

Revue Catholique Internationale
COMMUNIO

L'Esprit Saint

Le Seigneur a envoyé des cieux le Paraclet sur toute la terre, là où le diable avait été précipité comme l'éclair (...) pour que là où nous avons un accusateur, nous ayons aussi un Défenseur.

Irénée, *Contre les Hérésies*, III, 17, 3

L'Esprit est donc en vérité le premier des dons qui nous viennent de la rédemption accomplie par le Christ; autrement dit, c'est donc bien dans l'« Économie », qu'il nous est révélé; il est, dit Irénée, le don qui fut fait à l'Église lors de la mission des apôtres, « pour que nous recevions par lui l'image et l'empreinte du Père et du Fils»; il est le Don par excellence — *Altissimi Donum Dei* — que les croyants reçoivent de l'Église au baptême, et tous les mystères du Baptême et de la vie chrétienne se résument dans cette *donatio Spiritus*; — mais c'est un Don personnel, et si tous les dons qui sont ensuite énumérés se résument en lui, c'est que tous découlent de lui.

Henri de Lubac, *La Foi chrétienne (...)*, Paris, 1970, p. 139

Ce numéro est dédié au Cardinal Henri de Lubac, s.j., à l'occasion de son 90^e anniversaire.

Sommaire

Problématique

Hans-Urs von BALTHASAR : **Dieu est son propre exécuté**

5 Dieu est son propre interprète car l'acte de révélation est identique à son contenu : le Fils qui montre le Père et dévoile son dessein bienveillant. Mais l'homme est incapable de recevoir cette révélation de Dieu par lui-même sans l'Esprit qui est à la fois l'amour du Père et du Fils, et la manifestation au monde de cet amour.

Antonio SICARI : **L'Esprit du Corps**

13 Les mystiques mieux encore que les théologiens nous font comprendre que le spirituel n'est pas étranger au charnel. Depuis la création jusqu'à la Jérusalem céleste, en passant par l'Écriture, Marie, l'Église et l'Eucharistie, l'Esprit imprègne de plus en plus l'histoire des hommes et fait partager à l'humanité la plus concrète la vie même du Dieu trinitaire.

Claude DAGENS : **L'Esprit Saint, la Croix du Christ et l'histoire des hommes**

25 Le lieu indépassable du don de l'Esprit Saint aux hommes, c'est la Croix du Christ. A partir du moment où l'on apprend à comprendre la Croix du Christ à la manière des apôtres, dans la lumière de l'Esprit, il devient possible de comprendre l'histoire entière des hommes d'une façon théologique : sous le signe indépassable de la Croix. Tel est le fondement d'une théologie spirituelle de l'histoire.

Ysabel de ANDIA : **Saint, Seigneur et Donateur de vie**

40 Face à de nouvelles hérésies, le Concile de Constantinople a développé et précisé en 381 pour l'Esprit Saint ce que celui de Nicée avait proclamé en 325 au sujet de la seconde personne de la Trinité : l'Esprit est Dieu, « Saint, Seigneur et donateur de vie ». Le Symbole de Constantinople couronne ainsi la réflexion d'Athanase, de Basile et d'Irénée de Lyon.

Léo SCHEFFCZYK : **Le sens du Filioque**

57 Les formules par lesquelles « grecs » et « latins » expriment la procession de l'Esprit Saint mettent à l'origine de celui-ci soit le Père, soit le Père et le Fils (Filioque). Ces deux formules, qui ont longtemps été considérées comme s'excluant, s'expliquent à partir de deux traditions théologiques qui tentent de saisir le même fait : le principe de la vie trinitaire est le Père en tant que Père, c'est-à-dire comme inséparable du Fils. Même si la querelle est ainsi relativisée, la dimension du mystère qu'elle a permis d'approfondir doit être maintenue.

Intégration

Claude BRUAIRE : **L'être de l'esprit et l'Esprit Saint**

70

L'Esprit, terme trop chargé de mystère pour que la modernité pût ne pas le refuser comme dérisoire, est au fondement de la vie par la plénitude du don qu'il manifeste ; l'esprit — notre esprit — ne se laisse penser que si nous nous laissons habiter par l'Esprit ; et nous devons alors donner à la question de l'Être la réponse plénière de la gratuité de l'Esprit.

Attestations

Jean DARROUZES : **Jean Beccos, le conciliateur**

76

Un des points de désaccord entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident est de savoir si l'Esprit procède du Père seul ou du Père et du Fils. La cause de l'Union des Églises eut ses martyrs, comme le patriarche de Constantinople Jean Beccos au XIII^e siècle. Pour lui le schisme n'est pas dû à une divergence sur le fond mais à une chicane de mots et à un malentendu historique. Défenseur de la paix entre les Églises, Beccos fut rejeté par les deux : sa position est cependant une des seules voies de compréhension entre Latins et Grecs.

Françoise VINEL : **L'Esprit et la liturgie**

84

C'est l'Esprit Saint qui, dans la liturgie, inspire nos paroles ; il en est donc l'origine. C'est lui aussi qui, nous faisant pénétrer par elle au sein même de la vie trinitaire, nous permet de saisir son véritable sens. Il est Celui qui, dans un double mouvement, transforme le pain et le vin, et permet le rassemblement de l'Église, unique corps du Christ, dans son offrande au Père.

Marguerite LENA : **Le principe de la vie apostolique**

92

Une communauté apostolique est, dans l'Église, un don de l'Esprit Saint qui rassemble et consacre ses membres au service d'une mission déterminée. Au principe de sa naissance, au cœur de sa fidélité, au plus fort de son combat, une communauté apostolique s'éprouve "liée par l'Esprit" et, par là-même, inlassablement "appelée à la liberté".

Albert-Marie de MONLEON : **Renouveau dans l'Esprit Saint, renouveau de la vie théologique**

97

Un reproche fréquent fait au Renouveau dit « charismatique » est de donner une place trop exclusive à l'extraordinaire. En réalité, le Renouveau se définit essentiellement comme une entrée dans la vie théologique : joie de la foi en la toute-puissance de Dieu par la croix, espérance dans la victoire de l'amour plus fort que la mort, charité qui est participation à la miséricorde du Père ; toutes choses qui ne sont que le développement de la grâce baptismale.

Nicole ECHIVARD : **Le rôle de la femme dans l'Église**

109 Le véritable pouvoir dans l'Église est la sainteté. Les ministères ordonnés ne sont que des moyens donnés aux baptisés pour y parvenir. La femme n'a pas à se laisser ravalé au rang de moyen, alors que son rôle est d'être l'image de la fin dernière de l'Église, telle qu'elle est déjà donnée dans Marie.

119 Pierre van BREEMEN : « Je t'ai appelé par ton nom » (bonnes feuilles)

123 Christophe CARRAUD : Illustration

Hans Urs von BALTHASAR

Dieu est son propre exégète

1. Le Fils interprète du Père

De l'homme l'Écriture dit qu'il n'a jamais vu Dieu, que Dieu habite dans une lumière inaccessible, qu'aucun esprit créé ne peut pénétrer dans son intérieur ; comment donc l'homme est créé pour Dieu et le cherche sans cesse, pourrait-il l'interpréter ? Dieu seul, qui voit sa propre sagesse, peut aussi la révéler. C'est ce que dit littéralement le *livre de Job* 28, 27 (LXX). C'est ce que répète dans un contexte plus profond, parce que trinitaire, le verset final du prologue de *Jean* : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*autos exegèsato*, 1, 18). Ce que le mot *exegèsato* signifie exactement, I. de la Potterie l'a éclairé dans une longue étude (1). Il est à remarquer que, dans les temples grecs, il y avait des interprètes des oracles divins, qui portaient le nom d'« exégètes » (2). Mais il paraît invraisemblable que l'évangéliste ait puisé à cette source, ne serait-ce que parce que Jésus n'interprète pas un oracle divin, mais est lui-même la révélation que Jean désigne aussi simplement comme la « vérité ». On devra donc expliquer le sens du mot à partir de la Bible grecque de l'Ancien Testament où (à côté du simple « raconter », « annoncer») il possède la signification de « révéler », « dévoiler » (3).

(1) « La Vérité dans saint Jean 1-11 » (*Analecta biblica* 73-74, Rome 1977), p. 213-229. Il déplore dans la note 283 que de précédents auteurs n'aient pas étudié assez exactement le sens du mot.

(2) *Ibid.* p. 217, avec de nombreuses références. Ils étaient choisis ou bien par l'Apollon de Delphes, pour donner des renseignements sur les oracles, les purifications, les temps justes, etc., ou bien par le peuple, pour donner un éclaircissement sur les coutumes traditionnelles.

(3) Exemples, *ibid.* p. 220-226.

L'élément spécifiquement johannique apparaît quand on s'aperçoit que Jésus, au contraire de Moïse par qui est venue la Loi, a apporté l'unité de « la grâce et de la vérité », et a « dévoilé », « révélé » ces deux choses — par-dessus la proposition « nul n'a jamais vu Dieu » — comme étant le Fils tourné vers le Père. Cela signifie que chez Jean l'acte de la révélation est identique à son contenu : le Fils en tant qu'homme dévoile comme tel (par son être et son action) l'essence de Dieu le Père, si bien qu'il peut dire de lui-même : « Qui me voit (en ce que je suis et fais), voit le Père » (*Jean*, 14, 9).

Si l'on comprend la « révélation » comme ouverture et manifestation, elle a parfaitement aussi le sens de rendre intelligible, d'interpréter, et cette ouverture de ce qui n'est accessible à personne est toujours en même temps un acte de liberté suprême et plein de grâce : « la grâce et la vérité » ne se trouvent pas en vain l'une à côté de l'autre, elles forment absolument une unité indivisible (4). L'introduction dans l'essence du Père, qui *est le Fils*, ne sera donc jamais une introduction simplement théorique ; il n'y a dans la Bible, pour autant qu'elle est la révélation de Dieu, tout simplement aucune « vérité théorique » ; au contraire ; de même que l'interprète Jésus révèle toujours le Père en agissant, ainsi la réception intelligente de son message n'est possible que comme acte, c'est-à-dire comme accompagnement, qui est une grâce et montre l'aspect de grâce de la révélation. L'expression « théo-logie » signifie primitivement que Dieu lui-même s'exprime par grâce dans son Logos, et que cette ouverture dans l'homme Jésus peut être appréhendée, suivie, méditée et exprimée par nous en termes et en concepts humains, en raison de son intelligibilité, mais aussi en raison de la communication de la grâce divine (c'est-à-dire grâce au Saint-Esprit).

Pourtant il suffit ici de comprendre la théologie dans sa première signification : comme auto-interprétation de Dieu dans l'incarnation de son Fils. Que la réception de cette interprétation dans l'homme suppose « l'effusion de l'amour de Dieu dans nos cœurs par le Saint-Esprit » (*Romains*, 5, 5), nous aurons à y réfléchir plus en détail dans une seconde partie. Ainsi, pour le dire d'avance, il apparaît clairement et de multiples manières qu'une réelle compréhension par des hommes de Dieu qui s'interprète est possible, sans que le caractère mystérieux de Dieu soit supprimé par là ; ou inversement que le mystère permanent

de Dieu n'empêche pas une réelle compréhension de celui-ci de la part de l'homme. Il y a à cela de nombreuses raisons : la première se trouve dans l'être du Christ qui, en tant qu'il est vraiment homme, peut nous rendre Dieu compréhensible par des paroles, des gestes, des actes humains et même des souffrances ; il nous montre alors en même temps, en tant qu'il est le vrai Fils de Dieu, quelque chose de suréminent qui place notre compréhension initiale dans un mouvement inachevable allant vers une compréhension toujours plus profonde. La deuxième raison se trouve en ce que le Saint-Esprit, qui nous est donné pour que nous comprenions, ne coïncide jamais simplement avec notre esprit créé et fini. Il éclaire celui-ci sans doute par sa lumière divine, mais de telle sorte qu'il nous convainc toujours plus profondément que nous comprenons seulement si nous nous livrons par la foi à Dieu qui se révèle. La troisième raison est celle-ci : ce que le Fils révèle du Père est l'amour infini et prêt à tout sacrifice du Père lui-même (qui « a tant aimé le monde qu'il a donné pour lui son Fils unique », *Jean* 3, 16) ; c'est là un fait éternellement inaccessible à toute compréhension, si bien que Paul dans une déclaration paradoxale tout à fait exacte peut nous demander de « connaître l'amour qui surpasse toute connaissance » (*Ephésiens*, 3, 19), amour que le Dieu trinitaire a conçu pour nous dans le Christ. Toute compréhension du Dieu qui s'interprète lui-même est appelée à un auto-dépassement incessant, qui (d'après Grégoire de Nysse) ne s'arrêtera pas, même dans la vision éternelle.

Comment maintenant Dieu se révèle-t-il à nous en Jésus-Christ ? Pour simplifier, divisons la réponse en trois parties. Premièrement, par l'Incarnation et l'humanité du Fils. Par là, « la grâce et la vérité » sont venues dans notre région obscure : « La lumière a brillé dans les ténèbres ». La lumière qui est Dieu a paru venant de Dieu dans nos ténèbres, d'abord sans se soucier que nous la comprenions ou non. Comment la simple humanité en Jésus peut-elle être déjà la révélation de Dieu ? Nous pouvons, d'après le dogme, en donner deux raisons. D'abord parce que la Personne divine du Fils doit être parfaitement capable de traduire son propre être divin dans la langue de l'humanité. Car le Fils, qui est théomorphe (« dans la forme de Dieu »), devient en toute vérité anthropomorphe (« de forme humaine »). Comme enfant, il dépend des hommes, surtout de sa mère ; mais Dieu veut dans l'alliance être « dépendant » des hommes. L'enfant grandit et choisit d'être chez lui dans le Temple comme maison du Père : Dieu habite chez lui, même dans le

(4) Elles forment un hendiadyn : *ibid.* 139 et note 53.

temple terrestre. Jésus en tant qu'homme sera fatigué, il sera irrité, il ressentira du dégoût au contact des hommes, finalement il pleurera sur Jérusalem : tout ce qui a déjà été dit de Dieu dans l'Ancien Testament. Dieu peut être fatigué et dégoûté de l'alliance sans cesse rompue, jusqu'à interdire à Jérémie de prier pour le peuple. Trop tard ! Sa colère peut s'enflammer terriblement, mais en restant toujours une forme de son amour ; dans les écrits rabbiniques, il s'attristera et pleurera aussi sur Israël. Dans tout son comportement humain, Jésus manifeste aussi le coeur sensible du Père. La deuxième raison pour laquelle il peut en être ainsi, est que la Personne divine du Fils est comme telle déjà de toute éternité l'auto-expression et l'auto-révélation du Père. C'est pourquoi Jésus dans sa nature humaine ne manifeste pas tant sa propre nature divine que le Père auquel il se reporte sans cesse comme homme et comme Dieu.

Que Jésus ensuite dans sa vie publique devienne en tant que docteur (par sa parole et ses miracles) le révélateur formel du Père, c'est ce que montrent tous les épisodes des évangiles. Il enseigne aux hommes comment Dieu est réellement, et puisqu'il est lui-même aussi homme, il leur apprend aussi d'une manière étonnante à imiter ce Dieu. Tout le sermon sur la montagne le montre. Comment ces pauvres hommes éphémères peuvent-ils être capables de prendre pour modèle le Dieu éternel et infini ? Parce que l'homme, dès le commencement, a été créé à l'image de Dieu et que Jésus, se rattachant à cette image, l'élève au-dessus d'elle-même en archétype. Ainsi dans l'amour des ennemis, dans le renoncement à rendre le mal pour le mal, dans le pardon, parce que Dieu pardonne le premier. Par là, le Christ ne devient pas seulement l'interprète de Dieu, mais aussi du même coup celui de l'homme : en faisant tomber la lumière de l'archétype sur l'image, il donne à l'homme toute sa dignité et sa vérité.

Mais l'interprétation suprême du Père se produit dans le dernier stade de l'existence terrestre de Jésus : la Passion. Sa vie publique fut un échec, de même que les essais toujours nouveaux de Yahvé avec Israël furent un échec toujours nouveau : jusqu'à l'exil, et après lui jusqu'à la déformation de la foi d'Abraham en religion de la Loi contente d'elle-même, pharisaïque et politique. Mais désormais Dieu dit sa dernière parole : son Fils, qui est sa parole, assume dans la Passion le rôle du négateur (« il s'est fait péché », 2 *Corinthiens*, 5, 21), et il remplit ce rôle jusqu'à son inconcevable dérélition de la part de Dieu

(« Pourquoi ? »), jusqu'à la mort dans le grand cri, jusqu'à l'expérience du shéol sans espoir, tel que le décrivent les psaumes (« descendu aux enfers »). Où les paroles de l'homme Jésus sur la croix tombent l'une après l'autre, là le Père prononce sa parole la plus haute et définitive : « Le Père a tant aimé le monde qu'il a donné pour lui son Fils unique » (*Jean* 3, 16). Une parole qui, du point de vue humain, n'est plus que silence et déclin, mais qui, comme le montre Jean, est la suprême glorification de l'amour divin. Seule la croix est l'exégèse suprême de Dieu, qui se manifeste ici une fois pour toutes comme l'amour. Celui qui s'éloigne, ne serait-ce que d'un pouce, de cette auto-exégèse, — c'est ce que nous dit toute la première épître de Jean — celui-là n'est plus chrétien, il n'a pas compris l'auto-interprétation de Dieu.

On ne peut assez souligner que cette exégèse de Dieu se trouve là sans aucune analogie dans le monde des autres religions. Ici Dieu interprète son mystère le plus profond dans la souffrance — et cela dans une souffrance volontaire qui assume la faute d'autrui —, tandis que toutes les autres voies frayées de l'homme à Dieu sont des voies de la victoire sur la souffrance, de la recherche de la « vie bienheureuse », de la protection contre les aléas de la vie. Tout cela est très compréhensible, ce sont des représentations typiquement humaines dans lesquelles consiste la sagesse. Mais l'auto-interprétation de Dieu est « dans sa folie plus sage que la sagesse des hommes » (*1 Corinthiens* 1, 25).

Par là, grâce à Jésus, le Fils du Père, toute la profondeur de l'amour divin dont la source première est le Père, est sondée jusqu'au fond : le coeur encore transpercé dans la mort est déchiré par une plaie qui, comme le dit Claudel, pénètre « jusqu'au nœud de la Trinité » (5).

2. L'Esprit comme interprète

Mais les hommes comprennent-ils cette auto-interprétation ? Non, nous dit sans cesse l'Évangile, pas avant que le Saint-Esprit ne leur soit envoyé et ne soit répandu dans leurs coeurs. Les juifs

(5) « Hymne du Sacré-Coeur », dans : *Corona Benignitatis Anni Dei*, œuvre poétique de Paul Claudel, Pléiade, p. 406.

ne comprenaient pas — ils ne voulaient surtout pas comprendre ce qui leur était exposé. Quant aux disciples, leur incompréhension est affirmée trois fois en un passage (« Ils ne comprirent rien à tout cela ; cette parole leur demeurait cachée, et ils n'en saisissaient pas le sens », *Luc* 18, 34). Ils trahissent, renient, fuient devant la Croix ; les disciples d'Emmaüs « avaient espéré », mais maintenant ils sont déçus ; les disciples ne croient pas aux messagers de la résurrection, si bien que le Seigneur doit les blâmer le jour de Pâques (*Marc* 16, 14). C'est que l'Esprit n'était pas encore venu. Lui, qui a couvert Marie de son ombre, qui fut donc l'auteur de la première interprétation de Dieu dans le Christ, qui avait doté Jésus au baptême de l'Esprit de mission et l'avait sans cesse conduit et « poussé », il dut à la fin être « expiré » par le mourant vers le Père, afin que le Ressuscité puisse, à partir du Père, l'insuffler à l'Église.

L'Esprit n'est pas une seconde interprétation de Dieu, mais seulement l'achèvement de la première et unique interprétation, car « il ne parlera pas de lui-même ; mais c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part. Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part », et il « vous introduira ainsi dans la vérité tout entière » (*Jean* 16, 13-15). L'unité de l'auto-interprétation de Dieu ne pourrait pas être exprimée plus clairement ; elle est manifestée aussi en ce que l'Esprit répandu dans les coeurs des croyants crie : « Abba, Père », ce qui est le cri du Fils au Père.

L'introduction des disciples par l'Esprit dans « la vérité tout entière » est maintenant, à vrai dire, un processus indéfini, inachevable sur terre et au sein de l'histoire. Afin que ce processus ne s'enlise pas dans ce qui est informe, il doit s'accomplir au sein de certaines structures fixées, qui correspondent exactement à l'incarnation de la parole dans la structure corporelle et spirituelle d'un homme. Et la tendance foncière de l'authentique Esprit d'interprétation sera toujours reconnaissable en ce qu'elle reste une force d'incarnation. Elle sculpte l'image et l'être de Jésus dans le croyant. Jamais elle n'est, comme c'est la tendance des autres religions, ce qui fuit le corps et le monde. Ainsi cette tendance foncière de l'Esprit de mission ne va pas en direction d'un effacement des frontières entre l'auto-interprétation divine dans le monde et l'autonomie des structures a-religieuses intramondaines ; quand Jésus nous donne sa paix, « non comme le monde la donne » (*Jean* 14, 27), la distinction reste gardée, même quand, à la lumière de la paix chrétienne, une paix terres-

tre est proposée, ou bien quand, à la lumière de la liberté chrétienne, une libération terrestre pourrait être proposée, ou même réalisée.

L'interprétation sous l'influence de l'Esprit se produit au sein des structures édifiées et protégées par lui : l'Église avec la Sainte Écriture et la Tradition qui se rattachent à elle, avec la distinction qui la caractérise entre le « pasteur » et le « troupeau » : ces éléments sont la condition préalable d'une interprétation vivante allant toujours plus loin, inspirée par l'Esprit : dans les vues profondes toujours nouvelles des saints, dans la purification toujours plus parfaite qui dégage ce qui est authentiquement chrétien d'additions étrangères, lors de l'implantation simultanée toujours plus profonde de ce bien pur dans la multiplicité des civilisations et des traditions (cf. le miracle des langues à la Pentecôte ; tous les peuples comprennent le même contenu chacun dans sa langue), dans le témoignage vivant permanent des chrétiens jusqu'au martyre, que Jésus leur a prédit, dans la prière toujours plus profonde par laquelle la vérité de Dieu dans le Christ peut pénétrer dans chaque individu d'une manière nouvelle et originale, dans les essais toujours nouveaux de la théologie chrétienne, qui cherche à pénétrer dans le mystère du don de soi trinitaire ouvert au monde. Les aspects de l'interprétation de l'Esprit sont infinis, et puisque l'Esprit est toujours et chaque fois de nouveau présent et que Jésus aussi demeure avec nous « tous les jours jusqu'à la fin du monde », il n'existe aucun danger que le fleuve tarisse et que ce qui est absolument actuel disparaisse dans le passé historique.

Il serait absolument faux, d'après ce que nous avons dit, de vouloir décomposer en phases une auto-interprétation du Dieu trinitaire, comme s'il y avait d'abord un âge du Père (soit le monde de la création, soit l'Ancien Testament), puis un âge du Fils (depuis l'incarnation, mais jusqu'à quand ?), et finalement un âge de l'Esprit (qui commence pourtant au plus tard avec l'Incarnation du Christ et ne peut nullement — comme le voulait Joachim — être placé dans l'avenir). Cette division en phases, sans cesse tentée d'une manière orthodoxe ou hétérodoxe, n'est pas possible, parce que Dieu dans ses trois hypostases est toujours l'Un, et par conséquent ne peut jamais s'interpréter que comme l'Un.

Les Pères de l'Église ont toujours vu la Trinité de Dieu déjà dans le premier verset de la Genèse : Dieu le Père dit au commencement sa Parole, son Esprit plane sur le chaos. Et toute la

création porte plus ou moins clairement l'image du Dieu trinitaire. Dans l'Ancien Testament, Dieu parle « sous maintes formes » par son Verbe, son Esprit « a parlé par les prophètes ». Dans l'Incarnation que l'Esprit opère, le Fils révèle le Père dans le Saint-Esprit. Dans le temps de l'Église, l'Esprit ne manifeste rien d'autre au monde que l'amour devenu visible dans le Christ entre le Père et le Fils : l'Esprit est en même temps subjectivement cet amour lui-même (qui nous est donné) et objectivement son attestation devant le monde. Ainsi n'y a-t-il pas des phases proprement dites, mais seulement un crescendo de l'unique Lumière divine qui, encore inconnue ou enfin connue, est toujours la même Lumière de l'amour nécessairement trinitaire.

Si Dieu n'était pas son propre interprète, l'homme qui sans doute connaît sa condition de créature et par là l'existence d'un Seigneur qui est son principe et sa fin (6), ne découvrirait jamais ce qu'est « l'intérieur de Dieu ». Cet intérieur, seul l'explore l'Esprit de Dieu. Mais justement cet Esprit nous est donné, « afin que nous connaissions les dons que Dieu nous a faits. Et nous en parlons non pas en un langage enseigné par l'humaine sagesse, mais en un langage enseigné par l'Esprit, et nous expliquons par là aux spirituels ce qui est spirituel » (*1 Corinthiens* 2, 10-13).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(6) Denzinger-Schönmetzer, 3004.

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982, et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?* Centurion, Paris, 1984.

Antonio M. SICARI

L'Esprit du Corps

Si nous comprenons et aimons souvent si mal le dessein de Dieu, c'est à cause de notre manque de familiarité avec le mystère de la Trinité. Une double erreur s'est produite à ce sujet dans l'histoire de la réflexion théologique.

Tout d'abord, ce manque de familiarité réelle a rendu stérile notre approche de la vie intime de Dieu. C'est ainsi que le traité *De Deo Trino* s'est imprégné de subtilités rationnelles, tendant à concilier l'unité de l'Essence avec la trinité des Personnes. Plus récemment, dans le but de ranimer le mystère, on s'est attaché à décrire la Trinité dans son action envers les hommes soutenant que la conduite du Dieu trinitaire dans l'histoire (Trinité « économique ») et la Vie intratrinitaire (Trinité « immanente ») sont rigoureusement identiques.

Or cette affirmation est doublement fautive : d'abord parce que la vie de Dieu ne se déploie pas exclusivement dans l'histoire et ne saurait s'en déduire ; ensuite parce que Dieu, en se révélant, n'a pas seulement voulu se manifester dans l'histoire, mais nous ouvrir dans celle-ci un passage vers sa Vie de plénitude. Au fond, c'est en cela que réside l'équivoque : il est vrai que le « Verbe-pour-nous » et le « Verbe-en-soi » sont la seule et même personne du Christ ; mais Il est venu afin que nous ayons en lui et par lui un accès réel à la Trinité, à l'indicible et éternel rapport du Verbe avec le Père et l'Esprit.

En second lieu, ce *nous* qui est appelé à entrer dans le mystère de la Trinité n'est pas générique et indifférencié ; parmi les « tu » innombrables et personnalisés auxquels le Dieu-Trinité s'adresse, il y a ceux et celles auxquels il est accordé par grâce de pénétrer avec le Christ dans l'intimité de la vie même de Dieu et de « parler » à l'Église. On pense ainsi à Catherine de Sienne, Jean de la Croix, Elisabeth de la Trinité, Adrienne von Speyr et beaucoup d'autres. Dans cet accès mystique et ecclésial au mystère de la Trinité, le Père, le Fils et l'Esprit peuvent être contemplés dans leurs relations personnelles intimes, sans que l'on s'enlise pour autant dans les subtilités logiques des anciens traités de théologie. Les théologiens sont-ils disposés à parler théologiquement de cette histoire, qui ne coule pas seulement de la Trinité vers nous,

mais retourne à la Trinité (1) ? Les enseignements audacieux que saint Jean de la Croix, docteur de l'Église, a disséminés dans son *Cantique Spirituel* (cf. en particulier le chap. 39, 3) et l'imposante théologie trinitaire d'Adrienne von Speyr attendent cette interprétation.

Les saints nous apprennent en particulier à réfléchir sur l'éternel et « essentiel échange de charité » dans lequel la création est décidée, projetée, aimée. Ils nous invitent à comprendre comment elle est librement incluse dans le grand mouvement d'amour qui unit les personnes divines. Les rapports du Père, du Fils et de l'Esprit avec la création, ne peuvent être décrits et pensés de façon superficielle, dans une succession d'appropriations descriptives, car, en réalité, on continue alors à penser en termes sèchement philosophiques. Il faut d'abord penser la création comme le deuxième don d'un amour surabondant — celui du Père pour le Fils, que le Fils reçoit et redonne, et celui de l'Esprit qui est leur don réciproque et premier. Seulement alors tout le cours de l'histoire peut être perçu de manière telle que l'Incarnation (la venue du Verbe dans le monde) est vraiment l'avènement vers lequel le Père et l'Esprit sont constamment et éternellement tendus.

Voici le commentaire d'un mystique contemporain à propos de ce verset biblique : « L'Esprit sonde toute chose jusqu'aux profondeurs de Dieu » (1 Corinthiens 2, 10) : « *L'Esprit sonde la profondeur de Dieu : Dieu le Père n'a aucun mystère pour son Fils ; Il lui montre tout ce qui est en lui et le lui montre afin de servir la révélation pour que l'Esprit le rende éternellement plus clair dans le cœur des croyants. En ce sens, l'Esprit est le lien entre Dieu et les hommes, l'éternel intermédiaire, celui qui met en relation et partage. L'Esprit participe aussi à tout ce qui est entre le Père et le Fils et à toute la vie terrestre du Fils. Il l'accompagne dans toutes ses expériences divino-humaines et le révèle. Il parle dans chaque parole que le Fils prononce, agit dans chacun de ses miracles. Il l'accompagne sur la croix, tellement uni à lui qu'après avoir fait l'expérience de la mort humaine, de l'abandon le plus profond, il remet le Fils aux mains du Père. L'Esprit participe ainsi au mystère de l'abandon, à l'absurdité de la croix, à la sagesse (si différente de la sagesse humaine) qui, dans le mystère caché de Dieu, représente la source de vérité divine à laquelle le Père, le Fils et l'Esprit participent de manière essentielle et égale » (2).*

(1) Cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., 1979-1981, coll. « Le Sycamore », Lethielleux, Paris-Namur.

(2) Il me semble que c'est voir les choses de façon trop étroite que de dire, avec B. Forte, *Trinità come storia*, 22 ss., que l'on ne peut atteindre la Trinité d'au-delà de l'histoire que dans l'apophase et l'eschatologie. Forte a le mérite de souligner que « *cette lumière future se reflète dans l'expérience des mystiques* », mais il a le tort de penser qu'« *à leur école, la théologie trinitaire est appelée à se nourrir de prière, à se laisser contaminer par la beauté, à se laisser pénétrer de paix* ». C'est trop peu. A leur école, la théologie pourrait devenir théologie, et dépasser la division en théologie et spiritualité (ou plutôt : sainteté) qui a stérilisé l'une et l'autre pendant de longs siècles.

Nous comprenons donc pourquoi l'Esprit ne peut jamais être séparé du Verbe. Le Verbe ne peut pas non plus se séparer de la chair qui l'a assumé et dans laquelle il a « réassumé » la création. Jamais donc l'Esprit ne se séparera de la chair du Verbe. Tous les adorateurs de l'Esprit, tous ceux qui entendent s'offrir à lui et lui préparer le chemin, devront toujours suivre cette logique intra-trinitaire, très simple mais inébranlable.

Un Esprit qui n'aurait pas été envoyé par le Christ (Homme-Dieu) et ne serait pas resté sien, ne pourrait être notre consolateur et ne saurait « nous convaincre en fait de péché, de justice et de droit » (Jean 16, 7-11). Le Père peut et veut envoyer l'Esprit seulement « au nom du Christ » et l'Esprit peut seulement « rappeler » ce que le Christ a dit (Jean 14, 26). « L'Esprit ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra il le dira... *c'est de mon bien qu'il recevra* et il vous le dévoilera ». (Jean 16, 13).

Et cependant, ce n'est pas encore assez. Nous devons réfléchir au mystère de l'Incarnation *totale* du Verbe : l'Esprit est désormais et pour toujours tendu vers lui et lui est lié. Par « Incarnation totale », nous entendons le dessein selon lequel le Père a voulu que le Verbe (sa Parole) se fasse présent dans la chair, se « concentre » en elle, selon la célèbre expression patristique. C'est un dessein dont il faut comprendre l'ampleur et l'organicité (3). Il faut en fait parler, en accord avec toute la tradition chrétienne, d'une incarnation multiple du Verbe, que nous chercherons à décrire en phases successives, même si elles sont toutes liées au même point.

1. L'incarnation du Verbe dans la chair du Christ « De Spiritu Sancto »

Au centre, dans la plénitude des temps, il y a la conception de la Vierge, dans la richesse de ses images et de ses aspects, et par laquelle nous devons contempler et méditer l'Événement, à partir des récits évangéliques. Le Symbole des Apôtres dit simplement : « Le Seigneur Jésus a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie ». La formule du Concile de Constantinople explique : « Il est descendu du ciel. Par l'Esprit Saint, il a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme ».

L'Esprit Saint agit donc réellement dans le corps d'une femme pour que, « *de la substance de la femme* » (comme le dit le Symbole d'Athanas), puisse naître dans le temps Celui qui est éternel, engendré de « la

(3) Adrienne von Speyr, *Mistica oggettiva* (testi scelti), n. 25, p. 98, Milan, 1975.

substance du Père ». Notre refus de toute spéculation, de toute imagerie sensuelle — comme dans les anciens mythes païens —, afin de préserver l'originalité absolue du dogme chrétien, ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit en fait d'une action *réelle*, du *réel* Esprit de Dieu, dans le corps *réel* d'une vierge qui, par cette action, est rendue très concrètement mère.

Les mots que l'Ange annonciateur adresse à Marie (*Luc* 1, 35) sont ceux de l'Ancien Testament, mais *cette fois-ci*, ils ont tout le poids, toute la densité de la conception physique, de l'humain qui se laisse pénétrer par l'Esprit jusqu'à ce que le corps lui-même commence à s'élever. A la seule approche de Marie, Elisabeth est elle aussi « remplie de l'Esprit Saint » ; la grâce se projette dans le domaine physique (*Luc* 1, 41-44) et c'est une communication de béatitude de mère à mère, de croyante à croyante, destinée à se perpétuer dans le temps (*Luc* 1, 48).

Dès lors, l'Esprit a une constante familiarité avec le corps du Christ. Il habite, « repose » en lui, même si son action est presque invisible: elle réside en effet dans la référence continue du Fils incarné au Père et du Père au Fils qu'il a envoyé dans la chair. Rappelons-nous l'attente frémissante de Jean-Baptiste parce qu'un homme doit arriver qui saura « baptiser dans l'Esprit Saint » (*Matthieu*, 3, 11), l'épiphanie de l'Esprit durant le baptême de Jésus (*Matthieu* 3, 16) et le témoignage du précurseur : « Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'avait dit : 'L'homme sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint'. Et moi, j'ai vu et je rends témoignage » (*Jean* 1, 33-34). Rappelons-nous aussi la solennelle prière-discours de Jésus à Nazareth (« L'Esprit du Seigneur est sur moi... » : *Luc* 4, 18), qui annonce que toute l'action messianique du Christ sera accomplie sous l'impulsion de l'Esprit.

