réciproque : *Abyssus abyssum invocat* (Psaumes 41 (42), 8), en comprenant que dans cet abîme qu'est l'homme, Dieu en quelque sorte s'appelle lui-même. Préciser comment l'homme est abîme permet de mieux contempler l'action de l'Esprit Saint et peut-être d'approcher un peu plus qui Il est.

1. Cf. Hans-Urs von Balthasar : « Une oeuvre organique », dans : H. U. von Balthasar et G. Chantraine : *Le cardinal de Lubac. L'homme et son oeuvre*, Paris, Lethielleux, 1983.

2. Henri de Lubac : *les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, 1971, p. 219. Désormais les œuvres du Père de Lubac sont citées sans nom d'auteur.

Une anthropologie spirituelle

La pensée du Père de Lubac tout entière a une visée mystique : « C'est, je crois bien, depuis assez longtemps, mon livre sur la Mystique qui m'inspire en tout ; c'est de là que je tire mes jugements, c'est lui qui me fournit de quoi classer à mesure mes idées. Mais, ce livre, je ne l'écrirai pas. Il est de toute manière au-dessus de mes forces, physiques, intellectuelles, spirituelles ». Le Père von Balthasar a remarqué qu'Henri de Lubac n'est pas le seul parmi les grands écrivains à avoir conçu et vu tous ses ouvrages achevés comme des approximations d'un centre jamais atteint et il a su noter que « chez lui, ... à l'aveu subjectif qu'on vient d'entendre correspond strictement une découverte objective fondamentale : le rôle d'un dynamisme positif irréfragable dans la connaissance et dans la volonté de la créature qui, par-delà toutes les réalisations intramondaines finies, mais aussi par-delà toutes les restrictions d'une " théologie négative ", tend à un but, inaccessible " d'en-bas ", et pourtant nécessaire² ».

Sur les questions posées par la mystique, en plus d'une étude : *Mystique et Mystère*, qui développe la préface donnée en 1965 au volume collectif dirigé par le Père Ravier : *La Mystique et les mystiques*³, le Père de Lubac a laissé une étude longtemps inédite, publiée en 1978 dans l'édition italienne des *Opera Omnia* du Cardinal et finalement en 1990 en français⁴.

1. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et Vérité, 1989, p. 113.

2. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 48.

3. Sur ce texte, voir ce que dit le Père Michel Sales dans la communication qu'il a donnée au colloque organisé à l'Institut de France, en octobre 1996, à l'occasion du centenaire de la naissance du Cardinal de Lubac sous le titre : *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*. La communication du Père Sales s'intitule : *Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique*. Les actes de ce colloque paraîtront à l'automne 1998 aux éditions du Cerf.

4. *Opera Omnia*, vol. 6 : *Mistica e mistero cristiano*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 39-163 ; *Théologie dans l'histoire. I. La lumière du Christ*, Desclée de Brouwer, 1990, p. 113-199.

Cette étude : *Anthropologie tripartite*, est restée « à l'état informe », a regretté le Cardinal¹. Elle n'a sans doute pas le poli de ses textes achevés. Elle est essentielle toutefois, car elle permet de préciser l'axe de sa pensée. La mystique, pour Henri de Lubac, n'est pas accessoire. Elle n'est pas une des activités possibles de l'homme. Elle peut être le lieu du détournement le plus radical, mais la vraie mystique, elle, est la réalisation plénières de l'homme : l'union à Dieu seule unifie réellement les différentes sphères où se déploie l'activité humaine, donnant à chacune sa pleine consistance tout en les organisant dynamiquement. L'union à Dieu, lorsqu'elle se réalise, jaillit en effet de plus profond que la distinction des facultés, de cela même qui, venant de Dieu, constitue l'homme. Parmi les différents noms qu'on a pu lui donner dans la Tradition, le Père de Lubac privilégie celui d'*esprit* (*pneuma*).

Corps, âme, esprit

C'est chez saint Paul que notre auteur trouve l'attestation de cette trichotomie en l'homme qui lui paraît indispensable pour fonder l'unité de la vie humaine. Le texte, « cité avec prédilection » dans la Tradition, est le souhait que forme l'Apôtre au moment de conclure sa première *lettre aux Thessaloniens* : « Que le Dieu de la paix vous sanctifie totalement, et que votre être entier : l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 *Thessaloniens* 5, 4). En discutant les différentes explications proposées par les exégètes et en s'appuyant sur une étude du Père Festugière, le Père de Lubac établit que saint Paul ne mentionne pas ici par hasard une trichotomie. Il n'y a pas non plus à y soupçonner une contamination hellénistique. Cette trichotomie n'est pas platonicienne, elle ressemblerait davantage à certaines idées d'Aristote si la substitution de *pneuma au nous* du Philosophe ne la transformait radicalement. Origène, le premier, en rendit compte de manière satisfaisante. Il comprit que le *pneuma* n'était pas ici l'Esprit Saint mais quelque chose qui est dans l'homme sans être de l'homme : « le *pneuma* qui est " en l'homme ", en tout homme, assure une certaine transcendance

1. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 144.

cachée de l'homme au-dessus de soi, une certaine ouverture, une certaine continuité reçue de l'homme à Dieu. Non qu'il y ait la moindre identité d'essence de l'un avec l'autre (comme Irénée, comme Clément, Origène est un adversaire implacable de ce panthéisme des pseudo-gnostiques); mais c'est, au cœur de l'homme, le lieu privilégié, toujours intact, de leur rencontre¹ ». « Appartenant vraiment à l'homme, (le *pneuma*) tient cependant tout entier en une participation du Saint Esprit qui se donne à nous ; il est le point de contact entre l'homme et le *Pneuma* divin qui l'habite². »

Le Père de Lubac s'attache ensuite à montrer comment la perception du *pneuma* a été présentée dans la Tradition, sous des formes variées et avec des expressions parfois différentes : « C'est par exemple l'idée, chère à un Ruusbroec, d'une certaine déformation de l'être humain, de sa vie supérieure, " suresentielle ", en Dieu. C'est le sentiment obscur qu'il existe en chacun de nous, fût-il le plus grand pécheur, un réduit caché où nul autre que Dieu jamais ne pénètre, " ce point sacré en nous qui dit *Pater pater*", ainsi que dit magnifiquement Claudel dans le célèbre " Cantique de Palmyre ", et qui ne peut se dérober à l'amour. C'est l'intuition d'un Georges Bernanos au seuil de la mort, notant sur son agenda que " le péché nous fait vivre à la surface de nous-mêmes " et que même lorsque nous offensoons Dieu, nous ne cessons jamais tout à fait de désirer ce qu'Il désire au plus profond du sanctuaire de l'âme³. »

Par-delà les exemples grâce auxquels il parcourt en quelque sorte l'histoire, le Père de Lubac repère, partout présente, cette perception de la structure complexe de l'âme, même si sa réalité profonde est parfois moins bien comprise : « Les philosophes et les théologiens plus soucieux de rationalité que de mystique tendent à réduire (jusque dans leurs études historiques) la trichotomie à une dichotomie, – tandis qu'au contraire les spirituels tendent à mettre la trichotomie en relief⁴. » Un certain destin de l'intelligence occidentale se

1. *Théologie dans l'histoire*, I, p. 139.

2. *Id.*, p. 138-139, citant J. Dupuis : « *L'esprit de l'homme* », étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène, Desclée de Brouwer, 1967.

3. *Id.*, p. 141-142.

4. *Id.*, p. 189.

reflète dans ce fait, une intelligence qui, de plus en plus, se laisse obnubiler par l'objet de la science¹. En grattant, si l'on peut employer une telle image, l'apparence d'une anthropologie bipartite universellement acclimatée dans la pensée chrétienne, pour faire réapparaître une trichotomie non moins présente, le Père de Lubac n'entend pas s'opposer à la première. La trichotomie la complète² sans la nier. Elle l'intègre. Au lieu d'être une description de l'homme comme objet, elle saisit la lumière que l'homme reçoit sur lui-même de son contact avec le Dieu vivant. Ce sont, en effet, ainsi que l'écrit sainte Thérèse d'Avila dans un passage que l'étude cite deux fois, « certains effets intérieurs (qui) donnent la certitude qu'il ya, sous certains rapports, une différence très réelle entre l'âme et l'esprit. Bien qu'en réalité ils ne fassent qu'un, on perçoit parfois entre eux une division si délicate qu'il semble que l'un opère d'une manière et l'autre d'une autre³ ». La sainte ajoute qu'elle ne peut expliquer ces choses, avec toutefois l'espérance que, dans l'autre vie, Dieu daignera « nous introduire au séjour où nous aurons l'intelligence de tous ces secrets ».

L'image de Dieu

Au long de son œuvre, le Père de Lubac emploie le mot « esprit » avec prédilection. Ce mot, le plus souvent, peut se comprendre selon le sens classique, signifiant l'être conscient de soi, capable de tout connaître. Dans *le Mystère du Surnaturel*, par exemple, le terme « esprit » apparaît d'abord pour rappeler la distinction entre deux ordres de créatures, les êtres naturels et les êtres spirituels. Ces derniers ne sont pas enfermés dans leur forme naturelle : « Tout esprit, qu'il soit ou non dans un corps, jouit de certaines prérogatives qui, le faisant " à l'image " du Créateur, le font du même coup supérieur à tout l'ordre du cosmos »⁴. De cette nature ouverte à ce qui est au-

1. Cf. Michel Sales, *op. cit.* qui cite des lettres inédites du Père de Lubac étudiant.

2. *Théologie dans l'histoire*, I, p. 115.

3. Sainte Thérèse d'Avila, *Le Château intérieur*, septième demeure, ch. 1, citée in : *Théologie dans l'histoire*, I, p. 184 et 193.

4. *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, p. 138.

delà d'elle-même, un premier signe est donné par « l'aptitude universelle à connaître »¹. Mais, ajoute Henri de Lubac, « dans son analyse de la nature humaine », saint Thomas ne s'arrête pas au signe qu'est l'aptitude universelle à connaître. Instruit par sa foi, il sait en outre, et plus précisément, avec toute la tradition chrétienne, que l'âme humaine possède « un centre d'où jaillissent les facultés spirituelles, une tendance vers tout l'être et vers Dieu, à la vision duquel elle est tout aussi naturellement incapable de parvenir »². Ce centre vient à l'homme de ce qu'il est à l'image de Dieu et il tend à lui ressembler. Tout cela est bien connu. L'originalité du Père de Lubac, originalité qu'il puise dans toute la Tradition, est de voir clairement que l'image de Dieu n'est pas une marque morte, la concession à l'homme de quelques facultés. Elle est une présence : « Dieu se révèle incessamment à l'homme, en imprimant incessamment en lui son image; et c'est cette opération divine incessante qui constitue l'homme »³.

L'anthropologie tripartite permet de rendre compte du paradoxe de l'homme qui déploie ses facultés de connaître et de vouloir dans les différentes sphères de son existence, tout en atteignant une fin qui le dépasse. Ce ne sont pas d'abord ses facultés qui permettent à l'homme de se tourner vers Dieu. L'ouverture à Dieu est son fond même et de ce contact incessant, de cette « impression », vont jaillir intelligence et volonté par quoi il est donné à l'homme de coïncider avec lui-même ou de s'y dérober, de faire sien le mouvement qui est sa source ou de le refuser. Intelligence et volonté traduisent un mouvement antérieur à elles, qui se réalise à travers elles – c'est pourquoi il n'y a jamais chez le Père de Lubac la moindre complaisance ni pour l'amoralisme ni pour l'anti-intellectualisme. De cette vision précise, il résulte que si l'homme « repousse cette grâce dont il est " capable ", s'il renie en lui cette Image divine, s'il va délibérément au rebours de sa vocation d'esprit, la contradiction qu'il introduit ainsi non dans sa seule intelligence mais dans son être même lui ôte le droit de prononcer, dans toute sa

1. *Id.*, p. 142.

2. *Ibid.*

3. *De la connaissance de Dieu*, Paris, Témoignage chrétien, 1944, p. 7.

force, la syllabe qui approfondit toutes choses : *c'est* »¹. L'homme, au milieu de ce cosmos, est en charge de l'univers. En l'affirmant, il l'approfondit. Par cela même, dans chacun de ses actes, ou bien il consent à l'image qu'il est, il coïncide avec le mouvement que Dieu lui donne ou bien il s'en détourne. Dans le premier cas, qu'il reconnaisse directement Dieu ou non, il se personnalise, portant le tout de l'univers et il approfondit toutes choses. Dans le second cas, il peut bien dire des choses vraies, exercer une action importante, il introduit la contradiction en son être même et s'abstrait de la réalité définitive.

Créature spirituelle en raison de l'esprit qui est en lui, l'homme jouit dès lors de la liberté. Il ne pouvait y accéder pleinement sans une option. Le Père de Lubac l'a montré avec un soin particulier dans la seconde partie du *Surnaturel*, intitulée *Esprit et Liberté* : la Tradition chrétienne ne connaît pas de créature spirituelle qui ne soit dotée du libre-arbitre (ange, homme). Tirée la liberté créée est fragile. Elle est aussi source de grandeur. L'être spirituel peut tout : il peut certes s'abêtir, il peut surtout devenir Dieu, car Dieu est en son cœur qui le suscite, c'est le Dieu Trinité qui est en lui-même communion des Trois dans l'unité de la nature, et l'Esprit fait entrer les hommes – tous les hommes – dans cette communion.

Mystique et Mystère

Aussi, comme le Père Sales l'a remarquablement montré le Père de Lubac, prolongeant à sa manière la réflexion de Maurice Blondel sur la Mystique², reconnaît dans « le parfait mystique », « le parfait chrétien »³ : « La mystique chrétienne est une mystique trinitaire⁴ », elle résout de la manière la plus achevée le paradoxe humain : « Le mystique, écrit Maurice

1. « Les conditions de l'affirmation ontologique », dans : *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, 1984, p. 423-424. Le Père de Lubac y prend position pour Maurice Blondel contre l'intellectualisme exagéré du premier Rousselot, cela malgré son admiration pour la thèse du Père Rousselot : *L'intellectualisme de saint Thomas*.

2. Nous renvoyons à la communication citée p. 200, n. 3.

3. *Catholicisme*, Paris, 1938, 7^e édition 1938, p. 304.

4. *Mystique et Mystère in: Théologies d'occasion*, p. 68.

Blondel que cite Henri de Lubac, est la vivante et féconde conciliation de la liberté et de l'autorité, de la vie intérieure la plus indépendante et de la communion sociale la plus efficace et la plus disciplinée¹. »

Mystique et Mystère déploie la portée de ces affirmations. Décrivant les caractéristiques principales de la mystique chrétienne – la vraie mystique –, le Père de Lubac énumère moins des critères s'additionnant les uns aux autres : mystique de la ressemblance, mystique d'espérance, intelligence des Livres Saints, mystique ecclésiale... qu'il ne diversifie son regard sur une unique réalité. L'essentiel se condense dans le symbole du « mariage mystique » : « Ce symbole n'est pas, comme certains théoriciens l'ont dit avec quelque dédain, chose exotérique un peu vulgaire, moins apte que d'autres à traduire la réalité mystique. Il manifeste au contraire un caractère essentiel, indépassable, de la mystique chrétienne, considérée non seulement en son devenir, mais à son plus haut sommet. Car entre l'âme humaine et son Dieu, comme dans les noces de l'Église et de l'Agneau, il s'agit toujours d'union, non d'absorption (que ce soit dans un sens ou dans l'autre); d'unification si l'on veut, mais non d'identification. Il s'agit d'amour mutuel, encore que toute l'initiative est de Dieu². » Ce mariage tient dans *l'unitas spiritus* décrit par Origène et tant commenté par saint Bernard ; il est en un sens plein une union des volontés : « On comprend imparfaitement soit Bernard lui-même soit tous ceux qui exposent comme lui une mystique de la volonté, parce qu'on ne saisit pas que pour ceux-là, la volonté n'est pas simple « faculté », mais l'élément le plus profond de l'être³. » L'âme ne veut pas seulement ce que Dieu veut ; elle veut comme Dieu veut. Elle ne se cherche pas elle-même : « L'expérience mystique du chrétien n'est pas un approfondissement de *Soi*: elle est, au plus intime de son être, approfondissement de la *Foi*. L'intériorité chrétienne n'est jamais et ne peut être intériorité pure : plus elle se creuse, plus elle comporte le mouvement intentionnel qui porte le mystique au-delà de lui-même, dans la direction de la Source qui ne cesse de combler son abîme⁴. »

1. *Ibid*, n. 1.

2. *Id.*, p.65.

3. *Id.*, p.67.

4. *Id.*, p.67.

L'abîme de l'homme se laisse remplir par le Mystère du Christ. L'image en l'homme tend à la ressemblance, elle tend vers l'Image unique qui vient à elle. La mystique chrétienne est « participation – toujours déficiente, et comprenant mieux sa déficience à mesure qu'elle s'approfondit – à la Réalité du Christ¹ ». Comparant la mystique chrétienne aux grands courants mystiques extérieurs à elle, le Père de Lubac constate que, partout, l'élan mystique tend à ronger l'étoffe religieuse qui lui a servi de tremplin, tandis que la mystique chrétienne, au contraire, intériorise le mystère du Christ. Elle ne le réduit jamais. Ce n'est pas le mystique qui se trouve lui-même à travers le Christ, mais le Christ qui advient à travers ce cœur ouvert : « Dire, en effet, que le mystère est premier et dernier, qu'il commande toujours et débordera toujours le mystique, c'est dire que la vie mystique n'est pas tournée du côté d'une expérience désirée comme une fin, mais que, épanouissement de la vie chrétienne, elle se définit d'abord par le triple et unique rapport au mystère qui se réalise dans la foi, l'espérance et la charité. » Le Père de Lubac ajoute alors, sans transition : « L'expérience n'en est pas moins quelquefois donnée, comme par surcroît. La Présence divine investit l'âme qui, elle, ne cherchait Dieu qu'en cherchant à se conformer à sa Volonté, par les voies de l'Évangile, dans l'imitation du Seigneur. Enracinée dans *l'Image*, ce point sacré de l'être qui touche naturellement à Dieu, elle est apte à éveiller une résonance secrète en chacun, si bien que le mystique, dont on peut dire, en un sens, qu'il est l'homme le plus à part des hommes, est en même temps celui qui peut le mieux les réunir en leur dévoilant leur plus secret espoir et leur plus profonde unité. Venant de Dieu, au sein de qui nul rapport de subordination n'est concevable, dans un sens ou dans l'autre, entre la trinité des personnes et l'unité de la nature, cette expérience surmonte l'opposition que nous avons paru admettre entre " une mystique nuptiale " et " une mystique de l'essence ". Sans installer le croyant dans une fausse éternité, elle lui fait anticiper de quelque manière, en Celui qui est " Alpha et Oméga, le commencement et la fin ", la vie au-delà du temps. Faisant participer l'homme à l'Esprit de Dieu, qui est en quelque manière " au-delà du Verbe ", elle se réalise elle-même au-delà de tout discours qui voudrait l'expri-

1. *Ibid*.

mer comme de toute particularité qui en restreindrait le champ ¹. » Dans ces lignes denses, le Père de Lubac condense sa pensée. Il semble décrire deux mouvements : un mouvement d'intériorisation par lequel le croyant pénètre le Mystère du Christ en le laissant informer son intelligence et sa volonté et, s'ajoutant à celui-ci, imprévisible, dépassant toute attente, une expérience, donnée à quelques-uns. Ce second mouvement manifeste l'absolue liberté de Dieu, qu'aucune technique ne peut rejoindre, dont la Présence ne peut être que don gracieux. Dans la pensée du Père de Lubac, ces deux mouvements ne font qu'un, un mouvement double qui est d'un bout à l'autre le don de l'Esprit Saint se joignant à notre esprit.

Esprit et esprit

L'intériorisation du Mystère du Christ est, si l'on peut ainsi s'exprimer, la part plus visible de ce double mouvement. Elle est l'oeuvre de l'Esprit Saint : le Père de Lubac en a décrit le processus dans la dialectique des quatre sens de l'Écriture. Il en dévoile l'ampleur, qui ne se limite pas à l'herméneutique biblique mais s'étend à tout le Fait chrétien, dans ses études sur Joachim de Flore ². Il ne s'agit pas de chercher un dépassement du Christ : l'Esprit Saint est l'Esprit de Jésus, qui fait entrer le croyant dans la Plénitude du salut réalisé par le Christ. L'intériorisation n'est pas une subjectivisation où le Christ serait l'occasion d'une expérience incommunicable qui parcelliserait les croyants les uns par rapport aux autres. L'Esprit Saint, lui, donne à chacun de s'approprier le mystère du Christ en son intelligence et sa volonté, *en s'y laissant intégrer*.

L'expérience « donnée parfois comme par surcroît » révèle, elle, la part invisible. Ce qui est donné par Dieu imprévisiblement à quelques-uns n'est pas un privilège exclusif, une expé-

1. *Op. cit.*, p. 75. L'expression : l'Esprit de Dieu « au-delà du Verbe » vient de Hans-Urs von Balthasar : « Le Saint Esprit, l'inconnu au-delà du Verbe », dans *Lumière et Vie*, 67 (1964), p. 115-116; p. 124-125.

2. Dans *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. I, 1 et 2, II, 1 et 2, Paris, Aubier, 1959-1964, et dans *la Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I et II, Paris, Lethielleux, 1979-1981.

rience rare que certains atteindraient, tandis qu'elle resterait fermée au plus grand nombre. Lorsque la Présence divine investit une âme, c'est là bien sûr une grâce purement gratuite, infuse, mais ce n'est pas autre chose que ce qui est donné dans l'intériorisation du Mystère du Christ par l'Esprit Saint à travers l'intelligence et la volonté. En intériorisant le Mystère, l'Esprit Saint fait entrer le croyant dans la Présence trinitaire.

Cette doctrine, le Père de Lubac l'a partagée avec son ami l'abbé Monchanin, auquel il a reconnu tant devoir surtout en ce qui concerne la mystique ¹. Il le cite dans le petit recueil d'« images » qu'il a voulu rassembler de lui : « L'âge de l'Esprit n'est pas un âge, mais *l'état d'intériorité*... Cet état, loin de diminuer celui du Christ, l'accomplit : l'Esprit donné par le Christ fait connaître le Christ en son essence, fait passer de son humanité mortelle à son humanité glorieuse, et de celle-ci à sa Vie trinitaire... Ainsi une mystique du Saint Esprit n'est pas une mystique du Saint Esprit seul, mais la mystique par excellence du Christ et la mystique aussi du Père ; une invite perpétuelle à percer les apparences, à traverser et l'Écriture, et le Dogme, et la Liturgie, – qu'en intériorisant Il maintient et parfait, – à contempler inépuisablement le *prosodos et l'exodos* de la création déifiée, et plus amoureusement encore l'expansion et le recueillement de la Trinité, du *Deus absconditus* à l'Esprit à travers le Verbe, et de l'Esprit à travers le Monogène à l'Inascible » ². La Présence divine, selon Henri de Lubac, ne saisit pas l'homme de l'extérieur. Elle est, écrit-il, « enracinée dans *l'Image*, ce point sacré de l'être qui touche naturellement à Dieu » ; il s'agit là, dans les termes de l'anthropologie tripartite, de l'esprit en l'homme. Dans l'expérience mystique s'en dévoile au mieux la nature véritable.

L'intériorisation du Mystère suppose « une certaine capacité d'intussusception du mystère qui nous est à la fois donné et révélé en Jésus-Christ, capacité accompagnée naturellement de

1. Voir, dans le *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 113. Voir aussi *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier Montaigne, 1967. De l'abbé Monchanin existe une belle biographie : Françoise Jacquin : *Jules Monchanin prêtre*, Paris, Cerf, 1996.

2. Jules Monchanin : *Théologie et Mystique du Saint Esprit*, dans *Dieu Vivant*, 23 (1953) p. 71-76, cité dans *Images de l'abbé Monchanin*, *op. cit.*, p. 117.

désir, – d'un désir que l'on doit qualifier d'ontologique»¹. Cette capacité n'est pas qu'une profondeur de l'homme. Elle est une Présence à l'homme du Dieu Trinité. En intériorisant le Mystère du Christ, Image parfaite de Dieu, l'homme coïncide avec la réalité profonde de son être, qui le dépasse. Non pas en-deçà mais plus profondément que ce qui peut être senti, compris ou voulu, il est, par l'Esprit Saint, intégré dans la Trinité qui s'intériorise en lui. La présence de Dieu à l'homme qu'est l'esprit ne saurait être un abîme vide dans lequel l'homme viendrait se perdre nostalgiquement. Il est une source, parce que le Dieu trine est le Dieu qui, en quelque sorte, s'intériorise en lui-même. L'Esprit Saint conduit l'homme en avant, vers le Mystère plénier du Christ, en l'intégrant toujours plus dans la Trinité, parce que l'Esprit Saint est Celui qui déploie le Fils en le ramenant au Père.

La mystique chrétienne, en son plus haut degré, n'est pas autre chose que ce qui est donné au plus humble croyant : « La mystique n'est que l'actualisation consciente de ce Don de Dieu »². Le Don de Dieu, c'est la plénitude de la Révélation donnée en Jésus-Christ, c'est aussi l'Esprit Saint lui-même qui donne à l'homme cette Plénitude. L'expérience mystique dévoile la réalité mystique de toute existence chrétienne. Le Père de Lubac a été attentif au long de son oeuvre à montrer cette continuité. Il a contemplé la dimension mystique de l'intelligence de la foi, en insistant en particulier sur la dynamique anagogique des quatre sens de l'Écriture que polarise le dernier d'entre eux. Son étude sur l'anthropologie tripartite visait explicitement à fonder l'unité de la morale et de la mystique. Pas plus qu'il n'y a de vraie intelligence de la foi sans élan mystique, il n'y a de vraie vie morale sans mystique et, en même temps, la mystique n'est pas un dépassement de l'un et de l'autre ; « Religion, morale et mystique apparaissent dans un enveloppement réciproque ; entre elles trois il existe à la fois une attirance et une tension, qui sera la source de bien des problèmes vitaux, mais il n'y a objectivement ni séparation, ni exclusion, ni conflit³ ». Les facultés, intelligence et volonté, ne portent pas un effort inachevable de l'homme pour atteindre un

1. *Mystique et Mystère*, dans *Théologies d'occasion*, p. 56.
2. *Op. cit.*, p. 69.
3. *Théologie dans l'histoire*, I, p. 188.