Seul Jésus semble posséder l'Esprit de façon constante, au point qu'il peut le promettre, l'accorder comme un autre lui-même (*Jean* 14, 16 ; 15, 26 ; 16, 7). En effet, « celui que Dieu a envoyé donne l'Esprit sans mesure » (*Jean* 3, 34 ; cf. 7, 39) et, dans sa mort et sa résurrection, il montrera qu'il entend tenir sa promesse concrètement et intégralement (cf. *Jean* 19, 30 ; 20, 22).

a. L'Esprit et la Vierge « Fille de Sion »

Pour bien percevoir la « venue progressive » de l'Esprit, il faut établir ce qui a préparé son action dans l'incarnation du Verbe.

Revenons tout d'abord au rapport très concret entre l'Esprit et la Vierge, mais en se référant cette fois à l'Ancien Testament. Les « Évangiles de l'enfance » sont volontairement construits avec des expressions, des références prises à l'Ancien Testament, auxquelles s'ajoutent toutefois le poids de la chair, la densité de la maternité

humaine et concrète de la Vierge qui répond à la divinité non moins réelle du Fils de Dieu. Tout ceci veut transmettre l'ineffable certitude que Jésus est « le fruit des entrailles » de Marie (*Luc* 2, 26).

En composant la généalogie de Jésus, pour l'inscrire sur l'arbre vivant de l'histoire d'Israël, l'évangéliste Matthieu coupe la ligne des générations avec le nom d'une vierge, « rendue mère par la grâce de l'Esprit Saint » (1, 18). Et Joseph son mari doit accepter « paternellement » comme son fils celui qui a été engendré « par l'Esprit » (1, 20). Les rapports de Marie avec l'Esprit, s'ils sont une « pentecôte anticipée », sont aussi la conclusion attendue et paradoxale de toutes les manifestations anciennes et provisoires de l'Esprit.

Cet Esprit qui était auparavant donné aux juges, aux rois et aux prophètes, pour consoler la vierge-pécheresse, « Fille de Sion » et l'élever dans l'attente du Messie, est désormais donné à la Vierge en plénitude. Dans son consentement total (vierge de corps et d'esprit), Marie s'offre comme espace pour cette manifestation définitive de l'Esprit, annoncée et pressentie tout au long de l'Ancien Testament comme féconde et rénovatrice.

On pense à la prophétie d'Ezéchiel qui s'applique directement à Marie : « Je vous donnerai un cœur nouveau, un cœur de chair... je mettrai mon Esprit en vous et je ferai que vous observiez et pratiquiez mes coutumes, que vous viviez selon ma loi » (36, 26-27). Ce que le dogme chrétien dit de la Vierge réalise littéralement cette promesse : c'est le petit cœur du Dieu-Enfant qui commence à battre « dans le sein de Marie » ; c'est le corps d'une vierge qui est si emplie de l'Esprit Saint qu'il en devient fécond ; et Marie « observe » si scrupuleusement la parole de Dieu qu'elle lui donne sa proche chair (« Qu'il me soit fait selon ta parole »).

La vérité de l'« Immaculée Conception », lentement comprise et assimilée par l'Église, évoque un rapport anticipé entre la chair rédemptrice du Christ et celle de la Mère. Elle traduit ainsi une telle intimité entre la Vierge et l'Esprit que non seulement il se « pose » sur elle, mais il la crée de façon toute nouvelle. C'est la réponse à l'attente de l'Esprit à travers l'Ancien Testament. L'Esprit se « pose » définitivement sur la chair.

b. L'Esprit et Israël

En remontant plus loin dans le temps, nous trouvons le rapport de l'Esprit avec le peuple d'Israël. Ce rapport prépare l'Incarnation. Déjà, pour tenter de comprendre l'Esprit, le peuple d'Israël avait dû se référer aux expériences physiques (celles du vent et du souffle humain), par lesquelles on remonte à la conception d'un Dieu vivificateur.

Mais c'était surtout dans l'histoire que ce Dieu se révélait. L'histoire est la sphère privilégiée de l'action de l'Esprit, en particulier l'histoire de quelques hommes choisis, transformés, guidés. Tout le peuple savait qu'il pourrait ainsi ressusciter, qu'après avoir été des ossements desséchés, dispersés sur une plaine désolée, l'Esprit le rendrait à la vie : « Je vais faire entrer en vous l'Esprit et vous vivrez... Esprit, viens des quatre vents et souffle sur ces mortels afin qu'ils vivent » (*Ezéchiel 37, 1-14*).

Et tous attendaient que la promesse s'accomplisse : « Je mettrai en vous mon Esprit » (*Ezéchiel 36, 26*), même si cela sous-entendait qu'un seul le reçoive et le possède dans toute sa richesse :

« Un rejeton sortira de la source de Jessé.

Un surgeon poussera de ses racines.

Sur lui 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 ».

(*Isaïe 11, 1-2*)

c. L'Esprit et la création tout entière

Pour conclure et élargir ce propos, il faut considérer l'Esprit en remontant aux origines du genre humain (*Genèse 2, 7*) et à la constitution même du monde (*Genèse 1, 1*). D'une certaine façon, l'Esprit est l'âme de chaque homme, de chaque peuple, de tout ce qui existe : pour vivre et revivre, pour être créé et recréé, tout doit recevoir le souffle de Dieu (*Psaume 104, 30*).

Le souffle de la création, de quelque façon qu'on le perçoive, est envoyé *par et vers* l'Esprit même de Dieu. Et bien qu'il soit difficile de percevoir « d'où il vient et où il va », chaque homme indubitablement en entend la voix, parce qu'elle se mêle au souffle même de l'existence. Même si cette action de l'Esprit Saint sur le genre humain tout entier est à peine effleurée dans la Révélation, la tradition s'accorde à dire que Marie, au moment où elle s'ouvre à l'Esprit, acceptant de concevoir le Verbe, y consent « *pour toute la nature humaine* », « *pour que se révèle le mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine* » (5).

Dans la mesure où elle est liée à la création, la nature humaine attend l'Esprit Saint au plus profond d'elle-même (ainsi que Dieu l'a

(5) *Somme théologique, III, q. 30, a1* : « *afin que l'on vît qu'il existe comme un mariage spirituel entre « Fils de Dieu et la nature humaine. Par suite, par l'Annonciation, » oui de la Vierge fut demandé en lieu et place de celui de toute la nature humaine* ».

voulu). Saint Thomas explique que l'Esprit a été « *le principe de création de toute chose* », justement parce qu'il « *procède sur le mode de l'amour* ». La création a été voulue par amour et n'a pas d'autre motif (6).

Ainsi, en remontant de l'incarnation du Verbe réalisée par l'Esprit aux sources mêmes de la création, on observe toujours cette attirance de l'Esprit pour le corps, la chair, les choses les plus concrètes, au point que le corps humain devient l'espace et le lieu de son *repos*.

MAIS cette volonté d'incarnation est encore plus sensible si l'on décrit son action dans sa phase de retour de la création entière vers le Père. Reprenons donc l'itinéraire tracé jus- qu'ici mais cette fois en direction opposée : du côté de l'achèvement et de la plénitude.

a. L'Esprit et Marie, Mère de l'Église

Il faut donc reprendre et décrire à nouveau le rapport entre l'Esprit et la Vierge, considérée maintenant comme Mère de l'Église et de la création nouvelle. C'est évident dans la structure des généalogies évan- géliques, mais le fait se dévoile pleinement au moment où Jésus « expire » sur la croix, donnant ainsi son Esprit, après avoir confié sa Mère au disciple et le disciple à sa Mère (*Jean 19, 27. 30*). L'enchaînement de ces deux actions est significatif, et l'insistance de l'Écriture est incontournable.

Enfin, la présence de Marie dans le Cénacle, au milieu des disciples en prière dans l'attente de la Pentecôte (*Actes 1, 14*), révèle une Mère pleinement greffée sur le tissu ecclésial, mais aussi le « lieu » où la familiarité avec l'Esprit qui vient est la plus grande, parce qu'en Marie, il est déjà pleinement donné et pleinement reçu.

b. L'Esprit et l'Église

Et cette action se prolonge : après qu'a été conçue la Vierge obéis- sante, après que l'Esprit lui a fait concevoir et engendrer le Verbe de Dieu, il forme désormais avec elle l'Église-Épouse ; il l'unit à lui et lui permet de continuer à engendrer le Verbe dans le cœur des hommes. C'est un des thèmes de l'ecclésiologie des Pères (7).

(6) *Somme contre les Gentils, IV, 20*.

(7) Cf. H. Rahner. *Symbole der Kirche*, tr. it. Rome. 1971, 13-141.

L'action ecclésiale de l'Esprit est la « spiritualisation » de l'homme, qui permet une « vie dans l'Esprit, selon l'Esprit » (cf. *Romains* 8, 2-14 ; *Galates* 5, 16-25). Mais les rapports fondateurs entre l'Esprit et Marie continuent à promouvoir la densité corporelle de cette action. Le fait que l'Esprit forme chez les croyants le corps du Christ se manifeste pleinement dans les *Actes des Apôtres* (on pense à Etienne). Les paroles et les gestes sont exactement ceux du Christ, comme un écho, un prolongement physique. L'Esprit est exactement celui qui permet cette « conformité », cette intimité assimilante entre le Christ et les chrétiens, abolissant les limites du temps et de l'espace.

Le Christ est désormais ressuscité. Sa présence ecclésiale est élargie en puissance de diffusion. Entre le Christ et les disciples, l'Esprit est une force assimilatrice et missionnaire : il pousse les disciples à répandre physiquement le Christ « jusqu'à l'extrémité de la terre » (*Actes* 1, 8).

Les dons que l'Esprit diffuse dans l'Église (comme l'amour dans nos cœurs) sont des énergies multiples et surabondantes, mais qui ont pour unique but d'édifier le corps du Christ. Cette loi règle de manière absolue l'usage des dons. L'Écriture parle de l'action du Christ ressuscité et de celle de l'Esprit en des termes semblables, mais sans pour autant les confondre : le corps est celui du Christ, mais c'est désormais l'Esprit qui a pour devoir de le rendre présent dans le temps et dans l'espace à travers le corps des croyants. Tout cela a un fondement intratrinitaire : si le Christ est retourné vers le Père, en roi victorieux, emmenant tout avec lui, tout se situe désormais dans la communion entre le Père et le Fils, et donc dans l'Esprit qui les unit. L'histoire de l'Église devient alors celle de l'Esprit Saint.

On a récemment déploré que, dans la théologie catholique, Marie ait fini par assumer un rôle et un visage qui auraient dû en réalité appartenir à l'Esprit Saint. On pense à « celle qui intercède », à la « consolatrice », la « protectrice »... Ces qualificatifs appartiennent bibliquement à l'Esprit. C'est sans doute regrettable. Mais on en tire pourtant un enseignement utile : le peuple chrétien recule devant une conception désincarnée de l'Esprit, loin du corps réel (marial et ecclésial) sur lequel il « se pose » sans cesse. Au fond, la prière essentielle : « Viens, Seigneur Jésus », qui conclut la Bible (*Apocalypse* 22, 20), ne peut être prononcée que conjointement par l'Esprit et l'Épouse (cf. 22, 17).

c. L'Esprit, la Jérusalem céleste, la nouvelle création

Nous avons examiné l'aboutissement des relations entre l'Esprit et le Corps. Nous en avons évoqué la dimension cosmique. Nous parvenons maintenant à la Jérusalem céleste, aux nouveaux cieux et à la terre nouvelle.

L'Église sait — déjà dans la bouche du premier apôtre — qu'à travers son mystère « l'Esprit sera désormais répandu sur toute chair » (*Actes* 2, 17). L'histoire qui sera vécue jusqu'à la fin des temps sera l'histoire de cette diffusion. Quand l'Esprit aura soumis au Christ la création tout entière, alors le Verbe incarné remettra tout aux mains du Père et le cercle vibrant de l'amour trinitaire embrassera tout et tous dans cette communion et dans ces espaces infinis de l'amour.

D'ici là, pendant que la création « attend avec impatience d'être libérée », ceux qui possèdent les prémices de l'Esprit gémissent avec elle, « attendant la rédemption du corps ». Et l'Esprit « intercède pour nous en des gémissements ineffables » selon le dessein de Dieu.

2. L'incarnation du Verbe dans le corps de l'Écriture et dans le corps eucharistique

Ce discours sur l'incarnation totale à laquelle l'Esprit travaille inlassablement présente une autre face. La tradition chrétienne a parlé explicitement de deux autres incarnations du Verbe : dans le corps de l'Écriture et dans le corps eucharistique (plus généralement dans le corps sacramental). Il s'agit évidemment de réalités étroitement liées entre elles, mais qu'il faut expliciter.

a. Le Corps de l'Écriture

Déjà, selon Origène, cette incarnation du Verbe dans l'Écriture est « plus universelle, plus spirituelle » que l'incarnation du corps de chair, au point que la Bible est considérée comme le « corps unique et parfait de la Parole », « le corps de la vérité » (8).

Il faut, pour comprendre cela, surmonter une gêne instinctive. Dire que le Verbe a pris la forme humaine équivaut à dire que la Parole éternelle assume et prononce les paroles physiques de l'homme. Le fait que le Christ, Parole du Père, parle avec notre langage, est une conséquence tout à fait essentielle du mystère de l'Incarnation où, selon la définition chalcédonienne, les deux natures du Christ « sont unies sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation » (DS 301).

On peut dire la même chose de tout ce qui chez le Christ était expression (attitudes, gestes, miracles, etc.). Des paroles qu'il prononce (*paroles incarnées*), on passe donc avec une logique inébranla-

(8) Cf. H.U. von Balthasar, *Spirito e fuoco in Origene : il mondo, Cristo e la Chiesa*, Milan, 1972, 167 ss.

ble aux *paroles entendues* (par les disciples) puis aux *paroles écrites* et confiées à l'Église. Celles qu'aujourd'hui encore nous identifions comme « *ipsissima verba Christi* » (ce que Jésus a vraiment et littéralement dit, pour autant qu'on puisse humainement l'établir) sont les paroles qui illustrent le mieux l'ensemble du processus. En cela réside leur valeur : elles ont bien dû être transcrites et transmises.

Dans sa doctrine « sur l'inspiration », la tradition chrétienne a toujours compris et décrit cette opération comme une action spécifique de l'Esprit Saint. Il n'est pas difficile de comprendre la nécessité d'un tel enseignement : « *L'Écriture Sainte est Parole de Dieu, inspirée de l'Esprit de Dieu et confiée par lui à l'Écriture* » (*Dei Verbum*, 9). « *Elle ne fait pas seulement résonner la voix du Christ, mais aussi la voix de l'Esprit Saint* » (*Dei Verbum*, 21). C'est sur ce noyau dur (le Verbe s'exprimant par des paroles entendues et écrites) que repose toute l'Écriture :

— Tout d'abord comme préparation de la venue du Messie : Jésus explique, « en commençant par Moïse et les Prophètes », tout ce qui dans les Écritures se rapporte à lui (*Luc* 24, 27) (9). Il insiste : « Telles sont bien les paroles que je vous ai dites quand j'étais encore parmi vous : 'Il faut bien que s'accomplisse *tout ce qui est écrit à mon sujet* dans la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes'. Alors il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures » (*Luc* 24, 44-45).

— En second lieu, comme prolongement et explicitation : tout le Nouveau Testament est mémorial, prédication, et développement théologique de l'événement de l'Incarnation. Tout cela est évidemment dans la logique du dogme de l'Incarnation du Verbe.

Tel est l'enseignement sur lequel s'ouvre la *Première épître de Jean* : « Nous vous annonçons... ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos propres yeux, ... ce que nos mains ont touché du Verbe de Vie... car la Vie s'est manifestée ». C'est ainsi qu'on explique pourquoi seuls l'Esprit (qui a permis la conception du Verbe) et l'Église-Épouse (son corps vivant dans l'histoire) sont en mesure d'offrir conjointement une juste compréhension de l'Écriture : « *L'Épouse du Verbe incarné, l'Église, conduite par l'Esprit Saint, travaille pour atteindre une intelligence toujours plus profonde des Écritures, pour nourrir continuellement ses enfants avec les paroles divines* » (*Dei Verbum*, 23).

Le fait que l'Écriture et sa lecture soient voulues et inspirées par l'Esprit (à chaque étape de la rédaction et de la compréhension) est la meilleure explication que l'on puisse donner au principe d'interprétation fondamentale qui dit que « l'Esprit donne la vie et la lettre la mort » (*2 Corinthiens* 3, 6).

(9) Cela explique en particulier la légitimité de l'interprétation chrétienne des prophéties, cf. *Jean* 5, 45 ; *Hébreux* 11, 26.

Malgré son apparence superficielle, il faut tenir compte de ce principe d'incarnation, sur lequel s'appuient toutes les indications patristiques à propos des sens multiples du texte sacré.

b. Le Corps eucharistique

La référence de la constitution conciliaire *Dei Verbum* à l'Écriture comme nourriture nous permet de comprendre comment la logique du Verbe incarné se poursuit. « *L'Église a toujours vénéré les Écritures Saintes comme elle vénère le Corps du Seigneur, ne manquant jamais... de se nourrir du Pain de Vie à la table de la Parole de Dieu ou à la Table du Corps du Christ, et de le présenter aux fidèles* » (*Dei Verbum*, 21). Cette logique remonte au moment où Dieu avait dit à son peuple que « l'homme ne vit pas seulement de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » ; elle aboutit aux paroles de l'Eucharistie que le Christ prononce à propos du pain (*Jean* 6).

L'Ancien Testament annonce déjà que l'on peut vivre de Dieu, s'en nourrir ; il introduit ainsi la structure sacramentelle. Et l'on retrouve la doctrine des Pères de l'Église selon laquelle les deux Testaments correspondent à deux institutions sacramentelles ordonnées l'une à l'autre. C'est un thème que nous ne pouvons développer ici. Il suffit simplement d'évoquer les sacrifices de communion, les repas pris devant Dieu, partageant presque la nourriture avec Lui (*Deutéronome* 12, 12 ; 14, 10), les dons multiples et concrets que l'homme et Dieu échangent avec un désir d'union réciproque (les pains de proposition, les pains des prémices, les pains azymes), les sacrifices expiatoires et surtout la manne, cette nourriture providentielle du temps de l'Exode (conservée ensuite dans l'Arche), qui a appris à désirer « le froment, le pain du ciel » (*Psaume* 78, 23) et la douceur du Créateur (*Sagesse* 16, 20). De plus, l'eau miraculeuse qui désaltère, l'huile qui bénit et consacre, le vin qui rend joyeux, sont des réalités de caractère messianique.

Les psaumes conservent la trace de cette puissance évocatrice et efficace des signes, quand, par la participation physique aux banquets sacrés, ils apprennent « goûter la douceur de Dieu » (*Psaume* 24, 4). « Les hommes s'enivrent à l'abondance de ta Maison ; au torrent de tes délices tu les abreuves, en toi est la source de la vie » (36, 9-10 ; cf. 63, 3-6 ; 65, 6). Saint Paul explique clairement le rapport qui existe entre ces signes pré-sacramentaux et l'Esprit : « Nos pères ont *tous* été sous la nuée, *tous* ont passé à travers la mer, *tous* ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, *tous* ont mangé la même nourriture spirituelle et *tous* ont bu le même breuvage spirituel ; ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher, c'était le Christ » (*1 Corinthiens* 10, 1-4). Les références au baptême et à l'Eucharistie sont explicites, mais c'est l'accent mis sur le terme « spirituel » qui unit cette ancienne structure sacramentelle au mystère de l'incarnation opérée par l'Esprit.

Enfin, par analogie avec ce que nous avons dit du corps de l'Écriture et du réalisme de l'Incarnation du Verbe dans son corps physique ou naturel, nous devons situer son « incarnation eucharistique ». Ces trois incarnations -- dans ce qu'elles ont de concret -- sont reçues par celle à qui tout est destiné : l'Église, considérée elle aussi, dans sa plus profonde réalité comme mystère et Corps du Christ. Elle doit continuer à lire les Écritures, célébrer l'Eucharistie et prolonger dans le temps l'incarnation physique du Verbe.

Henri de Lubac a montré comment, jusqu'à la moitié du XII^e siècle, l'expression « corps mystique » était exclusivement réservée à l'Eucharistie, l'Église étant appelée « corps véritable ». Puis, lentement, les termes se sont intervertis : le corps mystique s'est appliqué de plus en plus à l'Église et l'on souligne de plus en plus la vérité et la réalité de l'Eucharistie ⁽¹⁰⁾. Nous ne pouvons pas ici retracer l'histoire de cette évolution. Il est significatif que l'emploi des termes tende à faire ressortir, différemment mais avec la même insistance, aussi bien le rapport réciproque entre l'Église et l'Eucharistie que leur référence au Christ.

Mais il est plus intéressant de noter qu'un terme reste commun, qu'il s'agisse du corps ressuscité du Christ, du corps de l'Écriture, du corps eucharistique ou ecclésial. C'est « le corps spirituel ». Cette formule dépasse toute distinction et les englobe toutes. Mais ce terme de « spirituel » n'entend rien enlever à la réalité. Il indique toujours le corps concret du Christ, conçu par l'Esprit, que l'Esprit a toujours donné et qu'il continuera de donner. L'Esprit fait en sorte que le corps du Christ — de quelque manière qu'il soit présenté, même s'il est simplement figuré comme dans l'Ancien Testament — soit *réel*.

POUR conclure, nous pouvons rappeler ici une image suggestive d'Olivier Clément ⁽¹¹⁾ : le Christ a fait de la terre non une victime mais une Eucharistie, un partage fraternel offert au Père, un langage, une chair de communion. Mystérieusement, dans le sacrement, il la pénètre avec l'énergie de l'Esprit. L'Église de l'Esprit Saint est ainsi la transparence restaurée de la Terre. Grâce à elle, matrice du Royaume, l'humanité est appelée à triompher de la part chaotique et mortelle du monde, à préparer la manifestation de la terre comme « *corps de l'Esprit* » et « *corps de Dieu* ».

Antonio-Maria SICARI, o.c.d.

(10) *Corpus Mvsticum*. L'eucharistie et l'Église au Moyen Age, Aubier, Paris, 1949 (2^e éd.).

(11) *Le visage intérieur*, tr. ital., Milan, 1978, 87.

Antonio Sicari, né en 1943. Prêtre depuis 1967. Appartient à l'ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie, licencié en sciences bibliques. Directeur de la rédaction de *Communio en italien*. Actuellement au couvent des Carmes de Trente. Publications : *Matrimonio e verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla «Gelosia» di Dio*, Jaca Book, Milan, 1978 ; *Chiamati per nome : La vocazione nella Scrittura*, Jaca Book, 1979 ; *Contemplativi per la Chiesa : L'itinerario carmelitano di s. Teresa d'Avila*, OCD, 1981.

Claude DAGENS

L'Esprit Saint, la Croix du Christ et l'histoire des hommes

LES réflexions contenues dans cet article* correspondent à un double malaise ressenti aujourd'hui devant la manière dont on fait appel, ici et là, à la théologie de l'Esprit Saint, dont la remise en valeur est une évidence et certainement une grâce immense.

Le premier malaise vient de ce que l'on a parfois l'impression qu'il y aurait comme deux théologies de l'Esprit Saint, pour ne pas dire deux Esprits Saints. D'un côté, on évoque unilatéralement l'influence et l'action de l'Esprit Saint *ad intra* : il serait la source de la vie spirituelle dans toute sa profondeur personnelle, avec son caractère de jaillissement inépuisable ; il animerait l'intimité des cœurs dans leur quête de la vérité et de l'amour de Dieu ; il susciterait des merveilles de louange et de beauté ; il serait quasiment la présence de Dieu en l'homme intérieur. Tandis que l'on relie ainsi l'Esprit Saint à la subjectivité humaine, avec tout son mystère et toute sa complexité, on voit se multiplier d'autres discours qui ne mettent en relief que le déploiement de l'Esprit Saint *ad extra* : aussi bien dans les dynamismes ou les souffrances du monde que dans les engagements de l'Église, l'Esprit Saint est l'acteur primordial d'un processus de progrès qui tend au Royaume de Dieu ; il provoque partout, sous des formes multiples, qui vont du service fraternel aux grandes luttes sociales, une sorte d'expansion permanente des libertés ; il est l'énergie qui meut l'histoire, qui met l'Église en état de dialogue et de solidarité avec tous, tout en l'acheminant vers la plénitude divine. Comment admettre dans les deux cas qu'il s'agit de la même action du même Esprit ? Comment ne pas être tenté de choisir entre la profondeur du mystère intérieur de

(*) Cet article reprend et remanie assez profondément le texte de la seconde partie d'une conférence donnée à Rome le 5 avril 1984, sous le titre : « L'Esprit Saint Paraclet dans l'histoire des hommes et la vie de l'Église ».

l'homme et le mouvement indéfini de l'histoire des peuples ? Comment surmonter ce dualisme et chercher à comprendre quel est donc cet unique Esprit Saint Paraclet, promis par le Christ à ses disciples, pour les conduire à la Vérité tout entière et pour les associer à son combat eschatologique ?

Le second malaise, sans doute moins perceptible, mais tout aussi réel et certainement inséparable du premier, se manifeste quand on voit l'affrontement plus ou moins larvé qui s'accroît entre la théologie et l'histoire, entre les théologiens et les historiens, chacun tendant, en dernière instance, à monopoliser l'intelligence de l'Esprit Saint. Les exégètes savent bien que l'on a parfois laissé entendre qu'il y aurait une sorte d'incompatibilité radicale entre l'élaboration théologique et la réalité historique. C'est ainsi que l'évangéliste saint Jean nous éloignerait du Jésus de l'histoire, dans la mesure même où il a construit une théologie du Christ et de l'Esprit.

Je me demande si des soupçons et des exclusives du même genre ne sont pas en train de resurgir à notre époque. Justement à propos de la théologie de l'Esprit Saint. Ceux qui penchent du côté d'une théologie systématique se réserveraient pour eux seuls la Révélation de l'Esprit et interdiraient à l'histoire et aux historiens de dire quelque chose de sensé au sujet de l'Esprit de Dieu, sous prétexte que les discours historiques ne peuvent atteindre que les mouvements de l'esprit humain, et même les mouvements les plus extérieurs. A l'inverse, ceux qui sont liés au dur travail de l'histoire, avec ses phases imprévisibles et ses sursauts plus ou moins rationnels, reprocheraient aux théologiens de rester dans le ciel des idées et d'être inaptes à dire comment se réalise concrètement la conjonction entre l'Esprit de Dieu et l'esprit des hommes. Disons tout de suite que cet antagonisme plus ou moins manifeste dénote au moins l'absence actuelle d'une théologie de l'histoire qui fasse vraiment sa place à l'Esprit Saint et qui soit vraiment une théologie, et non pas un arrangement conceptuel plus ou moins proche de la foi chrétienne.

Cet article, compte tenu de ce double malaise, propose donc une sorte de « retour au centre » : au centre de l'histoire et au centre de toute théologie chrétienne de l'histoire se trouve la Croix du Christ. Le lieu indépassable de la venue et de l'effusion de l'Esprit Saint dans l'histoire des hommes, avec tout ce qu'elle comporte de furie et de grandeur, c'est la Croix de Jésus Christ : Celui qui passe ainsi de ce monde à son Père, en donnant sa vie, à travers la Croix, est, dans le même mouvement, Celui qui répand et qui communique l'Esprit. C'est dans la glorification du Fils que s'accomplit pour toujours le don de l'Esprit. Il faut donc absolument partir de la Croix du Christ, telle que l'ont comprise les apôtres dans l'illumination de la Pentecôte, grâce à la venue de l'Esprit, pour comprendre l'histoire entière des hommes sous le signe de la Croix glorieuse et salvatrice. La Croix du Fils, contemplée et interprétée à la manière des apôtres, dans la lumière de la foi que donne l'Esprit, permet de lire et d'interpréter l'histoire des

hommes d'une manière authentiquement théologique : comme une histoire où l'Amour de Dieu qui, dans la Croix du Christ, va jusqu'au pardon, triomphe de la violence et du refus des hommes. Dès lors, il y a des chances proprement théologiques de surmonter le double antagonisme dont je viens de souligner la gravité. Dans le mystère de la Croix du Christ s'éclairent d'une lumière nouvelle à la fois le mystère le plus intérieur de la liberté humaine et les violences les plus radicales de l'histoire. Et, en même temps, la Croix du Christ, comme événement et comme mystère de salut, se trouve au croisement de ce qu'il y a de plus théologique dans la Révélation de Dieu et de plus historique dans les souffrances de notre humanité.

Jean et Paul

Pour mesurer dans toute sa profondeur et dans toute son extension le travail de l'Esprit Saint, il faut interroger d'abord l'apôtre Jean. Il est le disciple bien-aimé qui a écouté et retenu les dernières confidences de Jésus lors du repas d'adieux, avant de se tenir au pied de la Croix du Golgotha, avec Marie, et de courir le premier au tombeau, avec Pierre. C'est lui qui désigne l'Esprit comme le « Paraclet » que Jésus promet à ses apôtres pour le temps où il ne sera plus visiblement avec eux et où ils seront appelés à parler et à agir comme ses témoins.

La théologie johannique de l'Esprit Saint insiste sur la « mémoire de la foi », qui semble être l'activité primordiale de l'Esprit, conformément à la promesse de Jésus : « Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (*Jean 14, 26*). Cette mémoire de la foi se déploie à travers toute l'histoire, dans le cadre d'un immense procès : à la suite de leur Maître, les disciples de Jésus sont livrés au monde qui les soupçonne et les met en accusation ; ils ont à se défendre et à porter témoignage jusqu'aux extrémités de la terre et jusqu'au terme de l'histoire. La mission d'annoncer l'Évangile du Christ demeure un combat, qui traverse toute l'Église. C'est l'Esprit Paraclet, promis et donné, qui permet de soutenir sans relâche ce combat toujours dramatique. C'est pourquoi l'auteur de *l'Apocalypse* est appelé aussi à écouter et à proclamer ce que « l'Esprit dit aux Églises » (*Apocalypse 3, 22*) : au milieu des affrontements du siècle présent, l'Esprit Paraclet donne à l'Église toujours en procès de vivre sa mission non pas simplement comme un rapport de forces politiques, ou comme une stratégie tantôt de défense, et tantôt de conquête, mais comme un don sans cesse renouvelé. Dans la puissance de l'Esprit Saint, le temps de l'histoire, avec ses successions d'Empires, ses cruautés et ses tragi-comédies, n'est pas une étoffe extérieure : il devient le lieu d'un discernement, puisque c'est là que s'opère le jugement du monde ; il demeure, à partir du

Christ, par le ministère de l'Église, le temps de la mission et du témoignage.

L'Esprit Saint est ce Paraclet, cet Avocat, qui vient défendre les disciples contre les menaces du monde : il les associe au procès de leur Maître, qui est lui-même venu « rendre témoignage à la Vérité » devant les puissances de ce monde. Plus encore : il est cette force personnelle de Vérité qui vient « confondre le monde en matière de péché, en matière de justice et en matière de jugement » (*Jean* 16, 8). Ce monde, notre monde, qui demeure un monde de ténèbres et de refus, est soumis par l'Esprit Saint à un jugement eschatologique : il est vaincu par la Pâque du Christ et par la foi de l'Église. La mémoire de la foi se déploie tout entière, grâce au don de l'Esprit Paraclet, dans cette solidarité indéfectible entre le Christ et ses disciples. Le combat eschatologique exige la communion ecclésiale. Le même Esprit, qui suscite la foi, le témoignage et la prédication de l'Esprit au dehors, face à la puissance des ténèbres, entretient aussi inlassablement la charité fraternelle qui fait que les disciples du Christ forment un même corps, intérieurement soudé, en état de communion effective.

Comme Jésus l'avait fait entrevoir à Nicodème, il ne faut pas oublier que cet Esprit Paraclet vient « d'en haut », c'est-à-dire de la Croix du Christ, qui est le haut lieu de son élévation et de sa glorification de Fils. C'est sur la Croix, à l'heure où il donne sa vie dans l'obéissance totale à son Père, que le Fils transmet l'Esprit. Le don de l'Esprit Saint est donc indissociable du sacrifice du Fils : ce sacrifice crucial opère comme une nouvelle naissance de l'humanité, telle que Jésus l'évoquait dans son dialogue avec Nicodème, en l'appelant à renaître « d'eau et d'Esprit Saint ». L'Esprit Paraclet, du même mouvement qui s'origine dans la Pâque du Fils, suscite la foi comme une victoire sur le monde du péché et fait jaillir la vie, du cœur même de la mort. Se souvenir de Jésus crucifié, c'est attester, dans la force de l'Esprit Paraclet, que l'histoire humaine est ouverte pour toujours à la Vie de Dieu, à partir de l'événement et du mystère de la Croix.

La théologie paulinienne, malgré son originalité irréductible, n'est-elle pas finalement très proche de la théologie johannique, quand il s'agit d'approfondir l'action de l'Esprit Saint, aussi bien dans la vie des baptisés que dans l'histoire de l'humanité ? Le Christ de Paul est bien le Messie crucifié en même temps que l'Adam nouveau, en qui sont posés les fondements d'un monde totalement renouvelé. Aussi bien pour Paul que pour Jean, l'Esprit Saint vient ouvrir l'homme à la foi, dans le cadre d'un combat contre les puissances du monde. C'est la Croix du Christ qui rend possible cette ouverture : les baptisés, plongés dans la Pâque du Seigneur, deviennent fils dans le Fils unique, configurés à Lui, pour recevoir la liberté de la gloire des enfants de Dieu ; c'est comme un mystérieux processus d'enfantement qui traverse la création entière et qui achemine les hommes et l'histoire vers le Père, « à travers les souffrances du temps présent » (*Romains* 8, 18).

Comment ne pas rapprocher ce processus cosmique d'enfantement de la nouvelle naissance à laquelle Nicodème est appelé par Jésus ?

En tout cas, ce qui est théologiquement très clair pour Paul autant que pour Jean, c'est que le mystère de l'Esprit Saint ne peut pas être séparé du mystère pascal de Jésus crucifié et glorifié. La venue et le don de l'Esprit Saint sont entièrement issus de la Croix du Fils. De sorte que l'action en l'homme de l'Esprit s'inscrit dans le cadre d'un combat dont le caractère eschatologique est essentiel : la Croix du Christ est la victoire décisive à laquelle les croyants sont associés par l'Esprit Saint. L'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Christ, est communiqué aux chrétiens pour qu'ils passent eux aussi à la gloire du Père à travers les souffrances du temps présent. En permettant un tel passage, qui a la forme d'un gigantesque affrontement, l'Esprit Saint est créateur d'histoire : ou plutôt il greffe toute l'histoire humaine sur l'unique Pâque du Seigneur de l'univers.

De sorte que, pour Paul comme pour Jean, le mystère théologique de l'Esprit Saint est directement lié au mystère de l'histoire. La foi et la vie nouvelle des baptisés, animées par l'Esprit, ne peuvent pas être comprises comme une sorte d'aventure intérieure, qui ne concernerait que l'intimité des cœurs et des consciences dans leurs relations avec Dieu. L'action de l'Esprit Saint appelle une interprétation de toute l'histoire humaine sous le signe du mystère pascal. C'est la création tout entière qui « gémit en travail d'enfantement » (*Romains*, 8, 22). Radicalement reliée au mystère pascal, la théologie de l'Esprit Saint débouche ainsi sur une théologie de l'histoire.