Dieu qui toujours se dérobe : elles jaillissent au contraire de la Présence du Dieu Vivant à l'homme et sont le consentement de l'homme à cet appel inscrit en lui.

Histoire et Esprit

L'homme ainsi uni à Dieu n'est pas pourtant affranchi du travail du temps et de l'histoire. Dans l'imitation du Christ, dans la soumission au mystère, il s'ouvre à la Présence du Dieu trine qui « n'est pas cet Infini aussi indifférencié qu'illimité, qui risque de se perdre pour notre esprit dans on ne sait quel espace vide. Il n'est pas " la Toute-Possibilité " ou " le lieu des possibilités indéfinies ". Il n'est pas non plus cet " Urgrund ", abîme originaire d'où émergeraient pour nous les Personnes, centre obscur de l'être – ou du non-être. Le Dieu que nous adorons et qui veut nous unir à lui n'est pas un Dieu sans figure : on le dira plutôt " superfigure ", " superfigure infiniment déterminée ". Ce n'est pas un infini de dispersion, mais de condensation; en lui se condense le Mystère de l'Être personnel »¹. C'est dans la communion de ce Dieu Trine que l'Esprit Saint fait entrer l'homme vivant selon l'esprit qui est en lui. Il en résulte deux conséquences.

Le Père de Lubac a plusieurs fois marqué son accord de fond avec la pensée du Père Karl Rahner dans la question du surnaturel. Dans *le Mystère du surnaturel*, il cite le théologien allemand en confirmation de ses propres dires². Mais il a toujours considéré comme « une supposition inutile » l'idée d'un « existentiel surnaturel de grâce », si celui-ci était conçu comme une sorte de « médium » ou de « réalité de liaison ». Par là, « le problème des rapports de la nature au surnaturel serait non résolu, mais seulement déplacé »³. La perception de l'esprit, « participation de l'Esprit Saint », fait comprendre, en effet, qu'il n'y a pas, si l'on veut décrire aussi précisément que possible la réalité, un homme qui serait placé ensuite dans quelque

1. *Mystique et Mystère*, dans *Théologies d'occasion*, p. 68.
2. *Le Mystère du surnaturel*, *op. cit.*, p. 136 se réfère à *Orientierung* (Zurich), 1950, p. 144, et p. 142 qui renvoie aux *Écrits théologiques*, t. 3 (1963), p. 33.
3. *Le Mystère du surnaturel*, *op. cit.*, p. 136, note 1.

milieu ou condition historique ou réalité « existentielle » qui même le pénétrerait et le modèlerait profondément. Il y a, en revanche, une histoire dans laquelle l'homme consent et coïncide à la présence à lui de Dieu par l'Esprit, ou s'y refuse et s'y dérobe. Le Père de Lubac insiste partout sur la différence radicale qui existe entre le mouvement de l'homme avant sa rencontre avec le Christ et après son refus. Ce qui auparavant pouvait l'unir au Christ, désormais l'en sépare. L'Esprit Saint ne vient pas dans l'histoire comme un étranger pour la ramener laborieusement à Dieu. En tout acte de l'homme, il est présent, si l'homme, en cet acte, vit selon l'esprit qui est en lui, car c'est lui, l'Esprit, qui le lui rend possible.

Ce n'est point dire que le Christ n'apporte rien de nouveau : saisissant toute l'humanité en son acte, il permet à chacun, malgré son individualité irréductible et son péché, d'atteindre le Tout dans ses actes limités. « L'Esprit que le Christ a promis aux siens de leur envoyer, son Esprit, ... creuse en l'homme de nouvelles profondeurs qui l'accordent aux « profondeurs de Dieu », et il le jette hors de lui-même jusqu'aux confins de la terre ; il universalise, et il intériorise ; il personnalise, et il unifie »¹. Le Père de Lubac commence par définir la personne à partir du rôle : « Être personne, n'est-ce pas toujours – selon le vieux sens originel mais intériorisé, être chargé d'un rôle ? N'est-ce pas essentiellement entrer en rapport avec d'autres pour concourir à un Tout ? L'appel à la vie personnelle est une *vocation*, c'est-à-dire un appel à jouer un rôle éternel »². Un tel rôle n'est possible que dans le mystère du Christ en qui est réalisé et révélé le dessein total de Dieu pour l'humanité. L'être personnel apparaît vraiment dans la rencontre du Christ et l'intégration à l'Église qui « n'est point autre, en définitive, que l'humanité même, vivifiée, unifiée par l'Esprit du Christ »

Dans l'Église, les destinées individuelles s'inscrivent ainsi dans la destinée unique de l'humanité entière, dans la réponse totale à Dieu que le Christ donne à l'humanité de porter.

La personne n'est par conséquent ni « un individu sublimé ni une monade transcendante »³. Elle n'existe que comme être de

1. *Catholicisme, op. cit.*, p. 295.

2. *Id.*, p. 288. 3. *Id.*, p. 237.

3. *Id.*, p. 288.

communio, en consentant à la communion inscrite en son centre et en la déployant. « Dieu, " qui n'a point créé le monde en dehors de lui ", n'a pas non plus créé les esprits les uns en dehors des autres »¹. La communion ne s'ajoute pas à la personne comme le résultat de ses efforts. Elle n'est pas non plus le repli sur un centre immobile commun à tous les hommes. La communion des personnes est à atteindre, elle se tient en avant des hommes, mais elle ne peut être que l'épanouissement en chacun de la Communion trinitaire qui imprime en lui sa marque. La communion n'est pas une fusion, elle n'aboutit pas à un effondrement des personnes mais à leur consolidation, parce que l'Esprit Saint intériorise en chacun de ceux qui s'ouvrent au Mystère du Christ l'Être dont l'homme est l'image, en qui « l'épanouissement suprême de la Personnalité nous apparaît... comme le fruit en même temps que la consécration de la suprême Unité »².

L'Esprit n'a pas d'autre mission que d'introduire les hommes de l'intérieur dans la communion réalisée par le Christ en son Corps; grâce à l'Esprit Saint, l'Église est la communication à l'humanité de la communion trinitaire, elle est l'humanité pénétrée par la Trinité Sainte. L'Esprit ne s'apporte pas seul : il est Celui qui donne aux hommes de vivre de la communion qu'est Dieu. Là encore, le Père de Lubac se rencontre avec l'abbé Monchanin : « Les manifestations de l'Esprit dans l'Église et dans les âmes, ses charismes comme ses figurations sensibles, sont métamorphiques... Le caractère voilé de sa personnalité ne tient-il pas à la représentation souvent anthropomorphe et presque toujours structurale et centripète que l'on se fait de la personne ? Si l'on y substitue une représentation dynamique, celle de la donation subsistante, il faut dire au contraire que des trois hypostases, le Saint Esprit est celle dont la personnalité est le plus manifeste et dans la Trinité et dans l'Économie. Ici et là, il est *Don...* »³. Peut-être le Père de Lubac nous fait-il voir que l'Esprit Saint est le don de la Communion, il est lui-même Communion personnaliste. Ce n'est jamais là que balbutier. Mais, se tournant vers ce qui paraît le plus proche de nous, le Père de Lubac n'hésite pas à écrire : « Si, même sans éducation

1. *Ibid.* 2. *Id.*, p. 286.

3. *Images de l'abbé Monchanin, op. cit.*, p. 115-116.

philosophique, nous pouvons résister à ceux qui nous disent que le fond de l'être est matière, et si nous dépassons spontanément les vues trop abstraites de ceux qui nous disent que le fond de l'être est l'esprit, ou l'un, c'est que ce mystère de la Trinité nous a ouverte une perspective toute nouvelle : le fond de l'être est communion »¹.

« L'Homme parfait »

Le Père de Lubac a eu vivement conscience de ne point parvenir à nouer tout ce que la mystique lui faisait percevoir. Il nous montre le chemin d'une théologie spirituelle, seule capable de nous faire apercevoir qui est l'Esprit Saint parce qu'elle cherche à coïncider avec l'action de Celui-ci en nous. Cette théologie s'enracine dans une anthropologie spirituelle qui reconnaît la présence de l'Esprit au cœur de l'homme et évite de faire de la vie dans l'Esprit une sorte d'agitation superficielle de l'âme, alors qu'elle en est la plénitude.

Au terme, nous sommes ramenés au Nom le plus traditionnel, celui de saint Augustin, celui de saint Thomas : l'Esprit est Don, l'Esprit est Charité. Dans le même mouvement que saint Augustin, évitant les subtilités du psychologisme et tout autant la tentation un peu grossière de l'intersubjectivité, unissant en quelque sorte les perspectives du *De Trinitate* et celles de *la Cité de Dieu*, le Père de Lubac nous suggère, peut-être, que l'Esprit est Communion. *Abyssus abyssum invocat* : l'Esprit recouvre les Profondeurs de Dieu, il franchit l'abîme qui sépare le Créateur et la créature, il les rend intérieurs l'un à l'autre. Tel est le « chef-d'oeuvre de l'Esprit de Dieu » : « Sous l'action d'une sève unique, animé par l'unique Esprit, désormais un seul vivant se développe, jusqu'à la taille parfaite dont les dimensions restent le secret de Dieu »². En lui, Dieu sera tout en tous.

Eric de Moulins-Beaufort, né en 1962. Études d'économie et diplôme de l'Institut d'Études Politiques de Paris. Licence de théologie dogmatique. Professeur au Studium du Séminaire de Paris et à l'École cathédrale.

1. *La Foi chrétienne*. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Aubier, 1970, p. 14.

2. *Catholicisme, op. cit.*, p. 24.

Découvrir l'Esprit Saint

Questions pour des groupes de réflexion

Comment utiliser ce numéro de *Communio*?

Cette année, de nombreux chrétiens, dans les paroisses et communautés du monde entier, se rassembleront pour prier et pour approfondir leur foi en l'Esprit Saint. Nous proposons ici un ensemble de questions qui permettront à ces groupes de travail d'alimenter leur recherche.

Ce cheminement est organisé autour de quatre thèmes fondamentaux, chacun d'eux étant examiné de manière plus détaillée sous la forme de quelques remarques et questions simples destinées à orienter les débats et à guider la méditation. Puis des références bibliques permettent de revenir aux sources de notre foi. Enfin, un renvoi aux articles de ce numéro de *Communio* invite à poursuivre l'étude et contribuera, nous l'espérons, à susciter de nouveaux thèmes de réflexion.

1. Comment connaissons-nous l'Esprit?

a) Pourquoi l'Esprit est-il souvent oublié? Il est celui en qui s'opère l'union du Père et du Fils, du Christ et de l'Église, mais sa présence n'est pas « sensible » au sens, par exemple, de la Présence Eucharistique. Relever dans les Écritures tout ce qui se rapporte au caractère invisible, insaisissable de l'Esprit.

b) L'Esprit est mouvement, feu, souffle, force. Tous ces termes montrent le caractère essentiellement dynamique de la vie trinitaire. En quoi la vie de l'Église est-elle le signe de l'action de l'Esprit en elle? Voir dans l'Écriture comment se manifeste Celui qui est suprême libéré.

c) L'amour réciproque du Père et du Fils peut-il être lui-même une Personne? En quoi cet amour intratrinitaire anime-t-il l'amour humain, avec sa double dimension de don mutuel et de fécondité? Examiner les richesses – et les limites – d'un tel rapprochement.

On pourra lire :

- le mystère de l'Esprit : *Jean* 3, 8
- l'Esprit, souffle de vie et de liberté : *Genèse* 1, 2 ; *1 Rois* 19, 12 ; *Ezéchiel* 37, 5-10 ; *2 Corinthiens* 3, 17.
- L'Esprit d'amour : *Romains* 5, 5 ; *Colossiens* 1, 8 ; *Galates* 5, 22.

Voir les articles : Georges Chantraine, « Les merveilles de l'Esprit Saint », p. 21-38 ; Marc Ouellet, « L'Esprit Saint dans la vie trinitaire », p. 39-53 ; Ysabel de Andia, « L'onction », p. 54-70.

2. L'Esprit Saint dans la vie du Christ

a) Relever, dans les Évangiles, les passages où l'Esprit Saint annonce et précède, en quelque sorte, Jésus : en suscitant sa venue, en reposant sur lui, en étant le principe de son obéissance au Père. Voir aussi comment il nous fait comprendre l'enseignement du Christ et nous fait connaître ce qu'il ne nous a pas enseigné explicitement.

b) Inversement, comment le Christ nous parle-t-il de l'Esprit? Pourquoi lui laisse-t-il toute la place en remontant auprès du Père? En quoi l'Esprit est-il le Don par excellence?

À quelles étapes de la vie et du ministère de Jésus ces éclairages complémentaires correspondent-ils? À quelles étapes de notre Rédemption et de notre existence personnelle?

c) Au chapitre II d'Isaïe (v. 2) sont énumérés les dons de l'Esprit Saint au Messie. Quel est le rôle de ces dons? Comment se retrouvent-ils dans la vie du Christ et dans notre propre existence?

On pourra lire :

- L'Esprit annonciateur du Christ : *Isaïe* 61, 1-2 ; *Luc* 1, 32-35 ; *Luc* 4, 21-22 ; *Jean* 16, 13.
- Le Christ, source de l'Esprit : *Jean* 7, 37-39 ; *Jean* 16, 7 ; *Jean* 19, 30.
- Les dons de l'Esprit : *Exode* 31, 3 ; *Luc* 12, 12 ; *Jean* 14, 26.