Pour comprendre toute la portée de ce passage de l'Esprit Saint à l'histoire, il convient de revenir au centre de tout : la Croix du Christ, à la fois Jésus de l'histoire mort à Jérusalem sous Ponce Pilate et Christ de la foi tel qu'il s'est révélé à Paul sur le chemin de Damas. Comment l'Esprit Saint a-t-il appris aux apôtres à lire l'événement du Golgotha comme le principe essentiel d'une nouvelle compréhension de l'histoire ?

La Croix du Christ à la lumière de l'Esprit

La mort de Jésus, à Jérusalem, sous le procureur Ponce Pilate, vers l'an 33, a été un événement public de l'histoire. Cet événement a eu divers témoins : amis, ennemis et curieux, juifs ou païens. Il a reçu et recevra toujours de multiples interprétations, dans la mesure où il interroge la raison humaine, celle des philosophes, de Celse à Hegel, mais aussi l'imagination des poètes et des peintres. Comment comprendre la mort de cet homme nommé Jésus sur la colline du Golgotha ?

Cette mort tragique, douloureuse, peut d'abord être considérée comme l'aboutissement d'un long processus de violences. Ce Jésus de Nazareth a défié les autorités de son temps et de son peuple. Les historiens pourront discuter sur la part de responsabilité des Juifs et des Romains dans le procès et la condamnation de Jésus : sur qui repose la décision ultime d'envoyer cet homme à la mort ? Il reste que cette crucifixion s'inscrit dans un rapport de forces, politiques, religieuses et psychologiques, dont on peut analyser les éléments. Il y a là une logique très complexe, qui fait apparaître la condamnation de Jésus comme un événement finalement rationnel de l'histoire. Cet homme, par ses prises de position, ses attitudes et ses paroles, a suscité contre lui une coalition d'intérêts qui a abouti à son rejet et à son élimination par le supplice de la croix.

Pour d'autres, au contraire, cette mort est le comble de l'irrationnel. Elle est un « scandale » pour les Juifs et une « folie » pour les païens, comme le dira Paul aux chrétiens de Corinthe. En effet, les consciences religieuses attendaient le salut d'Israël d'un Messie guerrier et triomphant : Dieu allait s'imposer sur ses ennemis et établir son Royaume par la force. Comment la crucifixion de ce prétendu Messie ne serait-elle pas un scandale, puisqu'elle marque l'échec des espérances messianiques ? Comment croire désormais en la force de Dieu si son envoyé se laisse ainsi arrêter comme un vulgaire malfaiteur ? La croix semble marquer l'échec irrémédiable de celui qui « devait délivrer Israël », comme le diront avec tristesse les disciples d'Emmaüs (*Luc* 24, 21).

Quant aux consciences raisonnables, comment pourraient-elles admettre qu'une telle mort révèle la sagesse de Dieu ? Dieu parlerait-il à travers les cris de désespoir d'un supplicié ? Qui serait Dieu s'il pactisait ainsi avec ce qu'il y a de plus irrationnel en l'homme, ce grand jeu de la peur, de la trahison et de la lâcheté ? La raison humaine ne peut pas consentir à une telle démission : Socrate, qui meurt sereinement en parlant à ses disciples, est bien supérieur au crucifié de Jérusalem, qui avant d'expirer, crie son désarroi et peut-être sa révolte, comme si Dieu l'avait abandonné.

Les premiers compagnons de Jésus ont connu ces interprétations de la Croix. Les évangiles ne le cachent pas : les disciples d'Emmaüs, et sans doute quelques membres du groupe apostolique, ont quitté Jérusalem avec la conviction d'un échec insurmontable. C'est la fin tragique d'une grande espérance.

Que s'est-il donc passé pour que ce Jésus crucifié soit cru et proclamé comme Seigneur, c'est-à-dire comme vainqueur de la mort et du mal, comme personnellement vivant avec son corps, comme l'origine d'une humanité définitivement délivrée de la mort et du mal ?

La foi des apôtres

A-t-il suffi que Jésus ressuscite et vienne retrouver ses compagnons pour abolir en eux l'impression négative et destructrice provoquée par sa mort ? Les récits des évangiles ne permettent pas cette interprétation trop simple : au contraire, ils soulignent l'incrédulité persistante des disciples, alors même que le Ressuscité leur parle et leur montre ses plaies. Ils continuent à douter et à ne pas le reconnaître.

La résurrection ne suffit donc pas à fonder la foi des apôtres ; il a fallu que les apôtres accèdent à une compréhension de Jésus qui soit entièrement renouvelée par la venue de l'Esprit Saint. C'est à partir de l'événement de Pentecôte, après le départ et la disparition de Jésus, qu'ils vont effectivement accéder à la foi : ils vont apprendre alors à discerner et à interpréter non plus des paroles et des événements extérieurs, liés à la présence sensible de Jésus, mais le mystère intérieur à ces paroles et à ces événements, et c'est dans la mesure où ils se souviennent de Jésus qu'ils sont introduits dans cette intelligence radicalement nouvelle, réellement « spirituelle », de son oeuvre et surtout de sa personne de Fils.

Alors se révèle en plénitude, dans la foi des apôtres, le rôle irremplaçable de l'Esprit Saint qui donne de percevoir la vérité du mystère, cachée dans les événements de l'histoire de Jésus, et, d'une manière particulière, dans l'événement de sa mort et de sa résurrection. Ainsi se dévoile la « vérité tout entière », qui restait encore voilée. L'histoire de la Passion de Jésus ouvre sur l'amour de Dieu qui vient à nous pour notre réconciliation. Interprété par l'Esprit Saint, exégète du Christ, l'événement de la Croix apparaît comme le sacrifice qui donne la vie : le sommet indépassable de l'histoire du salut.

Dès lors, la relation des apôtres à Jésus change radicalement de nature : ils ne sont plus près de lui, d'une manière sensible, témoins de ses actions, auditeurs de ses paroles, parcourant avec lui la Galilée et la Judée. Ils sont appelés à le suivre dans sa Pâque, à passer avec lui de ce monde au monde du Père, à travers la Croix, c'est-à-dire en donnant leur vie comme lui. Les voilà placés, en quelque sorte, au-dedans du mystère du Christ, et, en même temps, chargés de l'annoncer au dehors, dans l'histoire, au milieu des Juifs et des païens, comme Pierre le dira avec force au Sanhédrin : « Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (*Actes* 5, 32). Le mot « choses » traduit ici le mot grec *rematôn*, qui signifie littéralement paroles. Mais pourquoi le choix d'un tel mot ? Parce que l'Esprit Saint rend parlants de Dieu des événements qui pouvaient paraître autrement dérisoires ou absurdes. La mort de Jésus sur le gibet du Golgotha se révèle dans l'Esprit Saint comme bien plus qu'un événement de l'histoire humaine. Elle devient le coeur même de la foi et comme le pivot de l'histoire du monde : en Jésus crucifié s'est effectué pour toujours le passage de ce monde, encore

dominé par la loi du péché et de la mort, ce monde où il y a des bourreaux et des victimes, au monde du Père où il n'y aura plus « ni deuil, ni cri, ni souffrance, car le monde ancien a disparu » (*Apocalypse* 21, 4).

Cette transition décisive de ce monde à Dieu, de l'histoire à l'éternité, qui s'effectue dans le mystère de Pâques, est actualisée dans le mystère de la Pentecôte, qui est à la source de la foi des apôtres et, dans le même mouvement, de la foi de l'Église, puisque celle-ci naît de la foi et de la prédication des apôtres. « *Le mystère de la Pentecôte a consisté pour la foi des apôtres dans un changement de registre et une sorte de substitution : dans leur relation au Seigneur, à l'ordre de la coïncidence événementielle de l'historicité vécue ensemble, de l'« être avec », du Mitsein des rapports sensibles, qui ne pouvaient être que l'objet d'une mémoire tout humaine et d'une nostalgie destinée à devenir toujours plus vaine, s'est substitué l'ordre de l'intériorité du mystère dans la communication et la communion de son Esprit. Et cette substitution, qui n'abolit point le passé mais le transfigure, vaut pour toujours. Et c'est parce qu'elle vaut pour toujours qu'il est possible qu'aujourd'hui la foi des chrétiens, la foi de l'Église soit identiquement celle des apôtres* » (1).

Il n'y a donc pas à attendre que l'Esprit Saint conduise à un dépassement du Christ et de l'Église par quelque Savoir absolu, plus ou moins annonciateur d'un autre Christ et d'une autre Église. Bien au contraire : l'Esprit Saint, donné et envoyé par le Fils, nous conduit à reconnaître et à confesser dans la Croix de Jésus l'« Heure » de Dieu, l'Heure où se révèle en plénitude le Fils éternel de Dieu, l'Heure qui domine et enveloppe eschatologiquement tous les temps de notre histoire.

La révélation du Fils

Cet extraordinaire « passage » suscité par l'Esprit Paraclet concerne d'abord l'identité de Jésus. Qui est Jésus quand il meurt sur la croix ? Bien plus qu'un prophète rejeté, bien plus qu'un héros de la non-violence ou du don de soi. Il est le Fils qui vit et offre sa mort dans une liberté et une obéissance sans limites. Le « oui » de l'agonie et de la croix est l'écho de son « oui » éternel de Fils à son Père, dans la communion de l'Esprit. Il prend sur lui toute la souffrance et tout le péché des hommes, et même leur éloignement de Dieu, simplement parce que sa vocation de Fils est de faire la volonté du Père. Il continue à recevoir du Père chaque instant de sa vie, et même l'instant de sa mort, dans un abandon pénétré de confiance. Plus exactement :

(1) F. Guimet, *Existence et éternité*. Paris, 1973, p. 48. Ce petit livre contient, au sujet de la théologie de l'Esprit Saint, des aperçus théologiques d'une richesse exceptionnelle.

l'abandon si douloureux de la croix est l'expression en forme humaine, de façon tragique, du mouvement permanent d'abandon, d'abnégation, qui est le cœur même de la personne du Fils, totalement ouvert au Père dans l'unité de l'Esprit. Seul l'Esprit Saint peut faire comprendre, si peu que ce soit, cette profondeur sacrificielle de l'événement du Vendredi Saint.

Il peut aussi nous conformer au Fils, comme il y a conformé les apôtres, en nous apprenant à vouloir ce que veut le Père. Il peut nous associer à la liberté du Christ, en nous établissant dans la confiance, même au cœur des épreuves qui semblent nous détruire. La liberté des saints, comme François d'Assise recevant les stigmates ou Maximilien Kolbe prenant la place d'un père de famille condamné à mort à Auschwitz, montre que cela est possible. La souffrance et la mort humaines, avec ce qu'elles ont d'atroce, ne sont pas supprimées miraculeusement : mais, même au cœur de la souffrance et de la mort, il est possible de tout recevoir du Père et de tout remettre entre ses mains, puisque l'Esprit du baptême fait de nous des héritiers du Christ, associés à ses souffrances pour avoir part à sa gloire (*Romains* 8, 17).

La naissance d'un monde nouveau

La croix du Christ doit aussi être comprise, dans l'Esprit Saint, comme l'acte de naissance d'un univers réconcilié. Elle inaugure un temps radicalement nouveau pour l'histoire : le temps eschatologique qui ouvre sur le Royaume de la résurrection.

L'heure de la mort est l'heure du pardon : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34). Au plein cœur de la violence qui va détruire le Juste souffrant sont posés les fondements d'un monde sans violence et sans mort.

Jean et Paul ont interprété la croix du Christ, chacun à sa manière, comme l'acte qui inaugure une nouvelle création. Du cœur de Jésus crucifié jaillissent l'eau et le sang, et surtout jaillit l'Esprit, car les exégètes nous autorisent à traduire ainsi le verset johannique qui évoque la mort de Jésus : « Inclinant la tête, il transmet l'Esprit » (*Jean* 19, 30). Le premier lieu de l'effusion de l'Esprit, c'est la croix du Christ ou plutôt c'est le corps de Jésus « élevé de terre ». Pour le voyant de l'Apocalypse, ce qui est au centre de la Jérusalem céleste, c'est l'agneau immolé, vers lequel se tourne la multitude des saints.

Quant à Paul, il voit dans le Crucifié celui qui « dans sa personne a tué la haine » (*Ephésiens*, 2, 16). Le sang de l'Agneau, le sang du Crucifié est la source d'une histoire neuve, qui n'est plus celle du péché lié à la mort, mais celle de l'amour et du pardon définitivement plus forts que le péché et que la mort.

J'aime prolonger l'affirmation fameuse de saint Irénée quand il proclame que « *la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est de voir Dieu* » : voir Dieu, dans cette lumière qui vient de la croix du Fils, mais aussi voir le monde comme Dieu le voit, et il le voit désormais à travers la croix de son Fils, non pas comme un monde condamné à la mort, mais comme un monde réconcilié, que rien ne pourra plus jamais arracher à son Amour. La croix du Fils est déjà l'achèvement de l'histoire : Dieu n'ira pas plus loin, ni plus profond pour créer du nouveau.

Si l'Esprit Saint est donné fidèlement à l'Église, c'est pour qu'elle soit l'avocate du Dieu de la réconciliation et de l'homme réconcilié par Dieu, quelles que soient les cruautés de l'histoire.

L'histoire des hommes sous le signe de la Croix

Si l'Esprit Saint permet une telle interprétation de la croix du Christ, il permet aussi une interprétation analogue de l'histoire des hommes et des peuples : une véritable théologie de l'histoire, à partir de ce cœur de l'histoire qu'est la croix du Fils en tant que victoire de l'Amour du Père et en tant qu'ouverture définitive de l'histoire au Royaume de la Résurrection. C'est là un champ immense que les théologiens ont encore beaucoup trop peu exploré.

Philosophie et théologie de l'histoire

Défendre la possibilité d'une théologie de l'histoire, ce n'est pas refuser le travail de la raison historique. Mais il est permis de constater que la raison historique a beaucoup oscillé ces dernières années dans sa façon d'interpréter l'histoire.

Un certain nombre d'historiens avaient milité naguère pour une entière rationalité du devenir des sociétés. L'immense synthèse hégélienne aussi bien que le concept marxiste de lutte des classes leur ont beaucoup servi : même les phénomènes religieux, le donatisme africain du IV^e siècle ou le jansénisme français du XVII^e, étaient ramenés à des rapports de production et de forces économiques. La foi et l'Église n'apparaissaient plus que comme des superstructures artificielles, qui ne faisaient que masquer des luttes sociales.

Nous sommes aujourd'hui bien loin de ces rationalisations superbement orchestrées. A cet égard, le succès rencontré en France par la publication des *Mémoires* de Raymond Aron est très significatif : cet homme de raison a toujours pris ses distances par rapport aux interprétations trop rationnelles ou trop idéologiques, n'hésitant pas à

dénoncer les idéologies, spécialement le marxisme, comme une tentative monstrueuse de rationalisation forcée. Les événements de l'histoire contemporaine, la montée du fascisme en Allemagne, la guerre de 1940, l'avènement du gaullisme en France, révèlent à ses yeux plus d'irrationalité que de rationalité. L'histoire est au fond le haut lieu de la contingence, ou du moins le lieu où se nouent et se dénouent de multiples séries de contingences.

Bien des historiens actuels, et notamment Peter Brown dans sa remarquable « *Genèse de l'Antiquité tardive* » (Gallimard, 1983), n'hésitent pas à accentuer cette position. Habiles à démasquer toutes les interprétations idéologiques, aussi bien marxistes que chrétiennes, surtout s'ils sont eux-mêmes passés par le marxisme ou le christianisme, ils préfèrent chercher et décrire dans l'histoire des « styles » en mutation, des processus complexes de métamorphoses. On ne saurait parler trop vite de progrès ou de décadence ; mieux vaut tenter de saisir, de manière concrète, comment une société ou une civilisation s'adapte, se modifie dans ses moeurs, qu'il s'agisse de sa cuisine ou de son architecture, de ses pratiques sexuelles ou de ses croyances religieuses.

Sans doute est-il sain de démasquer les folles prétentions de l'idéologie. Mais ne serait-il pas malsain, voire pervers, de présenter l'histoire comme un grand jeu sans raison, comme une combinaison de formes en perpétuel mouvement, et de faire du métier d'historien un prétexte à des jouissances esthétiques, une sorte de savoir léger, impondérable, réglé seulement par le plaisir de capter des métamorphoses en cours d'évolution ?

Avouons cependant que les théologiens chrétiens qui se mêlent de comprendre l'histoire ne sont pas toujours innocents. Sous prétexte d'interpréter les signes des temps, ils se sont mis parfois du côté de Dieu, quasiment à l'heure du Jugement dernier. Ici seraient les positivité, de l'histoire, partout où se déploie la liberté, partout où il y a effort de libération et pratique du partage. Là résideraient toutes les négativités : dans l'injustice, le mensonge, l'oppression, partout où triomphent les égoïsmes individuels et collectifs.

Il faut être très clair : l'Esprit Paraclét ne donne ni aux chrétiens, ni aux théologiens, un charisme de double vue ; il ne nous autorise surtout pas à vivre par anticipation l'Heure de la fin du monde. Il nous laisse à l'Heure de la Croix, qui inaugure les derniers temps, mais qui, du même mouvement, introduit dans l'histoire du monde une dynamique nouvelle, celle du grand passage des souffrances du temps présent à la gloire du Royaume de Dieu.

L'Esprit Paraclét ne nous est pas donné pour dépasser la foi par un Savoir absolu sur l'histoire, inspiré par Hegel, par Marx ou par Maurras. C'est lui qui confère à l'Église des apôtres la mission de comprendre, et non de condamner ou départager l'histoire si complexe de notre

humanité, dans les deux dimensions fondamentales de son rapport à Dieu et au Royaume de Dieu : la dimension dialogale et la dimension eschatologique.

La dimension dialogale

Cette dimension dialogale concerne la relation de nos libertés d'hommes à la liberté de Dieu. La Croix du Christ met à nu cette relation : c'est là que coïncident, d'une façon décisive, la totale liberté de Dieu, poussée jusqu'au pardon absolu, et la totale liberté des hommes, qui refusent le Don de Dieu en crucifiant son Fils. Libre à nous d'accepter ou de renier cette Révélation ; libre à nous de recevoir ou de rejeter l'Esprit Paraclet qui jaillit du Christ crucifié et qui nous ouvre au mystère de notre réconciliation.

L'histoire, placée ainsi sous le signe de la Croix, demeurera jusqu'au dernier jour le champ d'action des libertés humaines, selon l'intuition fameuse de saint Augustin sur les «*deux amours qui ont bâti les deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi*» (*Cité de Dieu* XIV, 28). Il ne s'agit pas de deux pouvoirs, comme on l'a compris trop souvent, mais de deux orientations de la liberté, qui ont des conséquences historiques.

C'est à ce niveau-là que s'enracine la mission de l'Église. Le grand appel de Jean-Paul II, «*N'avez pas peur ! Ouvrez vos portes au Christ*», lancé à Rome en octobre 78, et souvent répercuté à travers la terre, exprime ce caractère dramatique de l'histoire, qui peut se fermer totalement à Dieu et basculer dans le néant, jusqu'à devenir un enfer d'autodestruction. L'Esprit Paraclet ne vient pas seulement défendre l'Église contre ses ennemis ; il vient aussi, parla voix et la présence de l'Église, défendre l'homme contre ce qui, en lui, résiste à l'Alliance de Dieu.

L'Esprit Saint nous assure que, dans la Croix du Christ, l'engagement de Dieu est sans repentance. Il vient nous convaincre de lire désormais toute la réalité de notre mal, celui que nous subissons et celui dont nous sommes complices, sous le signe réconciliateur de la Croix. Même quand le mal a le visage monstrueux des bourreaux d'Auschwitz ou du Goulag, ou le visage épouvantablement froid de l'idéologie.

Toute la barbarie que charrie l'histoire des Empires et des peuples, tout le scandale des innocents qui meurent de la faim ou de la guerre, toute la puissance ténébreuse du mensonge, tout le drame des hommes dont on étouffe la liberté et des corps que l'on torture, tout cela est inclus mystérieusement dans la Pâque du Christ.

De sorte que les saints et les martyrs ne nous sont pas donnés comme les exemples d'une expérience exceptionnelle qui serait étrangère à l'histoire. Il faut renoncer résolument à certaines présentations chrétiennes qui montrent chez les saints la seule légèreté de la grâce opposée à la pesanteur de l'histoire. Libre à Peter Brown, d'analyser le martyr comme «*un style particulier d'expérience religieuse*» (*Genèse de l'Antiquité tardive*, p. 115). Libre aux croyants de penser que les saints et les martyrs manifestent la théologie de la croix en acte non seulement dans les coeurs, mais aussi dans l'histoire des peuples, avec ce qu'elle a de plus tourmenté. Impossible de comprendre l'histoire de la Rome antique sans le martyr de Pierre et Paul. Impossible d'apprécier l'art du Quattrocento italien sans rencontrer François d'Assise. Impossible de mettre Jeanne d'Arc entre parenthèses au cours de la guerre de cent ans. Impossible de vivre notre époque en mal d'espoir sans se savoir lié à ces martyrs anonymes qui, à travers la terre, sont configurés au Christ par l'Esprit Paraclet.

La dimension eschatologique

Cette relation des saints à l'histoire appartient déjà à la structure eschatologique de l'histoire. L'eschatologie concerne l'achèvement de l'histoire. Or l'Esprit Saint, tout en passant par la mémoire et la tradition, oriente l'homme et l'Église vers ce qui est encore à venir : le Royaume de Dieu.

Il y a bien des manières de concevoir ce rapport de l'histoire au Royaume de Dieu. Il y a d'abord, surtout aux époques de crises historiques, la tentation d'une eschatologie réalisée, dont Joachim de Flore est l'ancêtre et dont la postérité est innombrable, comme l'a montré récemment le Père de Lubac (*La postérité spirituelle de Joachim de Flore*). Pour les partisans d'un âge de l'Esprit, qui succéderait à l'âge du Fils, l'achèvement de l'histoire s'effectue en ce monde. L'Église du Christ doit donc se mettre entièrement sous le patronage de l'Esprit, ce qui peut se faire de deux manières : soit en se constituant comme une Église de «*spirituels*» qui écarte les lourdeurs de l'institution et de la loi, soit en se ralliant aux projets de transformation du monde, en vue de réaliser sur terre le Royaume de la justice absolue. Dans les deux cas, la Croix du Christ est évacuée : elle n'est plus qu'un souvenir du passé et il s'agit maintenant de se battre pour un avenir absolument nouveau.

L'authentique eschatologie chrétienne garde en son coeur la Croix du Christ. L'objet de l'espérance chrétienne, ce n'est pas l'avenir à prophétiser : c'est l'aujourd'hui de Dieu qui, à travers la Croix du Fils, par la puissance de l'Esprit, vient métamorphoser notre histoire. Le centre de cette dialectique n'est plus dans l'opposition entre le

passé et le futur, la tradition et la modernité, la décadence et le progrès : il est dans le rapport complexe et profondément humain entre ce que Paul appelle « les souffrances du temps présent » et « la gloire qui doit se révéler en nous » (*Romains* 8, 18). Il s'agit donc de vivre les souffrances actuelles comme des douleurs d'enfantement, de collaborer à la mise au jour d'un univers réconcilié (2).

Dans une telle conception eschatologique de l'histoire il n'est plus nécessaire de chercher ce qui est positif et ce qui est négatif. Comme dans les romans de Dostoïevski ou de Bernanos, dans les films de Bresson ou de Tarkovski, et aussi dans nos vies partagées entre le péché et la grâce, il s'agit de reconnaître ce que Dieu fait naître à travers les déchirements des sociétés et des peuples. Une telle théologie de l'histoire appelle la confiance et l'espérance au sein même des combats les plus éprouvants. Au cœur de notre humanité toujours en genèse, l'Esprit Paraclet plaide inlassablement pour l'homme sauvé par le Fils, « premier-né d'entre les morts ».

Mystère de la Pentecôte et mystère de l'Avent

Comment séparer l'Esprit Paraclet du Christ Rédempteur de l'homme ? C'est la même réalité du don de Dieu qui est liée à la fois au mystère de Pentecôte et au mystère de Pâques, mais aussi au mystère de l'Avent.

En convoquant le concile Vatican II, le pape Jean XXIII exprimait son désir d'une « nouvelle Pentecôte » pour l'Église : il espérait un nouvel élan de la foi, pour une nouvelle évangélisation des peuples, grâce à l'Esprit Saint.

Dans sa première encyclique, *Redemptor hominis*, Jean-Paul II évoque le « nouvel Avent » qu'aborde l'humanité à l'approche du second millénaire et, à plusieurs reprises, il se réfère aux promesses de Jésus dans l'Évangile de Jean, lorsqu'il annonce la venue de l'Esprit qui doit conduire les apôtres et l'Église des apôtres « vers la Vérité tout entière » (cf. *Redemptor hominis*, n° 2).

Le mystère de l'Avent rejoint le mystère de Pentecôte : l'Église n'est-elle pas comme le nouveau corps du Christ que l'Esprit Saint enfante à partir de la foi et de la prédication des apôtres ? La Vierge Marie, au Cénacle comme à Nazareth, est là pour se prêter au travail de l'Esprit, elle qui est la Mère de Jésus et qui devient la Mère de l'Église.

(2) Pour comprendre encore mieux cette dimension eschatologique de l'histoire, il faut lire la *Théologie de l'histoire* (Paris, 1968) d'Henri Marrou : le grand historien devient ici théologien et demeure fidèle à son maître Augustin.

Le même Esprit Paraclet qui veille à l'achèvement de l'histoire est aussi l'Esprit des commencements, l'Esprit qui apprend à espérer ce que nous ne voyons pas encore (cf. *Romains* 8, 25), mais qui germe sûrement dans les profondeurs de notre humanité.

Peut-être que l'Esprit Paraclet demande aujourd'hui à l'Église, de façon plus particulière, de veiller et de prier, en se tenant en un lieu privilégié pour l'attente de Dieu : au pied de la Croix du Christ, avec Marie et avec Jean, et aussi avec les larrons dont l'un aura un accès immédiat au Royaume de la réconciliation. Là, tout, même les pires violences de notre histoire, tout est déjà traversé et transfiguré par le pardon du Père. Là s'accomplit le jugement de l'histoire.

Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940, prêtre du diocèse de Bordeaux en 1970. Professeur au Séminaire de Bordeaux, Doyen de la Faculté de Théologie de Toulouse. Agrégé de l'Université, ancien élève de l'École Normale Supérieure et ancien membre de l'École Française de Rome. Docteur en Théologie et Docteur ès-Lettres, avec une thèse consacrée à saint Grégoire le Grand (*Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977). A écrit aussi un livre sur la théologie de l'Esprit Saint : *Le Maître de l'impossible* (Paris, 1982). Collabore à la revue *Prêtres diocésains*, à la *Nouvelle Revue théologique*. Membre du comité de rédaction français de *Communio*.

Ysabel de Andia

« Saint, Seigneur et Donateur de vie »

C'EST le Concile de Constantinople (en 381) qui a développé la formulation du Credo de Nicée (en 325) concernant l'Esprit, en affirmant sa divinité : l'Esprit est « Saint », « Seigneur » et « Donateur de vie ». Cette affirmation vient au terme de la réflexion d'Athanase sur l'Esprit Saint dans ses *Lettres à Sérapion*, et de Basile, dans son *Traité du Saint-Esprit*, sur les deux types de doxologie trinitaire — « du Père, par le Fils, dans l'Esprit » et « au Père, avec le Fils et l'Esprit » —, qui correspondent à la distinction de l'ordre trinitaire dans l'« économie » et de l'égalité ou « consubstantialité » des Personnes de la Trinité dans la « théologie ».

L'Esprit est « Seigneur » comme le Père et le Fils, en tant que Dieu, et non « serviteur », comme une créature. Il est « Donateur de vie », comme « l'Esprit de Celui qui ressuscite des morts » (*Romains* 8, 11), mais on peut se demander si le titre d'« Esprit vivificateur » n'est pas compris dans l'ensemble du Credo de Constantinople en fonction des autres « articles » du Symbole, à savoir l'Église catholique et la résurrection de la chair. L'Esprit est celui qui vivifie l'Église et en tout premier lieu Marie, l'Église naissante sous le souffle de l'Esprit.

« SAINT, Seigneur et Donateur de vie » : c'est ainsi donc que le Symbole du Concile de Constantinople — ou « Symbole des cent cinquante Pères » — nomme l'Esprit. Ce Credo articule en trois formules parallèles la confession trinitaire du Père, du Fils et du Saint-Esprit : « Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout-puissant, et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, fils unique de Dieu, né du Père... et en l'Esprit Saint, Seigneur et donateur de vie, qui procède du Père. Avec le Père et le Fils, il reçoit même adoration et même gloire... ». Le Fils et l'Esprit sont tous deux « issus du Père », le Fils est « engendré du Père », l'Esprit « procède du Père », et le parallélisme de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit Saint « du Père » indique leur égale divinité avec le Père.

Il revenait au Concile de Nicée (325) de proclamer, contre les Ariens qui confondaient la génération et la création du Fils par le Père, la divinité du Fils, en montrant que le Fils est « engendré, non pas créé », selon la formule du « Symbole des trois cent dix-huit Pères », reprise à Constantinople. Mais il revenait à ce dernier Concile de proclamer la divinité de l'Esprit contre les hérétiques (Macédonius et les « pneumatomaques ») en montrant qu'il « procède du Père » sans être engendré par Lui, et qu'il est « co-adoré et co-glorifié » avec le Père et le Fils.

A Nicée, la divinité du « Fils de Dieu, engendré du Père comme Fils unique », est montrée dans l'opposition du créé et de l'incrédé, et la génération du Fils par le Père est affirmée en même temps que la consubstantialité du Père et du Fils. A Constantinople, la divinité de l'Esprit est rendue manifeste également dans le contexte de cette opposition du créé et de l'incrédé — même si une position intermédiaire, d'un apophatisme insoutenable, avait été cherchée par certains comme Eustathe (1) —, mais aussi contre l'identification de « Ce » qui procède du Père et de « Ce » qui est engendré par le Père.

Une personne divine — disaient les adversaires — est ou bien « inengendrée » comme le Père, ou bien « engendrée » comme le Fils. Si l'Esprit n'est ni inengendré ou sans principe, ni engendré, il n'est pas Dieu. Car s'il était inengendré, il serait Père ; et s'il était engendré, il serait jumeau du Fils, donc Fils avec le Fils, ou fils du Fils, c'est-à-dire petit-fils du : Père ! Réponse : en tant qu'il procède de Dieu le Père, comme le Fils, l'Esprit n'est pas une créature ; mais, en tant qu'il n'est pas engendré, il n'est pas fils ; et, en tant qu'il est « entre » le Père et le Fils, il est Dieu (2) ; et il est co-glorifié avec le Père et le Fils. Il semble donc que le Concile de Constantinople prolonge celui de Nicée : celui-ci proclame la divinité du Fils et celui-là celle de l'Esprit. Et la divinité de l'Esprit implique sa consubstantialité avec le Père et le Fils : si l'Esprit est Dieu, « par conséquent », il est consubstantiel au Père et au Fils (3). C'est ainsi que les Occidentaux l'ont compris, et la meilleure preuve en est le Symbole dit d'Athanase (4), qui élargit la consubstantialité aux trois personnes divines. En Orient aussi, la liturgie grecque

(1) L'historien Socrate fait dire à Eustathe, ami, puis adversaire de Basile : « *Je n'oserais donner au Saint-Esprit ni le nom de Dieu ni celui de créature* » (*Hist. Eccl.*, 45 ; PG 47, 360 AB). Cette double négation autorise à parler d'« apophatisme » : Eustathe ne peut et ne veut rien dire sur Dieu, position insoutenable.

(2) Grégoire de Nazianze, *Hom. Theol.*, V, 8 (PG 36, 141).

(3) *Ibid.*, 10 (PG 36, 144).

(4) Le Symbole confesse l'unité de la nature divine et en même temps la trinité des personnes, sans séparation ni division de substance. Le Père et Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes réellement distinctes, mais du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, unique est la divinité, égale la gloire, coéternelle la majesté. Il suit que tel le Père, tel le Fils, tel l'Esprit Saint. Si le Père est incrédé, s'il est immense, s'il est éternel, le Fils et l'Esprit Saint le sont également, sans qu'il y ait trois incréés, trois immenses, trois

de saint Jacques le Majeur applique le terme « consubstantiel » à l'Esprit Saint lui-même.

Mais « *ce qui a totalement échappé aux Occidentaux, c'est que le Concile de 381 n'a pas voulu aborder la personne de l'Esprit comme un simple prolongement de ce que le Symbole de Nicée disait du Fils* ». Bien plus, il « *a franchi le pas décisif en supprimant du Symbole la formule de Nicée qui affirmait que le Fils est engendré du Père comme Fils unique, c'est-à-dire de la substance du Père* » (5). Ce n'est pas la substance divine qui engendre ou est engendrée, elle qui est une et commune aux trois personnes de la Trinité, fondant à la fois leur unité et leur communion (*koinônia*), mais c'est la personne du Père qui engendre le Fils et qui, comme Père engendrant le Fils, est à l'origine de l'Esprit. La génération du Fils et la procession de l'Esprit ne peuvent être séparées l'une de l'autre : le Père est principe de l'une et de l'autre, mais dans l'ordre des processions trinitaires, la procession de l'Esprit vient «après» la génération du Fils. L'Esprit en tant qu'il procède de la personne du Père ne peut être séparé, dans sa procession, de la personne du Fils qui est engendrée par le Père ; comme le Fils, en tant que Fils unique, ne reçoit l'unicité de sa filiation qu'en relation avec le Père et l'Esprit. Ce n'est qu'à la lumière des relations trinitaires que l'on peut comprendre l'altérité des personnes dans l'unité consubstantielle.

Le Concile de Nicée avait permis de définir la divinité du Fils à partir de la consubstantialité du Père et du Fils ; et cette consubstantialité est maintenue dans le Symbole de Constantinople : le Fils est consubstantiel au Père. Mais en mettant la personne et non la «substance» du Père à l'origine de la génération du Fils, le Concile de Constantinople a permis de définir la divinité de l'Esprit à l'intérieur des relations trinitaires. De Nicée à Constantinople, il y a une «*mise en question du langage substantialiste*» — ce qu'annonçait déjà la réserve de saint Basile pour employer le «consubstantiel» pour l'Esprit Saint — et une «*émergence de la notion de personne*» (6).

éternels, mais bien *un seul*. Pareillement, si le Père est tout-puissant, s'il est Dieu, le Fils et l'Esprit Saint le sont semblablement, sans qu'il y ait trois tout-puissants ou trois Dieux, mais un seul et même Dieu. Le symbole athanasien s'achève par l'affirmation de la co-éternité et de la co-égalité des personnes divines. Elles sont parfaitement co-égales dans l'indivisible unité de leur substance commune.

(5) J.-M. Garrigues, « Réflexions d'un théologien catholique sur le Filioque », dans *Le IP Concile oecuménique*. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui, Centre orthodoxe, Chambésy, 1982. p. 296. Nous devons beaucoup à cette étude. Cf. aussi *L'Esprit qui dit « Père ! »*, Téqui, Paris, 1982 et « Procession et ekporèse du Saint-Esprit », *Istina*, 17 (1972), p. 345-366.

(6) J.-D. Zizioulas, «The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective », dans *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso teologico internazionale di Pneumatologia, Vatican, 1983. p. 32-55.

Il y a une seconde «émergence », qui permet également de penser la divinité de l'Esprit : celle d'une théologie doxologique, qui suppose la distinction entre la « théologie » (*theologia*) et l'« économie » (*oikonomia*). Il y a deux sortes de doxologies correspondant l'une à l'« économie », c'est-à-dire à ce que Dieu nous a révélé de Lui-même à travers la création et l'histoire du salut, et l'autre à la « théologie », c'est-à-dire à ce que Dieu est en lui-même éternellement. La première doxologie : « *Gloire au Père, par le Fils, dans l'Esprit* » (7), est d'ordre économique. La seconde : « *Gloire au Père avec le Fils et avec l'Esprit* », a été défendue par saint Basile dans son *Traité de l'Esprit Saint* (8).

La doxologie en « avec » (*sun*) permet de penser davantage les relations intra-trinitaires. C'est elle qui est reprise dans le Symbole de Constantinople où l'Esprit est dit « co-adoré et co-glorifié avec le Père et le Fils ». C'est par une même adoration que nous adorons le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Ici, la « gloire » se réfère surtout à la liturgie : c'est la *doxa* que, dans le culte, on rend à Dieu. Ce qu'affirme le Symbole de Constantinople, c'est que le culte d'adoration et de glorification qui, dans l'Église, est rendu au Père et au Fils, est rendu également à l'Esprit, non pas seulement « simultanément », mais « par le même acte » d'adoration : en adorant le Père et le Fils et le Saint-Esprit, on adore Dieu.

Non seulement on ne peut enlever à l'Esprit, dit Basile, « *la communauté de gloire, lui qui, partout, se trouve joint à la déité* », mais toute adoration, selon les paroles du Christ à la Samaritaine, est « en Esprit et en vérité » (*Jean* 4, 24) : « *De même que l'on parle d'une adoration dans le Fils comme dans une image de Dieu le Père, ainsi parle-t-on d'une adoration dans l'Esprit comme dans celui qui montre en lui-même la déité du Seigneur. C'est pourquoi, dans l'adoration, l'Esprit Saint est inséparable du Père et du Fils* » (9). Non seulement il y a une communauté de gloire du Père et du Fils et de l'Esprit, mais c'est dans l'illumination de gloire de l'Esprit que se manifeste le rayonnement de la gloire de Dieu ; et de même qu'il y a une communauté de gloire, il y a une communauté d'adoration.

Si l'on reprend en une vue d'ensemble le mouvement, trop brièvement esquissé ici, qui conduit du Concile de Nicée au Concile de Constantinople, on peut dire que l'on assiste à un « passage » ou déplacement de point de vue : passage de la substance (*ousia*) à la

(7) Cette formule, qui vient de *Ephésiens* 4.6. est appliquée à la Trinité par Athanase. *Lettres à Sérapion* (« Sources Chrétiennes » 15. p. 134). Mais elle se trouve auparavant chez saint Irénée. en particulier dans *Adversus Haereses*, V. 18. 2.

(8) *Traité de l'Esprit Saint*, 1, 3 (« Sources Chrétiennes » 17 bis. Paris. 1968. p. 257 s. et 301.

(9) *Ibid*, XXIV, 55 (p. 451) et XXVI, 64 (p. 477).

personne divine (*hupostasis*) et de la consubstantialité de nature (*homooousios*) à la communion (*koinônia*) de gloire, et, d'un autre côté, passage de l'« économie » à la « théologie ». La relative mise de côté d'un vocabulaire ontologique ou substantialiste au profit de l'émergence de la notion de personne s'accompagne du dépassement de la contemplation de la Trinité dans l'économie (création et histoire du salut) à sa glorification en elle-même dans la liturgie terrestre et céleste.

C'est à l'intérieur de ce changement de perspective qu'il faut comprendre les additions sur l'Esprit Saint que le Symbole de Constantinople a ajoutées au laconique «*et en l'Esprit Saint*» du Symbole de Nicée : l'Esprit est nommé « *Saint, Seigneur et Donateur de vie* ». Qu'est-ce que ces trois dénominations nous révèlent de l'Esprit ? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre ici.

Les additions sur l'Esprit Saint du Credo de Constantinople sont tirées de l'Écriture : l'Esprit que toute l'Écriture désigne comme «saint» est nommé «Seigneur» en référence à 2 Corinthiens 3, 17, « Donateur de vie » en référence à Jean 6, 63 et 1 Corinthiens 15, 45, « qui procède du (*ek*) Père » comme en Jean 15, 26, avec toutefois une modification : la préposition *ek* a été substituée à son équivalent *para* du texte de Jean, pour garder le parallèle avec le Fils «engendré du (*ek*) Père ». Le « qui a parlé par les prophètes », enfin, vient de 2 Pierre 1, 21. Ce langage volontairement scripturaire enracine les titres de l'Esprit dans la Révélation.

1. Le Saint

C'est par sa sainteté, rayonnement de la gloire divine, que l'Esprit se manifeste tout au long des Testaments. L'Esprit est l'« Esprit de sainteté » qui a établi Jésus-Christ Fils de Dieu, par sa résurrection des morts, et fait de lui un «esprit vivifiant ». Par là même, l'Esprit est la «gloire du Seigneur » et le don de l'Esprit Saint, présence en nous de la gloire du Ressuscité, nous transforme à son image en nous sanctifiant : « *On le nomme Esprit, comme : 'Dieu est Esprit' et : le Christ Seigneur est l'Esprit de notre face (10). On le dit Saint, comme le Père est saint et saint le Fils. La créature, elle, reçoit sa sanctification d'ailleurs ; l'Esprit, lui, possède la sainteté par plénitude de nature. Aussi n'est-il pas sanctifié, mais sanctifiant* » (11).

(10) *Lamentations* 4, 20. Cette interprétation christologique se trouve aussi chez Irénée (*Démonstration de la prédication apostolique*, « Sources Chrétiennes » 62, p. 71). Justin cite ce texte en *1^e Apologie* 55, 5, pour montrer que le nez trace une croix au milieu du visage.

(11) Basile. *op. cit.* note 8, XIX, 12-32, p. 417 s.

L'Esprit qui sanctifie sans être sanctifié ou qui divinise sans être divinisé est vraiment Dieu et saint. Toute la démonstration de la divinité de l'Esprit, par les Pères grecs, d'Athanase à Cyrille d'Alexandrie, se fait *en remontant des effets à la cause* la sanctification des êtres spirituels doit être attribuée à un être qui est lui-même source de cette sanctification, car il est le Dieu saint. Et la sanctification qui se fait d'abord par la «régénération» baptismale, est une *participation à la sainteté de l'Esprit Saint* : « *Celui donc qui n'est pas sanctifié par un autre, ni participant de la sanctification, mais qui est lui-même participable, celui en qui toutes les créatures sont sanctifiées, comment serait-il un de tous ces êtres (créés), propre à ceux qui participent à lui ?* » (12).

De même, selon 2 Pierre 1, 4, les hommes deviennent, par la connaissance de celui qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu, «participants de la nature divine» et cette participation à la nature divine est une participation à l'Esprit Saint : « *C'est aussi par l'Esprit que nous sommes dits tous participants de Dieu. En effet (Paul) dit : 'Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira lui-même ; car le temple de Dieu, que vous êtes, est saint'. Or si l'Esprit Saint était une créature, nous n'aurions par lui aucune participation de Dieu. Mais si, par la participation de l'Esprit, nous devenons participants de la nature divine, bien insensé serait quiconque dirait que l'Esprit appartient à la nature créée et non à celle de Dieu. C'est pour cela, en effet, que ceux en qui il se trouve sont divinisés. Que s'il divinise, nul doute que sa nature ne soit (celle) de Dieu* » (13).

L'affirmation d'Athanase que la sanctification ou la divinisation des êtres spirituels se fait par une participation à l'Esprit Saint répond à l'objection des « Tropiques » (14), adversaires de la divinité de l'Esprit, pour qui l'Esprit Saint n'est pas Dieu précisément parce qu'il est l'indispensable introducteur à la Divinité.

Pour les Macédoniens, l'Esprit est un « *intermédiaire entre les deux extrêmes, Dieu et le monde, qui participe des deux* » (15), sans s'identifier pleinement ni à l'un, ni à l'autre, pour assurer le lien entre l'un et

(12) Athanase, *op. cit.* note 7, p. 124.

(13) *Ibid.*, p. 126.

(14) C'est ainsi qu'Athanase nomme ses adversaires dans *op. cit.*, p. 100, 113 et 137, parce qu'ils ne voient dans les textes scripturaires allégués en faveur de la divinité du Saint-Esprit qu'une «façon» (*tropos*) de parler ».

(15) Didyme, dans son *De Trinitate*, 11, 8 (PG 39, 617 C), dit que les pneumatomaques qualifient l'Esprit d'intermédiaire, qui participerait de l'incrété et du créé. Grégoire de Nazianze reprend l'idée (cf. note 2), mais lui donne un sens orthodoxe : l'Esprit est intermédiaire au Père et au Fils en leur étant consubstantiel. Le mot d'« intermédiaire » se trouve aussi dans l'important fragment arien cité par Athanase, *Contre les Ariens*, 11,24 (PG 26, 200 A).

l'autre : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu: et non pas l'Esprit Saint. L'Esprit n'est ni Seigneur, ni Dieu ; comment donc serait-il à adorer s'il n'entre pas dans le champ de l'adoration ? En effet, 'Nul ne peut dire Jésus « Seigneur », si ce n'est dans l'Esprit Saint: Il faut donc, de toute évidence, que celui qui est introduit à Dieu, le soit par un autre « (dans) le Saint-Esprit ». Par suite, si j'adore l'Esprit Saint, par qui et en qui aurai-je accès à lui pour l'adorer ? » (16).

C'est la notion de « médiation » ou d'« intermédiaire » qui est ici en jeu : de même que les Ariens ne comprennent pas que c'est par le Fils que nous connaissons le Père, mais que ce rôle médiateur du Fils, engendré du Père, ne fait pas de lui une créature, de même les « Tropiques » ou les « Macédoniens » ne saisissent pas que c'est dans l'Esprit que nous disons « Abba, Père » ou « Jésus est Seigneur », sans que l'Esprit soit inférieur au Père et au Fils : « Ne pouvant concevoir comment la Sainte Trinité est indivisible, les Ariens rangent le Fils avec les créatures, tandis que les Tropiques, eux aussi, comptent l'Esprit parmi les créatures » (17). Ainsi, ne pouvant comprendre que par le Fils et dans l'Esprit nous connaissons le Père, ils ruinent la relation de l'économie et de la théologie : « L'économie ne s'enracine plus dans le mystère trinitaire comme tel, et celui-ci ne se révèle plus, dans toute sa transcendance, à travers l'économie » (18).

Or c'est au contraire l'unité de la nature divine, la consubstantialité des Personnes ou l'égalité divinité du Père, du Fils et de l'Esprit et l'ordre des relations trinitaires, où le Père est principe, qui fondent la relation de la théologie et de l'économie : « La grâce et le don accordés dans la Trinité sont donnés de la part du Père par le Fils, dans l'Esprit Saint. En effet, de même que la grâce accordée vient du Père par le Fils, ainsi il ne peut y avoir communication du don en nous si ce n'est dans l'Esprit Saint, car c'est en participant à lui que nous avons l'amour du Père et la grâce du Fils et la communion de l'Esprit lui-même » (19).

2. Le Seigneur

Si l'Esprit Saint est Dieu, c'est à bon droit qu'il reçoit le titre de « Seigneur ». Le texte grec du Credo de Constantinople emploie l'article neutre *to* devant *Kurion*, ce qui se traduirait : « Celui qui est de la

(16) Pseudo-Athanase, *Dialogues contre les Macédoniens*, 1, 4 (PG 28, 1293 CD).

(17) Athanase, *op. cit.* note 7, p. 113.

(18) J. Wolinski, dans *Credo...* (cf. note 6), p. 154.

(19) Athanase, *op. cit.* note 7, p. 138 s.

catégorie de Seigneur » (20). Le titre de *Kurios* qui, dans la Septante, est réservé à Dieu, dans le Nouveau Testament est attribué à Jésus-Christ. En *Jean* 13, 13, il se nomme lui-même « le Seigneur ». Et le titre de *Kurios* avec l'article masculin est réservé au Christ aussi bien dans l'Évangile que dans le Credo.

Mais comment l'Esprit Saint est-il « Seigneur » ? Pour les adversaires de la divinité de l'Esprit Saint, celui-ci n'était pas « Seigneur » mais « serviteur » au même titre que les anges. Derrière la discussion sur la « Seigneurie » ou la « diaconie » de l'Esprit Saint, il y a toute l'angéologie d'origine judéo-chrétienne (21). Les écrits chrétiens les plus archaïques, comme *L'Ascension d'Isaïe* et le *Pasteur d'Herma*, font une place considérable à l'« ange de l'Esprit Saint » appelé parfois Gabriel. Irénée reconnaît le Verbe et l'Esprit dans le Chérubin et le Séraphin qui chantent la gloire de Dieu (22).

Tandis que, pour celui-ci, le Chérubin et le Séraphin sont le Verbe et l'Esprit, les « Tropiques », adversaires d'Athanase, en rangeant l'Esprit Saint parmi les anges, le considèrent comme une créature : « Pour eux, ils disent que, puisque (Paul) a cité Dieu et le Christ et ensuite les anges, l'Esprit est nécessairement compté parmi les anges, est de leur rang lui aussi, et n'est qu'un ange parmi les anges ».

Mais, réplique Athanase, nulle part dans les Écritures l'Esprit n'est nommé ange ni archange, mais « Consolateur, Esprit de filiation par adoption, Esprit de sanctification, Esprit de Dieu, Esprit du Christ ». L'Esprit peut se servir de l'ange, comme dans la vision du candélabre par le prophète Zacharie, ou, au contraire, comme dans *l'Exode*, écarter l'ange pour guider le peuple lui-même. « Ainsi donc, l'Esprit de Dieu ne peut être ni un ange, ni une créature, mais il est propre à sa divinité, car lorsque l'Esprit était parmi le peuple, c'était Dieu qui, par le Fils dans l'Esprit, était parmi eux » (23).

BASILE reprend la discussion, cette fois-ci contre les pneumatomaques, sur l'attribution à l'Esprit du titre de « Seigneur ». Il interprète deux passages de Paul, *2 Thessaloniens* 3, 5 et *2 Corinthiens* 3, 17, en montrant que le « Seigneur » dont il est ques-

(20) I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* (Histoire des Conciles OEcuméniques, I), Paris, 1963, p. 194.

(21) Cf. F. Bolgiani, « Diakonia tou pneumatou. Fortuna e sfortuna di una formula teologica », dans *Aug.*, 20 (1980), p. 523-543. Même auteur, « La théologie de l'Esprit Saint. De la fin du I^{er} siècle après J.C. au Concile de Constantinople (381) », dans *Les Quatre Fleuves*, 9 (1979), p. 33-72. Sur l'angéologie judéo-chrétienne, cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 177-198 et 413-418. Cf. aussi Irénée, *op. cit.* note 10, p. 45.

(22) Irénée, *op. cit.* note 10, p. 46-48.

(23) Athanase, *op. cit.* note 7, p. 100-105.

tion est l'Esprit : Le « Seigneur », qui « dirige (nos) coeurs vers l'amour de Dieu et la constance du Christ dans les tribulations », ne peut être que l'Esprit et non le Père, car sinon on dirait tout simplement « vers son amour » ; ni le Fils, car sinon on aurait « en sa constance ».

De même, « Le Seigneur, c'est l'Esprit » ne peut se comprendre que dans l'opposition du sens littéral et du sens spirituel. Celui qui s'applique au seul sens littéral « a le coeur recouvert comme d'un voile par l'interprétation judaïque de la lettre ». Mais lorsque le Christ paraît, « les types désormais se sont mués en réalité. Les lampes sont inutiles dès l'apparition du Soleil. La Loi n'a que faire et les Prophéties n'ont plus qu'à se taire dès que la Vérité se montre ».

Il faut alors ôter le voile de Moïse qui couvrait la Loi, n'en faisant saisir que la lettre, et se tourner vers le Seigneur, c'est-à-dire l'Esprit Saint lui-même qui découvre le sens spirituel de l'Écriture, car il est l'auteur de l'Écriture : « Celui-là donc qui, lorsqu'il lit la Loi, a enlevé la lettre, se détourne vers le Seigneur — et "Le Seigneur"; ici désigne l'Esprit — il ressemble à Moïse dont la face étincelait de gloire après l'apparition de Dieu. Il en va comme des êtres placés près de vives couleurs et qui en prennent la tonalité sous l'éclat qui s'en échappe. De même, celui qui fixe sur l'Esprit des yeux clairs se trouve transformé d'une certaine manière par la gloire de l'Esprit en quelque chose de plus radieux, son coeur étant illuminé d'en haut, comme par une lumière, par la vérité qui vient de l'Esprit. C'est cela être transformé parla gloire de l'Esprit en sa propre gloire. Non point avec parcimonie ni pauvrement, mais dans toute la mesure où l'être que l'Esprit éclaire en est capable » (24).

L'Esprit se révèle dans tout l'éclat de sa « seigneurie » en nous révélant, derrière le voile de la lettre, le sens des Écritures qu'il a inspirées, et, par ce dévoilement du sens spirituel, il illumine en même temps le coeur de l'homme et le transforme par la gloire divine « en sa propre gloire », de gloire en gloire.

3. Le Donateur de Vie

a. L'Esprit et la résurrection de la chair

C'est à propos de la résurrection que, la plupart du temps, les Pères donnent à l'Esprit le nom, teinté de stoïcisme, d'« Esprit vivifiant ». Enumérant les noms de l'Esprit, « Esprit qui provient de Dieu », « Esprit de Sainteté et de renouvellement », « Onction » et « Parfum »,

(24) Basile, *op. cit.* note 8, XXI, 52, p. 435 s.

et « Sceau », Athanase ajoute : « L'Esprit est appelé (Esprit) vivifiant, car (Paul) dit : 'Celui qui a ressuscité Jésus-Christ des morts, vivifiera aussi vos propres corps mortels par son Esprit, qui habite en vous'. Le Seigneur est la Vie en soi et l'auteur de la vie ; mais le Seigneur lui-même disait : 'L'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle; or, 'il disait cela de l'Esprit, que devaient recevoir ceux qui croient en lui: Pour les créatures, comme il a été dit, elles sont vivifiées par lui ; mais celui qui n'a pas la vie par participation mais est lui-même objet de participation et vivifie les créatures, quelle parenté a-t-il avec les êtres qui ont été faits ? Ou comment pourrait-il d'une manière quelconque être (du nombre) des créatures, lesquelles sont vivifiées en lui par le Verbe ? »

De même dans un autre passage où Athanase montre l'oeuvre vivificatrice du Fils et de l'Esprit, c'est Romains 8, 11 qui caractérise « l'Esprit vivifiant » : « Puis, tandis que le Fils est la vie, — car il dit : 'Je suis la Vie', — nous sommes vivifiés dans l'Esprit, car (l'Apôtre) dit : 'Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts, vivifiera nos corps mortels aussi par son Esprit qui habite en nous: Mais quand nous sommes vivifiés dans l'Esprit, le Christ lui-même est dit vivre en nous : 'Avec le Christ, dit (Paul), j'ai été crucifié. Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi' » (25).

Or c'est de nouveau Romains 8, 11 que Basile cite pour qualifier l'Esprit vivifiant, mais à la place de Jean 4, 14 ou 7, 37-39 sur l'eau vive, c'est la référence au bon Pasteur qui donne à ses brebis « la vie éternelle » (Jean 10, 27) qui est retenue dans les deux cas. « La vie dont largesse nous est faite vient aussi de Dieu par le Christ dans l'Esprit. Car Dieu vivifie, comme le dit Paul : 'Je t'en prie devant Dieu qui donne la vie à toutes choses'; le Christ donne la vie : 'Car mes brebis écoutent ma voix, dit-il, et je leur donne la Vie éternelle; et nous sommes vivifiés par l'Esprit, comme le dit Paul: 'Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous' » (26).

Ailleurs, Basile joint à Romains 8, 11 et Jean 10, 27 le verset de Jean 6, 63 sur l'Esprit qui donne la vie : « Examinons donc les choses une par une. L'Esprit est bon par nature, comme est bon le Père et bon le Fils. La créature, elle, c'est dans le choix du bien qu'elle participe à la bonté. L'Esprit sait les profondeurs de Dieu ; la créature, elle, c'est par l'Esprit qu'elle reçoit la révélation des mystères. Il vivifie avec Dieu, qui engendre à la vie tout ce qui vit, avec le Fils qui donne la vie. Car 'Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à

(25) Athanase, *op. cit.* note 7, p. 124, puis 117.

(26) Contre Eunome, III, 4 (« Sources Chrétiennes » 305, Paris, 1983), p. 163. Quelques lignes plus haut, Basile parle du « caractère divin de la nature du Saint-Esprit » — c'est son expression la plus forte. Idée analogue chez Athanase, *op. cit.* note 7, p. 138.

vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous'. Et encore : 'Mes brebis écoutent ma voix et moi je leur donne la vie éternelle'; mais : 'C'est l'Esprit, dit-il, qui vivifie' Et encore : 'l'Esprit est vie en raison de la justice. Et le Seigneur atteste que c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien'. Comment donc bannir de l'Esprit le pouvoir de vivifier, pour l'apparenter, lui, à la nature qui a besoin de recevoir la vie ?» (27).

Selon Basile, l'affirmation de Jean : « C'est l'Esprit qui vivifie », signifie à la fois que l'Esprit qui a le pouvoir de vivifier n'est pas une créature, mais le Dieu vivant qui donne la vie à tout ce qui vit, et que cette vivification est l'œuvre commune du Père, du Fils et de l'Esprit.

Cependant, l'attribution à l'Esprit du pouvoir de vivifier se fonde sur l'Écriture, en particulier sur Jean 6, 63 et 1 Corinthiens 15, 45, et sur la tradition patristique antérieure aux Conciles de Nicée et de Constantinople, qui attribue à l'Esprit le titre paulinien d'« Esprit vivifiant ».

DANS un tout autre contexte que celui de Basile, celui de l'économie du salut qui est elle-même l'œuvre des trois personnes de la Trinité (28), et avant même la distinction entre « théologie » et « économie », saint Irénée définit l'homme vivant (IV, 20, 7), c'est-à-dire l'homme qui est vivant par la « participation de l'Esprit » (V, 9, 2), à partir de 1 Corinthiens 15, 45 : « le premier Adam a été fait âme vivante, mais le second Adam a été fait esprit vivifiant ».

L'opposition paulinienne des deux Adam permet à Irénée de comprendre les deux types de « vie », la vie donnée par le «souffle de vie» selon Genèse 2, 7, et la vie donnée par l'« Esprit vivifiant» selon 1 Corinthiens 15, 45 : « Car autre chose est le souffle de vie, qui fait l'homme psychique, et autre chose l'Esprit vivifiant, qui le rend spirituel... Le souffle est chose temporaire, tandis que l'Esprit est éternel. Le souffle connaît un instant de vigueur, il demeure un moment, puis il s'en va, laissant privé de souffle l'être en lequel il se trouvait auparavant ; l'Esprit, au contraire, après avoir enveloppé l'homme du dedans et du dehors, demeure toujours avec lui et, dès lors, jamais ne l'abandonnera » (V, 12, 2).

La « première vie » est la vie de l'homme psychique, la deuxième, celle de l'homme spirituel. Celle-ci vient de l'Esprit qui dépose en l'homme spirituel les « arrhes de l'incorruptibilité » (III, 24, 1), qu'il recevra à la résurrection des corps. En cette vie périssable, l'Esprit

vivifiant enveloppe l'homme spirituel « du dedans », en formant « l'homme intérieur », mais, à la résurrection, il l'enveloppera « du dehors », rendant sa chair incorruptible. Car l'œuvre de l'Esprit est le salut de la chair.

L'OBJECTION des gnostiques contre le salut de la chair se fonde sur 1 Corinthiens 15, 30 : « La chair et le sang n'hériteront pas du royaume de Dieu ». Irénée réfute l'exégèse gnostique de ce verset en renversant le sens de la proposition qui, d'active, devient passive. La chair n'hérite point en effet, du royaume de Dieu, car elle « est héritée » et l'héritier est l'Esprit :

« A vrai dire, en effet, la chair n'hérite point, mais est possédée en héritage, selon ce que dit le Seigneur : 'Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre en héritage': ainsi sera donc possédée en héritage, dans le royaume, la terre dont provient la substance de notre chair. C'est pourquoi il veut que le temple soit pur, pour que l'Esprit de Dieu puisse s'y complaire, comme l'époux dans son épouse. De même donc que l'épouse ne peut épouser, mais être épousée, quand l'époux vient la prendre, de même la chair comme telle et à elle seule ne peut hériter du royaume de Dieu, mais elle peut être reçue en héritage, dans le royaume, par l'Esprit. Car c'est le vivant qui hérite des biens du mort, et autre chose est hériter, autre chose être possédé en héritage : l'héritier est le maître, il commande, il dispose de son héritage à son gré ; l'héritage, par contre, est soumis à l'héritier, il lui obéit, il est sous sa domination. Quel est donc le vivant ? L'Esprit de Dieu. Et quels sont les biens du mort ? Les membres de l'homme qui se dissolvent dans la terre. Ce sont eux qui sont reçus en héritage par l'Esprit, en étant transférés par lui dans le royaume des cieux » (V, 9, 4).

Dans ce passage très dense, la relation Esprit-Chair est comprise symboliquement comme celle de l'époux et de l'épouse, du mort et du vivant, de l'héritier et de l'héritage, et cette symbolique permet de comprendre que l'Esprit ne s'oppose pas à la chair d'une manière irréductible, comme le pensent les gnostiques, car il est le Vivant qui vivifie la chair.

b. L'Esprit et l'Église

Dans tous les textes que nous avons cités, l'activité vivifiante de l'Esprit est mise en relation par les Pères Cappadociens ou pré-nicéens avec la résurrection des morts et l'on peut se demander si le titre d'« Esprit vivifiant » n'est pas compris, dans l'ensemble du Credo de Constantinople, en fonction des autres articles du Symbole à savoir l'Église catholique et la résurrection de la chair.

(27) Basile, *op. cit.* note 8, XXIV, 56, p. 453.

(28) *Contre les hérésies*, IV, 20, 5 (c'est à cette œuvre que renvoient les citations sans référence qui suivent. Nous citons la traduction des « Sources Chrétiennes »). Pour la *Démonstration* (cf. note 10), nous citons : *Dem.*

C'est ce que Pierre Nautin a montré à propos de la troisième interrogation baptismale de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, qu'il faudrait rétablir sous la forme suivante : « *Crois-tu à l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, pour la résurrection de la chair ?* » (29). L'Esprit est principe de vie « pour la résurrection de la chair » : c'est ce qu'Ezéchiel prophétise dans sa vision des ossements desséchés que l'Esprit recouvre de chair, ce que Paul confesse dans les *Épîtres aux Romains* et aux *Corinthiens*, et qu'Irénée démontre, dans *Adversus Haereses*, contre les gnostiques et ce qui fonde l'espérance des martyrs (30).

L'Esprit est également principe de vie pour l'Église, c'est ce que montre encore Irénée dans le texte fameux sur l'Église où il compare la création de l'homme et la Pentecôte sur l'Église : « *C'est à l'Église elle-même, en effet, qu'a été confié le Don de Dieu, comme l'avait été le souffle à l'ouvrage modelé, afin que tous les membres puissent y avoir part et être par là vivifiés : c'est en elle qu'a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint, arrhes de l'incorruptibilité, confirmation de notre foi et échelle de notre ascension vers Dieu, car dans l'Église, est-il dit, Dieu a placé des apôtres, des prophètes, des docteurs' et tout le reste de l'opération de l'Esprit, De cet Esprit s'excluent donc tous ceux qui, refusant d'accourir à l'Église, se privent eux-mêmes de la vie, par leurs doctrines dépravées. 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 grâce. Et l'Esprit est vérité. C'est pourquoi ceux qui s'excluent de lui ne se nourrissent pas non plus aux mamelles de leur Mère en vue de la vie et n'ont point part à la source limpide qui coule du corps du Christ...* » (III, 24, 1).

L'analogie entre le souffle de vie et l'Esprit, d'une part, l'ouvrage modelé et l'Église, de l'autre, montre la relation entre la création de l'homme et la constitution de l'Église, comme Corps du Christ, à la Pentecôte : de même que le « souffle de vie » a été confié à l'ouvrage modelé, de même le don de Dieu a été confié à l'Église. Dieu a donné le souffle de vie à Adam et l'Esprit vivifiant à l'Église. Pour Irénée, l'Esprit est Celui qui « vivifie » les membres du Corps, c'est-à-dire l'Église, en leur donnant les « *arrhes d'incorruptibilité* », les confirmant dans leur foi et les dotant de charismes. Incorruptibilité, confirmation de la foi, ascension vers Dieu et charismes sont les signes et les fruits de la vie de l'Esprit dans l'Église.

(29) Cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair*. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole, Paris, 1947, p. 27. Voir Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique* (« Sources Chrétiennes » I 1 bis, Paris, 1984), p. 87 (et note).

(30) *Le Martyre de saint Polycarpe* (« Sources Chrétiennes » 10, Paris, 1969, p. 229) rapporte la prière du vieil évêque : « *Je te bénis de m'avoir accordé ce jour et cette heure pour prendre part, au nombre des martyrs, au calice de ton Christ pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint* ».

C'est dans l'Église, lieu de l'Esprit, que coule la source d'eau vive et que fructifient les fruits de l'Esprit. L'Église est le Corps même du Christ, d'où coule la source limpide de l'Esprit qui vivifie ses membres, et le « *vase excellent* » de notre foi qui, sous l'action de l'Esprit de Dieu, « *rajeunit et fait rajeunir le vase même qui la contient* » (III, 24, 1). Elle est la mère qui nourrit ses enfants à la mamelle « *en vue de la vie* ». C'est parce qu'en elle se trouve l'Esprit vivifiant que l'Église est la nouvelle Ève, mère des vivants.

Et c'est « dans l'Église » que se manifestent les charismes de l'Esprit qui sont les signes et les fruits de la « vivification » des « membres » et de la « communion au Christ » par l'Esprit. Les trois principaux charismes sont ceux d'apôtre, de prophète et de docteur (*1 Corinthiens* 12, 28 et cf. IV, 26, 5), et c'est cette tradition des apôtres qui a été manifestée dans le monde entier par l'Église (III, 3, 1).

L'Église, lieu de l'Esprit de Vérité et de Vie, est le seul lieu où l'on puisse trouver la vérité et la vie : « *Telle étant la force de ces preuves, il ne faut donc plus chercher auprès d'autres la vérité qu'il est facile de recevoir de l'Église, car les apôtres, comme en un riche cellier, ont amassé en elle, de la façon la plus plénière, tout ce qui a trait à la vérité, afin que quiconque le désire y puise le breuvage de la vie. C'est elle, en effet, qui est la voie d'accès à la vie* » (III, 4, 1).

c. L'Esprit et Marie

L'analogie de la relation de l'âme et du corps et du Christ et de l'Église, nous a permis de comprendre que l'on ne peut « voir » les effets invisibles de l'activité sanctifiante ou vivifiante de l'Esprit que dans un *corps* : le corps humain qui est destiné à la mort et à la résurrection comme le corps du Christ que « l'Esprit de Celui qui ressuscite les morts » a ressuscité et comme l'Église, Corps du Christ, qu'il vivifie de l'intérieur.

Mais il y a un autre corps sur lequel l'Esprit a reposé et en lequel il a conçu la vie : c'est le corps virginal de Marie. C'est elle la « terre vierge » dont Dieu a façonné le corps du Nouvel Adam, comme il avait façonné le corps d'Adam d'une terre « *aride et encore vierge* » (*Dem.*, 32). C'est elle la Nouvelle Eve (31) qui a récapitulé en elle Eve, « *afin qu'une vierge, se faisant l'avocate d'une vierge, détruisît et abolît la désobéissance d'une vierge par l'obéissance d'une vierge* » (*Dem.*, 33), devenant « *cause de salut* » pour le genre humain comme Eve avait été « *cause de mort* » (32).

(31) Le thème de Marie nouvelle Eve a été repris dans *Lumen Gentium*, ch. 8, qui cite Justin et Irénée, en particulier III, 22, 4.

(32) Cf. *Adversus Haereses*, 111, 22, 4 sur Eve « cause de mort » et Marie « cause de salut ».

C'est par la « nouvelle naissance » de son Fils que nous héritons de la vie nouvelle, comme nous avons hérité de la mort par la naissance antérieure : « Ils (les Ebionites) (33) ne veulent pas comprendre que l'Esprit-Saint est survenu en Marie et que la puissance du Très-Haut l'a couverte de son ombre, à cause de quoi ce qui est né d'elle est saint et est le Fils du Dieu Très-Haut, le Père de toutes choses ayant opéré l'incarnation de son Fils et avant fait apparaître ainsi une naissance nouvelle, afin que, comme nous avons hérité de la mort par la naissance antérieure, nous héritions de la vie par cette naissance-ci. Ils repoussent donc le mélange du vin céleste et ne veulent être que l'eau de ce monde, n'acceptant pas que Dieu se mélange à eux, mais demeurant en cet Adam qui fut vaincu et chassé du paradis » (V, 1, 3). En refusant le « mélange » du Verbe et de la chair, comparable au mélange du « vin céleste » et de l'« eau de ce monde », les Ebionites demeurent « en Adam », « chassé du paradis », tandis que les croyants participent à la vie et à la naissance nouvelle. Dans cette comparaison de l'incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge Marie et des noces de Cana, l'Esprit est le « vin céleste » qui coule avec abondance dans l'humanité du Christ.

Marie, comme l'Église, est la Mère de tous les vivants parce que sur elle l'Esprit est survenu pour qu'elle enfante dans sa chair le Verbe de Vie, rompant ainsi la « génération de mort » de toutes les femmes qui, depuis Eve, engendrent des hommes pour la mort et devenant, par cette « génération nouvelle », mère du Fils de Dieu et mère de tous ceux qui, par la foi, renaîtraient en lui dans la naissance de l'eau et de l'Esprit.

EN fin de compte, l'Esprit est vivifiant dans tout l'ordre de la vie (34) : la vie (35) de « tout ce qui vit », que ce soit la vie animale ou la vie spirituelle, la vie de la grâce, vie dans le Christ et dans l'Esprit (36), et la vie ressuscitée dans la gloire paternelle.

C'est en « couvant » l'abîme, comme un oiseau couve ses œufs, que le souffle de Dieu (*Ruah Elohim*) a fait éclore l'univers créé par la

(33) Hérétiques du II^e siècle qui ne croyaient pas en la naissance virginale de Jésus.

(34) Il faudrait reprendre ici les grandes intuitions de Teilhard dans *L'éternel féminin* (cf. l'édition de H. de Lubac, Paris, 1983), en particulier p. 11 et 22.

(35) L'attribution à l'Esprit de la fonction vivifiante dans l'œuvre commune des trois Personnes de la création se trouve chez les Pères, et en particulier chez Irénée. A l'Esprit revient surtout la « croissance », « l'ornement », la « beauté » et le « parachèvement » de la vie donnée par les trois personnes (cf. IV, 38, 3).

(36) Saint Paul ne sépare pas le Christ et l'Esprit, la vie « dans le Christ » et la vie « dans l'Esprit » (cf. *Galates* 2, 20 et *Romains* 8, 2-10 ; *Romains* 8, 1 et 8, 5). Pour une analyse plus détaillée, cf. Wirkenhauser, *Die Christumstik des Apostels Paulus*, Freiburg, 1956.

Parole de Dieu. (Cette image magnifique de l'oiseau est citée par saint Augustin comme venant d'un « savant chrétien syrien »). L'Esprit donne la vie à la création par « une sorte d'incubation » (37).