Voir les articles : Philippe Cormier, « Je vous enverrai un Défenseur », p. 116-132 ; Emmanuel Tourpe, « L'Esprit et la méditation », p. 182-198.

3. L'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde

a) « L'Église universelle apparaît comme un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint (Vatican II, *Lumen Gentium*, citant saint Cyprien). Quel est exactement le rapport entre l'unité trinitaire et l'unité de l'Église? Que peut nous enseigner ce rapport au sujet de la communion entre les fidèles? De l'exercice de l'autorité? De l'articulation des différents services et ministères? De l'oecuménisme? Des relations entre l'Église et le monde?

b) « L'Esprit Saint agit aussi dans le cœur des non-chrétiens » (Vatican II, *Ad Gentes* 13) ; il y est « présent » (Jean-Paul II, *Redemptoris Missio* 29) ; il « offre à tous, d'une manière que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal » (*Gaudium et Spes* 22). Comment comprendre la compatibilité de ces affirmations avec l'idée que l'Église est le lieu d'habitation de l'Esprit Saint?

On pourra lire :

- L'Esprit et l'Église : *1 Corinthiens* 12, 13 ; *Ephésiens* 2, 22 ; *Apocalypse* 22, 17.
- L'Esprit et le monde : *Jean* 16, 8-12 ; *Romains* 8, 23-26.

Voir les articles : Olivier de Berranger, « L'année de l'Esprit Saint : enjeux pastoraux », p. 17-20 ; Michael Figura, « L'action de l'Esprit dans l'Église », p. 71-84 ; Étienne Garin, « Le Renouveau charismatique », p. 98-115 ; Emmanuel Tourpe, « L'Esprit et la médiation », p. 182-198.

4. L'Esprit Saint dans la vie de prière et la vie sacramentelle

Nous pouvons réfléchir sur l'Esprit Saint en prenant pour point de départ notre expérience chrétienne, et singulièrement ce que nous faisons quand nous prions.

a) Notre prière, pour être chrétienne, est trinitaire. Elle rencontre chacune des Personnes divines. De quelle manière la prière à l'Esprit Saint apparaît-elle dans la prière chrétienne ?

b) Étudier, dans la liturgie, la manière dont l'Esprit Saint est mentionné : doxologies des psaumes, conclusion des oraisons, hymnes et prières à l'Esprit Saint (*Veni Creator*, Séquence de Pentecôte...).

c) Étudier, dans la célébration de chaque sacrement, les formes différentes que prend l'appel à l'Esprit Saint (épiclese).

On pourra lire :

- L'Esprit de prière : *Romains* 8, 14-16 ; *Ephésiens* 6, 18 ; *Jude* 30.
- L'imposition des mains : *Actes des Apôtres*, 6, 6 ; 9, 17 ; 13, 3.
- L'Esprit et l'Eucharistie : *Jean* 6, 63-65 ; 1 *Corinthiens* 10, 3.

Voir les articles : Marie-Hélène Congourdeau, « L'Esprit et l'Épouse », p. 85-97 ; Jean-Robert Armogathe, « Un sacrement de l'initiation chrétienne », p. 133-140 ; Peter Henrici, « Un sacrement de la maturité », p. 141-149 ; Paul MacParlan, « Changeons nos usages », p. 150-161 ; Dom Robert Le Gall : « Deux hymnes à l'Esprit Saint », p. 163-181 ; Éric de Moulins-Beaufort, « L'homme spirituel selon Henri de Lubac », p.199-214.

Mgr Claude DAGENS

Saint Martin, homme de l'évangélisation

De la Gaule du IV^e siècle à la France
à l'aube du XXI^e siècle ¹

SAINTE MARTIN parle à tous, en France et en Europe. De la fin du IV^e siècle à l'aube du XXI^e, il demeure une figure extraordinairement significative surtout quand il s'agit d'aborder des temps nouveaux pour l'évangélisation. Nous avons à « proposer la foi dans la société actuelle » et à former résolument une Église qui, du même mouvement, va au cœur de sa foi et propose cette foi. Peut-être aurez-vous reconnu là non seulement un texte, celui de notre « Lettre aux catholiques de France », mais surtout comme un défi à relever, si nous voulons aborder des temps nouveaux pour l'évangélisation, avec une liberté et une confiance dignes de saint Martin.

I. Saint Martin et l'évangélisation de la Gaule

Nous savons tous qu'il y a des figures historiques qui sont représentatives de leur époque. Cela vaut pour les hommes

1. D'après une conférence donnée à Tours le 26 mars 1997, dans le cadre de l'année martinienne.

politiques. Cela vaut aussi pour les saints : impossible de séparer François d'Assise de l'Italie du mil^e siècle, ou Vincent de Paul de la France du XVII^e siècle.

Mais faut-il dire également que Martin est représentatif de la Gaule du IV^e siècle? Cela n'est pas certain, même si l'on ne prend pas le parti ultracritique de ceux qui accusent Sulpice Sévère d'avoir déformé totalement la figure de son héros et d'avoir présenté comme un modèle cet homme qui n'aurait été qu'un rustre, un inadapté, voire un illuminé. Il me semble plus juste de reconnaître que la physionomie spirituelle de Martin est profondément originale, qu'elle tranche sur les types habituels de sainteté, même au IV^e siècle, et qu'il faut donc apprendre non pas à idéaliser cet ascète devenu évêque, mais plutôt à le comprendre à partir de lui-même, à partir de son histoire et en particulier; de la façon dont cette histoire complexe a façonné sa personnalité spirituelle. Qui est donc ce Martinus qui va devenir un des évangélistes les plus vigoureux de la Gaule du IV^e siècle ? Et comment a-t-il ouvert des chemins nouveaux pour l'évangélisation, bien au-delà de lui-même, en Gaule et en Europe ? Ce sont donc les lignes de force de l'expérience spirituelle de Martin que je chercherai à mettre en relief, en montrant comment cette expérience spirituelle va se trouver appliquée à l'action missionnaire de toute l'Église.

1. Un converti, fidèle au Christ pauvre et humilié

Si Martin est devenu missionnaire, engagé dans l'annonce du Christ, c'est parce qu'il a été d'abord un converti. L'expérience fondatrice de toute sa vie, c'est sa rencontre du Christ, et plus précisément la découverte bouleversante qu'il a faite de l'humanité du Christ.

On connaît l'événement précis qui relate cette découverte : sur la route du soldat Martin, encore engagé dans l'armée romaine, quelque part aux portes d'Amiens, sans doute vers 334, un pauvre nu, sans défense, sans vêtements, implore la pitié des passants. Martin est seul à s'arrêter. Il tranche sa chlamyde et en donne la moitié à ce pauvre. La nuit suivante, dans un songe, le Christ lui apparaît, vêtu de ce manteau. Martin a pour toujours vérifié la présence du Christ dans la personne des pauvres.

Il faut souligner à la fois le caractère exceptionnel et le caractère durable de cette découverte. Caractère exceptionnel, car, à une époque où l'Empire romain est en train de devenir chrétien, c'est la figure du Christ imperator, debout dans les nuées du ciel, qui va peu à peu s'imposer à la conscience chrétienne, et bientôt à l'iconographie des basiliques. Martin, lui, restera fidèle à la figure du Christ pauvre et humilié, tellement fidèle qu'une des dernières tentations relatées dans la *Vita Martini* est une apparition de Satan, déguisé en Christ empereur, vêtu d'un manteau rouge et coiffé d'un diadème. Et, face à cette apparition triomphante, Martin n'hésite pas un seul instant : « Non, dit-il, le Seigneur Jésus n'a point prédit qu'il viendrait vêtu de pourpre, ni d'un diadème éclatant; pour ma part, je ne croirai à la venue du Christ que s'il se présente avec les habits et sous l'aspect qu'il avait lors de sa Passion, et s'il porte clairement les marques de la Croix » (*Vita Martini*, 24, 7). Et Satan disparaît aussitôt, chassé par cette référence imparable à la vérité du Christ crucifié.

S'il y a une ligne directrice de l'action missionnaire de Martin, elle est dans cette fidélité intraitable au Christ pauvre et humilié, à celui qui s'identifie à tous les blessés de la vie. L'évêque est resté fidèle à sa découverte de jeunesse : il sait que la seule puissance des chrétiens est celle qui vient de la Croix de Jésus Christ. Et d'ailleurs, le signe de la Croix, *signum crucis* ou *signum salutis*, devient chez lui le geste principal de ses combats missionnaires : qu'il s'agisse d'écarter la menace de ses ennemis humains, de repousser une tentation de Satan, ou de pratiquer un exorcisme, Martin trace fréquemment le signe de la Croix. Sa référence à la Passion du Christ est donc un élément de son action thaumaturgique et missionnaire.

Mais il y a plus encore que ces gestes reliés à la puissance de la Croix du Christ. Il y a chez Martin lui-même, dans sa conscience et sans doute dans sa méditation, une identification personnelle au mystère de la Croix, avec les luttes et les souffrances qu'il comporte. Martin n'est pas un saint triomphant. C'est un homme qui a vécu toute sa vie sous le signe de la Croix : non seulement il lutte pour la cause du Christ, mais il se comprend lui-même du côté du Christ rejeté, persécuté, objet de mépris et d'insultes.

On peut à juste titre rapprocher cette expérience de celle des martyrs, en évoquant pour lui un martyr non sanglant. On peut

expliquer que Sulpice Sévère se souvient, en évoquant Martin, des *Actes des martyrs* du III^e siècle, et aussi du culte de martyrs qui se développe énormément à la fin du IV^e siècle.

Il me semble qu'il y a plus que cette stylisation littéraire et théologique. Il y a chez Martin la conscience que son expérience humaine et spirituelle ne lui permet pas d'être immédiatement compris et accepté : il vient d'ailleurs, de la lointaine Pannonie, il est sorti des rangs de l'armée romaine, il est entré presque par effraction dans la cléricature, et son action missionnaire bouscule sans doute les traditions d'une Église gallo-romaine peut être trop installée dans le siècle.

S'il ne faut pas dramatiser ce caractère exceptionnel de la geste martinienne, il ne faut pas non plus le minimiser : Martin introduit dans la spiritualité chrétienne de la fin du IV^e siècle ce qu'il y a de scandaleux et de fou dans la passion du Christ. Ce fidèle du Christ va ainsi renouveler l'Église et la mission de l'Église à partir des racines de la foi chrétienne.

2. Un croyant farouchement attaché à la foi de l'Église

J'insiste sur la nouveauté de l'expérience martinienne, et non pas sur sa marginalité. Car il faut aussi reconnaître, plus qu'on ne l'a fait parfois, que Martin est lié à l'Église, à la foi de l'Église et aux combats de l'Église. Il n'a pu renouveler l'Église de l'intérieur que parce que lui-même est devenu un homme d'Église, un *vir apostolicus*, un homme qui partage la passion des apôtres en communion avec l'Église.

À cet égard, il y a dans la vie de Martin un événement décisif, dont on ne saurait trop souligner les conséquences durables. C'est la rencontre avec Hilaire, ce converti devenu évêque de Poitiers. Si l'expérience de Martin n'est pas restée marginale, c'est très probablement à cause d'Hilaire, qui va comprendre, accueillir et former ce soldat converti qui vient de quitter l'armée sur un coup d'éclat et qui cherche sa voie. Ces deux hommes se sont rencontrés, sans doute à Poitiers, durant l'année 356, juste avant que l'évêque Hilaire ne soit exilé en Phrygie par ses adversaires ariens. Il est probable que le premier terrain de rencontre de l'évêque et du converti a été celui de la connaissance de la Vérité du Christ, mise en cause par l'hérésie arienne. Hilaire, quelques années plus tôt, a été ébloui

par le prologue de l'Évangile de Jean : il a compris que, si « le Verbe de Dieu s'est fait chair », alors la chair humaine est promise à la vie de Dieu. Et, de même, bien que d'une autre façon, Martin sait le prix incomparable de la présence de Dieu dans l'humanité des hommes qu'il a reconnue concrètement dans la personne du pauvre secouru à Amiens. L'un et l'autre adhèrent, du cœur même de leur expérience de convertis, au mystère de l'Incarnation, sans doute de façon plus paisible chez Hilaire, et plus dramatique chez Martin. Mais l'un et l'autre sont scandalisés par le mensonge que constitue le message d'Arius : si Jésus n'est pas le Fils de Dieu, consubstantiel au Père dans son humanité, il ne nous sauve pas, il n'atteint pas du dedans notre existence humaine. Voilà donc, tout de suite, Hilaire et Martin engagés dans le même combat pour la Vérité du Christ.

C'est ainsi que Martin va entrer dans l'Église, non seulement par son baptême, mais par cette espèce de confirmation profonde de sa foi qu'il reçoit d'Hilaire, à Poitiers. Et l'on devine que l'évêque, promis à l'exil, cherche à s'attacher ce chrétien exceptionnel : il le voudrait diacre. Martin accepte d'être exorciste. En tout cas, le voilà lié à l'Église de Poitiers et relié à l'évêque Hilaire jusqu'à la mort de celui-ci en 367, et sans doute encore davantage après la fondation du monastère de Ligugé, en 361. Désormais, Martin vit sa foi chrétienne en communion active, soutenue, fervente avec l'Église catholique fidèle à la foi de Nicée.

Il devient évêque de Tours, malgré lui, en 371 ou 372. Il ne peut pas ne pas être, à Tours, un digne émule de l'évêque Hilaire, même si lui-même n'est ni un intellectuel, ni un théologien. Mais c'est sa vision de l'Église qui est en jeu : l'Église doit être, en toutes circonstances, l'Église qui affirme et défend le mystère de la foi et, tout particulièrement, le mystère de la Vérité du Christ, vrai Fils de Dieu, vrai Dieu, vrai homme et vrai Sauveur des hommes. Toutes les autres missions de l'Église sont relatives à cette mission primordiale : l'Église est envoyée au monde pour attester, en paroles et en actes, cette vérité vivante et vitale de Jésus-Christ.

C'est par ses actes que Martin va surtout illustrer cette mission primordiale : qu'il combatte les cultes païens des campagnes gauloises, qu'il guérisse des malades ou des possédés, ou qu'il affirme son autorité spirituelle d'évêque, à Trèves, chez l'empereur Maxime, il s'agit chaque fois de manifester le

Christ, le Christ qui démasque les mensonges du paganisme, le Christ qui délivre du mal ceux qui en sont prisonniers, le Christ qui défend ses serviteurs, les prêtres et les évêques.

Martin mérite alors le titre non seulement d'homme d'Église, mais d'homme apostolique, parce qu'il défend par son comportement, par ses luttes, la foi catholique reçue des apôtres. On ne peut pas oublier, une fois de plus, le caractère original de cette défense intransigeante et efficace de sa foi. Sulpice Sévère n'ignorait pas que l'évêque Martin était différent d'autres évêques gaulois, devenus des courtisans près de l'empereur ou oublieux des exigences de la foi. Il ose même écrire, en introduisant le fameux repas au cours duquel, à Trèves, Martin affiche son indépendance à l'égard de l'empereur Maxime : « L'autorité des apôtres ne subsistait plus alors que dans le seul Martin. » (*Vita Martini*, 20, 1). Reconnaître une telle originalité apostolique de Martin, même si elle est exagérée, c'est reconnaître à contrecoup que ce spirituel passionné est devenu un membre actif et efficace de l'Église gallo-romaine, un évêque passionnément engagé dans le combat de la foi, et pas seulement dans son expérience spirituelle d'ascète et de moine.

3. Un ascète et un moine devenu un évêque missionnaire

Ce converti est fondamentalement un combattant, un militant. Et ce terme renvoie non seulement à ce métier militaire, qu'il a pratiqué pendant plus de vingt ans, dans l'armée romaine, sur le limes du Rhin, mais aussi à ce grand thème de la *militia Christi*, du service spirituel qui fait du baptisé un soldat du Christ, avec tout ce que cela comporte de courage, de patience et d'abnégation. Ce style de vie militaire a marqué Martin. L'armée a été pour lui, comme pour Ignace de Loyola, une sorte de « noviciat », sans qu'il s'en rende compte. Son âme est restée celle d'un combattant, et ce n'est pas pour rien qu'il fait face aux sanctuaires du paganisme des campagnes gallo-romaines comme un soldat fait face à l'ennemi. En d'autres termes, son passé militaire n'a pas été aboli par sa conversion chrétienne. Cet homme demeure toute sa vie un champion de la cause de Dieu.

D'autant plus – c'est un second élément décisif lié à sa spiritualité d'ascète, plus ou moins comparable à celle des moines

d'Égypte – que Martin a une vision foncièrement dramatique du combat spirituel. Ce combat n'est pas seulement intérieur, avec l'affrontement permanent de la grâce et du péché au cœur de l'homme. Les combats de Martin, tels qu'ils sont relatés dans la *Vita* de Sulpice Sévère, sont des combats pastoraux, apostoliques, missionnaires. Martin va affronter, avec la force de sa foi, et aussi avec l'assistance de l'Esprit Saint souvent évoqué, tout ce qui s'oppose au salut de Dieu. C'est ainsi qu'il s'engage dans l'évangélisation des campagnes : il s'agit pour lui de libérer des populations captives des terreurs païennes et d'établir activement le règne du Christ qui sauve du mal.

L'affrontement du mal, et tout particulièrement, la confrontation à Satan, sont liés à ce travail d'évangélisation. Martin rencontre l'ennemi, très rarement en lui-même, à travers des visions et des songes, mais très fréquemment dans son action missionnaire. Il ne se contente pas alors de livrer une bataille spirituelle : il pratique aussi une sorte de « discernement des esprits » pour comprendre comment le mal frappe telle ou telle personne, et appelle telle ou telle délivrance. À cet égard, Martin est très différent d'Antoine, le moine du désert, affronté à des tentations surtout intérieures. Pour Martin, comme pour Hilaire, c'est le service de Dieu tout entier qui a la forme d'une épreuve, d'une lutte. Toute la vie missionnaire de Martin est dominée par cette lutte, et pas seulement dans les campagnes, face aux sanctuaires païens, mais aussi dans les villes, à Trèves, à la cour de l'empereur, et aussi à Marmoutier, parmi ses moines.

Car Martin, tout en devenant évêque, est demeuré moine, de Marmoutiers. On devine à peine la règle qui y est appliquée. On n'en connaît pas la vie liturgique. On pressent seulement les tensions qui devaient y exister, notamment par rapport à certaines tendances mystiques indirectement évoquées. Mais ce qui est certain, c'est que ce monachisme martinien est un monachisme missionnaire. L'évêque Martin a choisi sans difficulté de mener une vie mixte, avec une sorte d'alternance entre l'action missionnaire et l'expérience contemplative.

A lire certains récits de la *Vita*, on voit à quel point les deux éléments s'interpénètrent. Martin se livre au jeûne et à la prière, lorsqu'il veut obtenir tel ou tel résultat de son action apostolique. Et, inversement, au cœur même de l'action, il reconnaît les signes de Dieu, il contemple l'action du Christ. Et surtout,

ce que l'on ne souligne pas toujours assez nettement, au coeur de ce monachisme missionnaire, il y a un principe majeur, qui ne supporte aucune atténuation. C'est l'attention aux personnes, surtout à celles qui sont dominées par la souffrance ou le mal, à commencer par les compagnons moines de Marmoutiers. Le moine-évêque Martin est passionné par le salut de ceux qu'il rencontre. Son action missionnaire obéit presque toujours à un mouvement de compassion : il est resté l'homme de la charité qui a secouru le pauvre d'Amiens.

Quand il accomplit un geste de guérison ou d'exorcisme, ou qu'il discerne l'influence cachée de Satan, c'est parce qu'il a été touché par la souffrance des autres. Ce missionnaire n'est visiblement pas au-dessus des hommes qu'il rencontre. Bien au contraire : il y a en lui, constamment, « le besoin de communiquer avec la souffrance d'autrui, et de la partager, sinon de la guérir », comme l'écrit finement Jacques Fontaine (« Sources chrétiennes », 133, p. 209). La charité de compassion reste le motif essentiel de son apostolat, depuis le miracle du catéchumène, qu'il ressuscite à Ligugé, au cours de sa première expérience monastique, jusqu'à ses derniers instants, à Candes, lorsqu'il fait cette ultime prière : « Seigneur, si je suis encore nécessaire à ton peuple, je ne me dérobe point à la peine. » (*Vita Martini*, ép. 3, 11, SC, 133, p. 340). Le moine et l'ascète, en devenant évêque, est devenu totalement serviteur de Dieu et de son peuple. C'est le courage de l'amour qui pousse l'ancien soldat à servir jusqu'au bout.

Et si l'historien Peter Brown a eu raison de montrer que les saints sont les nouveaux patrons des villes et des campagnes de l'Empire devenu chrétien, il faut préciser qu'avec Martin, c'est une forme particulière de patronage qui se manifeste puissamment : ce saint patron, enseveli à Tours, est demeuré, au-delà de sa mort, accessible à toutes les souffrances, à tous les besoins du peuple de Gaule. Depuis des siècles, on sait que son tombeau attire des rois et des puissants de ce monde, mais aussi des petits et des pauvres. Saint Martin est une illustration vivante de la sainteté catholique, parce qu'il a vécu jusqu'au bout de la charité du Christ pour tous.

II. Évangéliser en France à l'aube du XXI^e siècle

Si je n'étais qu'historien, je devrais m'arrêter là, en 397, quand l'évêque Martin entre dans la lumière de Dieu et que commence ici le culte de ce saint étonnant, aussi bien par sa foi que par sa charité. Mais je ne peux pas oublier que je suis évêque en France, à l'aube du xxi^e siècle, et que j'ai eu quelque responsabilité dans la rédaction de cette *Lettre aux catholiques de France* qui ouvre quelques pistes de réflexion et d'action pour vivre et pour proposer notre foi chrétienne dans ces temps qui sont les nôtres, autrement dit pour pratiquer le travail d'évangélisation qui est attendu de nous, dans la perspective du Jubilé de l'an 2000.

De même que j'ai tenté de mettre en valeur les traits originaux, la nouveauté de la spiritualité missionnaire de Martin, je voudrais maintenant montrer les exigences et les chances relativement nouvelles de l'évangélisation en France, dans la société actuelle.

1. Comprendre notre situation de catholiques dans la société actuelle

Je tiens d'abord à formuler une remarque que je crois importante sur le bon usage que nous pouvons faire de notre histoire pour comprendre les temps actuels. Il m'arrive de souffrir vraiment lorsque je constate que des catholiques restent prisonniers d'une vision étroite de leur propre histoire, comme si l'histoire du christianisme, de l'Église et de l'évangélisation commençait à la fin du XVIII^e siècle, avec la Révolution française, et comme si nous étions irrémédiablement condamnés, comme catholiques en France, à un rapport de forces insurmontable entre l'Église et l'État, pour ne pas dire entre la religion et la révolution, voire entre la tradition laïque et la tradition catholique. Cette vision des choses de l'histoire n'est pas seulement polémique. Elle est étroite, elle est limitée à deux siècles seulement. Or nous sommes les héritiers d'une histoire beaucoup plus longue, qui remonte d'abord à Jésus-Christ, et à ses apôtres, et aussi aux grands témoins de la foi dans l'histoire de notre peuple, des martyrs de Lyon à Martin de Tours, et au-delà.

Autrement dit, être chrétiens dans l'histoire actuelle nous oblige à ouvrir largement les portes de l'histoire, à y reconnaître un héritage riche et complexe, et surtout à faire un bon usage de cet héritage, en n'oubliant certainement pas les martyrs de la Révolution, mais en n'oubliant pas non plus les premiers surgissements de la foi dans notre peuple. Dire cela, ce n'est pas revenir en arrière. Au contraire : c'est comprendre que dans la foi, devant le Dieu vivant, nous sommes les contemporains des premiers chrétiens. Car la foi chrétienne n'en finit pas de commencer, et non pas seulement de se prolonger, chaque fois qu'elle vérifie sa vocation, notre vocation de baptisés dans le monde, dans la société actuelle.

C'est cela – je me permets d'y insister – qui est le point fort de la première partie de notre lettre. Au-delà de tous les éléments quantitatifs qui définissent le catholicisme français actuel, il y a un élément qualitatif que nous ne pouvons pas oublier. Il s'agit de notre identité profonde, quand nous répondons à l'appel de Jésus à « être lumière pour le monde ». Il est évident que nous ne recouvrons pas aujourd'hui toute la société française. Mais nous voulons y être missionnaires, c'est-à-dire ouverts à tous, offrant à tous l'Évangile du Christ, fermement décidés à « proposer la foi dans la société actuelle ». La *Lettre aux catholiques de France* est une façon de répondre à l'appel que nous lançait le pape Jean Paul II dans son homélie de Reims : « L'Église est toujours une Église du temps présent. Elle ne regarde pas son héritage comme le trésor d'un passé révolu, mais comme une puissante inspiration pour avancer dans le pèlerinage de la foi sur les chemins toujours nouveaux. » Mais nous n'avancerons dans ce pèlerinage de la foi que si nous consentons nous-mêmes à aller aux sources et au cœur de notre foi.

2. Aller au cœur du mystère de la foi

C'est le second appel de la *Lettre aux catholiques de France*, et c'est un appel dont j'ai eu l'occasion de vérifier le bien-fondé dans mon propre diocèse, au cours de multiples rencontres. Il est aujourd'hui indispensable de nous interroger sur notre sens de Dieu, pas seulement sur notre foi en Dieu, mais sur les chemins par lesquels nous accédons à la vérité du Dieu de Jésus-

Christ. Car il existe des chemins déviés et aussi des chemins incomplets.

Les chemins déviés sont ceux du déïsme. Et le déïsme a la vie dure, jusque dans nos milieux catholiques. Constatons d'abord qu'il y a plusieurs variétés de déïsmes. Le plus traditionnel, en France, c'est celui de Voltaire, et plus largement celui qu'a véhiculé le siècle des Lumières : Dieu comme un grand architecte solitaire ou un grand horloger du monde, ou encore la projection à l'infini de ce qu'il y aurait de meilleur en l'homme, bonté, dévouement, altruisme. Tel est le « Bon Dieu » accommodé à la philosophie des Lumières, et dont pourtant Feuerbach et Marx nous ont appris à nous méfier, en démontrant qu'il n'est qu'une création de l'homme, une manière de compenser ses manques.