C'est en la « couvrant de son ombre » (38) que l'Esprit Saint est venu sur Marie et qu'elle a conçu de lui le Fils de Dieu (les images ici évoquées sont celles du manteau de Booz enveloppant Ruth ou de la nuée de la Transfiguration qui enveloppait Jésus). L'Esprit dépose la vie en Marie en l'enveloppant de sa « nuée ».

C'est en « descendant » (39) sur les apôtres le jour de la Pentecôte sous forme de « langues de feu » que l'Esprit a vivifié ou animé (III, 24, 1) l'Église, et l'Église à son tour est devenue la Mère des Vivants (les images évoquées ici sont le vent et le feu. Le feu évoque la gloire divine qui fait germer la vie là où elle se pose). C'est ainsi que l'Esprit demeure lui-même en l'Église comme la source de Vie.

Enfin c'est en « soufflant » sur les ossements desséchés que l'Esprit ressuscitera les morts et donnera à ce qui est mortel, l'immortalité et, au corruptible, l'incorruptibilité.

« **NOUS** croyons en l'Esprit Saint, Seigneur et Donateur de Vie » : cette phrase du Credo de Constantinople nous a conduit à déployer toutes les dimensions de la puissance sanctifiante et vivifiante de l'Esprit dans l'économie divine.

L'Esprit est saint. La démonstration de la divinité de l'Esprit à partir de la participation de tout ce qui est saint à la sainteté de l'Esprit, cause ultime de toute sainteté, révèle la « théologie » à partir de l'« économie » et s'achève dans une doxologie d'action de grâce.

L'Esprit est Seigneur. L'égalité des noms attribués à Dieu et à l'Esprit montre la seigneurie de l'Esprit. Sa mission n'est pas celle d'un serviteur mais celle d'un Seigneur. Il est Dieu comme le Père et le Fils et est adoré et glorifié avec le Père et le Fils dans une doxologie qui glorifie la Trinité en elle-même.

(37) Augustin, *La Genèse au sens littéral*, 1, 18 (Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1972, p. 133 et note 22, p. 590-593).

(38) Cf. L. Legrand, *L'annonce à Marie* (Luc 1, 26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile, Paris, 1981, p. 284 : le « prendre sous son ombre » renverrait soit à Booz couvrant Ruth de son manteau, soit à *Exode* 40, 35 (la nuée couvre le tabernacle de son ombre).

(39) Cf. *Actes* 1, 8, que L. Legrand, *ibid.*, p. 146 s., met en parallèle avec *Luc* 1, 35. Parallélisme de l'Annonciation et de la Pentecôte. Une version éthiopienne de la Bible (IV-V^e siècles) souligne le parallèle entre *Genèse* 1, 2 et *Luc* 1, 35. Parallélisme de la Genèse et de l'Annonciation.

L'Esprit est Donateur de vie. L'attribution de la vie à l'Esprit indique l'Intériorité et la variété de son action. Cependant, il y a une unité d'opération du Verbe et de l'Esprit et une similarité d'oeuvre du Christ et de l'Esprit comme l'indiquent les expressions parallèles « dans le Christ » et « dans l'Esprit ».

L'Esprit est inséparable du Fils, mais il est en lui-même insaisissable. Les images qui le décrivent sont vaporeuses : souffle, flamme, parfum, onction, colombe, nuée. Il est ce qu'il y a de plus secret dans la Trinité.

Ysabel de ANDIA

Ysabel de Andia, agrégée de philosophie ; doctorat de 3^e cycle sur *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger* (Presses Universitaires de Lille, 1975) ; doctorat de théologie : *Homo vivens (Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon)*, (Études augustinienne, Paris, 1986). Actuellement au C.N.R.S. et chargée de cours à l'Institut Catholique de Paris.

Léo SCHEFFCZYK

Le sens du Filioque

DE qui procède le Saint-Esprit? Cette question nous entraîne si loin dans la Trinité que l'on serait parfois tenté de n'y voir que matière à de subtiles spéculations théologiques. Discuter d'une telle question n'aurait pratiquement aucune importance pour la vie de la foi. De plus, les disputes à propos de cette question qui mettent aux prises depuis plus d'un millénaire « Latins » et « Grecs » apparaissent anachroniques à notre époque d'œcuménisme.

Mais il faut également tenir compte du fait que, même dans le dialogue œcuménique actuel, la question ne se pose pas sans soulever un intérêt très vif, qui fait que son importance pour la foi en la Trinité comme pour la foi au Saint-Esprit est perçue dans sa dimension religieuse et pratique (1). Même si l'agressivité ne prédomine plus comme autrefois, même si le débat échappe largement à toute polémique, on n'en est pas encore arrivé à un accord total du point de vue théologique, de sorte que se poursuivent les efforts en vue de parvenir à la vérité, et que les tensions subsistent (2). Cet état de fait n'a pas que des aspects négatifs, et l'un des traits le plus positifs de cette discussion est bien d'orienter le regard de tous ceux qui y participent vers le cœur même du mystère de la vie trinitaire et d'en faire comprendre l'importance dans l'économie du salut, ce qu'on oublie facilement de nos jours un christianisme qui ne se perçoit lui-même que comme pur pragmatisme temporel.

(1) Cf. D. Staniloae, « Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohne als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft », dans L. Vischer (éd.), *Geist Gottes - Geist Christi*. Überlegungen zur Filioque-Ökumenische Kontroverse, Francfort, 1981, 153-163.

(2) « Bericht : Das Filioque in ökumenischer Sicht », *ibid.* 9-23.

La préoccupation initiale

Sans reprendre ici l'histoire maintes fois écrite des joutes mettant aux prises Occidentaux et Orientaux à propos du *Filioque*, il convient cependant de noter que la formule « l'Esprit Saint procède du Père *et du Fils* » ne se trouve pas dans les plus anciens Credo. Le Credo de Nicée-Constantinople (3), qui fut intégré à la liturgie romaine, et qui est toujours commun à l'Occident et aux Églises séparées d'Orient, confesse, expressément il est vrai, la divinité du Saint-Esprit, mais se contente de dire, quant à son origine, qu'il « procède du Père » (DS 150).

Pour le concile de Constantinople, qui voulait prendre position contre ceux qui niaient la divinité de l'Esprit Saint, souligner que celui-ci « procède » du Père, revenait à confesser l'identité de nature entre l'Esprit et le Père, de même que le terme « engendré » souligne l'identité de nature entre le Père et le Fils. Mais le Concile ne reliait pas l'Esprit au Fils, tout en lui reconnaissant « avec le Père et le Fils » la même vénération : « *il est adoré et glorifié en même temps que le Père et le Fils* ».

Le Concile qui ne parlait pas du Fils dans la procession du Saint-Esprit, ne voulait assurément pas nier toute relation entre le Fils et l'Esprit à l'intérieur de la vie trinitaire. La théologie de l'époque le montre bien, qui, tant en Occident qu'en Orient, a parfaitement vu et formulé l'existence d'un rapport entre le Fils et l'Esprit. C'est Tertulien (mort après 220) qui apporte pratiquement le mot à l'Occident en disant que la troisième personne est du Père et du Fils (*tertius enim est spiritus a Deo et Filio*) ou que l'Esprit est du Père par le Fils (*a Patre per Filium*) (4). Passant par saint Hilaire de Poitiers (mort en 367), qui connaissait aussi la philosophie grecque, puis par saint Ambroise (mort en 397), cette manière de voir et ce mode d'expression parvinrent jusqu'à saint Augustin (mort en 430), qui tient tout particulièrement à souligner l'unité des trois personnes. Mais les trois personnes diffèrent quant à leur origine, car le Père n'a pas d'origine, le Fils est engendré et l'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Père et du Fils, sort d'eux (5). Saint Augustin, certes, n'emploie pas encore l'expression « *Filioque* », mais il en fait bien voir tout le contenu, tout en connaissant par ailleurs cette préoccupation si forte des Grecs qui est de reconnaître dans le Père le principe originel absolu d'où l'Esprit est issu *principaliter*.

Mais les Pères grecs sont bien loin, eux aussi, de nier la liaison qui unit le Fils à l'Esprit à l'intérieur de la vie trinitaire. Le premier à s'être battu pour affirmer, contre l'Arianisme, que le Fils était véritablement Dieu, saint Athanase (mort en 373), explique que la nature du Père se transmet à l'Esprit par l'intermédiaire du Fils (6). Saint Basile (mort en 378) l'exprime dans une formule caractéristique de l'ensemble de la pensée grecque : l'Esprit Saint est « issu du Père par le Fils » (7). Il apparaît ici clairement que la pensée grecque est plus attirée par le modèle linéaire et dynamique d'un développement fondé sur le Père, et qu'elle insiste sur la monarchie du Père dans le processus trinitaire. Saint Grégoire de Nysse (mort en 394) illustre cette pensée du Père conçu comme fondement et principe unique en ayant recours à l'image de la lampe qui en allume une seconde, puis une troisième par l'intermédiaire de la seconde. Le Fils participe ainsi également à la procession du Saint-Esprit, car, « *de même que le Fils est relié au Père et reçoit de lui sa nature, sans qu'il soit postérieur par sa nature, de même l'Esprit Saint reçoit lui-même sa propre nature du Fils qui, par rapport à l'hypostase de l'Esprit, est considéré, pour ce qui touche à la causalité, comme une personne unique et distincte* » (8).

Se manifeste également ici la particularité du mode de pensée oriental qui s'abstient, de manière apophatique, de déterminer conceptuellement les relations originelles, et souhaiterait que le mystère reste inexprimé. Mais, même sans l'avoir défini par des concepts, saint Grégoire de Nysse devine le sens de la formule « *du Père par le Fils* » (9) employée pour dire de qui procède le Saint-Esprit, et saint Epiphane (mort en 403), peu de temps après, se servira même de l'expression « *du Père et du Fils* » (10).

La participation du Fils à la procession de l'Esprit Saint était reconnue dès les origines dans les traditions occidentales et orientales, malgré le fait que, des deux côtés, on y reliait d'instinct et sans les exprimer des représentations fondamentales différentes. Mais cela touchait si peu la foi commune que Maxime le Confesseur (mort en 622) a pu dire, vers la fin de l'époque patristique : « *de même que l'Esprit Saint, à cause de sa nature, existe conformément à la nature de Dieu le Père, de même, à cause de sa nature, il existe conformément à la nature du Fils, dans la mesure où, conformément à sa nature, il est issu du Père par le Fils engendré* » (11). Le Credo solennel du septième Concile

(3) J. Ortiz de Urbina, *Nizii und Konstantinopel* (Geschichte der ökumenischen Konzilien (ed. G. Dumeige et H. Bacht), 1, Mayence, 1964, 207 ss.

(4) *Contre Praxeas*, 8.

(5) *De la Trinité*, XL, 27.

(6) *Lettres à Sérapion*, III, 1.

(7) *De l'Esprit Saint*, XVIII, 45.

(8) PG 45, 464. Cf. là-dessus J.-M. Garrigues, « Katholischer Standpunkt zur gegenwärtigen Situation des Filioque Problems », dans *op. cit.* n. I, 127.

(9) Cf. J. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg, 1982, 350.

(10) *Haer.* 62, 4.

(11) PG 90, 672.

œcuménique de Nicée (787) fournit également un témoignage montrant clairement la communauté de foi qui existait à l'origine en dépit des différences touchant à l'expression de cette foi. On y trouve confirmé que « *l'Esprit Saint procède du Père par le Fils* » (12).

Ainsi, lorsque le *Filioque* fut introduit dans le Credo, dans certaines Églises d'Occident (en Espagne, depuis le V^e siècle environ), on ne ressentit pas cela comme une innovation radicale. Les raisons historiques de cette introduction — qui, du point de vue canonique, était en contradiction avec la décision du Concile d'Ephèse portant sur l'intangibilité du Credo — sont peu claires. Il semble qu'en l'occurrence, des courants affaiblis d'arianisme (et de priscillianisme) aient exercé en Occident une certaine influence, car, avec le *Filioque*, se trouvait renforcée l'idée que le Fils a en commun avec le Père sa nature et qu'il ne diffère du Père que dans l'opposition de personne à personne qui se fonde sur le fait qu'il est engendré.

Mais cette explication à elle seule ne suffit pas, et il faut ajouter qu'en vertu de la tradition théologique qui s'y était développée (influencée elle aussi par Alexandrie), l'Occident était tout particulièrement prêt à accepter le *Filioque*, car la pensée occidentale sur la Trinité (surtout chez saint Augustin) était à peu près orientée vers l'essentialisme, dans la mesure où elle partait de l'unité de nature et expliquait la différence des personnes dans le cadre de l'unité essentielle. A cet effet, le critère de distinction le plus subtil, qui ne remettait cependant pas en cause l'idée d'unité, était fourni par le concept de relation (employé en Orient tout particulièrement par saint Grégoire de Nazianze). Si donc on expliquait la différence des personnes par les relations originelles réciproques, il ne pouvait pas ne pas y avoir de relation de ce genre entre le Fils et l'Esprit Saint. C'est pourquoi l'introduction du *Filioque* dans le Credo n'a pas eu pour seule conséquence de rendre plus claire l'unité de nature du Père et du Fils, mais a aussi confirmé que la relation entre le Fils et l'Esprit Saint était une relation de personne à personne à l'intérieur de la Trinité.

Mais les Occidentaux ne se sont pas contentés de contempler le mystère de la Trinité d'un simple point de vue spéculatif et immanent. Ils ont aussi toujours gardé présent à l'Esprit (comme le montre particulièrement le nom donné par saint Augustin à l'Esprit : *don*), l'aspect « économique » de la révélation de la Trinité dans l'histoire. Ils ont mis en évidence la vérité suivante : l'Esprit Saint s'est révélé aussi comme l'Esprit du Fils (cf. *Galates* 4, 6 ; *Romains* 8, 9). Dans leur problématique, ce n'était que pure logique d'ancrer dans la Trinité immanente la relation Fils-Esprit Saint telle que la présentait l'histoire du Salut consignée dans la Bible. Aussi les Occidentaux ont-ils pu donner à leur doctrine de la Trinité un aspect qui faisait ressortir l'unité et qui servait

également le dynamisme de cette pensée trinitaire ; car, en ancrant dans l'immanence de la Trinité l'étroite relation qui lie le Fils à l'Esprit Saint, perçue grâce à la révélation de la Trinité, le rapport entre le Fils et l'Esprit (ainsi que celui du Fils et de l'Esprit au Père) ne pouvait pas ne pas s'enrichir d'une nuance et d'un dynamisme plus importants que dans une succession linéaire Père — Fils — Esprit. La compréhension de ce dynamisme interne trouve un appui dans la conception « psychologique » de la Trinité chez saint Augustin qui, en la comparant à la vie de l'esprit chez l'homme (*mens — notitia — amor*), mettait en lumière la mobilité et la continuité des processions trinitaires.

Les traditions parallèles

La pensée occidentale était en tout cas persuadée que l'introduction du *Filioque* (que Léon III refusa encore en 810 par respect de la tradition, et qui ne fut acceptée par l'Église romaine qu'en 1014) ne représentait qu'une explication de la vérité touchant à l'unité de nature et à la trinité de l'être divin.

On n'introduisit pas non plus le *Filioque* pour s'opposer à la manière de voir de l'Église d'Orient, d'autant plus que cette dernière ne considéra pas jusqu'à Photius (mort en 891) que le *Filioque* était une erreur. Cette radicalisation de la situation n'intervint qu'au Moyen Âge, non sans que l'on y ait contribué des deux côtés (13). Mais il convient de remarquer qu'à l'aube des Temps Modernes, des papes comme Clément VIII (1592-1605) et Benoît XIV (1740-1758) déclarèrent qu'il était indispensable de croire que le Saint-Esprit procédait aussi du Fils, mais non pas d'introduire le *Filioque* dans le Credo.

Ces prises de position nuancées et favorables aux Églises d'Orient reposent sur une conviction : le cœur du Credo trinitaire n'est pas altéré par la fonction explicative du *Filioque*, mais il faut également comprendre à l'inverse que la formule du « Père (seul) », surtout si on lui accole le « par le Fils », employé par les Pères de l'Église d'Orient, est la juste expression de la foi trinitaire. L'ensemble de la théologie occidentale avait toujours été disposée à reconnaître dans le « du Père » seul ce que les Grecs considéraient comme essentiel : l'idée de la « monarchie » du Père, l'idée selon laquelle il n'y a pas d'origine du Père, et que le Père est la source de la vie trinitaire. Que le Fils ne fût pas mentionné ne lui semblait pas être un risque de nature à exclure totalement la seconde personne du processus menant à l'apparition de

(12) Mansi, *Collectio Conciliorum*, XII, 1122.

(13) Voir à ce sujet les décrets d'union des Conciles de Lyon (1274) et Florence (1439), et A. Halleux, « Für einen ökumenischen Konsensus über das Hervorgehen des Heiligen Geistes und die Zufügung des Filioque im Glaubensbekenntnis », dans *op. cit.* n. 1, 71.

l'Esprit Saint, puisque le Père existe toujours comme « Père du Fils » dans leur relation originelle de génération, et que le Fils, ce qui est aussi significatif, reçoit de façon active et accepte sans restriction que le Père lui transmette la nature divine. Aussi, lorsque l'on reconnaît dans le Père le principe originel de l'Esprit Saint, ne peut-on jamais faire l'économie de la relation vitale qui unit le Père et le Fils et qui, tout naturellement, se révèle être vie et efficacité dans la procession (« spiration ») de l'Esprit Saint.

Le Credo occidental pouvait aussi trouver un terrain d'entente avec la théologie grecque qui émettait le reproche suivant : si le Fils participait à la procession du Saint-Esprit, le Père n'était plus le seul principe absolu, et le Fils était élevé au rang de second principe du Saint-Esprit. Il pouvait trouver un terrain d'entente, car, pendant que le Fils reçoit du Père sa nature, il devient, par son Père, capable de co-participer à la procession du Saint-Esprit. Le Père reste en conséquence « principe sans principe » dans la Trinité. Le Fils, quant à lui, est « principe issu du principe », et partant, n'est pas une seconde origine, indépendante, de l'Esprit Saint. C'est ce que l'on trouve dans le décret du Concile de Lyon (1274) ; « *L'Esprit Saint procède éternellement du Père et du Fils, non pas de deux principes, mais d'un seul et même principe, non pas de deux spirations, mais d'une spiration unique* » (DS 850.)

Le Credo occidental pouvait toujours s'appuyer sur des expressions correspondantes de la théologie orientale. Saint Jean Damascène (mort en 749), reconnu comme autorité éminente de la doctrine orientale, comprenait la relation particulière qui unissait de toute éternité le Fils à l'Esprit comme étant à la base de la mission de l'Esprit Saint dans le monde à travers le Fils (14). Au XIV^e siècle, ce fut le théologien byzantin Grégoire Palamas (mort en 1359) qui parla, en renvoyant à Jean Damascène, de l'Esprit Saint qui repose dans le Fils. Pour lui, procéder du Père et reposer dans le Fils sont indissociables (15). A notre époque, le théologien russe B. Bolotov a défini dans ses « *thèses sur le Filioque* » (16) la génération du Fils comme étant la condition de la procession de l'Esprit Saint issu du Père, et a compris cette génération comme étant le motif et le fondement de cette procession.

Prenant en compte ces rapprochements, un groupe d'experts, composé de théologiens occidentaux et orientaux, a récemment proposé dans un memorandum des formules alternatives pour le *Filioque*, comme : « l'Esprit Saint procède du Père du Fils » (du Père en tant qu'il engendre le Fils), ou « l'Esprit Saint procède du Père à travers le Fils », ou « l'Esprit Saint procède du Père et brille à travers le Fils » (17).

(14) Cf. Staniloae, loc. cit., 158.

(15) *Ibid.*, 159.

(16) *Revue Internationale de Théologie*, 6 (1898), 621-712.

(17) *Op cit. n.* 1, 20.

La tradition occidentale a elle aussi légitimé et encouragé ces ajustements de manière concrète. Ainsi, Pie XI a laissé de côté le *Filioque* dans le Credo lors d'un office pontifical célébré d'après le rite grec le 15 novembre 1925, à Saint-Pierre. Jean-Paul II, lui aussi, a récité le Credo de Nicée sans le *Filioque*, à l'occasion des fêtes commémorant le quinzième centenaire du Concile de Constantinople.

Ce genre de témoignage d'accord ne peut se manifester que parce que l'église romaine trouve inclus dans la manière de s'exprimer des Grecs le sens qu'elle entend donner par le *Filioque*. La théologie occidentale explique en outre que le fait d'insister sur la monarchie qu'exerce le Père et le fait de ramener le cœur de la vie trinitaire au principe absolu du Père sont des manières légitimes de voir les choses qui, en tenant compte de l'engendrement du Fils, traduisent une partie de la dynamique particulière du processus vital fondé dans le Père. M.J. Scheeben a pu, de ce fait, aller jusqu'à qualifier la formulation grecque d'« organique » (18), formulation qui exprime un mouvement d'ordre naturel, comme l'est celui qui relie la source lumineuse à la brillance du rayon. Il allait jusqu'à reconnaître l'« avantage relatif » que constitue cette façon de s'exprimer et qui est de faire ressortir la position particulière du Père et d'éviter que l'on juxtapose de façon indifférenciée le Père et le Fils (19).

On peut aussi mettre au crédit de cette manière d'exprimer les choses le fait qu'elle est particulièrement proche de la Bible, et qu'elle tient le plus grand compte du rapport existant entre le Fils et l'Esprit dans l'économie du Salut. Vue sous cet angle, la formulation des Grecs est un complément de celle des Latins qui ne laisse paraître aucune différence quant à la foi, mais que l'on peut entendre comme un accord harmonieux.

La dissonance, autrefois soulignée par Photius, et aussi par ce que l'on appelle le néo-photianisme, n'apparaît plus de nos jours comme quelque chose de dominant. Des représentants de la théologie orthodoxe admettent ainsi également que le *Filioque* ne peut pas être considéré comme un obstacle dirimant à la construction d'une communauté entre les chrétiens d'Orient et d'Occident (20). S. Boulgakov met aussi en garde contre l'acceptation d'une différence fondamentale en matière de dogme qui devrait influencer et traverser tout ce que croient et tout ce que vivent les chrétiens séparés sur ce seul point. Face à cette attitude, voici ce qu'il constate tranquillement : « *j'avoue que je n'ai pas trouvé trace de cette différence fondamentale, et j'aurais même tendance à aller jusqu'à nier son existence* » (21).

(18) *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Ges. Schr. IV, ed. M. Schmaus), Freiburg, 1948, 371.

(19) *Ibid.*, 373.

(20) P.S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Paris, 1946, 124.

(21) *Ibid.*, 124 s.

Aussi n'est-il pas vraiment surprenant de voir aujourd'hui des théologiens catholiques proposer à l'occasion d'enlever le *Filioque* du Credo (22), même si cela paraît irréaliste et inapproprié à la situation actuelle de l'Église romaine ; on peut remarquer *a contrario* que le *Filioque* présente lui aussi un relatif avantage qu'il convient d'examiner, et pas seulement parce qu'il est traditionnel.

La relation du Fils à l'Esprit Saint dans l'histoire du salut et dans la vie trinitaire

Le rapport du Fils et de l'Esprit Saint s'offre à nos yeux de la manière la plus claire là où Dieu nous a pour toujours manifesté son mystère et nous l'a fait comprendre : dans la venue de son Fils, dans l'oeuvre de Salut accomplie par Jésus-Christ. Le Christ ne nous a pas révélé que le Père (« qui m'a vu, a vu le Père », *Jean* 14, 9) ; il nous a révélé aussi le Saint-Esprit. L'événement christique est le premier à ouvrir pour toujours, en paroles et en actes, le chemin qui mène au mystère de la Trinité et au rapport qui existe à l'intérieur de la Trinité, entre le Saint-Esprit et le Fils.

Il existe une forme de « *Filioque* économique » qui reflète la relation qui existe au sein de la Trinité entre le Fils et le Saint-Esprit dans le rapport qui les relie l'un à l'autre dans le processus de la révélation. Ce rapport n'est pas totalement à sens unique dans la mesure où le Fils incarné qui vient du Père est à la fois né de l'Esprit et dispensateur de cet Esprit, emplir de l'Esprit et diffuseur de l'Esprit. D'après Matthieu et Luc, le Christ est engendré par l'Esprit, et il est né de l'Esprit, car « il est de par l'Esprit Saint » (*Matthieu* 1, 18-20 ; *Luc* 1, 35). C'est pourquoi il est, tout particulièrement, celui qui porte sur notre terre l'Esprit de Dieu, celui qui est « rempli de l'Esprit Saint » (*Luc* 4, 1) et qui se voit attribué au baptême, en tant que Messie et Fils de Dieu, un don particulier de l'Esprit Saint (*Marc* 1, 9-11). Le Fils incarné est ainsi, dès sa vie terrestre, reconnu comme celui qui reçoit, de manière absolument unique, l'Esprit de Dieu, comme celui sur lequel repose tout particulièrement l'Esprit (*Luc* 4, 18), comme celui qui, par conséquent, agit « avec la puissance de l'Esprit » (*Luc* 4, 14).

De ces citations touchant à la vie terrestre du Christ ressort déjà l'idée que l'Esprit Saint, parce qu'il est promis pour l'ère messianique, est lié au Christ. Le don du Saint-Esprit accordé d'abord à Jésus-Christ est inclus dans l'événement christique, dans la personne et l'oeuvre du Christ. La signification et la force de cette relation n'éclateront bien sûr qu'à travers la résurrection du Crucifié et à travers son éléva-

tion à la droite du Père ; car le Jésus des Synoptiques est certes rempli de l'Esprit Saint (bien qu'il ne soit pas un « enthousiaste » à l'instar d'autres prophètes, dans la mesure où il n'est pas dominé par l'Esprit, mais le contrôle), mais tant que la Résurrection n'a pas eu lieu, Jésus ne donne pas, n'offre pas, n'envoie pas l'Esprit Saint. C'est ainsi que saint Jean peut très justement dire, en faisant référence aux temps qui précèdent la Résurrection : « car l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7, 39).

C'est seulement chez saint Jean et chez saint Paul que le Christ n'est plus reconnu seulement comme celui qui reçoit et porte l'Esprit de Dieu, mais aussi comme celui qui donne et offre cet Esprit, car il est dit du Ressuscité : « il souffla sur eux et leur dit : 'recevez l'Esprit Saint' » (*Jean* 20, 22). C'est ici seulement que le don du Saint-Esprit aux disciples intervient comme fruit de la rédemption. Telle est aussi l'idée de saint Paul, même s'il exprime l'événement de manière différente : « et parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils » (*Galates* 4, 6). Dans les *Actes*, le moment où l'Esprit se répand et où la communauté le reçoit définitivement, après que le Christ a été exalté, est la Pentecôte : « Ainsi donc, exalté par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez » (*Actes* 2, 33).

La relation qui unit le Christ au Saint-Esprit et à laquelle correspond très exactement une relation unissant le Saint-Esprit au Christ fait que la définition que l'on en trouve et la conception que l'on s'en fait prend une tournure personnelle plus accentuée en la plaçant dans la lumière née de l'exaltation du Seigneur et de l'achèvement de son oeuvre de Salut. Si l'on parvient encore à rendre compte des témoignages de l'Esprit Saint dans la vie de Jésus non encore ressuscité en faisant de l'Esprit Saint une force et un don, la compréhension de l'Esprit Saint après Pâques, conséquence de l'adéquation du don à celui qui en est la source, devient progressivement personnalisée.

Même si saint Paul ne se pose pas encore la question de savoir si l'Esprit est une force ou une personne, il n'en reste pas moins que de nombreuses citations touchant parallèlement au Christ et à l'Esprit incitent à penser qu'il s'agit bien d'une personne. La Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit qui apparaît en premier lieu dans la formule du baptême (*Matthieu* 28, 19), apparaît ensuite chez saint Paul : trinité composée du Seigneur Jésus-Christ, du Père et du Saint-Esprit (2 *Corinthiens* 13, 13) ou de l'Esprit Saint, du Seigneur et du Père (1 *Corinthiens* 12, 4-6). Le parallèle entre le Christ et le Saint-Esprit ressort très nettement lorsque l'apôtre relie la vie de celui qui est justifié au Christ et à l'Esprit Saint, et que ces deux relations semblent avoir la même importance quant au salut. Les croyants sont ainsi « sanctifiés en Jésus-Christ » (1 *Corinthiens* 1, 2) comme ils le sont « dans l'Esprit Saint » (*Romains* 15, 16). Des croyants, il est dit qu'« ils

(22) J. Congar, *op. cit.* n. 9, 451.

sont en Christ Jésus » (*Romains* 15, 16), mais aussi qu'« en eux habite l'Esprit de Dieu ». « Cet Esprit est l'Esprit du Christ » (ib., 8, 9).

Cette relation étroite entre le Christ et le Saint-Esprit conçue comme détermination interne de la vie chrétienne en vient à un endroit à identifier purement et simplement le Seigneur et l'Esprit. « Le Seigneur, c'est l'Esprit » (*2 Corinthiens* 3, 17). On ne peut cependant pas prétendre par là mettre sur le même pied le Seigneur et l'Esprit, parce que le Seigneur est, selon saint Paul, un sujet totalement indépendant que l'on ne peut confondre avec nul autre et qui a un destin qui lui est absolument propre. Ce que l'on dit ici, c'est que Celui qui a été exalté est rempli de l'Esprit Saint et qu'il est présent à la communauté. Le Christ nous apparaît ici étroitement lié à l'Esprit, car l'efficacité de l'Esprit dépend du Seigneur, comme nous le dit ensuite saint Paul : « où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*2 Corinthiens* 3, 17). L'Esprit Saint est ici encore étroitement lié au Christ tout en lui étant dans un certain sens subordonné.

Ce rapport simultané qui fait que l'Esprit Saint est dans le Christ et qu'en même temps les deux personnes se différencient, se trouve encore plus nettement marqué dans *l'évangile de Jean*. Pour saint Jean aussi, le Christ « sur qui l'Esprit est descendu comme une colombe et y est demeuré » (1, 32) est celui qui est désigné et rempli par l'Esprit Saint (cf. 3, 34 ; 7, 37-39). Mais le don de l'Esprit fait aux croyants n'interviendra qu'après la glorification du Seigneur et par son intermédiaire. Ainsi, tant le Père que le Fils sont reconnus comme les dispensateurs du Saint-Esprit. Le Père envoie l'Esprit Saint lorsque son Fils l'en prie ou il l'envoie en son nom (14 ; 16, 26). Mais il est dit aussi que Jésus l'envoie en le faisant venir de son Père (15, 16 ; 16, 7).

Saint Jean, lorsqu'il parle du Paraclet, souligne de façon très appuyée la relation qui unit le Père à l'Esprit Saint, l'assimilant à celle qui unit le Père et le Fils (ce qui explique aussi à quel point il parle de l'Esprit Saint comme d'une personne). Le Saint-Esprit est l'« autre Paraclet » (14, 16) qui, après le départ du Christ, poursuivra et achèvera son oeuvre qui est de rendre témoignage à la Vérité. Il puise donc bien évidemment à la source même de ce qui est au Fils : « il me glorifiera, car c'est de ce qui est à moi qu'il prendra, et il vous l'annoncera » (16, 14). Mais ce qui revient à l'Esprit Saint et qui est du Fils, le Fils lui-même l'a reçu du Père ; car « tout ce qu'a le Père est à moi ; voilà pourquoi je vous ai dit : c'est de ce qui est à moi qu'il doit prendre, et il vous l'annoncera » (16, 15).

Saint Jean confirme ainsi une fois de plus, à la fin du Nouveau Testament, que l'Esprit Saint est inséparable de la personne et de l'oeuvre du Christ, et que le salut qui trouve son achèvement dans l'envoi de l'Esprit Saint n'est donné qu'en étroite relation au Christ. L'Esprit Saint est à la fois plénitude de vie dans le Christ, vie que le Christ a reçue de son Père, et le don et le message du Christ et du Père : rapport du Fils et de l'Esprit Saint, partie constitutive de notre

Salut, qui exprime de la même façon l'unité et la différence des personnes. Le fait que la vie divine conférée par le Père soit dans le Christ et que l'Esprit Saint vienne du Christ sont des évidences inséparables.

SI l'on fait référence au Nouveau Testament, l'on voit un triple mouvement du Christ en direction de l'Esprit Saint : le Christ, né de l'Esprit, est celui sur qui l'Esprit vient ; il est rempli de l'Esprit Saint et le porte en lui ; il est enfin celui qui envoie l'Esprit Saint (de la part du Père).

Mais la question est de savoir si l'on peut en tirer des conclusions quant à la Trinité immanente et quant au rapport unissant le Fils à l'Esprit à l'intérieur de la Trinité. On ne peut pas ne pas voir ici une correspondance : la naissance de Jésus par l'intermédiaire de l'Esprit et la descente de l'Esprit sur lui sont le pendant de l'apparition du Saint-Esprit qui procède du Père ; le fait que l'Esprit habite en celui qui s'est incarné est l'image du flot d'amour du Père déferlant sur le Fils (23) ; la mission par le Fils équivaut à l'Esprit Saint qui émane du Fils, et qui est commun au Père et au Fils. Mais il convient de vérifier ces correspondances du point de vue théologique, non seulement par les spéculations de la pensée, mais aussi en contemplant le mystère.

Comme la Trinité immanente n'est pas différente de la Trinité économique (ce qui ne veut pas dire qu'elle ferait double emploi avec celle-ci et qu'il faudrait s'en passer) (24), tout porte à remonter de la figure que prend le rapport entre les personnes dans l'histoire du salut à la vie interne de Dieu. Il est incontestable que les relations qui existent entre les personnes divines dans l'histoire du salut apparaissent telles qu'elles *sont* dans la Trinité divine. Une Trinité qui ne révélerait que des apparences et non pas tout ce qui est et vit en Dieu ne serait qu'une apparence de Trinité. Les rapports entre les personnes divines qui se manifestent dans l'histoire du salut doivent donc être fondés dans les relations qui existent à l'intérieur de la Trinité, sans remettre en cause le caractère mystérieux de ces relations, que le *Filioque* ne supprime pas.

Ce n'est que lorsque l'on ramène le lien unissant le Christ à l'Esprit Saint à la relation interne à la Trinité considérée comme une relation originelle opposée, que le mystère de la Trinité — que l'on ne cesse, à l'époque moderne, de suspecter d'être un mystère pour la logique (et facilement aussi *contre* la logique) — reçoit sa force vitale, sa richesse

(23) H.U. von Balthasar a ici une formule très pénétrante : « Jésus a l'Esprit en — sur lui » (*Theodramatik*, 11, 2, Einsiedeln, 1978, 477).

(24) Cf. W. Laser, « Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe », dans W. Breuning (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, 29 ss.

divine, sa puissance et ce, de la manière la plus réelle qui soit à nos yeux, dans une communion et un dialogue de personne à personne, entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

LE *Filioque* n'exprime pas que la relation originelle et vivante du Fils et de l'Esprit, qui resterait obscure si on ne l'avait pas introduit ; il souligne d'abord la communauté des personnes du Père et du Fils. Il montre de manière claire que la génération du Fils qui est le Verbe du Père fait que le Père et le Fils sont égaux et vivent dans une communauté qui trouve son achèvement dans l'amour mutuel. C'est pour cette raison que l'on a depuis toujours désigné l'Esprit Saint comme étant le lien d'amour entre le Père et le Fils, comme le souffle de cet amour ou comme le «baiser» entre les deux personnes (25), qui, mystérieusement, a pour conséquence de faire apparaître une nouvelle personne, le Saint-Esprit précisément, qui se révèle être ainsi l'Esprit du Père et du Fils.