Mais il existe aujourd'hui une autre forme de déïsme, que l'on voit resurgir avec vigueur. C'est le déïsme païen, celui qui évoque des énergies supérieures, des puissances sacrées, sur lesquelles on tente de mettre la main pour s'en servir à son profit ou au détriment des autres. Ce déïsme-là, sur fond d'ésotérisme et de pratiques plus ou moins magiques, peut aujourd'hui tenter des jeunes et des adultes, qui rêvent d'échapper aux duretés du monde réel. D'autant plus que ce courant païen offre parfois aux hommes la possibilité de se décharger de leur responsabilité en accusant les forces du mal, conçues comme quasiment les égales de Dieu, et identifiées à Satan.

Face à ce déïsme traditionnel ou à ce déïsme païen, on mesure la nouveauté du Dieu de Jésus-Christ et l'urgence d'aller au cœur de notre foi. Car le Dieu auquel nous croyons n'est pas une force supérieure. Il est d'abord Quelqu'un qui sort de lui-même, qui parle aux hommes, et leur propose son Alliance, jusqu'à demeurer parmi nous, en Jésus, le Verbe fait chair. La découverte faite par Hilaire dans la Bible n'a rien perdu de son actualité : Dieu est d'abord Celui qui vient vers nous et qui demande à être accueilli. L'expérience religieuse chrétienne n'est pas une expérience de conquête du divin, mais une expérience d'accueil, qui commence par l'étonnement et culmine dans la louange.

Mais il est un autre trait caractéristique de ce Dieu d'Abraham et de Jésus : c'est qu'il se révèle et se communique non pas dans un arrière-monde, mais dans l'histoire des

hommes, au point d'y prendre corps, en Jésus, son Fils. Dès lors, l'histoire des hommes devient le haut lieu de la rencontre de Dieu, d'autant plus que Dieu choisit de s'identifier, dans cette histoire, à tous les blessés de la vie : « J'avais faim et vous m'avez donné à manger... J'étais nu, et vous m'avez vêtu... » (*Matthieu 25*). L'expérience initiale de Martin est le test de la vérité chrétienne, puisqu'il ne s'agit plus seulement d'accueillir Dieu qui vient, mais de servir les pauvres qui sont à son image. Le déisme s'accompagne souvent d'une forte exigence de justice. Mais le Dieu de Jésus-Christ va au-delà de la justice : il appelle à cet amour personnel qui est le sommet de la Loi nouvelle et le cœur de l'existence chrétienne. Inutile de préciser que cette découverte de la Vérité de Dieu dans notre histoire est d'une actualité permanente, parce que l'on ne peut pas prétendre évangéliser les autres si nous ne redécouvrons pas nous-mêmes, la plénitude de la Révélation chrétienne de Dieu, avec ses exigences.

J'ai parlé aussi des chemins incomplets, qui interdisent d'aller jusqu'au cœur de la foi. Je m'explique : il s'agit ici du mystère du Christ, ou, plus exactement, d'une certaine manière d'en rester à la personne de Jésus, sans jamais vraiment atteindre le mystère du Christ mort et ressuscité. Je pense tout particulièrement à des jeunes, qui ont entendu parler de Jésus, qui le connaissent. Il est pour eux avant tout le Jésus de l'Évangile, l'homme qui fait le bien, qui rencontre des personnes et leur manifeste une très grande compréhension. C'est un Jésus profondément bon et compatissant.

Mais est-ce bien aussi le Seigneur mort et ressuscité, le Christ de Pâques, celui qui a affronté la mort et qui va se faire reconnaître comme le « premier né d'entre les morts », le Ressuscité, créateur de l'univers et Tête de l'Église? Entendez-moi bien : je ne dis pas ainsi que l'arianisme est de retour. Je me demande simplement si, en parlant de Jésus dans son humanité, nous ne nous sommes pas arrêtés en chemin, en hésitant à aller jusqu'au scandale de la Croix, jusqu'au mystère de Pâques. Nous avons peut-être voulu protéger les jeunes et les enfants de la réalité et de la violence du mal. Mais le mal et la violence font un retour en force assez impressionnant, sous des formes innombrables qui vont des actes de racket à la diffusion rampante des drogues, douces et dures. et aux actes suicidaires.

critiquent nos messes paroissiales, qu'ils disent monotones et ennuyeuses. Mais si un de leurs camarades vient à mourir violemment, par accident ou par suicide, ils n'hésitent pas à être présents à l'Eucharistie, et ils pressentent alors qu'on ne leur propose pas de s'éclater ou d'oublier, mais de puiser à une autre Source de Vie, de vie plus forte que la mort et que la violence.

Il me semble donc indispensable de proposer le chemin qui débouche sur le mystère pascal, mort et résurrection, violences et espérance, force de l'Amour de Dieu affrontant la « puissance des ténèbres ». Nous irons au cœur de notre foi, en pratiquant avec des jeunes, comme avec nous, adultes, une pédagogie résolument pascalle, comme Jésus le fait avec les disciples d'Emmaüs : il commence par les écouter, avec leur désarroi et leurs questions ; il laisse ensuite la Parole de Dieu éclairer le sens de la Croix ; puis il partage pour eux le pain eucharistique, qui leur révèle sa Présence. Les voilà libres pour rejoindre l'Église des apôtres. À nous tous de parcourir ce chemin qui va de Jésus au Christ, ce chemin qui passe par le compagnonnage humain, par l'écoute de la Parole de Dieu, par le partage de l'Eucharistie et par l'Église des apôtres.

3. Former une Église qui propose la foi

Le travail déjà accompli atteste le caractère urgent de ce troisième appel. Pour une raison simple : les croyants ont besoin de se dire leur foi vécue, leur expérience de croyants, dans une culture et une société qui ont tendance à marginaliser et parfois à mépriser cette expérience. La foi de chacun de nous passe par une histoire personnelle : avec des moments de découverte heureuse, de doute ou de révolte. La foi a l'allure de ce cheminement imprévisible, qui croise la biographie de chacun de nous. Les communautés chrétiennes n'ont pas le droit de laisser chacun de nous seul en face de soi-même. Des initiatives sont nécessaires sur ce terrain de l'expérience chrétienne de Dieu. Nous avons besoin de former l'Église de la foi, en partageant et en confrontant nos expériences de croyants.

Des échanges récents dans mon propre diocèse me confirment la nécessité absolue de ce genre d'initiatives et d'échanges, autour de deux questions fondamentales :

– Qui donc est ce Dieu en qui nous mettons notre foi ? Quel en est le visage et quels en sont les noms ? Et que signifient pour nous cette Transcendance et cette Trinité dont nous parle la foi de l'Église ?

– Et surtout face au mal, à l'énigme et à la violence du mal, celui qui s'étale dans les médias et celui qui nous frappe parfois au plus profond de nous-mêmes et de nos affections, que fait Dieu pour nous ? Et comment continuer à témoigner de sa bonté, de son Salut, quand la violence et l'échec semblent, à vue humaine, avoir le dernier mot ?

Sur ces questions et ces réalités de vie humaine, de vie et de mort, d'amour et de salut, nous ne pouvons pas rester seuls. Que l'Église, que nos paroisses, que nos communautés nous donnent les moyens d'aller à la Source : jusqu'au mystère du Christ, crucifié et glorifié, notre Sauveur. C'est aussi une façon de montrer que l'Église n'est pas prisonnière de ses fonctionnements, pourtant nécessaires, mais qu'elle est tout entière appuyée sur le fondement de la foi reçue des apôtres et vécue par le peuple des baptisés.

En formant ainsi l'Église sur la base de la foi, nous serons plus libres pour la proposer. Et, pour la proposer, il ne faut pas chercher midi à quatorze heures. Il suffit d'accueillir ceux que Dieu met sur notre route, comme sur les routes de Martin. Il y a des jeunes qui attendent, même s'ils ne savent pas le dire. Et ma plus grande découverte, depuis dix ans que je suis évêque, a été, à cause du sacrement de confirmation, de découvrir à quel point l'attente des jeunes est profonde, même si elle est mêlée d'indifférence, de doutes, ou de recherches sauvages.

Permettez-moi ici de redire l'appel que j'adressai aux prêtres et aux laïcs de mon diocèse au cours de notre messe chrismale :

Comprenons-nous assez que des jeunes sont prêts à entrer en dialogue avec nous, non pas sur des questions superficielles, mais sur des réalités de vie, de mort, d'amour et de confiance ?

Ils commencent peut-être par évoquer le préservatif et la cohabitation juvénile, mais, si nous savons écouter et patienter, ils en viendront à des questions fondamentales que je traduis à ma manière :

« Pourquoi vivre et pourquoi aimer la vie, même quand elle est dure ?

Et pourquoi ne pas se donner la mort ?

Et pourquoi donner la vie plutôt que de ne pas la donner ?

Et pourquoi servir la vie et la liberté des autres, surtout s'ils ne nous comprennent pas ?

Et pourquoi accorder tant d'importance à chaque personne humaine, à commencer par les plus blessées ? »

L'évangélisation aujourd'hui, comme à toute époque, c'est d'abord cette façon d'atteindre ce qu'il y a de profondément humain dans l'homme, en tout être humain, et, dans certaines circonstances, d'affirmer et de défendre l'humanité des hommes contre tout ce qui la menace. L'évangélisation exige alors, tout à la fois, un travail en profondeur et un travail en largeur. Travail en profondeur, puisqu'il s'agit de l'usage de notre liberté humaine, inséparable de la liberté de Dieu, notre Créateur. Travail en largeur, puisque ces questions de vie et de mort sont aujourd'hui sur la place publique, et qu'elles obligent notre société à s'interroger sur les valeurs qui inspirent et soutiennent son existence et son avenir. Mais à ce moment-là, on comprend que l'évangélisation n'a rien d'une stratégie, ou d'une opération volontariste. Il s'agit de nous, de notre humanité à tous et à chacun, et aussi de notre société, telle qu'elle est, fracturée et fragile, et il s'agit d'inscrire dans notre humanité et dans notre société, non pas de l'extérieur, mais du dedans, l'Évangile du Christ comme une force pour vivre.

Autrement dit, la confrontation avec les autres, et en particulier avec des jeunes, nous oblige à proposer ce que nous voudrions peut-être garder pour nous. Alors il nous est donné – et c'est vraiment une grâce et une joie – de comprendre à frais nouveaux que l'Évangile est attendu, et que la Révélation du Dieu de Jésus-Christ correspond à ce qu'il y a de plus profond dans une conscience humaine.

J'ai souvent médité ces phrases d'André Malraux, dans son *Lazare*, lorsqu'il prolonge un dialogue avec son aumônier du Vercors au sujet du mal : « Moi qui ne crois pas à la Rédemption, j'ai fini par penser que l'énigme de l'atroce n'est pas plus fascinante que l'acte le plus simple d'héroïsme ou d'amour. Mais le sacrifice seul peut regarder dans les yeux la torture, et le Dieu du Christ ne serait pas Dieu sans la crucifixion. » (*Lazare*, Paris, 1974, p. 160). Et je ne peux plus séparer ces paroles d'André Malraux du testament de Père Christian de Chergé, exécuté avec ses frères moines de Tibhérine il y a un

an, et qui avait de loin pressenti sa mort et l'au-delà de sa mort, qu'il évoque ainsi dans son testament :

« Ma vie était donnée à Dieu et à ce pays (...). Cette vie perdue, totalement mienne, et totalement leur, je rends grâce à Dieu qui semble l'avoir voulue tout entière pour cette joie-là, envers et malgré tout (...). Et toi aussi, l'ami de la dernière minute, qui n'auras pas su ce que tu faisais. Oui, pour toi aussi, je le veux ce *merci*, et cet " *a-dieu* " en-visagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux. *Amen!* »

Car le premier et le dernier mot de l'évangélisation, au XX^e siècle comme au IV^e siècle, c'est l'Amour de Dieu plus fort que tout le mal du monde, c'est le ciel de Dieu ouvert, même à travers les violences des hommes. Je suis sûr que saint Martin avait compris cela, lui qui osait proposer à Satan la miséricorde de Dieu. Qu'il nous donne d'en vivre maintenant, en France, à l'aube du XXI^e siècle !

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Études de lettres et d'histoire à l'École Normale Supérieure et à l'École de Rome, de théologie à l'Institut catholique de Paris. Agrégé de l'Université, docteur ès-lettres et en théologie. Prêtre en 1970. Professeur au séminaire de Bordeaux et doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987. Évêque d'Angoulême en 1993. Dernières publications : *Le Maître de l'impossible*, Paris, 1982 ; *Introduction générale aux Moralia in Job de saint Grégoire le Grand*, Rome, 1992. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Jérôme GRONDEUX

Un Dieu prisonnier de l'histoire

Ils m'abandonnent, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes fissurées qui ne retiennent pas l'eau.

Jérémie 2, 13

Les lecteurs attentifs du *Jésus* de Jacques Duquesne¹, avaient déjà pu constater l'ambiguïté de la démarche de l'auteur, oscillant entre reconstruction historique et polémique religieuse. Il reconstituait un fort hypothétique « Jésus de l'histoire », mirage de la critique ultra-positiviste du protestantisme libéral et du modernisme catholique (les documents manqueront toujours), et le montrait différent, au terme d'un tri souvent arbitraire des textes évangéliques, du « Jésus de la foi ». Chemin faisant, notre auteur esquissait une réédification du christianisme, donnant à ses hypothèses une valeur religieuse². Que

1. Jacques Duquesne, *Jésus*, Paris, Flammarion/Desclée de Brouwer, 1994.

2. J'ai tenté de resituer cette démarche et d'en souligner l'aspect problématique dans une communication faite à l'Université d'été d'histoire religieuse de Vannes en 1996, « Sur les Vies de Jésus. XIX^e-XX^e siècles », in *Carrefour d'histoire religieuse. L'Église et la culture*, Actes réunis par Gérard Cholvy, Montpellier, 1997, p. 290-318.

le « Jésus de l'histoire soit différent du « Jésus de la foi », il faut le dire calmement : c'est possible aux yeux de l'historien. Les Évangiles sont avant tout une prédication et pas l'ouvrage d'un historien. Certes. La différence est possible, elle n'est pas prouvée. Quant à la possibilité de trier le « réel » du « mythique », en l'absence de source écrite suffisamment loquace sur Jésus autre que les Évangiles, cela suppose un tri dans le donné évangélique qui ne peut être qu'arbitraire ou au mieux hypothétique. On nous fait croire que pari critique et pari théologique sont indépendants, quand ils sont manifestement liés. Sauf à être le lecteur naïf de certains exégètes...

Jésus de l'histoire, Jésus de la foi

Oui, il est possible que le Jésus de l'histoire diffère quelque peu du Jésus de la foi. Lisons *Jean* 21, 25 : « Jésus a fait encore bien d'autre choses : si on les écrivait une à une, le monde entier ne pourrait, je pense, contenir les livres qu'on écrirait¹. » La révélation nous dit ce que nous pouvons savoir, elle ne nous dit pas tout : « car notre connaissance est limitée, et limitée notre prophétie » (1 *Corinthiens* 13, 9). Cependant l'assise de notre foi est ferme si nous croyons que l'Esprit Saint a fait en sorte que les paroles fondamentales du Christ soient préservées en vue de notre salut : « Je vous ai dit ces choses tandis que je demeurais auprès de vous; le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 25-26). On sait également, parce que les Évangiles sont consignés dans les premières communautés chrétiennes, que les faits relatés n'y sont pas séparables d'une interprétation croyante. Cependant, la préoccupation d'authenticité existe. Citons le célèbre début de l'Évangile de Luc, qui nous place tout de même dans l'historicité : « Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début des témoins oculaires et qui sont devenus serviteurs de la parole, il m'a paru bon, à moi aussi, après m'être soignéeuse-

1. Traduction Œcuménique de la Bible.

ment informé de tout à partir des origines, d'en écrire pour toi un récit ordonné, très honorable Théophile, afin que tu puisses constater la solidité des enseignements que tu as reçus (*Luc* 1, 1-3).

L'interprétation des premiers chrétiens n'est pas séparable du fait de la Résurrection qui les amène à comprendre à sa lumière actes, paroles et témoignages du et sur le Christ. Quand Jésus dit aux autorités religieuses juives : « Détruisez ce temple et, en trois jours, je le relèverai », le propos semble à ceux qui l'entendent absurde et présomptueux. « Mais lui parlait du temple de son corps. Aussi, lorsque Jésus se releva d'entre les morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait parlé ainsi, et ils crurent à l'Écriture ainsi qu'à la parole qu'il avait dite. » (*Jean* 2, 16 et 21-22). On peut croire ou ne pas croire leur témoignage, mais leur interprétation n'est pas sans lien avec le fait (que l'on reconnaît comme fait ou pas, selon ses convictions et son expérience spirituelle) de la résurrection. Le Jésus de la foi, proche, éloigné ou correspondant exactement à celui de l'histoire, est bien celui qui nous concerne, celui dont devrait traiter ce second ouvrage de Duquesne.

Mais plutôt que le Jésus de la foi, celui-ci préfère nous parler de la foi, de Jésus, du *Dieu de Jésus*¹. C'est-à-dire des croyances qu'il prête à celui qu'il croit être le « Jésus de l'histoire ». Entré dans cette démarche périlleuse, l'auteur prend conscience, épisodiquement, des risques encourus. D'où des nuances, des repentirs méritoires que l'on ne trouvait pas dans son *Jésus*. Il dit lui-même (p. 209) que son œuvre se range dans la catégorie de l'essai et ne prétend pas livrer le dernier mot de la question. Donnons-lui en acte, et débattons. Malgré cette prudence, notre auteur mène sa démarche, impitoyablement, jusqu'à son terme logique : il y a de l'imparfait, de l'inachevé en un Dieu qui n'est qu'amour². De même, la Création n'est pas achevée. Seul le Progrès l'achèvera.

Il y a une grande cohérence dans la démarche de Jacques Duquesne. Je ne sais pas s'il en est conscient lui-même : le

1. Jacques Duquesne, *Le Dieu de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer/Grasset, 1997.

2. Le titre du chapitre IV est très explicite : « Il y a de l'homme en Dieu, donc de l'imparfait, de l'inachevé. »

refus de la transcendance est constant. Dieu ne doit pas être achevé et se suffisant à lui-même. Une étape de la révélation biblique efface la précédente ¹. Dieu est comme noyé dans l'histoire. Le recours au contexte englué le message dans sa signification immédiate. Nous ne devons attendre le royaume de Dieu qu'au terme du progrès qui implique une divinisation de l'homme : « le monde s'achèvera avec l'homme dans toute sa gloire, l'homme devenu Dieu » (p. 103). L'histoire est de facto placée au-dessus de Dieu, puisqu'une logique temporelle, celle de notre finitude humaine, est appliquée à Dieu.

Dieu et la Création inachevés?

De telles idées n'ont pas de fondement biblique. Cela est contraire à ce que Dieu dit de lui-même aux hommes de la Révélation. « Oui, mille ans, à tes yeux, sont comme hier, un jour qui s'en va, comme une heure de la nuit » (*Psaumes* 90, 4) auquel la seconde épître de Pierre fait écho : « Il y a une chose en tout cas, mes amis, que vous ne devez pas oublier : pour le Seigneur un seul jour est comme mille ans et mille ans comme un jour » (2 *Pierre* 8). Dieu est celui « chez lequel il n'y a ni balancement ni ombre due au mouvement » (*Jacques* 1, 17). Celui qui peut nous dire, en contraste à notre instabilité « Non, moi, le Seigneur, je n'ai pas changé » (*Malachie* 3, 6).

L'éternité du Père est aussi chez le Fils : « Jésus-Christ est le même, hier et aujourd'hui; il le sera pour l'éternité » (*Hébreux*, 13, 8). Le Seigneur est l'Éternel, celui qui est, il préexiste à la Création, l'ouvre et peut la clore. La Genèse exprime cette idée dans la création du premier jour (*Genèse* 1, 3-5). C'est ainsi que Dieu se distingue de sa création. En hébreu, dans la *Genèse*, chez Ésaïe, chez Jérémie, Dieu est *El-olam* (« Dieu d'éternité »). *Olam* indique l'idée de durée indéterminée, sans début

1. Comme Heinz Zahrnt, qu'il cite (p. 116), Jacques Duquesne surestime la rupture évangélique. Les sphères du sacré et du profane sont confondues, et les hommes n'ont plus besoin d'expier. Cela est oublier l'idée de pénitence. Il n'y a pas abolition, mais intériorisation.

ni fin. On le traduit par le grec *Aiônios* à bon droit chez Baruch ¹.

Jacques Duquesne réussit le tour de force, dans le même livre, de nier cette idée et de commenter le livre de Job qui est l'éclatante démonstration de la disproportion entre l'homme et Dieu (« entre le fini et l'infini, il n'y a pas de proportion », disait Luther). « Ott est-ce que tu étais quand je fondais la terre ? » (*Job* 38, 4). Et Job de répondre : « Je sais que tu peux tout, et qu'aucun projet n'échappe à tes prises » (*Job* 42, 2).

L'idée que Dieu nous donne de lui-même dans la Bible souligne sa distance avec l'homme et donne tout son prix à la médiation christique. C'est un des sens de la Trinité que Jacques Duquesne ne saisit absolument pas. Celle-ci se déploie sur l'ensemble de la Bible, et concilie la Transcendance du Père, la communication avec les hommes par l'Esprit, la médiation conciliatrice du Fils. La Trinité exprime à sa façon (et en cela elle est mystère) que Dieu nous échappe, nous transcende et en même temps s'est offert à nous par sa Parole et par son Fils.

Dieu n'aurait pas achevé sa création ². Cela est-il compatible avec le message religieux de la Genèse ? « Dieu acheva au septième jour l'oeuvre qu'il avait faite » (*Genèse* 2, 2). L'homme prend-il le relais ? Avons-nous une indication que l'homme soit chargé d'achever la création? L'homme a pour mission dans le jardin d'Éden de « cultiver le sol » et de « le garder » (*Genèse* 2, 15). Sa vocation de départ, d'avant la chute, d'avant qu'il ne contrecarre le plan divin, n'est pas de terminer la Création, mais de la soumettre : « Dieu dit : " faisons l'homme à notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! " » (*Genèse* 1, 26). Il lui faut remplir la terre et la dominer (*Genèse* 1, 28). L'homme ne peut pas prendre le relais de Dieu car même s'il a été créé à son image, il subsiste un écart entre lui et son Créateur. Et Dieu tient à cet écart marqué par la finitude.

1. Article : « Éternel, éternité » de André-Marie Gérard, Andrée Norton-Gérard, le P. Tollu S.J., *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Laffont, 1989.

2. La création au contraire n'est pas terminée. Elle est en train de se faire », (p. 94).

Quand Adam et Eve ont goûté le fruit de l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur, le Seigneur dit « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance du bonheur et du malheur. Maintenant qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais ! » (*Genèse* 3, 22). Dieu reste Dieu tant que se déploie l'histoire, et ne nous passe pas le relais. Quand Dieu se révèle à Job dans sa distance et son altérité, c'est en tant que Créateur et animateur de la Création qu'il lui montre la distance qu'il y a entre eux deux (*Job* 38-41). L'attente messianique du peuple d'Israël est l'attente d'une nouvelle Création qui viendrait non de l'homme, mais de Dieu : « En effet, dit Dieu par la bouche du prophète, voici que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (*Esché* 65, 17). L'intervention du Christ instituerait-elle ce passage de relais qui ferait de nous des collaborateurs d'un Dieu dont la Création se révélerait subitement inachevée ? On trouve bien dans le Nouveau Testament l'idée que l'Incarnation permet un renouvellement de la Création (ce qui implique d'ailleurs que celle-ci est tenue pour achevée), annoncé avec l'attente du retour du Christ et déjà réalisé par la foi. Les croyants sont « engendrés par la parole de vérité », afin d'être « pour ainsi dire les prémices de ses créatures » (*Jacques* 1, 18). Ils entrent avec Dieu dans une relation d'amitié (*Jean* 14, 14-15). Mais en ce qui concerne la fin de l'histoire et donc le renouvellement complet de la Création, l'initiative vient de Dieu, non de l'homme pour arriver à un point de perfection : on trouve à plusieurs reprises l'idée que le Royaume de Dieu viendra comme un voleur (*Matthieu* 24, 44 ; *Luc* 12, 40 ; 1 *Thessaloniens* 5 ; 2 *Pierre* 3, 10 ; *Apocalypse* 3, 3 et 16, 15) et les hommes ne sont pas les artisans du Royaume, quand bien même ils en portent en eux les prémices.

Cette idée de création inachevée sert à Jacques Duquesne pour expliquer la souffrance et la mort. C'est parce qu'un Dieu en quelque sorte imparfait a fait une création inachevée que la mort et la souffrance guettent et frappent. Revenons à la Bible. Dans la *Genèse*, la mort est clairement la conséquence du péché d'Adam (*Genèse* 3, 19) et de ce point de vue on peut dire que Dieu n'a pas fait la mort comme l'affirme le livre deutérocanonique de la Sagesse, mais une fois la mort entrée dans le monde, Dieu peut en disposer : « Le Seigneur fait mourir et fait

vivre, descendre aux enfers et remonter » (2 *Samuel* 6)¹. Mais les Écritures font dire également à Dieu : « Je ne prends pas plaisir à la mort de celui qui meurt » (*Ézéchiel* 18, 32). La mort est une conséquence de l'écart entre Dieu et sa Création et ne peut se penser théologiquement que négativement. Et cet écart semble la conséquence d'une liberté donnée par Dieu à l'homme et à la Création. Il y a cependant bien une permission de Dieu qui permet à la mort et à la souffrance d'exister, même si ses effets ne sont que temporaires, mort et violence étant absentes du Royaume (*Ésaïe* 25, 8). Il faudrait ici toute une théologie de Satan, que la Bible nous montre à la fois doué d'une certaine autonomie, mais soumis d'une certaine manière à Dieu et devant être finalement vaincu. Il y a un mystère de Satan, du mal et de la souffrance, et la Bible est pleine des interrogations des croyants à cet égard. Mais il y a aussi la foi, qui est confiance en Dieu, conviction qu'en Dieu se trouve le seul refuge et le seul vrai repos, dès maintenant et non pas au bout de l'histoire. Et cet aspect spirituel est totalement ignoré par Duquesne.