Sans oublier le fait que le Père reste le principe absolu qui ne connaît nulle origine et dans lequel le Fils est englobé, la relation qui unit le Fils à l'Esprit Saint est ainsi également constituée sur un mode personnel. C'est parce que le Fils participe au souffle d'où surgit l'Esprit Saint que se produit une relation interne à la Trinité entre le Fils et l'Esprit, conçue comme unité dans la différence des personnes. Ainsi, le *Filioque* montre bien son importance pour la foi : il est le garant d'une conception strictement personnelle du mystère (à la différence d'une conception plus naturelle et organique). Il tend aussi très fortement à faire comprendre la Trinité comme étant une parfaite communauté de personnes.

Le lien qui unit l'Esprit Saint au Fils et le Fils à l'Esprit Saint à l'intérieur de la Trinité donne à cette liaison si importante dans l'économie du salut sa fécondité et son sens divins. Par cette seule relation immanente entre le Fils et l'Esprit, le don du salut par l'Esprit peut aussi mettre en mouvement notre participation à la vie divine trinitaire, à la communauté de vie entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Le regard que le croyant porte sur la Trinité immanente n'offre aucune « explication » du mystère, qui n'est pas expliqué non plus par la Révélation. Il ne fait que le rendre bien visible et lui donne sa véritable dimension en montrant clairement que la vie trinitaire, surgie du principe absolu du Père, s'accomplit justement aussi dans le rapport vivant qui unit le Fils à l'Esprit Saint, relation à travers laquelle

(25) Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, 8, 2.

l'unité des « trois » est reconnue comme communauté parfaite, à l'intérieur de laquelle s'accomplit également notre salut.

Léo SCHEFFCZYK
(traduit de l'allemand par Pierre de Fontette)
(titre original : « Der Sinn des Filioque »)

Léo Scheffczyk, né en 1920 en Silésie. Depuis 1957, professeur de théologie systématique à l'Université de Munich. Depuis 1964, a publié douze livres et édité deux recueils d'articles sur tous les domaines de la dogmatique. En français : *Création et providence* (coll. « Histoire des Dogmes »). Paris. Cerf. 1970.

Claude BRUAIRE

L'Être de l'esprit et l'Esprit Saint

EVOQUER « l'esprit », n'est-ce pas en appeler à l'irréel, à la brume inconsistante qu'exhalait la pensée préscientifique ? L'étalon universel de l'être n'est-il pas la matière des choses mesurables, observables, vérifiables ? La modernité gomme croyance et crédulité en l'esprit, ombre effacée de toute réalité.

Cependant, quand il est convenu qu'il n'est rien au ciel et sur la terre que des phénomènes sensibles qui en cachent d'autres, et que l'intériorité spirituelle est un mythe usé, quand l'art n'est qu'arrangement des choses et la pensée agencement des mots, quand la liberté n'est qu'un cri absurde et la vie humaine une organisation biologique éphémère, il reste à nous souvenir de l'étonnante leçon reçue de la religion, chaque fois qu'elle dit autre chose que les affaires de la terre : *que Dieu est esprit et que notre être est spirituel*. N'était-ce que vieux fantasme redoublant l'ignorance ?

Spécialement, le chrétien se souvient qu'il ne peut dire sa foi, à moins de la mutiler mortellement à la racine, sans affirmer que Dieu n'est un être personnel *que* parce qu'il est, dans la réelle différence intime de lui-même, Esprit personnel, Esprit Saint. 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 ? Pourtant, le christianisme n'apprend rien de Dieu sans confesser l'Esprit Saint.

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 temps ?

Qu'est-ce que l'esprit humain ?

Extravertis, divertis, soumis à l'extériorité, usés dans les choses du monde, nous pouvons encore, cependant, faire mémoire de nous-mêmes. Nous le pouvons tant que ne sont point effacés en nous deux souvenirs qui se répondent. Ils gardent ensemble le seuil de toute question propre à l'homme : d'abord celui du mystère de notre origine, que nous savons inexplicable en termes biologiques ; puis celui de la merveille, inaccessible à tout commentaire matériel ou social, de la naissance de l'enfant, déjouant l'oubli du prix incommensurable de toute personne singulière.

Impossible de méditer un moment sur l'un et l'autre, donc sur nous-même et autrui, sans restaurer le savoir de ce qu'est l'esprit, en son être irrécusable et son invincible secret.

L'enfant ne paraît pas, et nous ne paraissions pas à nous-mêmes, sans l'autonomie native d'un recueillement sur soi attestant que chacun est donné à lui-même, enfermé en son secret que la vie procréée recèle. La parution d'un petit d'homme est ainsi celle d'un être qui fait tout un monde à soi, et à lui seul. Du premier sourire, manifeste initial de l'esprit, à la série des expressions tissant la présence continuée, l'inépuisable secret intime sera gardé en toute manifestation. Le double jeu du dévoilé et de l'intime, de l'intériorité inépuisable et de la présence au dehors, constituent étonnamment le rythme mouvementé de l'existence spirituelle. Une chose est toute au dehors sans dedans, sans recueil ni réflexion, sans unité intérieure ; un esprit n'est jamais un ensemble d'apparences observables et mesurables, il est le manifeste d'une inaccessible intimité.

Le vocable « esprit » ne rappelle rien d'autre. Puisé au symbole de la vie, au contrepoint de l'inspiration et de l'expiration, le *pneuma* de notre langue grecque dit bien le rythme de la vie spirituelle. Sans doute sommes-nous heurtés, dans les habitudes du langage, par l'équivoque constituée d'un autre sens, adverse du premier, semble-t-il : celui de l'immatériel immobile que serait l'intelligence livrée à l'intuition, la vision contemplatives ; ainsi « l'esprit », comme *noûs* inaltérable, contredirait le *pneuma* qui rythme l'être d'esprit. Pourtant, si nous reléguons un moment des représentations issues de doctrines en lambeaux, force est de reconnaître que « l'esprit » dit de l'intelligence le même et inextinguible mouvement de l'intériorité et de l'extériorité.

Qu'est-ce que penser, en effet, dans l'acte de notre intelligence ? Hors de toute théorie de la connaissance, penser n'est rien sans le contrepoint qu'est le mouvement de la réflexion et de l'expression, de l'intime méditation où se forme le jugement, et du langage qui tend à l'universel et force à la communication. Si bien que l'esprit est dit d'un même sens en ses deux vocables de notre culture : l'un signifie l'être de notre esprit, l'autre l'opération de notre intelligence. L'un est puissance de l'autre. L'autre confirme l'un.

Mais le sens de l'être spirituel s'avère aussi, en son unité comme en son irréductible vérité, dès lors que l'on scrute l'essence de la liberté, liberté qui est son sûr témoin, sa garde incontestée. Il est clair que l'être de notre esprit est en pure autonomie, à son éveil, quand il repose sur lui-même, donné à soi, mais en invincible attente de manifestation. Et tout acte de liberté, toute existence libre continuée, ne sont que mots et choses si l'indépendance n'accompagne pas l'action effective, si le « non » qui ferme le moi n'est pas la réelle supposition du « oui », si le refus n'est pas inscrit dans le consentement qui le surmonte. Vie en acte rythmée par l'esprit libre, contre-courant qui scande l'inaliénable disposition de soi en ses oeuvres, tels sont les sacrements de l'être victorieux des apparences, défiant et déjouant la matérialité des éléments du monde qu'use le temps des choses, faute de l'unité qui est recueillement intérieur et qui est loi de l'être assuré de l'esprit.

Quoi, l'esprit serait-il le vieux mot des ignorants et des crédules ? Non, il est expression de l'impérissable jeunesse de la vie inusable qui attend toujours, en dépit de la lourdeur et de l'oubli, que la « modernité » la rejoigne et la reconnaisse.

L'esprit infini

Parce que l'infini dit le divin, nous devons, en le pensant, affirmer le droit de l'illimité, de ce qui transgresse toute limite enfermant le fini. C'est pourquoi la pensée se lie ici à la représentation de l'au-delà du monde, et qui affranchit l'extériorité de celui-ci. Mais dès lors, les espaces extérieurs étant congédiés, il nous faut restituer l'infini, illimité, à l'intérieur, à l'intime. Ainsi, invoquer l'infini de Dieu, c'est invinciblement se recueillir pour le découvrir affranchi de toute limite au dedans, à l'intérieur de nous-même : impossible de penser le dépassement du plus grand sans penser le plus intime du plus petit : *interior intimo meo et superior summo meo (1)*. Où se découvre à nouveau le rythme de l'acte spirituel qui fait son être, mais cette fois compris en l'acte absolu par lequel le divin est Dieu.

Une double remarque s'impose aussitôt. Concernant notre esprit fini d'abord, l'absolu de l'esprit divin ensuite. Si notre être spirituel, ce que nous sommes chacun personnellement, singulièrement, être-dedon, donné à lui-même et donc en autonomie dans le temps où il est en dette de soi, est esprit limité, ce n'est pas seulement par les bornes de son pouvoir et de son savoir, c'est aussi, et au plus intime de nous-

même, parce que nous ne sommes pas notre propre origine, parce qu'au centre de chacun est une tache aveugle, indélébile qui nous interdit de rejoindre notre commencement, de nous affirmer à l'initiative de ce que nous sommes. C'est pourquoi l'esprit infini est infiniment plus intime que nous-mêmes, plus intérieur que notre intériorité. En d'autres termes, la finitude de notre esprit coïncide avec le fait qui fait loi, de n'être pas auteur de nous-mêmes. En peine de notre destinée, nous sommes en quête de découvrir notre Origine créatrice.

En revanche, nous surprendre ainsi comme esprit fini, c'est reconnaître que l'infini de l'esprit n'est la toute-puissance de Dieu que pour être absolue initiative de soi, liberté pure de l'être divin. Et puisque l'être d'esprit est la parfaite unité équilibrant l'inspiration de l'intime recueillement et l'expiration effusive du don de soi sans réserve, nous pouvons saisir l'étonnant passe-droit qui fait notre condition humaine, d'être esprit sans être Dieu.

Dès lors le message biblique répétant que Dieu est esprit se déchiffre en sa vérité. L'esprit divin ne signifie pas la simple négation de la matérialité, ni l'insaisissable indétermination impuissante, sans visage ni parole. L'esprit n'est pas la privation qu'est l'insensible, l'invisible. Car le Très-Haut étant identiquement le secret de l'intime, sa majesté et toute-puissance se saisissent comme manifestation de l'infrangible et parfait recueillement sur soi. Et quand Dieu vient lui-même, en notre histoire, en chair et en os, c'est toujours pour nous apprendre que l'adoration en vérité est adoration en esprit. Non qu'allusion soit faite à l'irréel, à l'absence, à l'idée inconsistante. Mais, inversement, il est ainsi rappelé que Dieu est vivant, de l'inépuisable vie de l'esprit infini.

Cependant, que Dieu soit esprit nous fait aussi comprendre qu'il ne saurait être représenté comme l'étranger immobile et muet, figé en l'abstraction éternelle de son silence. Car le rythme de sa vie, dans l'unité du parfait recueillement et de la manifestation illimitée, est identiquement la parfaite expression de la pure réflexion. Et le couple insécable de la réflexion et de l'expression ne désigne rien d'autre, mais complètement, que la pensée de soi qui s'expose comme Parole, comme Verbe divin proférant tout l'être spirituel. Au principe — et non de manière seconde, aléatoire ou dérivée — Dieu s'exprime sans réserve en sa Parole où il se donne absolument. Et l'échange amoureux entre le Père et le Fils nous révèle le secret du Dieu-Esprit, le don paternel de soi à son Fruit s'accompagnant de la reddition restitutive du Fils, recueilli en son Père qu'il manifeste. Merveille de l'échange divin, Parole toute sacrifiée à dire l'acte qui l'engendre. La leçon des choses de Dieu apprise du christianisme nous fait ainsi avouer que le silence est athée et que l'esprit n'est rien sans sa manifestation.

(1) Corrélatrice de ces mots de saint Augustin, la fameuse formule latine : *non coercion maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* ne doit cesser d'être méditée. Cf. Gaston Fessard, *Les exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, 1, p. 426 s., Aubier, 1956.

L'Esprit, troisième personne trinitaire

Que Dieu soit Esprit, être personnel dans son unité et tripersonnel dans les relations intimes de sa vie, voilà sans doute le plus difficile à connaître du mystère divin. Difficulté redoublée cependant quand il nous faut comprendre que Dieu n'est Esprit que s'il est l'Esprit en sa propre différence, Esprit saint. Pourtant, ces deux instances conjointes de la révélation ne font pas du mystère divin un interdit pour la pensée spéculative, mais en avivent infiniment l'exigence.

Si Dieu n'est son acte pur qu'en étant le don sans réserve de soi, dans le Verbe qui l'exprime absolument, et si le Fils n'est recueillement de cette générosité paternelle qu'en sa reddition au Père, en l'offrande parfaite de soi en retour, ne pourrait-on alors conclure au bilan nul, en dépit de toute représentation alternée ? La liberté génératrice, qui se donne sans réserve à son Fils, se résoudre ainsi dans la stérile identité qui signe l'impuissance absolue. Mais, d'autre part, le propre du don, en la gratuité pure qu'il est, n'est-il pas de donner sans retour, sans retenue ni reprise ? Il n'est qu'une même réponse adéquate à cette double interrogation : c'est que le don spirituel de soi, en l'engendrement de l'unique Verbe filial, en l'affirmation accomplie de son acte, est sa propre confirmation. Si bien que le don divin n'est tel que par son redoublement attestant son infinie surabondance, témoignant de l'infini de l'amour. Telle est bien l'effusion spirituelle déjouant, pour ainsi dire, l'abnégation filiale, et qui redonne, sans retour, l'être divin, tout l'être, à l'Expression parfaite qu'est l'Engendré.

En d'autres termes, force est de comprendre que l'engendrement paternel réserve sa propre ruse d'amour qu'est la sur-effusion spirituelle, procession de l'Esprit, victoire conclusive de la générosité surabondante. Alors le silence de la toute-puissance spirituelle confirme, re-donne, re-pose. Alors l'acte du don renouvelle, régénère sa propre affirmation. Mais dès lors, demandera-t-on, que donne l'Esprit Saint en la confirmation qu'il est ?

L'Esprit, qui, en l'oeuvre de sa propre différence personnelle, n'est précisément qu'esprit, n'ajoute rien à l'Essence divine exprimée sans réserve dans le Verbe. Tout est donné par le Père. L'Esprit ne donne rien de plus. Et pourtant il donne tout en sa gratuité sur-effusive : *il donne d'être*, sans retour, au temps de la reddition filiale, à l'Expression personnelle de Dieu. Le souffle victorieux de l'Esprit Saint confirme l'Engendrement qu'il suppose. Et c'est pourquoi le rien qu'il ajoute est le tout : l'être qui n'est qu'être.

Confirmation de l'affirmation de soi en son don paternel, l'Esprit, en son absolue discrétion, est ainsi l'infinie puissance ontogénique de Dieu, par quoi Dieu est Dieu. Et nous reconnaissons la mission propre du Paraclet, annoncé par le Christ, au temps de son retour en gloire : renouveler, confirmer, faire la réussite de toute oeuvre unitive de l'amour appris de la révélation.

Depuis Aristote, nous répétons la même question : qu'est-ce que l'être comme tel, purement et simplement, l'être qui n'est qu'être ? Et nous sommes passés à côté de la suggestion que fait le christianisme à nos requêtes philosophiques ! Nous cherchons ce qui fait la présence de ce qui est présent, la lumière de ce qui est éclairé, l'être de tout ce qui est, de Dieu lui-même. Impossible, croyons-nous, de répondre, de commencer une réponse, sans nous interroger sur l'effet d'être, renouvelant tout ce qui est, régénérant tout ce qui advient, et qui est propre à l'Esprit qui n'est qu'esprit.

QUAND Jésus annonçait à la Samaritaine la nécessaire adoration « en esprit et en vérité », il avait prononcé la question qui s'adresse à toute intelligence humaine : « si tu savais le don de Dieu ».

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à l'université de Paris-Sorbonne. Directeur de la rédaction de *Communio* en français. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu*. Seuil, Paris, 1964 ; *Le droit de Dieu*, Aubier, Paris, 1974 ; *Une éthique pour la médecine*, Fayard, Paris 1978 ; *Pour la métaphysique*, ibid., coll. « Communio », 1980 ; *L'être et l'esprit*, coll. « Épiméthée ». PUF, Paris, 1983 ; *La dialectique*, coll. « Que sais-je », PUF, Paris, 1985.

Jean DARROUZÈS

Jean Beccos le conciliateur

LA question de savoir si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (selon les Latins) ou du Père seul (selon les Grecs) se posa entre les deux Eglises après le patriarcat de Photius (fin du 9^e siècle). Les Grecs y voyaient une atteinte au dogme et un abus de pouvoir de la part de l'Église latine, qui avait inséré dans le symbole de foi le mot *Filioque* (« et du Fils ») de sa propre autorité, sans en référer à un concile universel.

Le concile de Lyon (1274), qui prononça une union précaire entre Rome et Constantinople, devint une occasion de polémiques violentes à l'intérieur de l'Église byzantine tant à cause de la position prise par le patriarche Jean Beccos sur le problème doctrinal que de la politique de Michel VIII Paléologue pour lequel l'union des Eglises était une arme diplomatique (1).

Jean Beccos devint patriarche de Constantinople (2) en mai 1275, après la déposition de Joseph qui s'était engagé à refuser la primauté du pape et le droit d'appel, si la question dogmatique de l'Esprit Saint n'était réglée à la satisfaction des Grecs, c'est-à-dire si le concile ne proclamait pas que l'Esprit procède du Père seul. Le concile ne discuta guère le problème, les Grecs ne prirent aucune part aux séances et à la définition proposée le 17 juillet 1274 et promulguée en seconde rédaction le 1^{er}

(1) Sur Jean Beccos on peut lire l'article de L. Bréhier dans le Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques 7 (1934), 354-363 ; sur l'époque, voir : 1274, année charnière. *Mutations et continuités*. Paris, 1977.

(2) Il n'y a pas encore d'édition complète et critique des œuvres du patriarche. Je citerai la Patrologie Grecque de Migne (PG) et le recueil de documents grecs commentés et traduits par V. Laurent et J. Darrouzès, *Le Dossier grec de l'Union de Lyon*. Paris, 1976 (cité : Dossier).

novembre 1274. C'est la constitution du 17 juillet (*Cum Sacrosancta*) (3) que les ambassadeurs grecs rapportèrent ; il semble qu'elle fut proposée au synode de Constantinople et le patriarche Joseph, qui se tenait à l'écart depuis juin 1273, y répondit par une profession de foi contraire où il continuait à accuser les Latins d'introduire deux principes dans la procession de l'Esprit (4).

1. La « conversion » de Jean Beccos

A son entrée au patriarcat, Jean Beccos était doublement isolé. Convaincu depuis peu de temps (au cours de l'année 1273) que la position dogmatique des Latins n'était pas hérétique, il allait à contre-courant de la majorité de ses concitoyens ; convaincu aussi de la légitimité de la formulation grecque du dogme, à condition d'écarter les explications de Photius, il s'opposait de nouveau aux Grecs et il risquait en même temps de mécontenter les Latins. Il déclarait cependant sa pensée avec la plus grande énergie : « *Si quelqu'un pense que nous avons eu tort d'envisager cette paix (avec les Latins), je veux que cet homme, quel qu'il soit, sache à notre sujet que nos projets, nos déclarations, nos actes et nos écrits en vue d'établir la paix entre les Églises n'ont eu pour but d'annuler aucun de nos dogmes et de nos usages. Quiconque en effet est entré dans cette paix ecclésiastique avec la conviction, de condamner nos usages et nos dogmes et de reconnaître que l'Église romaine sert la piété mieux que la nôtre, qu'il soit exclu du royaume du Christ et prenne place avec le traître Judas et ses consorts qui crucifièrent le Christ. Tel est le redoutable serment sur lequel s'appuie ma parole* » (5). La rumeur publique répandait le bruit que « *l'évêque de Constantinople approuve l'Église de Rome au sujet de l'addition faite au symbole (Filioque) par les Romains, afin de persuader l'Église grecque de réciter le symbole avec la même addition* ». D'où la question fondamentale : « *Au sujet de l'addition faite au symbole par les Romains, est-ce selon la règle transmise par les Pères que nous parlons d'accord avec l'Église*

(3) Dossier, p. 324-325.

(4) Dossier, p. 326-331.

(5) PG 141, 20-21.

romaine, ou bien avons-nous agi par esprit propre et avec dédain des coutumes et des règles des Pères, comme on nous en accuse ?» (6).

Avant de porter le débat devant l'opinion publique, Jean Beccos avait dû résoudre le problème pour lui-même, en conscience. Lors de sa nomination au siège patriarcal, les pamphlétaires avaient beau jeu de rappeler son hostilité récente contre les Latins et ses déclarations publiques contre eux : c'est par ambition et vaine gloire qu'il avait foulé aux pieds la foi orthodoxe (7). Le jugement de l'historien Pachymère, beaucoup plus modéré, doit être aussi plus objectif. C'est lui qui propose une explication rationnelle du revirement de Jean Beccos, en disant que la lecture des œuvres de Nicéphore Blemmydès et de Nicétas de Maronée le convainquit que la procession de l'Esprit pouvait être résolue autrement que par le schéma de Photius, de la procession *a Patre solo*.

Bien que le patriarche n'ait pas divulgué les raisons intimes de sa conversion, qui était, selon les pamphlétaires, un acte d'opportunisme et d'ambition, on retrouve les traces de son itinéraire dans ses oeuvres apologétiques. Toutes les oeuvres du patriarche traitent du même sujet, mais les premières, où il propose au public les voies de la paix et de l'unité, correspondent certainement à ses propres découvertes. Il suffira ici, pour s'en tenir aux points essentiels, de citer le discours (ou traité) *Sur l'union et la paix* (8) dont les deux parties, publiées séparément par le patriarche en 1275 et 1276, traitent la question sous ses deux aspects, dogmatique et historique.

2. Le premier discours : enquête patristique

Comme le patriarche indique toujours soigneusement le but et les articulations de ses discours, c'est à cela aussi qu'il faut

(6) PG 141, 1012-1013.

(7) Dossier, p. 327. Jean Beccos avait été mis en prison, sous l'empereur Michel VIII, partisan de l'union avec Rome, parce qu'il s'opposait à une union qui, selon lui, sacrifiait la théologie à la diplomatie. C'est au cours de cette détention qu'il se « convertit » à la cause de l'union.

(8) PG 141, 17-157 : Dossier, p. 424-427. Sur le rapport entre les deux parties et des opuscules proches, voir Dossier, p. 60-65.

prêter attention en premier lieu, en laissant de côté les développements techniques qui n'intéressent que des spécialistes.

Le premier discours va traiter de la paix ecclésiastique et répondre aux hommes d'à présent et à ceux de demain « *que nous avons eu raison d'abolir la séparation formée par le pernicieux schisme des Églises en échange de la paix et de l'union* » (9). Le point le plus important est de montrer que « *le schisme s'est introduit à tort dans l'Église et non pas pour des raisons ecclésiastiques, ni pour des causes qui séparent légitimement foules et clergé, pasteurs et prêtres, mais à cause d'une chicane de mots, qui, sans porter réellement atteinte à la piété, fut estimée par les deux parties comme une divergence touchant la foi* ». Pour atteindre ce but, la matière du développement comprendra deux parties, qui se résument ainsi :

a) « *premièrement il faut exposer avec ordre toutes les déclarations de la tradition écrite, par lesquelles les théologiens de la Trinité ont paru déclarer expressément que l'Esprit Saint tient son existence de l'essence du Père et du Fils, ce que l'Église romaine professe en disant qu'il procède des deux,*

b) *deuxièmement, par des arguments, nous montrerons avec l'aide de Dieu que les efforts des initiateurs du schisme et le penchant dans le même sens de ceux qui les ont suivis n'avaient pas une cause suffisamment raisonnable pour justifier un schisme pernicieux de si longue durée entre les Églises.*

Sans doute, en démontrant à l'aide des témoignages écrits que l'Église de Rome ne manque pas à la piété, nous aurions pu établir que ses contradicteurs l'ont accusée sans raison ; ou inversement, en démontrant seulement que les promoteurs du schisme ont fait mauvais usage de la controverse pour favoriser la division, il nous aurait été possible de reconnaître que l'Église de Rome ne manque pas à la piété. Cependant, poussés par le désir d'atteindre la pleine vérité et de confondre le mensonge, nous entreprendrons le double combat » (10).

Les deux parties annoncées par cette introduction sont de longueur à peu près égale : l'exposé des témoignages patristiques positifs occupe les paragraphes 9-33 ; la critique des témoi-

(9) PG 141, 17A.

(10) PG 141, 17C-D.

gnages négatifs, les paragraphes 34-69, où sont pris à partie successivement Photius, Jean Phournès, Nicolas de Méthone et Théophylacte de Bulgarie. Selon Jean Beccos, Photius est l'inventeur et le père des attaques contre l'Église romaine (11), alors que beaucoup de déclarations des Pères sont conciliables avec la formule latine de la procession, Photius prit une position radicalement opposée. A partir de là le patriarche unioniste poursuivra et étendra son enquête patristique en répondant à de nouveaux contradicteurs, mais il avait dit l'essentiel dès ce premier discours.

3. Le deuxième discours : enquête historique

Le second discours, ou la seconde partie du discours sur la paix, parut à une date assez proche, dans la même année, ou dans la seconde année du patriarcat (première moitié de 1276). L'auteur se tourne maintenant vers l'histoire (12) et renvoie à plus tard la poursuite d'un débat raisonné (13). La démonstration historique de Jean Beccos ne contient pas de document nouveau que les prédécesseurs ou les contemporains auraient ignoré ; il cite seulement les lettres de Photius et les actes des conciles de 869 et de 879-880.

Par le seul récit historique, dit-il, il est possible de discerner que c'est sans fondement ni aucune bonne raison que les Églises luttaient entre elles depuis si longtemps (14). Photius, en effet, tant qu'il était suspendu à l'espoir d'être admis comme patriarche légitime, propose ses griefs au pape Nicolas comme une menace de schisme ; puis, quand la querelle touchait au paroxysme, il déclarait hérétiques et impies les usages de l'Église romaine et enfin, lorsque la paix lui souriait, il proclamait divine, sainte et maîtresse de piété cette même Église romaine (15).

(11) PG 141, 96B.

(12) Dossier, p. 433, 5-9.

(13) Dossier, p. 435, 3-5 ; cette continuation a pour titre (dans PG 141, 157-249) *De processione Spiritus Sancti* ; elle comprend II chapitres ; celui qui est édité comme 12e (PG 141, 249-276) est antérieur et n'appartient pas à cette série.

(14) Dossier, p. 433, 19-20.

(15) Dossier, p. 433-435.

Telle est la thèse que va développer ce petit traité, qui expose brièvement les débuts du patriarcat de Photius puis la querelle avec les Latins dont les deux phases sont marquées par la lettre à Nicolas (861) et l'encyclique aux patriarches orientaux (887), toutes deux citées presque en entier. Dans la lettre à Nicolas, le patriarche Photius énumère diverses coutumes des Latins dont il tire argument pour montrer que sa propre ordination ne comportait pas d'irrégularité impardonnable. Dans la lettre aux Orientaux, alors que le patriarche n'avait pu fléchir ni le pape Nicolas, ni Adrien, il reprend la liste des coutumes qu'il juge condamnables et y joint la doctrine latine sur le Saint-Esprit, qui est contraire selon lui à la doctrine orthodoxe en introduisant deux causes de la procession. « *Puisque c'est après avoir été déçu dans son attente qu'il mit à exécution sa menace et distribua par toute la terre la lettre encyclique, il est évident que ce n'est pas à cause de la vérité mais par volonté propre que Photius acheva le schisme* » (16).

La dernière phase des relations entre Photius et l'Église romaine accuse également, selon Jean Beccos, la malice de Photius. Admis par le pape Jean, il couvre celui-ci d'éloges et envoie des lettres amicales à des évêques latins, sans rien rétracter expressément des accusations anciennes. Cependant, par souci de vérité et de justice, Jean Beccos cite aussi les extraits des lettres de Nicolas et Adrien, dont les déclarations contre Photius atteignent « *la dureté du diamant* ». Quelle que soit sa responsabilité à l'égard de l'Église romaine, Photius ne se décida qu'après avoir subi lui-même une insigne violence (17).

La conclusion, un peu abrupte, est donc à deux faces, c'est-à-dire qu'elle s'adresse aux deux parties entre lesquelles s'est établie officiellement l'union. Il y a peu de chance que les Latins aient connu cette conclusion, adressée par Jean Beccos à son auditoire grec, et les lettres des papes postérieures au concile de Lyon ne firent qu'augmenter les exigences à l'égard des Grecs, jusqu'à l'insertion du *Filio que* dans la liturgie grecque. Cette politique, ajoutée à l'hostilité intérieure, condamnait l'union à

(16) Dossier, p. 439, 15-20.

(17) Dossier, p. 445, 1-3. Dans ce discours, Beccos ne parle pas du traité de Photius postérieur à la réconciliation avec Rome (*Mystagogie du Saint-Esprit*) et où il reprend expressément les accusations d'hérésie ; il en parlera en d'autres occasions : PG 141, 328-329 (à Théodore de Sougdaïa), 852-85 (réfutation de la *Mystagogie*).

l'échec. Jean Beccos en fut la principale victime, mais sa conviction personnelle ne fut ébranlée ni par l'opposition, ni par l'échec politique, ni par la persécution ; il signa son testament dans sa prison vers 1297 : « *L'humble Jean, par la grâce de Dieu archevêque de Constantinople, et, à cause de la véritable doctrine des Pères, c'est-à-dire de la procession de l'Esprit Saint du Père par le Fils, condamné à l'exil et à la prison, j'ai signé de ma propre main le présent testament* » (18).

Conclusion

Pour terminer par une note plus théologique sur le fond du problème, je me contenterai de citer une conclusion de V. Grumel concernant saint Thomas et la doctrine des Grecs sur le Saint-Esprit, qui éclaire parfaitement la pensée même de Jean Beccos et indique quelle conciliation reste possible entre Latins et Grecs au sujet de la procession du Saint-Esprit (19).

« Les Grecs ne reprocheront plus aux Latins comme une hérésie ou une erreur de dire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ni de dire que le Fils est principe du Saint-Esprit, car les termes «procéder» et «principe» ont en latin un sens beaucoup plus large que leur correspondant grec et ne signifient point que le Saint-Esprit provient du Fils comme d'un principe à part du Père, comme si le Fils tenait cette perfection de lui-même et non du Père. Les Latins, de leur côté, n'obligent pas les Grecs à modifier leur manière de s'exprimer traditionnelle, et à dire que le Saint-Esprit «procède du Fils » ou que le Fils est un principe (archè), une cause (aitios) ou un émetteur (proboleus) du Saint-Esprit avec le Père, ou que la filiation est une ekporeusis. Ils pourront et même devront continuer à dire : il procède du Père par le Fils. Mais surtout ils devront, car c'est là qu'est l'essence du dogme, conserver à cette expression « par le Fils » son sens obvie et patristique d'« efficacité réelle » ayant

(18) PG 141, 1032.

(19) *Echos d'Orient* 25 (1926), p. 280.

pour résultat non la manifestation mais l'existence même et la personne du Saint-Esprit. Alors la même foi sera proclamée dans la diversité des langues et des formules. » Telle était exactement l'union prêchée par Jean Beccos.

Jean DARROUZES

Jean Darrouzès, né en 1912. Entre en 1928 dans la congrégation des Assomptionnistes. Prêtre en 1938. Fait partie depuis 1945 de l'Institut Français d'Études Byzantines (actuellement : 14, rue Séguier, F. 75016 Paris), qu'il dirige depuis 1968. Parmi ses nombreuses publications scientifiques, signalons l'édition de Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques...* (Sources Chrétiennes 51) et *Traité théologiques et éthiques* (Sources Chrétiennes 122 et 129), ainsi que le *Dossier grec de l'Union de Lion (1273-1277)*, en collaboration avec V. Laurent, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1976.

Françoise VINEL

L'Esprit dans la liturgie

« Tous furent alors remplis de l'Esprit-Saint et commencèrent à parler en d'autres langues » (Actes 2, 4).
 « Celui qui a des oreilles, qu'il écoute ce que l'Esprit dit aux Églises » (Apocalypse 2, 7).

L'Esprit et le mystère

La tradition liturgique elle-même, dans sa diversité, sera sans doute l'aide la plus précieuse pour évoquer et tenter de cerner ce qui relie intimement la liturgie, tout acte liturgique, à l'action de l'Esprit Saint. Lisons d'abord une partie de la prière adressée explicitement à l'Esprit Saint dans l'Église arménienne, au cours de l'office de la genuflexion, célébré le jour de la Pentecôte (1) : «... Et à nous qui sommes réunis dans ton temple saint, donne-nous de t'adorer et de te célébrer en ce jour de ta salutaire venue. Accorde-nous la paix qui vient du ciel et le renouvellement de l'âme et du corps, loin de tout assujettissement au péché, afin de nous faire renaître par la pénitence... Purifie les lèvres et les langues de tes serviteurs avec les langues de feu, afin qu'ils chantent, psalmodient et prient à toute heure, avec les anges, les cantiques inspirés. Qu'ils t'offrent avec un cœur pur et un humble esprit le culte spirituel et implorent ton pardon, dans le secret de leur cœur, avec des supplications entrecoupées de

(1) Texte cité et traduit dans « l'office de la genuflexion dans la tradition arménienne », A. Renoux, in *Le Saint Esprit et la liturgie*, Conférence Saint-Serge, 1-4 juillet 1969, Rome 1977, p. 149-163. Selon l'auteur, la tradition arménienne transmise par les lectionnaires reprend les usages de l'Église de Jérusalem. Au soir de la Pentecôte, trois agenouillements accompagnent la prière adressée successivement à chacune des trois Personnes de la Trinité. Seul le rite arménien, à la différence de la prière byzantine, comporte une prière adressée exclusivement à l'Esprit Saint.

larmes... » Fêter le don de l'Esprit et continuer à l'invoquer, chanter le *Veni Creator* pour marquer cette impatience permanente de l'Esprit, alors même que tout a été accompli par la mort et la résurrection du Christ : en cela résident déjà la justification et la nécessité de la liturgie dans ce temps de l'Église ouvert avec le don de l'Esprit. Si la fête de la Pentecôte (2) l'exprime solennellement en célébrant l'Esprit par des chants que lui-même inspire — « Toi qui inspires nos langues pour chanter », selon une des traductions du *Veni Sancte Spiritus* (3) —, toute liturgie atteste son origine dans l'Esprit Saint, dans la mesure où elle est confession de foi et louange adressée à Dieu. Et il ne saurait y avoir confession de foi sans le secours de l'Esprit : « nul ne peut dire de Jésus Christ qu'il est Seigneur si ce n'est dans l'Esprit Saint » (1 Corinthiens 12, 3). Les prescriptions liturgiques de saint Paul sont aussi placées sous le signe de l'Esprit : « soyez remplis de l'Esprit. Dites ensemble des psaumes, des hymnes et des chants inspirés ; chantez et célébrez le Seigneur de tout votre cœur. En tout temps, à tout sujet, rendez grâce à Dieu le Père au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (Ephésiens 5, 18-20).

Au sens le plus immédiat, dans l'expérience de l'Ancien Testament, comme dans celle de Syméon (*Luc*, 2, 25-26) ou de Zacharie (*Luc*, 1, 67 s.), l'Esprit est celui qui fait parler ou chanter. « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche publiera ta louange » (*Psaume* 51, 17). Ainsi née « d'en haut », la liturgie gagne singulièrement en dignité et certains débats à son propos pourraient bien s'en trouver éclairés (3 bis). Mais la liturgie de la Pentecôte nous apprend aussi qu'on ne fête pas l'Esprit pour lui-même et qu'en Lui se révèlent plus proches le Père et le Fils. Ainsi le proclame un tropaire de Matines dans la prière byzantine : « À l'encontre de la loi naturelle, on vit cette chose étrange : tandis que la voix unique des Apôtres se faisait entendre par la grâce de l'Esprit, les foules, les tribus et les langues l'entendaient chacune à sa manière et en recevaient l'initiation à la connaissance de la Trinité » (4).

(2) On peut rappeler que la fête de la Pentecôte et celle de l'Ascension ne se sont distinguées de Pâques qu'assez tardivement, au IV^e siècle, ce qui n'est pas sans rapport avec les discussions théologiques de cette période sur la divinité de l'Esprit.

(3) Traduction adoptée dans la Liturgie Tolosane des Prêcheurs, A. Gouzes, o.p. (3 bis) Voir par exemple un ouvrage collectif qui montre ce qu'a pu être la crise liturgique de l'après-Concile : « Faut-il encore une liturgie ? » *Liturgie, religion et foi*. Sous la direction de Th. Maertens, Centurion 1968.

(4) R.P.E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 2. Les fêtes, Matines de la Pentecôte 9^e Ode, p. 378, Chevetogne 1948.

Par l'Esprit, la liturgie est mystagogie, initiation au mystère trinitaire, et de même, dans l'apprentissage de la vie intérieure telle que l'analyse saint Paul, ce n'est que dans l'Esprit que peuvent se proclamer la Seigneurie du Christ et se balbutier le nom du Père, « Abba » (*Romains* 8, 15 ; *Galates* 4, 6) (5). Ce parallélisme continu entre la vie spirituelle de chacun, qui se joue bien dans cette inhabitation de l'Esprit, et l'indispensable présence de l'Esprit dans le déroulement liturgique, attestée dans chacune des formules trinitaires et doxologies qui rythment toute célébration, transforme la question des rites liturgiques en affirmation de la place centrale de la liturgie dans l'Eglise (6). En d'autres termes encore, la présence invisible de celui que rien ne représente, qui est « comme des langues de feu » (*Actes* 2, 3), ou « comme une colombe » (*Matthieu* 3, 16), fait du culte extérieur contre lequel s'insurgent les prophètes (par exemple *Amos* 5, 21-23) un culte spirituel, le « culte en esprit et en vérité » dont Jésus parle à la Samaritaine. Si l'Esprit ouvre les bouches et inspire le psalmiste, c'est aussi pour faire oeuvre de discernement en lui faisant porter ce jugement : « Le mensonge à la bouche ils bénissent, au dedans ils maudissent » (*Psaume* 62, 5). Le souffle qui inspire porte en lui comme son fruit science et discernement. Si l'Esprit nous fait comprendre la nature de la liturgie, c'est aussi pour renvoyer chacun à sa vie spirituelle. Aussi la règle de saint Benoît ne manque-t-elle pas de spécifier les « dispositions à apporter à la psalmodie : «... *Considérons donc comment nous devons nous tenir en la présence de la Divinité et de ses anges, et conduisons-nous dans la psalmodie de manière que notre esprit concorde avec notre voix* » (7). Dans la vie sacramentelle elle-même, le rite actuel du sacrement de confirmation est compris comme l'achèvement du baptême par le don de l'Esprit (8) et la formule qui accompagne l'onction sur le front (« Sois marqué

(5) Saint Basile énumère les dons résultant de « l'intime union de l'Esprit à l'âme : la prévision de l'avenir, l'intelligence du mystère, la compréhension des choses cachées, la distribution des charismes, la participation à la vie du ciel, le chant en chœur avec les anges, la joie sans fin, la demeure permanente en Dieu, la ressemblance avec Dieu, enfin le suprême désirable : devenir Dieu » (*Traité du Saint-Esprit*, chap. 9, 109e, Sources Chrétiennes, p. 148, trad. B. Pruche, o.p.).

(6) Voir la définition donnée de la liturgie au début de la *Constitution sur la Liturgie* de Vatican II : « La liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Eglise, et, en même temps, la source d'où découle sa vertu » (§ 10).

(7) Règle de Saint Benoît, chap. XIX.

(8) Voir dans *Communio* VII, 5 sur la Confirmation des articles du fr. J. Ph. Revel et de Mgr R.M. Tchidimbo.

de l'Esprit Saint, le don de Dieu ») signifie ce lien étroit entre la vie personnelle du croyant et sa participation à la vie de l'Eglise.

Ayant reconnu l'Esprit comme créateur de liturgie, il nous faut encore préciser ce qui est célébré « dans l'Esprit ». L'utilisation de cette préposition pour nommer l'Esprit paraît en faire, par métaphore encore, le lieu du mystère (9). La constitution de Vatican II sur la liturgie rappelle comment l'Eucharistie oriente toute la liturgie : « *C'est de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes dans le Christ et cette glorification de Dieu que recherchent, comme leur fin, toutes les autres oeuvres de l'Eglise* » (10). Alors que la comparaison avec les liturgies de l'Eglise orthodoxe avait pu amener à souligner que le rite romain laissait bien peu de place à l'Esprit, trois des prières eucharistiques actuelles ont réaffirmé la place de l'épiclese ; mais c'est aussi la définition de l'ensemble de la liturgie comme acte de foi exigeant l'adhésion à l'Esprit qui permet peut-être de lui donner sa place. Analysant les textes de Théodore de Mopsueste sur la Messe, F. Sullivan (10) distingue le rôle de l'Esprit dans la liturgie eucharistique de l'expérience spirituelle de la rencontre avec le Christ que les chrétiens font dans l'Eucharistie : seul « *l'Esprit Saint rend cette rencontre possible* » en transformant le pain et le vin en corps et sang du Christ mais aussi parce qu'il a déjà sanctifié les croyants par le baptême. Et il faut affirmer en même temps que « *la grâce de l'Esprit est le fruit de la rencontre eucharistique avec le Christ ressuscité* ». L'auteur recourt à la notion de « *médiation double et réciproque de la grâce (de l'Esprit) dans l'eucharistie* ». Cette difficulté à cerner, pourrait-on dire, le moment de l'action de l'Esprit permet encore de comprendre le recours à cette préposition « dans » pour nommer l'Esprit. Ainsi, dans la célébration de la mort et de la résurrection du Christ, la louange s'adresse désormais à un visage, à Celui dont le Paraclet nous invite à attendre le retour :

(9) A propos de l'usage des prépositions dans les doxologies, voir *Traité du Saint-Esprit* de Basile, chap. I à 5.

(10) F. Sullivan : « l'expérience du Saint Esprit dans l'Eucharistie », in *L'Expérience de Dieu et le Saint Esprit*, Immédiateté et Médiations, Colloque de Strasbourg, 1983, Le Point théologique n°44, p. 177-192.

« L'Esprit et l'Épouse disent : `Viens !' » (*Apocalypse* 22, 17). L'Esprit Saint, lui qui « rend témoignage au Christ » (*Jean* 15, 26), actualise sans trêve cette dimension eschatologique de la liturgie.

La demande qui suit la consécration des offrandes et la proclamation de foi (« *Humblement nous te demandons qu'en ayant part au corps et au sang du Christ, nous soyons rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps* ») met l'accent sur la notion de « communion du Saint-Esprit » (cf *2 Corinthiens* 13, 13), définissant à la fois la sanctification que nécessite la participation à l'Eucharistie et la grâce d'unité qui en est le premier fruit. Dans un article consacré à « quelques réflexions sur la pneumatologie du culte », B. Bobrinskoy (11), s'appuyant sur la tradition patristique, souligne combien ce terme à lui seul exprime le mystère d'unité au sein de la Trinité, l'édification de l'Église comme unique corps du Christ et l'entrée même de cette Église rassemblée dans le mystère trinitaire. L'introduction au chant du Sanctus, particulièrement dans les Préfaces des troisième et quatrième dimanches de Carême (12), marque que la liturgie est ici anticipatrice de la liturgie céleste évoquée dans l'Apocalypse (*Apocalypse* 4, 8) « *Et comment* », dit saint Basile, « *les anges diraient-ils `gloire à Dieu dans les hauteurs', s'ils n'en avaient reçu le pouvoir de l'Esprit ?* » (*Traité du Saint Esprit*, XVI, 137b).

L'Esprit et les langues

Si la liturgie orthodoxe insiste particulièrement, lors de la fête de la Pentecôte, sur la manière dont l'Esprit nous fait entrer dans le mystère trinitaire, peut-être la tradition occidentale accentue-t-elle davantage le caractère missionnaire de l'Église mis en oeuvre par le don de l'Esprit. Telle est en effet la prière du dimanche de Pentecôte : « *Aujourd'hui, Seigneur, par le mystère de la Pentecôte, tu sanctifies ton Église chez tous les peuples et dans toutes les nations ; répands les dons du Saint-Esprit sur*

l'immensité du monde et continue dans le coeur des croyants l'oeuvre d'amour que tu as entreprise au début de la prédication évangélique ». En complément indispensable à tout ce qui vient d'être dit de la liturgie définie globalement comme confession de foi et donc oeuvre de l'Esprit en chacun et dans l'Église, il faut aussi s'interroger sur la manière dont l'Esprit transforme et, à strictement parler, « vivifie » les signes humains, variables d'une Église à l'autre, d'une communauté à l'autre, rites et paroles, qui constituent dans sa diversité chaque tradition liturgique.

« Ils furent tous remplis de l'Esprit Saint et ils se mirent à parler en d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer », dit le récit des *Actes*. Ainsi est restaurée l'unité perdue à Babel, ce nom signifiant « confusion », « car c'est là que Dieu confondit le langage de tous les habitants de la terre » (*Genèse* 11, 9). Mais alors qu'avant l'épisode de Babel, « tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots », il est remarquable que le don de l'Esprit refait l'unité en gardant la diversité. La mention des langues, multiples et pourtant univoquement comprises, peut éclairer la notion de langue liturgique, de langue de l'Église. N'est-ce pas en effet dans cet événement de la Pentecôte qu'elle trouve son fondement premier, bien antérieur en dignité et dans le temps à tout argument d'autorité qui règle la question sur le plan de la manifestation visible de l'Église, au risque de formalisme ? — Par langue liturgique (13), entendons le fait que toute langue, si elle est susceptible de devenir le moyen d'expression de la foi de l'Église, demande en quelque sorte à être évangélisée, sanctifiée. S'il est évident que l'adaptation des langues d'origine de la Bible ou des textes liturgiques anciens passe et doit passer par tout un travail de traduction au fur et à mesure que dans l'espace de nouveaux peuples, donc de nouvelles langues sont christianisées, et que dans le temps la connaissance des textes, mais aussi les sensibilités humaines se modifient, soumettre ces textes à un accord de l'Église, constituer ce qu'une dénomination peut-être un peu sèche appelle texte liturgique officiel montre qu'il n'y a pas là seulement volonté de traduire et d'inventer mais volonté de transmettre le dépôt de la foi. Par son entrée dans l'Église, ce qui signifie aussi, concrètement, son entrée dans la liturgie d'une Église locale, la

(11) Article paru dans « *Le Saint Esprit et la liturgie* », p. 29-38.

(12) Ces deux préfaces mentionnent en effet plus nettement l'union des voix humaines et des voix célestes : « *et nous-mêmes, unissant notre voix à celle des anges, nous t'acclamons* ».

(13) Notion tout à fait distincte de celle de langue sacrée où l'importance accordée à la lettre originale du texte peut aller jusqu'à interdire la traduction du texte. C'est le cas du Coran dont une traduction française n'a été que très récemment reconnue.

traduction est faite tradition ; la lettre mortelle des philologues est désormais promise à l'illumination vivifiante de l'Esprit. « La lettre tue et l'Esprit vivifie » (2 Corinthiens 3, 6) : ce don de la vie, dont notre Credo fait un des attributs de l'Esprit Saint (« je crois au Saint-Esprit qui est Seigneur et qui donne la vie ») est aussi à l'oeuvre dans cette sanctification des Écritures et de leur lecture qui s'accomplit dans la liturgie. Dès lors la liberté de l'Esprit se révélant dans leur langue aux « Parthes, Mèdes et Elamites..., Crétois et Arabes... », et il faudrait ajouter aujourd'hui nombre d'ethnies africaines par exemple, une certaine conception de l'universalité nécessaire de la langue liturgique est battue en brèche. Il y va précisément de la liberté de l'Esprit, c'est-à-dire de la croissance de l'Église.

Cette dernière affirmation demande à être confrontée à la notion de tradition dans le domaine liturgique. La Constitution de Vatican II sur la liturgie prend en effet soin, avant de définir des « normes pour adapter la liturgie au tempérament et aux traditions de différents peuples » (§ 37-40), d'affirmer : « l'usage de la langue latine, sauf droit particulier sera conservé dans les rites latins » (§ 36, 1 ; voir aussi § 101). Et de la même façon, pour préciser la place de la musique sacrée sans supprimer toute possibilité de création et de renouvellement du répertoire liturgique, elle affirme : « l'Église reconnaît dans le chant grégorien le chant propre de la liturgie romaine » (§ 116), et fait cette invitation : « les textes destinés au chant sacré seront conformes à la doctrine catholique et même seront tirés de préférence des saintes Écritures et des sources liturgiques » (§ 121). Conseil dicté par le souci de la vérité et par la prudence ; mais on peut aussi comprendre cela, au plan anthropologique, comme la prise en compte du lent travail de la mémoire chrétienne en oeuvre dans la liturgie. Dans ces signes que sont les chants, l'efficacité de la liturgie passe par la mémorisation des textes, d'hymnes toujours répétées, au coeur de laquelle peut agir l'Esprit Saint, qu'on aimerait pouvoir nommer Mémoire de l'Église. « 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, 26). L'Esprit éclairant, vivifiant les mêmes psaumes et cantiques pour préparer et magnifier la célébration eucharistique, elle-même mémorial sans cesse réactualisé, fait de la liturgie entière une mystagogie. « Catéchèses mystagogiques », disaient les Pères, tant enseignement de la foi et liturgie semblaient indissociables. Le sacrement est par excellence le « viatique » qui fait grandir et fortifie dans la foi ; mais

comme lieu de préparation au sacrement, c'est la liturgie tout entière qui a cette fonction et son caractère répétitif le lui confère encore plus. L'expérience individuelle des Pères du désert méditant et répétant tout au long du jour le même verset d'Écriture peut illustrer ce qui dans l'Église est offert à la mémoire et au coeur du croyant. Il importe bien alors que, sans que soit refusée toute inventivité, ces chants appartiennent à ce qui a été transmis, donc déjà mémorisé, intériorisé par les saints des siècles passés. Dans le goût répandu aujourd'hui pour la liturgie orthodoxe ou pour le chant grégorien, n'y a-t-il pas, si suspect d'esthétisme qu'il puisse être parfois, l'aveu qu'il n'est pas seulement demandé à un chant liturgique de nous faire comprendre, de nous traduire quelque chose du mystère, mais bien plutôt de nous faire entrer dans le mystère même ? Enfin, les textes prophétiques et l'Apocalypse nous invitent à ne voir dans cette répétition des mêmes paroles de dimanche en dimanche, ou d'heure en heure dans l'office monastique, que la pâle image de l'inlassable louange céleste : « Ils ne cessent jour et nuit de proclamer : `Saint, Saint, Saint le Seigneur, le Dieu tout puissant, Celui qui était, qui est et qui vient !'. Et chaque fois que les animaux rendaient gloire, honneur et action de grâce à celui qui siège sur le trône, au Vivant pour les siècles des siècles, les vingt-quatre anciens se prosternaient devant Celui qui siège sur le trône... » (Apocalypse 4, 8-10).

Il reste une interrogation, celle qui naît de la liberté absolue de l'Esprit saisissant ses prophètes : `Seigneur, je ne suis pas digne', clament Jérémie et Isaïe. Et si l'Esprit nous fait rendre grâce, ne nous étonnons pas de trouver, dans la tradition la plus ancienne de l'Église, des paroles qui nous invitent peut-être avant tout à ne pas faire cesser l'action de grâce en même temps que la célébration elle-même ; les prescriptions liturgiques de la *Didachè* s'achèvent en effet sur ces mots, bien éloignés de nos habitudes liturgiques : « laissez les prophètes rendre grâce autant qu'ils le veulent. » (*Didachè*, X, 7).

Françoise VINEL

Marguerite LENA

Le principe de la vie apostolique

LES ordres monastiques, les congrégations religieuses, les instituts séculiers, les différents ministères de laïcs n'épuisent pas la libre créativité de l'Esprit Saint à l'oeuvre dans l'Église depuis la Pentecôte. Il suscite, rassemble, inspire des communautés apostoliques, aux formes institutionnelles très souples, à l'existence le plus souvent cachée dans la banalité du quotidien, sans effusion spectaculaire de charismes, et dans les limites d'une mission précise d'évangélisation. La Communauté apostolique Saint-François-Xavier, fondée en 1913 par Madeleine Daniélou en collaboration avec le P. de Grandmaison s.j., est une communauté de ce type : ses membres ne forment pas une congrégation religieuse au sens canonique du terme, mais consacrent leur vie au service du Royaume, dans le célibat et l'obéissance, par un voeu sans retour. La substance de cette consécration est une docilité « humble, simple et ardente » à l'Esprit Saint, dans l'Église, et la forme concrète que prend le service du Royaume est une tâche d'éducation, d'enseignement et d'évangélisation de la jeunesse, dans les contextes sociopolitiques et culturels différents des pays d'Europe, d'Afrique et d'Asie où Saint-François-Xavier est implanté.

Le propos de ces pages n'est pas tant de présenter cette communauté apostolique que de rendre témoignage à Celui qui est au principe de sa naissance, au coeur de son existence, au terme de son élan : l'Esprit Saint, « le maître intérieur », comme aime à l'appeler la tradition de l'Église, « l'exileur », comme l'appelle Pierre Favre : Celui dont le souffle fait entrer ceux qui s'y livrent dans la double pulsation de la vie trinitaire, s'intériorisant au plus intime de nos libertés — « Abba, Père » — et les dilatant aux dimensions de la charité de Dieu — « Allez, de toutes les nations faites des disciples » —.

« Nul, s'il ne naît d'eau et d'Esprit »...

Toute naissance spirituelle s'opère à l'ombre de l'Esprit. Mystère d'Annonciation : naissance du Verbe dans la chair ; mystère de Pentecôte : naissance de l'Église dans le monde. Dans l'ordre des choses de Dieu, le commencement n'appartient pas à l'initiative conquérante d'un « vouloir d'homme ». Il appartient à la disponibilité aimante d'une liberté visitée par l'Esprit. Une communauté apostolique ne naît pas d'un calcul stratégique, ni même d'une « pastorale d'ensemble ». Elle naît d'« une de ces pensées venues de Dieu autour desquelles se fait l'unité d'une vie », et qui rassemble à son service d'autres vies. Elle naît d'un toucher de l'amour éternel répandu dans nos coeurs par l'Esprit, et qui soudain rend sensible à un besoin brûlant de l'Église, à une urgence divine dans le présent du monde. Une mission reçue, inappropriable autant qu'inaliénable, réponse de Dieu à une détresse des hommes avant d'être réponse de l'homme à un appel de Dieu : « l'Esprit souffle où il veut ».

« Nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour l'être un seul corps »

Parce qu'il est souffle insaisissable, trop souvent nous identifions l'Esprit, comme les exaltés de Corinthe, à une sorte de réalité aérienne, sans densité ni consistance, sans corporéité ni parole intelligible. Nous méconnaissons ainsi son humilité. Celui qui a pris corps dans l'Église le jour de la Pentecôte, et dont les langues de feu sont devenues, dans le discours de Pierre, parole intelligible, ne cesse de prendre corps en ceux qu'il vient visiter et animer, de prendre la parole en ceux qu'il envoie enseigner et témoigner. C'est ainsi que la « pensée venue de Dieu » qui fonde une communauté apostolique s'incarne dans une oeuvre précise, effective, collective, inscrite dans la durée. En l'empêchant de se diluer en rêve, ce corps vérifie et atteste l'authenticité de l'appel. Une communauté apostolique n'a pas de Règle, mais elle a un corps, et ce corps la maintient unie et debout, vigilante à l'Esprit, plus fermement, plus souplement que ne le ferait la règle la plus détaillée et la plus stricte. Par ce corps visible et social, elle expose assurément l'Esprit de Dieu aux pesanteurs du monde, aux résistances des libertés. Mais,

par lui, elle peut aussi semer et faire mûrir, en pleine terre d'humanité commune, cet unique fruit de l'Esprit qui rassemble en lui tant de saveurs : « Voici le fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi ».

« L'Esprit Saint vous enseignera toutes choses, et il vous rappellera tout ce que je vous ai dit »

Il n'y a pas de vie ecclésiale sans Tradition, il n'y a pas de vie apostolique sans mémoire de la mission reçue. Car l'origine n'est pas un commencement que le temps livrerait inexorablement à l'oubli, de sorte qu'il faille lutter contre cette érosion par un arsenal de garanties juridiques. Comme la source reste contemporaine du fleuve, l'appel du premier jour retentit dans l'appel de chaque jour. L'Esprit Saint, Don et mémoire du Don, nous redit inlassablement, parmi les bruits du monde et les remous du fleuve, le chant de la source. Il nous rappelle le Don en nous le donnant à nouveau, faisant ainsi de la grâce initiale une présence qui dure, mais aussi du présent une naissance qui continue. Car l'actualité permanente de l'origine n'est pas sa répétition immuable. Elle est un mystère de fidélité, un jaillissement continu d'imprévisible nouveauté. Des leçons apprises, des traditions soigneusement gardées ne suffisent pas pour répondre à l'aujourd'hui de Dieu. Il faut, au principe de la liberté de l'apôtre, l'action créatrice de l'Esprit, qui épouse l'humble et mouvante matière du temps présent, et fait pressentir la forme qu'elle peut prendre sous sa main. Partout chez elle et nulle part installée, une communauté apostolique est d'autant plus prête à tous les départs et à toutes les innovations qu'elle demeure plus attentive et docile à la grâce d'origine. Elle participe ainsi au mystère de l'Église, épouse du Christ, que le temps laisse sans rides, car elle reste contemporaine de sa propre naissance : « Ton époux, c'est ton Créateur ».

« Recevez le casque du salut et le glaive de l'Esprit »

L'Église est dans le monde sans armes ni armure, sans divisions blindées ni pouvoir temporel. Elle connaît ainsi la vulnérabilité de l'Esprit, qui ne constitue jamais une force matérielle

susceptible de s'additionner ou de s'opposer victorieusement à d'autres forces matérielles. Père des pauvres, l'Esprit engendre dans l'Église la pauvreté selon l'esprit : pauvreté de celui qui n'a que pour donner, qui ne donne que pour avoir reçu d'un autre ce qu'il donne. Comme l'Église de qui elle reçoit sa mission, une communauté apostolique n'a d'autre trésor que cette mission, et elle n'a en mains ce trésor que pour le dépenser au service des hommes. Aussi est-elle aux prises avec toutes les résistances du monde, en elle-même et hors d'elle-même, en ceux vers qui elle est envoyée. Elle n'est protégée par rien, puisqu'elle vit en plein monde, visage découvert. Poussée par l'Esprit au coeur des forces adverses au Royaume, elle refait toujours un peu l'expérience de Jésus au désert : elle connaît la tentation de s'approprier les biens dont elle use, d'abuser de l'influence qu'elle exerce, ou, à l'inverse, de désespérer de la mission reçue, devant l'insuffisance des moyens et l'incompétence des ouvriers. C'est alors l'heure du Paraclet : l'Avocat de la cause de Dieu, dont le glaive tranche les complicités obscures avec l'Adversaire ; le Consolateur qui guérit les blessures du combat. Alors nous pouvons tirer notre gloire de notre faiblesse, devenue sous son souffle « une démonstration d'Esprit et de puissance ».

« Jésus dit : 'Tout est achevé', et inclinant la tête il remit l'Esprit »

Depuis que l'Esprit a été remis et répandu, l'achèvement de toutes choses en Dieu est à l'oeuvre au milieu de nous. En touchant notre histoire, l'Esprit de Dieu la transfigure en histoire sainte, comme il fait du corps humilié du Crucifié le corps de gloire du Ressuscité, du pain des jours l'Eucharistie éternelle du Seigneur. L'Église est le sacrement de cette histoire sainte, signe et prémices du Royaume qui vient. Une communauté apostolique est, dans l'Église, au service du mystère de sainteté caché dans l'aujourd'hui du monde, et qui est son avenir pour toujours. Une parcelle du Royaume lui est confiée, elle oeuvre à son accomplissement dans le secret des libertés, et à sa manifestation visible dans le plein jour d'une culture, d'une société, d'un temps. L'action de l'apôtre n'est possible, sa parole n'est crédible que par cette double et unique attention au murmure de l'Esprit à l'intime des coeurs et au gémissement de la Création tout entière, en quête ardente de son achèvement. Recueillement vers

le plus intérieur, élan vers le plus universel : c'est la respiration de l'Esprit de Dieu dans une vie d'apôtre. Mystère de mort à soi-même, mystère de vie cachée en Dieu avec le Christ. Liberté sans mesure de celui qui est « lié par l'Esprit ».

Marguerite LENA

Marguerite Léna, née en 1939. Membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée de philosophie en 1963. Professeur de philosophie à Sainte-Marie de Neuilly. Membre du comité de rédaction de l'édition en langue française de *Communio*. Publications : outre de nombreux articles dans *Axes et Communio*, un livre : *L'esprit de l'éducation*, Paris, Fayard, collection « Communio », 1981, 271 p.

Albert-Marie de MONLÉON

Renouveau dans l'Esprit Saint, Renouveau de la vie théologique*

«**HEUREUX** les yeux qui voient ce que vous voyez »
(*Luc* 10, 23). Oui, heureux sommes-nous d'avoir été pendant quelques jours à Paray les témoins de la grâce répandue sur tout un peuple et sur chacun de nous. Au moment de partir, une question se pose à nous : comment demeurer dans cette grâce, comment la faire fructifier ? Qu'en sera-t-il demain de ce désir renouvelé de prière, de charité, de perfection, de communion fraternelle ? Cette joie que nous avons éprouvée serait-elle un sentiment éphémère et illusoire, un piège de notre sensibilité ? Qu'en sera-il lorsque nous ne serons plus portés par la beauté des liturgies, la ferveur des assemblées, l'encouragement des frères ? Ces questions, nous nous les posons et, souvent aussi, on nous les oppose. Cette ferveur n'est-elle pas un feu de paille ? Enthousiasme passager de néophytes, ignorance de commençants qui, s'ils veulent être sérieux, devront bientôt quitter les plaines riantes et vaporeuses de l'émotion religieuse pour la rude montée de la vraie vie chrétienne et la dure confrontation des réalités quotidiennes ? Bref, l'engouement pour les charismes ne saurait durer, ils sont un divertissement secondaire, du pittoresque marginal. Pourtant ce qui spécifie le Renouveau dans l'Esprit, ce ne sont ni ses imperfections manifestes ni l'exercice normal et ordinaire des cha-

*L'essentiel de cet article vient d'un enseignement donné l'été dernier à Paray-le-Monial au terme d'une session du Renouveau Charismatique. S'adressant à un large public de catholiques engagés dans le Renouveau ou simplement désireux d'approfondir leur foi, cet enseignement voulait situer le Renouveau dans sa perspective fondamentale.

rismes. S'attacher uniquement à ce qui, extérieurement, caractérise le plus le Renouveau, c'est vouloir ne considérer que la petite émergence de l'iceberg. Car la louange active, les langues, la prophétie, les guérisons, le zèle missionnaire, l'esprit communautaire, pour nécessaires qu'ils puissent être, n'épuisent pas la réalité de la manifestation de l'Esprit Saint à notre temps dans ce courant dont l'authenticité à été de plus en plus reconnue par l'Église (1).

En réalité, ce qui caractérise le plus le Renouveau en son point de départ comme en sa croissance, c'est un mode renouvelé de la vie théologique. Le Renouveau, fondamentalement, est un renouveau de la foi, de l'espérance et de la charité divine, un abandon de plus en plus consenti à ces souffles de l'Esprit du Seigneur que l'on appelle dons du Saint-Esprit. L'effusion de l'Esprit, c'est l'expérience « d'un coeur à nouveau brisé par Dieu », la joie neuve et purifiante de l'abandon à l'Esprit Saint.

Ce que nous avons vécu en ces jours à Paray dans les liturgies, les groupes de partage, le sacrement de la réconciliation, les assemblées de prière, les services, n'a d'autre but que la croissance de la vie divine en nous, prémices et promesse de la vie éternelle. L'entrée, comme on prend la mer, dans la vie bienheureuse du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

La joie dans la foi

Le premier fruit du souffle vivifiant de l'Esprit Saint en nous a été de raviver la joie et l'assurance de la foi. « Nul ne peut dire 'Jésus est Seigneur' si ce n'est par l'Esprit Saint » (1 Corinthiens 12, 3). Notre bonheur ici par la grâce de l'Église a été de découvrir ou de redécouvrir le Christ, de nous laisser saisir par Lui, de nous approcher de Lui, la pierre vivante, « afin qu'Il nous fasse grandir pour le salut si du moins nous avons goûté combien Il est bon » (1 Pierre 2, 2s). Ce n'est pas parce que nous retrouvons avec joie ce que nous transmet l'Église depuis des générations que nous régressons, que nous retournons à des choses dépas-

(1) Depuis ses débuts en 1967, il y a eu une douzaine de documents officiels émanant de diverses conférences épiscopales, ainsi que des papes Paul VI et Jean-Paul II, pour reconnaître et encourager avec les discernements nécessaires le Renouveau dans l'Esprit.

sées. Le Christ ressuscité venant à notre rencontre nous apporte toute nouveauté. D'ailleurs, ce que nous avons redécouvert, c'est que l'on ne s'approche pas de Lui n'importe comment mais avec un coeur humble et repentant, avec respect et confiance. La réalité du Christ ressuscité, sa présence dans l'Eucharistie, l'amour de l'Église et le service fraternel contiennent une nouveauté inépuisable qui défie l'usure du temps et des médias. La réalité de la présence du Christ que nous avons éprouvée, nul ne pourra nous la ravir si nous n'y consentons pas, si nous ne sommes pas inconstants ou distraits, ou pour reprendre les paroles du pape Jean-Paul II au Bourget en 1980: « *Le problème de l'absence du Christ n'existe pas. Le problème de son éloignement de l'histoire de l'homme n'existe pas... Il n'y a qu'un seul problème qui existe toujours et partout : le problème de notre présence auprès du Christ. De notre permanence dans le Christ. De notre intimité avec la vérité authentique de ses paroles et avec la puissance de son Amour. Il n'existe qu'un problème, celui de notre fidélité à l'alliance avec la sagesse éternelle* ».

Notre fidélité à cette alliance est celle de notre fidélité à l'actualité et à la nouveauté de l'Évangile tel que nous l'avons vu se déployer sous nos yeux. Ces foules attirées par un mystérieux appel, ces guérisons intérieures et physiques, cette Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres, et surtout ces conversions, ces retournements intérieurs, sont bien le signe que le Royaume s'est fait proche. Nous avons pu vérifier que les paroles de Jésus étaient vraies, toujours actuelles, y compris celles où Il nous dit : « Heureux celui qui ne se scandalisera pas à mon sujet » (Matthieu 10, 5s). La lumière de la foi est parfois trop simple pour des esprits compliqués mais elle n'est pas illusoire, les réalités qu'elle révèle ne sont pas un décor en trompe-l'oeil. La foi n'est pas non plus pour nous la nostalgie des jours heureux, de ces moments de grâce où dans la ferveur de tout un peuple, « parmi la foule exultante » (Psaume 42, 6), nous retrouvions notre coeur d'enfant. Nous n'avons qu'une nostalgie, c'est de Dieu Lui-même et de ce qu'Il nous communique de son mystère et de sa vie. Par la foi, sa présence devient une réalité dont on se saisit, que l'on tient dans le Christ, la Parole vivante et indépassable qui nous révèle le mystère du Père. Si l'on tente de vous sussurer intérieurement ou extérieurement que tout cela n'est qu'illusion passagère, euphorie sentimentale, ne le craignez pas. Notre foi ne passe pas car elle est fondée sur le roc inébranlable de la

Parole éternelle qui ne nous trompe pas. Quand bien même le ciel et la terre disparaîtraient, ses paroles ne passeront point. Certes, « toute chair est comme l'herbe et toute sa gloire comme la fleur de l'herbe ; l'herbe sèche et sa fleur tombe ; mais la Parole du Seigneur demeure éternellement. Or, cette Parole, c'est l'Évangile qui vous a été annoncé » (1 Pierre 1, 24s). Ce qui passe, ce sont les civilisations, les modes, les hommes et leurs caprices, nos humeurs et nos sentiments. Mais la foi n'est pas fondée sur eux, elle se serait écroulée depuis longtemps, elle n'est pas une émotion, elle est cette adhésion de tout notre esprit, de tout notre cœur au Fils du Dieu vivant, et nous savons en qui nous avons mis notre confiance ; Il ne nous manquera pas, Il ne peut se renier Lui-même.

Oui, heureux sommes-nous d'avoir vu ce que nos yeux ont vu : « je vous le déclare, beaucoup de prophètes, beaucoup de rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Luc 10, 24).

Ce que nous avons vu et entendu n'est que le reflet, le pressentiment, l'annonce des réalités invisibles. Mais déjà, par la foi, nous nous saisissons de ces biens qu'annonce l'Évangile, la Bonne Nouvelle du salut, l'annonce de ce bonheur auquel tout homme aspire de tout son être et qu'il ne peut trouver vraiment en aucune réalité terrestre. Car la foi nous communique déjà la substance et l'assurance des biens invisibles (cf. Hébreux 11, 1) et spécialement de Celui qui est tous biens : vérité, vie, souveraineté, sagesse, salut, Résurrection. Tout ce que le cœur de l'homme peut désirer dans sa soif de bonheur, il ne le trouvera qu'en lui. « A partir de textes innombrables qui le concernent, il sera possible de montrer comment Jésus est une multitude de biens et de conjecturer les richesses, que nul écrit ne contient, de Celui en qui toute la plénitude de la divinité s'est plu à habiter corporellement » (2).