Oui, on peut penser quand on perd un être cher que Dieu « rappelle à lui l'âme de son serviteur » (p. 109-110). Cela n'empêche pas la douleur, car nous éprouvons alors que les voies du Seigneur sont impénétrables (*Romains* 11, 33). Je préfère penser que ce qui m'arrive, aussi douloureux, aussi horrible soit-il, ce qui me révolte, a un sens, même s'il me demeure caché et mystérieux, je préfère me confier en Celui qui a pouvoir sur la vie et la mort en espérant, par-delà ma douleur, retrouver dans la vie éternelle la personne que j'ai perdue. Ceux qui pleurent seront consolés, dit Jésus. Oui, la foi est confiance par-delà le mal et la douleur et à vouloir faire un Dieu tout à notre convenance, on ne donne plus sens à la vie dans ce qu'elle peut avoir de plus terrible. Car nous ne pourrions plus invoquer Dieu dans la souffrance, si nous croyons vraiment qu'il n'y est pas. « Mon destin est dans ta main. »

1. L'idée d'une permission de Dieu et donc de sa présence, de son attention dans tout ce qui nous arrive quand bien même il n'en est pas l'auteur direct se retrouve dans le propos du Christ : « Est-ce que l'on ne vend pas cinq moineaux pour deux sous ? Pourtant, pas un d'entre eux n'est oublié de Dieu » (*Luc* 12, 6).

(Psaumes 16, 5) se dit le croyant, et non dans celle d'un processus historique impersonnel comme le « progrès ».

Dieu n'est-il qu'amour?

Enfin, nous dit Duquesne, citant un jésuite, Dieu n'est qu'Amour¹. La première épître de Jean nous dit par deux fois : Dieu est amour (1 Jean 4, 8 et 4, 16). Est-ce la même chose? Quel est le sens que l'épître donne à ce mot amour? Jean nous le dit lui-même : « Voici ce qu'est l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son fils en victime d'expiation pour nos péchés » (1 Jean 4, 10). Autrement dit, l'amour de Dieu est lié à la rédemption, à l'envoi du Fils pour effacer par son sacrifice l'effet de nos péchés qui nous séparent de Dieu. Qui a la foi en Christ rédempteur n'a plus peur de Dieu : « En ceci l'amour, parmi nous est accompli, que nous avons pleine assurance pour le jour du jugement (...). De crainte, il n'y en a pas dans l'amour ; mais le parfait amour jette dehors la crainte, car la crainte implique un châtement; et celui qui craint n'est pas accompli dans l'amour (1 Jean 4, 18). Si l'amour de Dieu se manifeste ainsi, c'est qu'en Christ il soustrait les croyants à la condamnation. Dieu est aussi le Dieu juste, celui qui juge. Si le salut n'est pas dit universel, mais donné à ceux qui croient par le sacrifice du Christ, c'est que Dieu d'amour veut aussi être un Dieu de Justice. Si les croyants sont appelés à mener le bon combat et à chercher premièrement le Royaume et sa justice, c'est que Dieu est à la fois amour et justice. « Sa justice subsiste toujours » (Psaumes 111,3). Elle se place en face de nous avec les dix commandements. On ne peut oublier cette dimension de Dieu. La miséricorde de Dieu est d'oublier notre injustice pourvu que nous soyons désormais disposés par sa grâce à tenter encore et encore de faire le bien (Ézéchiel 18, 21-32) à lutter contre ce que Luther appelait notre « vieil Adam ». Pour le croyant, la justice de Dieu est un bien précieux dont il faut avoir soif. Si on parle de " justification " pour le salut, c'est aussi pour exprimer que notre Seigneur est

1. Le R.P. Varillon, cité entre autres p. 89.

à la fois amour et justice¹. Il concilie ces deux impératifs que dans notre vie courante nous avons tant de mal à concilier et veux nous aider à le faire, en nous incitant à reconnaître nous-mêmes nos fautes et le mal que nous avons pu faire. C'est en ce sens qu'il a voulu que notre vie entière soit pénitence, qu'il préfère la prière du républicain qui se sent coupable et injustifiable à celle du pharisien confiant dans sa propre justice (Luc 18, 10-14).

La Bible, écrit religieux

Cette tradition qu'est la Bible s'est déployée historiquement en se constituant en message par référence interne. Cette idée, qui commande l'interprétation religieuse de la Bible (la Bible s'explique par la Bible), est à ce point étrangère à Jacques Duquesne que quand il la rencontre, il y voit une preuve de la fausseté religieuse de la tradition apostolique. Ne sachant trop comment se débarrasser de l'idée de Sacrifice du Fils mort pour nos péchés afin de nous faire entrer dans l'amitié de Dieu, notre auteur est embarrassé par la référence qu'après le Christ lui-même, les premiers chrétiens font au Serviteur Souffrant d'Ésaïe pour donner sens à la crucifixion du Messie. Jésus pratiquait le livre d'Ésaïe qu'il a commenté dans une synagogue (Luc 4, 18-19) et cité (Matthieu 13, 14-15). De plus, c'est le livre que lit l'Eunuque éthiopien quand Philippe le convertit (Actes 8, 26 sq). Qu'y trouve-t-on ?

« Mais il était transpercé à cause de nos crimes,
Écrasé à cause de nos fautes ;
Le châtement qui nous donne la paix est [tombé] sur lui,
Et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris,
Nous étions tous errants comme des brebis, chacun suivant sa propre voie ;
Et l'Éternel a fait retomber sur lui la faute de nous tous.
Il a été maltraité, il s'est humilié

1. Cette conciliation impliquant la transcendance, puisqu'elle est impossible à l'homme, est logiquement niée par Jacques Duquesne : «Autrement dit – je simplifie bien sûr, je schématise – Dieu ne peut pas être à la fois bon, compréhensible et tout puissant (p. 98). À mon sens, c'est le « compréhensible » qu'il fallait simplifier.

Et n'a pas ouvert la bouche,
 Semblable à l'agneau qu'on mène à la boucherie,
 A une brebis muette devant ceux qui la tondent :
 Il n'a pas ouvert la bouche.
 Quoiqu'il n'ait pas commis de violence,
 Et qu'il n'y ait pas eu de fraude dans sa bouche,
 Il a plu à l'Éternel de le briser par la souffrance;
 Après s'être livré en sacrifice de culpabilité,
 Il verra une descendance
 Et prolongera ses jours.

...

Mon serviteur justifiera beaucoup [d'hommes]
 Et se chargera de leurs fautes¹. »

Tout d'abord, nous dit Duquesne, ce passage ne peut absolument pas être appliqué à Jésus de Nazareth. « Ce texte, les premiers chrétiens vont bientôt s'y référer, le présenter comme une annonce de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Mais pour eux qui les entourent, pour la tradition juive, ce poème dit " du Serviteur souffrant " n'a pas du tout ce sens. Il met en scène l'Israël fidèle, broyé par l'exil en Mésopotamie et qui sera bientôt exalté, libéré grâce à la victoire d'un païen, Cyrus [...]. Pour les Juifs, donc, ce texte ne peut en aucun cas s'appliquer au Messie qu'ils attendent » (p. 26). Cela est un bel exemple d'aplatissement exégétique. Si les prophéties d'Ésaïe sont paroles de Dieu, irruption, de la transcendance dans l'historicité, elles dépassent le contexte immédiat auquel le public contemporain l'applique. Si Jésus est le Messie, comme nous, chrétiens, le croyons, il résume le peuple élu face à Dieu et tout ce qui est dit de lui s'applique à lui, exactement comme les psaumes attribués au roi David expriment le rapport du Christ à Dieu et notre rapport à Dieu. Ce qu'ouvre ce texte d'Ésaïe est une rédemption au moyen de la souffrance d'un Serviteur individuel ou collectif, susceptible parce qu'elle est rédemption par la souffrance d'un juste et retomber sur d'autres².

Ensuite, cette interprétation ne serait qu'un bricolage, effectué par les apôtres pour rendre compte du scandale que repré-

1. *Ésaïe* 53, 5-11. Utilisation dans Paul, mais aussi dans Matthieu.

2. L'idée du retour du Christ à la fin des temps permet également la reprise dans le christianisme du messianisme glorieux qui n'est pas aboli.

sente la mort sur la croix de celui en qui ils voyaient le Messie. L'idée de « boîte à outils intellectuelle » (p. 28), ou plutôt l'usage qu'en fait Duquesne, est caractéristique de son ignorance de ce qu'est une révélation. Oui, la mort du Christ prend son sens dans l'ensemble du donné biblique. On explique la Bible par la Bible, c'est ce que répète l'herméneutique protestante orthodoxe depuis longtemps. Mais l'Ancien Testament n'est pas seulement pour les croyants la tradition culturelle dans laquelle baignaient les contemporains de Jésus, c'est un lieu de la Révélation, où Dieu s'est manifesté. Une *écriture sainte*, tout simplement. Il est normal que notre auteur considère comme périmée toute une part du message de l'Ancien Testament, puisqu'il a commencé par écarter dans le Nouveau Testament tout ce qui traite du péché des hommes et du sacrifice rédempteur, en en faisant l'oeuvre des premiers chrétiens. Mais si nous prenons au sérieux le canon biblique, un tel tri n'est pas possible.

Réduction du christianisme à un humanisme

Duquesne veut pourtant donner un sens à la mort sur la Croix. Ce n'est pas pour nos péchés passés, présents et à venir que Jésus est mort, selon lui. Alors, pourquoi ? Par amour. Certes, mais ce n'est pas contradictoire (au contraire) avec l'idée de sacrifice. Pour vaincre la mort. Ce n'est pas non plus contradictoire avec l'idée de sacrifice pour nos péchés, puisque la vie éternelle est le fruit de la réconciliation avec Dieu. Enfin et surtout, Dieu aurait enfin accordé sa pleine confiance en l'homme pour qu'il devienne co-créateur et fasse reculer le mal. Nous serions engagés avec Dieu dans la commune entreprise du progrès. Car Dieu est faible et compte sur nous. Le Père aurait souffert avec le Fils sur la Croix, il se serait anéanti et livré à nous car sinon, il serait intervenu pour sauver Jésus (cela est la vieille hérésie du patripassianisme).

Dieu veut notre foi, et veut être aimé. Il se constitue un peuple de croyants pour être connu de l'humanité. Mais il n'a pas besoin de nous, c'est nous qui avons besoin de lui, parce qu'il est Dieu et que nous ne sommes que des hommes. L'interprétation de Duquesne donne finalement raison aux autres religions abrahamiques qui jugent que le christianisme trinitaire est

incompatible avec la majesté du Dieu Un. Et outre qu'elle est incompatible avec les bases dogmatiques du christianisme, cette religion (je m'excuse de la violence du terme) est misérable. Elle supprime toute transcendance, que la Trinité maintient parce que le Fils est médiateur et que le Père reste l'inconnaissable, l'Autre, l'insaisissable, le tout-puissant. Elle nous recommande d'avoir, comme le Dieu qu'elle nous présente, confiance en l'homme qui pourrait achever la Création et ainsi éradiquer le mal de l'humanité, perspective utopique d'une puérité désarmante, alors que le Christ dit clairement : « Nul n'est bon que Dieu seul » (*Marc 10, 18*). Jésus cesse d'être le médiateur entre Dieu et les hommes, médiateur que la foi rencontre, pour devenir l'instrument d'un abaissement historique de Dieu qui accepterait tout de l'homme. Cette « religion » ne nous offre plus comme débouché qu'une morale (certes noble) et l'engagement politique et social. Toute choses bonnes en elles-mêmes, mais qui ne remplacent pas une religion. Jacques Duquesne en a parfois conscience, et indique que le Dieu qu'il propose trouvera peu de dévots. Ce Dieu naïf quant à la nature humaine, qu'on excuse de tout ce que nous ne comprenons pas en arguant de son inachèvement, ce n'est pas celui que rencontrent les croyants, pas celui qui fait irruption dans la vie des convertis et donne à celle-ci un sens qu'on croyait perdu ou inaccessible, pas celui que cherchent les agnostiques. Ce Dieu faible parfois prêché de nos jours, ce Dieu qui à coup sûr ne dérange personne, qui avance masqué derrière l'humanité, il ne faut pas s'étonner qu'on l'annonce dans des églises et des temples désertés.

Jérôme Grondeux, né en 1965, maître de conférences d'histoire contemporaine à l'Université Paris IV-Sorbonne; marié, deux enfants; membre de l'Église Évangélique Luthérienne de France, conseiller presbytéral de la paroisse des Billettes (Paris). Recherches portant sur l'histoire des idées politiques, historiographiques et religieuses (XIX-XX^e siècles).

Prochain numéro : mai-juin 1998

Décatalogue VII: Tu ne voleras pas

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
«Jésus, né du Père avant tous les siècles» (1977/1)
«Né de la Vierge Marie» (1978/1)
«Il e pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
« Le jugement dernier » (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978 /5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
La sacrifice eucharistique (1985/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés? (1987/21)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/41)
L'écologie: Heureux les doux (1993/31)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

POU11QUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise? (1983/61)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/31)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-41)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/61)
Baptême et ordre (1996/6)

LES RELIGIONS NON CHRETIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU
Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/31)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/61)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/31)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/11)
L'enfance (1985/21)
La prière chrétienne (1985/41)
Lire l'Écriture (1986/41)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/31)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/51)
Le pèlerinage (1997/41)
La prudence (1997/61)

PROCHAINS NUMÉROS

La paroisse
(1998/4)

La force
(1998/5)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/41)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/41)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/31)

HISTOIRE

L'Église: une histoire (1979/6)
Hans Um von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Le Pèlerinage (1997/41)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/41)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/51)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'Église dans la ville (1990/51)
Conscience et consensus? (1993/5)
La guerre (1994/41)
La sépulture (1995/21)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/41)
La maladie (1997/51)

ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)
L'imagination (1989/61)

LE DÉCATALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)