Cependant, cette joie de la foi qui rayonne au cœur de tout homme assoiffé, nous ne la rencontrons souvent qu'à travers la Croix. Nous ne le savons que trop : l'Esprit Saint nous mène là où nous ne voudrions pas aller, Lui que l'on reçoit au pied de la Croix avec Marie. Et nous savons reconnaître à une humilité transparente, à une certaine douceur, ceux qui ont découvert les trésors cachés de la foi vive, la vraie source de la joie à travers les

(2) Origène, *Commentaire sur Jean* I. 60 SCH 120, p. 91.

sombres passages de la souffrance. Un regard extérieur sur « les charismatiques » dispense de percevoir à quel creuset cette joie que l'on trouve trop exubérante a été purifiée. Un aspect de cette session qui m'a le plus touché, ce fut de découvrir à nouveau à travers les confessions, les confidences, la préparation des malades au sacrement qui leur est propre, l'ampleur des souffrances cachées. Et notre joie, c'est de voir que vraiment le Christ est venu sauver, guérir, racheter tout cela, lui donner un sens. Nous nous demandions si cette joie de la foi n'était pas illusoire et éphémère, et maintenant nous savons pourquoi elle demeure, et non seulement elle va demeurer mais elle grandira, parce que la Croix ne nous manquera jamais et que la loi de la grâce c'est l'accroissement : « à celui qui a on donnera même davantage ». Notre joie, nul ne nous l'enlèvera car elle est celle du Christ glorifié, la joie de son cœur au cœur de Dieu.

Nous devons toujours grandir, au milieu des épreuves et des obstacles qui ne nous manquent guère, vers « Celui qui est le Chef de notre foi et qui la mène à la perfection » (Hébreux 12, 2), de Celui qui, selon la magnifique expression de la lettre aux Hébreux, est notre « avant-coureur » (*prodromos*) (Hébreux 6, 20) « sans ralentir notre effort mais en imitant ceux qui, par la foi et la persévérance, reçoivent l'héritage des promesses » (Hébreux 6, 12). « Aussi tressaillez-vous d'allégresse même s'il faut que pour un peu de temps vous soyez affligés par diverses épreuves » (1 Pierre 1, 6).

L'espérance ne déçoit point

Tous ceux qui, récemment ou depuis des années, ont fait l'expérience de l'effusion de l'Esprit peuvent témoigner qu'avec la conscience vive dans la foi de la réalité du mystère du Christ et des promesses de Dieu, c'est l'espérance qui leur a été rendue. Si le Christ est vraiment ressuscité, alors tous les espoirs sont permis. Cette petite espérance si oubliée, si méconnue, voilà qu'elle nous est redonnée comme un souffle de printemps qui embaume tout, annonçant la plénitude de l'été. L'Église, en cette fin de XX^e siècle, est entrée en pleine floraison. Telle la vigne en fleurs, elle a répandu son parfum, et cela malgré les gelées tardives, les renards ravageurs de vigne et les bêtes des champs qui ont cherché à la dévaster. Elle est entrée « dans le temps d'un nouvel Avent, dans un temps d'attente » (Jean-Paul II

Redemptor Hominis, n° 1). De son côté, le Pape Paul VI nous avait avertis : « *Nous vivons dans l'Église un moment privilégié de l'Esprit* » (Exhortation apostolique sur « *l'évangélisation dans le monde moderne* » n° 75) et tout au long de son pontificat, nombreuses sont ses paroles chargées d'émotion à la vue de ce nouveau printemps de l'Église. « *L'Église a perçu en elle comme un reflux de l'Esprit du Christ. Elle a senti remonter à ses lèvres le message évangélique avec le besoin de le proclamer de façon renouvelée, pour elle-même et pour les hommes. L'Église a retrouvé sa jeunesse. Elle s'est sentie renaître* » (Noël 1965). « *L'Église regarde vers l'avenir, le cour rempli d'espérance, rempli d'une nouvelle attente dans l'amour. Elle ne craint pas la nouveauté, elle en vit tel un arbre aux racines sûres et fécondes, elle tire d'elle-même son propre printemps* » (2 juillet 1969). « *Regardons l'Église comme la voit Jésus : remplie et brûlante de l'Esprit Saint... Lampe allumée d'où se lèvera l'aube d'une lumière nouvelle* » (7 juin 1972) (3).

De tout cela, l'Esprit Saint nous donne le témoignage intérieur, mais Il nous donne aussi d'entendre et de voir des témoins à travers le monde entier. En Afrique et en Amérique Latine, dans le Sud-Est Asiatique ou l'Europe de l'Est, des îles du Pacifique à notre propre pays, partout l'Église perçoit en elle le reflux de l'Esprit du Christ. Ce reflux n'est-il pas le début de la nouvelle Pentecôte d'amour pressentie, annoncée par Conchita, Marthe Robin ou Jean XXIII ?

Certes, cette espérance nous la vivons au milieu des épreuves, des détresses innombrables, de combats toujours à reprendre tant le bien rencontre d'obstacles à vaincre le mal. Nous en pâtissons souvent douloureusement car l'Esprit du Christ qui transforme nos coeurs de pierre en coeur de chair nous a rendus encore plus sensibles à la souffrance «mais en tout cela nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés » (*Romains* 8, 38). Pour qui aime, il n'y a pas de désespoir ! L'échec, la tristesse, l'angoisse, l'agonie, « les grandes eaux », rien ne pourra « éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger » (*Cantique* 8, 7). Nous n'avons pas à craindre que soit déçue cette espérance en l'Église qui renaît. Pourquoi ? Parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui

nous a été donné » (*Romains* 5, 5). Et cet amour ne passe pas, «il est fort comme la mort» (*Cantique* 8, 6). Qui se fera l'accusateur de ceux que Dieu a choisis, à qui il a fait le don sans repentance de son Esprit Saint ? Cette espérance qui nous est rendue est aussi celle, dans la vie quotidienne, de ces multiples petits signes que Dieu nous donne de sa proximité, de son attention et que seuls comprennent ceux qui aiment.

Mais l'espérance ne se limite pas à la confiance que le Seigneur n'abandonne ni son Église ni aucun de ses enfants et donne à chacun, en son temps, ce dont il a besoin. L'espérance théologale qui s'appuie sur Dieu ouvre sur un horizon encore plus vaste : non seulement elle se sait assurée du secours de la grâce divine à chaque moment, mais elle attend de Dieu rien moins que Lui-même. L'espérance ne cesse d'élargir l'espace de notre âme pour la rendre avide de recevoir Dieu de Dieu. Telle est la soif que l'Esprit Saint suscite en nous, dilatant et purifiant notre coeur par des désirs immenses en lui assurant que ces désirs ne seront pas vains puisqu'ils se fondent sur la béatitude même de Dieu, Lui qui nous appelle à partager l'héritage des saints dans la lumière, héritage qui n'est autre que Lui-même en sa béatitude.

La charité demeure

Dans son dessein d'amour bienveillant, Dieu veut nous donner part à sa vie bienheureuse ; « notre communion, elle est avec le Père et son Fils Jésus-Christ... afin que notre joie (la leur et la nôtre) soit en plénitude » (*1 Jean* 7, 35). Cette béatitude à laquelle Dieu nous prépare, et dont Il nous donne les prémices dans l'espérance, nous est aussi partagée dans la communion de la charité. Le don de la joie qui nous a été fait en ces jours dans l'Esprit Saint, est aussi et surtout le don de l'amour, de la charité, connue et reconnue. « Nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (*1 Jean* 4, 16). Il n'y a rien de plus extraordinaire et qui dilate davantage le coeur de l'homme, le porte plus à aimer, que de se savoir aimé. Il ne peut grandir que dans l'amour parce qu'il a été créé par amour et pour aimer, et notre joie, c'est la joie qui vient de la réciprocité de la charité. Cet amour qui a été répandu en nos coeurs n'est pas simplement le souffle d'un moment même s'il est parfois imperceptible, comme « la voix du fin silence » (*1 Rois* 19, 12) où Élie reconnut

(3) Le P. Daniel-Ange a rassemblé beaucoup de ces textes dans son ouvrage *Paul VI. tome II, L'éternelle Pentecôte*, Paris, 1981 ; cf. en particulier le chapitre 2.

le Seigneur Dieu. Nous avons expérimenté et reconnu très personnellement l'amour que Dieu a pour nous à travers toutes sortes de preuves. Du don du Fils unique à ces multiples petits signes de la tendresse de Dieu. Seuls, ceux qui en ont l'expérience peuvent comprendre à quel point cet amour singulier, unique, délicat, est aussi un amour fort, jaloux, brûlant qui ne demande qu'à grandir. C'est pourquoi, si nous y sommes fidèles, nous n'avons pas à craindre de le perdre.

A travers toutes sortes de prévenances, d'attentions, de services discrets ou cachés, nous avons également reconnu d'une manière nouvelle l'amour de nos frères à notre égard et nous avons pu les aimer en vérité. Le fait de nous sentir aimés non seulement de Dieu mais de nos frères est une force dans les épreuves, un encouragement vers la sainteté. Un historien me faisait remarquer récemment qu'en lisant les Actes des martyrs de l'Église primitive, on découvre à quel point ils étaient soutenus, portés non seulement par la grâce d'une foi inébranlable en Jésus ressuscité et ressuscitant mais très spécialement aussi par l'amour et le zèle que leur témoignaient leurs frères et soeurs de la communauté chrétienne.

Notre joie, elle est dans cet amour que nous recevons et que nous pouvons donner. C'est un amour qui vient de beaucoup plus loin que nous. Car si la charité est un amour qui s'incarne dans notre coeur, notre sensibilité, notre affectivité, elle n'est pas que cela, elle est la communion à l'amour même de Dieu et en lequel Il nous appelle à nous donner, à nous renoncer pour aimer comme Il aime, du même amour dont Il vit et dont Il nous aime comme un Père. Source de tout amour, le Père est la source de notre vraie joie, de cette sécurité inaltérable qui nous établit dans une paix profonde. Depuis que nous sommes imprégnés de divers soupçons corrosifs, nous n'osons plus parler du besoin de sécurité nécessaire à l'épanouissement de tout homme, comme si ce besoin était un sentiment morbide. Or l'homme ne peut grandir et s'épanouir que dans l'assurance de se savoir aimé, et spécialement par Son Créateur et Père qui prend soin de lui dans les plus petits détails : « même les cheveux de votre tête sont tous comptés » (*Matthieu* 10, 30). Telle est la source de notre joie, cette joie qui nous est annoncée, transmise par Jésus Lui-même. A travers les épreuves, les tristesses, il y a cette assurance plus profonde « je vous verrai de nouveau et votre coeur sera dans la joie, et votre joie nul ne vous l'enlèvera » (*Jean* 16, 22). Cette joie d'avoir, dans l'amour, redécouvert un

Dieu vivant et vrai, proche et compatissant, un Dieu Père, nul ne pourra nous l'arracher. Cette joie du Père a été donnée à chacun différemment. Peut-être certains d'entre nous ne l'ont-ils pas encore découverte parce que le Seigneur est patient, attend son heure pour chacun de manière très personnelle, mais viendra un moment, si nous la désirons, où elle nous sera manifestée. Dans toutes ses oeuvres, à l'égard de toutes ses créatures, si infimes soient-elles, Dieu, parce qu'Il est Dieu, porte une attention, un respect uniques. Cette attention du Père du ciel pour chaque être et en particulier pour les plus faibles, les plus pauvres, les plus petits, cette sorte d'attirance de l'abîme de sa miséricorde pour ce qu'il y a de plus fragile, de plus blessé en sa créature, pour l'abîme de son néant nous entraîne à la suite du Christ dans une joie, dans une exultation extraordinaires. En effet, cette découverte dans la charité nous fait passer un seuil de vie spirituelle essentiel. Nous découvrons dans l'amour du Père que nos faiblesses, nos limites, notre pauvreté et même nos fautes, n'ont plus d'importance. C'est une découverte que la petite Thérèse a admirablement vécue et exprimée. Certes, nous devons avec détermination refuser le péché et prendre sur nous pour le vaincre, mais il y aura toujours des choses en nous que nous aurons à nous faire pardonner. Or, précisément parce que nous avons connu l'amour du Père, nous ne pouvons que nous décharger en sa miséricorde de nos fardeaux, du péché qui nous assiège. Plus nous nous approchons de Dieu, plus nous découvrons notre pauvreté, notre misère, plus nous devenons sensibles aux exigences de la sainteté de Dieu, à tout ce qui altère, défigure la splendeur de notre âme et de notre relation avec le Seigneur, mais plus aussi nous découvrons que notre Dieu est compatissant, riche en miséricorde, que ce qu'Il attend de nous n'est pas que nous soyons parfaits de cette perfection aseptisée et stérile, mais de cette perfection qui est un amour brûlant, une sainteté vivante qui consiste à Lui appartenir complètement, y compris et surtout avec nos misères. La petite Thérèse disait quelque chose comme ceci : « *Il y en a qui voudraient avoir de grands sentiments pour Dieu et faire de grands feux d'amour avec les grosses bûches de leurs vertus et de leurs bonnes oeuvres. Moi, le Seigneur m'a enseigné à lui donner les ronces de mes imperfections, de mes limites et de mes petits travers; au feu de la charité elles brûlent mieux que tout le reste* ».

Enfin, cette joie que nous avons reçue, c'est aussi la joie de notre Père, parce que dans tout amour il y a réciprocité et Dieu

se réjouit de notre joie, Jésus exulte de ce que le Père soit révélé aux petits. Il y a une joie en Dieu, un bonheur de nous aimer et de nous voir revenir vers Lui. « Il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentir » (*Luc 15, 7*). Notre amour en grandissant découvre la joie de Dieu. Lorsque nous nous réjouissons des merveilles du Seigneur dans notre vie et autour de nous, de tous ces témoignages de conversions, de guérisons intérieures et physiques, notre joie est un signe et une expression d'une charité qui surabonde. Notre repliement sur nous-mêmes, cette façon de nous renfrogner sur nos misères et sur nous-mêmes, c'est cela qui contriste l'Esprit Saint.

Donc, nous aussi nous avons goûté cette parole de Jésus : « Heureux êtes-vous de ce que vous avez vu, de ce que vous avez entendu », de ce qui s'est passé en nous et autour de nous à Paray pendant cette session. Ce qui commence ici et dans d'autres lieux du monde ne va cesser de grandir et de se déployer. Au début du Renouveau et au début de notre venue à Paray-le-Monial, où nous n'étions qu'une poignée de gens malhabiles qui ne savions pas où tout cela allait nous mener, le Seigneur nous avait donné des prophéties en nous disant que c'était la terre entière qui allait s'embraser de cette manière, que nous aurions des gens du monde entier qui viendraient en ce lieu. Maintenant que nous le voyons, cela nous semble évident, mais à l'époque c'était impensable, nous n'étions rien et nous n'avions rien. Or ce que nous voyons, ce n'est pas seulement pour notre petit secteur, c'est vraiment aux dimensions de l'Église tout entière. S'il n'y avait au cours des sessions la dure réalité de l'organisation, de l'inconfort, de la fatigue, nous nous croirions comme en rêve. Nous nous demandons si ce n'est pas trop beau pour être vrai. Pourtant, ce que nous tenons dans l'amour ne passera pas parce que Dieu est fidèle, parce que Dieu accomplit ses promesses, parce que Dieu est un amour fort, présent, immuable et délicat. Il ne nous a pas aimés seulement de temps en temps dans le passé, Il ne nous manifestera pas son amour uniquement dans un futur lointain et vague. C'est maintenant que Dieu est amour, c'est aujourd'hui qu'Il nous aime d'un amour éternel. Notre vocation chrétienne est de grandir dans cet amour, dans cette joie profonde. Mais Dieu est fidèle et Dieu continuera d'agir et vos yeux le verront.

Ainsi, l'expérience du Renouveau, c'est avant tout l'entrée dans l'exercice des vertus théologiques, la vie divine en nous, c'est

devenir participants de la nature divine, nous assimiler vivement la vie même de Dieu, c'est-à-dire être transformés en Lui par la puissance de sa grâce sans cesser d'être nous-mêmes, sans nous fondre en Lui. Cette vie théologique est une entrée dans le mystère trinitaire. J'ai rattaché la foi au mystère du Fils, de la Parole faite chair, à la Révélation de Dieu qui nous a parlé par le Fils nous dévoilant ainsi le mystère d'amour de son dessein bienveillant. L'espérance, nous pouvons la rattacher à l'Esprit Saint. Très souvent en effet dans l'Écriture, l'espérance et l'Esprit Saint vont de pair, par exemple : « Que le Dieu de l'espérance vous donne en plénitude dans votre acte de foi la joie et la paix afin que l'espérance surabonde en vous par la puissance de l'Esprit Saint » (*Romains 15, 13*). Car c'est Lui qui nous soutient à tout instant, nous donne la patience dans les épreuves et surtout nous rend capables d'attendre Dieu de Dieu, « attendre la bienheureuse espérance » (*Tite 2, 13*), c'est aussi attendre l'Esprit Saint, objet de la Promesse, qui nous donnera de voir « l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et sauveur Jésus-Christ ».

Enfin, dans la participation à la vie trinitaire, « la charité de Dieu » (*2 Corinthiens 13, 13*) s'origine dans le mystère du Père qui est la source inépuisable, l'abîme infini, le principe sans commencement, la plénitude sans fin, de tout amour. C'est en Lui que nous sommes fondés, enracinés. Heureux sommes-nous d'avoir vu ce que nous avons vu. Retournant à la vie quotidienne et à son environnement habituel, n'étant plus entourés de la même ferveur, nous pouvions craindre d'être déçus. Or, nous être plongés un peu plus dans la vie divine n'est pas une promesse décevante si nous y sommes fidèles. Notre désir ne sera pas déçu car il est fondé dans le mystère trinitaire ; en effet cette Parole de Jésus en *Lue 10, 23* : « Heureux les yeux qui regardent ce que vous regardez » suit, — et la séquence des paroles est essentielle dans l'Écriture —, le « 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 le révéler » (*Luc 10, 22*). Les yeux de la foi, sous l'action de l'Esprit, nous font contempler le Père et le Fils et nous donnent ce bonheur, si nous sommes assez enfants pour le recevoir, de voir ce que nous voyons ou plutôt de croire à ce que nous ne voyons pas encore. Par notre baptême, nous avons été plongés, immergés dans le Nom trinitaire du Dieu trois fois saint et les Personnes divines ont fait irruption en nous, en notre âme, y font leur demeure. Or, ce que nous avons vu à Paray-le-

Nicole ECHIVARD

Monial n'est que la croissance, le déploiement, le développement de la grâce baptismale. Donc, heureux sommes-nous d'avoir vu ce que nous avons vu et entendu ce que nous avons entendu.

« **DÈS** maintenant, nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas été encore manifesté. Nous savons que s'Il vient à se manifester, nous serons semblables à Lui, parce que nous le verrons tel qu'Il est. Et quiconque a cette espérance en Lui se rend pur comme Celui-là est pur» (1 Jean 3, 2).

Fr. Albert-Marie de MONLEON, o.p.

Albert-Marie de Monléon, né en 1937. Entré dans l'Ordre de saint Dominique en 1957, prêtre en 1964. Études au Saulchoir et au Boston Theological Institute (Boston, Mass.). Membre d'Istina, conseiller spirituel de la Communauté de l'Emmanuel, Modérateur de la Fraternité Missionnaire du Cœur de Jésus.

Le rôle de la femme dans l'Église

« Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et te livres à trop d'occupations pour moi! Une seule est nécessaire. C'est Marie qui a choisi la meilleure part : elle ne lui sera pas enlevée.

(Luc 10, 41-42)

LE but de cet article n'est pas sociologique. L'Église n'étant pas une assemblée politique, une entreprise profane, ni un conseil d'administration, notre souci n'est pas le pourcentage de représentation des femmes au sein des instances ecclésiales. Même dans la société civile, notre souci, plutôt que « la proportion », serait l'accueil et le soutien de la spécificité biologique, humaine et spirituelle des femmes. Et nous savons que la vie du Royaume n'est pas d'abord l'occupation de postes ou de ministères, ni leur distribution à Jacques ou à Jean, ou à leur mère (*Matthieu* 20, 20-23).

En revanche, le Mystère de Marie, l'Histoire Sainte de l'Église et notre « histoire sainte » personnelle, manifestent à la fois l'ancienneté originelle, la nécessité, la simplicité, et même, à la lumière de Marie, une primauté, et du moins l'extrême « puissance » du rôle visible et invisible des femmes dans l'Église.

De quelle nature est cette « puissance », cette « royauté », sans laquelle, dans l'Église, tout ministère reste stérile, et qui n'a pas besoin, pour s'exercer, d'un ministère ? C'est ce que nous cherchons à préciser. Or poser cette question, c'est atteindre la blessure et la fragilité du monde moderne, préoccupé d'une tout autre « puissance » ; c'est toucher à la fois la crise spirituelle contemporaine, et le Mystère éternel de l'Église.

Pourtant, c'est non seulement l'origine et l'histoire de l'Église, mais encore le Concile Vatican II qui répondent à cette question. Dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, il met en lumière la « Mystère de l'Église » (chap. I), la nature du « sacerdoce commun », « royal et prophétique » des baptisés (chap. II), il rappelle que tous les membres de l'Église ont pour fin leur sanctification (chap. V), et il consacre tout le chapitre IV à la vocation des laïcs, tandis qu'il a rédigé un décret spécial sur *l'apostolat des laïcs*. Enfin, à sa clôture, Marie est proclamée Mère de l'Église, tandis qu'un message est envoyé aux femmes. Or, dans l'Église, qui ne les appelle pas au sacerdoce ministériel (texte de la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la Foi sur *la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, 1976), et dont une femme, Marie, est la Mère et l'achèvement, n'est-ce pas l'exercice de ce « sacerdoce baptismal », « royal et prophétique », qui est la source de la « puissance » réelle des femmes dans l'Église, c'est-à-dire la sainteté, et sa fécondité ?

Mais cette nouvelle et insistante présentation par le Concile des réalités si fondamentales à la vie de l'Église, que sont le sacerdoce baptismal et l'apostolat des laïcs, n'a malheureusement pas été transmise aux laïcs sans confusion avec le sacerdoce ministériel, dont on n'a plus perçu l'identité : la représentation sacramentelle du Christ-Tête.

De plus, dans la société civile, les femmes ont accédé toujours plus largement à tous les droits, à tous les métiers, à toutes les fonctions naguère réservés aux hommes, accès que Jean XXIII avait pu saluer comme un appel pour les femmes à exercer dans le monde entier « une maternité spirituelle multiforme ». Cependant, la société, en reconnaissant à la femme l'égalité des droits et des fonctions avec l'homme, ne l'a pas accueillie dans sa spécificité.

En effet, tandis que bien des prêtres cherchaient leur identité, et que bien des femmes croyaient devoir copier la vie masculine pour se faire mieux respecter, l'humanité tout entière se trouvait et se trouve encore la proie de tentations prométhéennes, qui l'empêchent de comprendre et d'accepter cette « puissance » de vie mystérieuse, venue d'En-Haut, que nous cherchons à préciser : même dans les ordres philosophique et politique, qui ne sont plus pour elle connaissance et gouvernement du réel, mais création et imposition d'idéologies, l'humanité, s'enorgueillissant de son pouvoir scientifique et technique, n'aspire plus qu'à la gloire de ses oeuvres propres, et à la puissance illusoire de son

efficacité, qu'elle voudrait introduire même à l'origine de la vie humaine, dont elle voudrait qu'elle remplace toute morale, qu'elle se retient de mettre au service gratuit des miséreux, et dont seule est certaine la capacité meurtrière.

Dans cet univers du « faire », ce qui préexiste à l'homme (la nature, la vie, la masculinité et la féminité, la fécondité), et ce qui lui est donné par grâce divine rédemptrice (l'Esprit-Saint, les sacrements, le Mystère de l'Église, le sacerdoce baptismal, le sacerdoce ministériel, la sainteté), sont des réalités de plus en plus inacceptables et même indiscernables. « Faire et en faisant se faire » : même dans l'Église, on en arrive à concevoir l'Église comme une construction humaine à planifier, où les « faire » masculin et féminin sont au fond interchangeable, et dont on occulte la Source réelle : le Mystère de la Rédemption.

Nous sommes les participants de ce combat « apocalyptique » qu'avec une acuité jamais atteinte encore « Babylone-la-grande » (*Apocalypse* 17) livre à la « Jérusalem céleste » (*ib.* 21), que cette « prostituée » prométhéenne qui accueille tout en elle, sauf Dieu, livre à « Celle qui descend du Ciel comme une Épouse » et une Mère, « la Mère de l'Enfant mâle » (*ib.* 12), Marie, l'Église sanctifiée « qui crie dans le travail de l'enfantement », la femme fidèle au don de Dieu, dont *l'Apocalypse* dévoile (« apocalypse » = « dévoilement ») le rôle éminent : la gloire de sa fécondité nuptiale et maternelle, pourvu qu'elle accueille le secours des « ailes du grand aigle », l'Esprit-Saint (*ib.* 12, 14).

Mais notre temps, où s'intensifient les tentations prométhéennes et le « combat apocalyptique », dévoile lui aussi plus nettement le mystère et la victoire spirituelle de Celle qui le soutient en première ligne : Marie, la femme sauvée, l'Église. Depuis plus d'un siècle, de grands signes font échec à la croissance apparente de Babel, en affirmant et proclamant le mystère et la puissance réelle de la Femme : les apparitions de Marie depuis le XIX^e siècle ; la proclamation des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, aux XIX^e et XX^e siècles, la proclamation de la Maternité ecclésiale de Marie, à la fin de Vatican II ; le rayonnement croissant de la spiritualité mariale dans la filiation de saint Louis-Marie Grignon de Montfort, qui sera bientôt proclamé docteur de l'Église, et de saint Maximilien-Marie Kolbe, qui vient d'être proclamé martyr de Pologne ; la proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne comme Docteurs de l'Église en 1975 ; le nombre de ces femmes

fondatrices ou inspiratrices, au XX^e siècle, de communautés nouvelles plongées dans la maternité spirituelle de Marie ; et nous avons déjà évoqué les textes du Concile.

Ces grands signes ecclésiaux appellent donc bien à un certain renouvellement de la mission des femmes dans l'Église : approfondir, en Marie, ce Mystère intemporel, cette « puissance royale » du sacerdoce baptismal, et le révéler, l'affirmer, parce qu'il est, en Marie, le Mystère même de l'Église.

Il est urgent de comprendre et de dire que l'Église ne vit que de deux formes de « puissance », dont l'humanité n'est pas la cause, mais qu'elle reçoit de Dieu : l'efficacité sacramentelle du ministère ordonné, qui ne dépend pas de la sainteté personnelle de ce ministre, et la fécondité de l'Esprit dans le baptisé qui se livre à Lui, et qu'Il sanctifie, qu'Il fait croire, s'offrir, espérer.

LE Mystère de Marie et l'histoire des saints montrent que tous les baptisés non « ordonnés », hommes ou femmes, n'ont un rôle réel dans l'Église que s'ils sont d'abord ceux qui croient. La foi est tout spécialement la grande « diaconie », visible ou invisible, des femmes dans l'Église, La diaconie de la Femme, dans l'Église, n'est pas d'abord de l'ordre du service compétent et généreux, mais extérieur et facultatif, fût-il « permanent ». La foi de la Femme, Marie, est, du côté de l'humanité, la source de l'Église ; c'est cette diaconie originelle, substantielle, maternelle, qui après avoir enfanté le Sauveur, l'Époux Divin, la Tête, continue d'enfanter le Corps Mystique de l'Église. C'est la foi de la femme en la Parole de Dieu qui permet à Dieu d'exaucer son désir, d'être Lui-même : « l'Emmanuel », « Dieu-avec-nous », et « Dieu en nous ». La foi de la femme, à chaque « annonce », a cette « puissance » inouïe, au coeur des détresses et des péchés, qu'elle permet à l'« impossible » d'advenir : Dieu Sauveur et Fidèle (*Luc* 1, 37-38). D'advenir en nous et dans les autres, par l'Esprit Saint qui, reçu dans un être, le transforme, et transforme par lui, dans la communion des saints, à cause de sa fécondité sans limite, d'autres êtres, en ces fils ou ces filles bien-aimés qui s'élancent vers le Père en Lui criant : « Abba » (Papa) ; ou en ces « Épouses » qui crient vers l'Agneau : « Viens ! ».

Car la foi de la femme, en Marie, est enfantement universel de l'Église. Croire est un acte par lui-même fécond. La transmission de la foi n'est pas d'abord de l'ordre de l'efficacité, pas plus

de l'invention poétique, philosophique ou théologique, que des techniques catéchétiques. Si la foi est, en même temps, la béatitude et la diaconie de la femme, c'est qu'elle est de l'ordre de la fécondité ; elle révèle la femme à elle-même, elle éclaire et achève son mystère de maternité, en lui montrant que la maternité biologique (en Marie, sans rupture avec sa Maternité divine) est le signe, splendide et non nécessaire, de cette maternité spirituelle qui est la vocation fondamentale du croyant en tant que tel.

C'est aussi que la fécondité de la foi de la femme relève de la virginité : cette disposition à recevoir la Parole divine (non à fabriquer soi-même des *ersatz*), et à l'accueillir tout entière et pure. La femme sait que pour concevoir et enfanter il faut recevoir la semence, la recevoir d'un autre. La mission de la femme dans l'Église, et parfois sa « passion » douloureuse, c'est de rappeler même aux ministres ordonnés la nécessité de la virginité dans l'accueil de la Parole. La foi virginale de la femme n'écoute pas « la voix des étrangers », des théologiens en tant que tels, des journalistes en tant que tels, des magistrats parallèles même d'institution ecclésiale : elle écoute « la voix du Bon Pasteur » qui a donné mystérieusement deux sources (hiérarchique et charismatique) à son Église, pour la désaltérer de son Coeur : le Magistère de Pierre et des évêques unis à Pierre, dépositaire du noyau objectif de la foi, de la semence qui féconde ; ses Actes et ses textes sont à la disposition de la soif des plus petits... La deuxième source, ce sont les paroles des saints.

En Marie, la foi virginale et féconde de la femme, c'est la totalité de la personne — le spirituel, l'intellectuel, l'affectif, le biologique — accueillant la totalité de la Parole, de la « Voix », cette Voix personnelle, le « Verbe », le « Verbe de Vie », cet Être réel, qui « est Amour » ; c'est l'attitude éblouie de Marie de Béthanie, assise et s'offrant tout entière à Celui qui se donne à elle tout entier, comme ce Bien-Aimant dont elle découvre en exultant qu'elle est la Bien-Aimée.

C'est pourquoi, si la foi des femmes est leur grande diaconie ecclésiale, elle est aussi leur « béatitude ». On ne l'a pas assez remarqué, alors que c'est une femme elle-même qui le dit à la Femme, Marie ; alors que c'est Jésus lui-même qui le dit à une autre femme, au sujet de sa propre Mère, dont Il révèle la vraie Maternité :

«Tu es bénie entre toutes les femmes, et béni le fruit de ton sein ! Et comment m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne jusqu'à moi ?... Oui, bienheureuse celle qui a cru en l'accomplissement de la Parole du Seigneur» (*Luc 1, 42-45*) «`Heureuses les entrailles qui t'ont porté, et les seins que tu as sucés', mais Lui répondit : `Heureux plutôt qui écoute la Parole de Dieu et qui la garde» (*Luc 11, 27-28*).

La foi de la femme est sa diaconie et sa béatitude puisque cet accueil du Verbe la conduit non pas à des concepts, mais lui révèle ce mystère que la réalité véritable, la vraie Vie, la vraie puissance, l'acte vrai, l'essentiel, l'unique et le nécessaire, c'est l'Amour absolu et sa fécondité ; ce mystère de l'Amour dont toute sa spécificité féminine — biologique et spirituelle —, sa spécificité nuptiale et maternelle, est le signe et l'attente ardente, dans son très précieux et infini désir d'être aimée. C'est parce que la foi de la femme permet à Dieu de combler cet existentiel désir féminin d'être aimée que la foi, diaconie et béatitude, est encore la grande force de la femme dans les détresses et les persécutions, pour les peuples et pour l'Église : Blandine, Geneviève, Jeanne d'Arc, Catherine de Sienne, toutes «se hâtent vers un festin de Noces » (*Lettre des martyrs de Lyon*).

Ce désir féminin d'être aimée est le trésor de l'humanité à préserver, puisqu'en Marie il est la seule réalité humaine à la mesure de Dieu-Emmanuel. Et c'est lui qui favorise un autre aspect de la mission féminine dans l'Église : célébrer invisiblement ou visiblement le mystère des Noces de l'Agneau, les merveilles de l'initiative divine, proclamer que la plus grande «puissance » et le plus grand amour, pour une créature, ce n'est pas l'efficacité, ni l'illusion d'aimer, mais le seul désir d'être aimée, par quoi Dieu vient, puisque « Dieu est Amour ». « En ceci consiste son Amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés» (*1 Jean 4, 10*).

Et la femme, dans l'Église, vit de sa joie de bien-aimée. Elle, qui est si sensible à l'unité et à la dignité de la personne humaine, exulte devant les mystères de l'Annonciation, de l'Incarnation, et de l'Assomption de Marie ; ils lui révèlent à quel point Dieu a aimé la femme (corps et âme), l'a sollicitée tout entière (comme vierge, épouse et mère), l'a glorifiée tout entière (corps et âme). Elle exulte devant le mystère de la Résurrection de la chair. Elle qui sait, d'une intuition indéracinable, qu'il n'y a rien au delà de l'Amour, exulte, en Marie, devant le mystère du Verbe Incarné, mort et ressuscité, vainqueur du mal et de la mort.

En Marie, la femme est heureuse d'être aimée comme petite fille, à qui il suffit de s'abandonner à son Père. Devant le mystère du coup de lance, d'où jaillissent l'Eau et le Sang, la femme est heureuse d'être aimée comme Nouvelle Eve, d'être à son tour comme enfantée par Jésus, elle qui enfante l'homme, et qui enfanta Jésus. Elle est heureuse d'être aimée comme «épouse» par le Seigneur, qui ne lui a pas épargné la communion à ses souffrances, qui lui a confié le secret d'amour de son Mystère Rédempteur, qui lui a réservé le mystère de la Compassion, pour qu'elle « achève en son être ce qui manque à la Passion du Christ pour Son Corps qui est l'Église ».

En Marie, la femme exulte tout particulièrement de recevoir si intimement, pour l'adorer et s'en nourrir, le mystère du Corps et du Sang eucharistiques de Jésus, de son Bien-Aimant, dont elle expérimente qu'Il a comblé toute sa faim, qu'Il est allé jusqu'au bout de l'humilité, de l'intimité et de la fidélité de l'Amour, dans ce don de sa Présence réelle, Coeur Ardent de l'Église, cœur ardent de la femme.

La femme exulte comme pécheresse, devant le mystère des Sacrements, ces dons de l'Amour réaliste et miséricordieux du Seigneur qui lui permettent d'être régénérée, fortifiée, purifiée, nourrie, pardonnée sans cesse, sanctifiée : sacrement du baptême, de la confirmation, du mariage, des malades, de l'Eucharistie ; sacrement de la réconciliation, sacrement de la miséricorde attentive et personnelle de Jésus, que la femme se réjouit de pouvoir recevoir personnellement, elle qui, dans la famille, dans la société, dans l'Église, est la gardienne des relations personnelles, et surtout de la relation interpersonnelle de Dieu et de sa créature.

Et elle exulte, dans l'Église, de pouvoir bénéficier, comme Épouse bien-aimée de l'Agneau sanctifiant, du ministère de l'évêque et des prêtres, qui sont chargés pour elle de représenter sacramentellement Jésus, comme les intendants de ses dons : Parole et Sacrements, porte étroite et semence, Pain de vie et pardon ; ces dons grâce auxquels elle peut porter du fruit. Et donc, dans son amour « royal » et « prophétique » d'épouse, comment la femme revendiquerait-elle ce sacerdoce ministériel, puisqu'il est pour elle, à son service, pour sa sanctification, pour sa fécondité ? Pourquoi revendiquer ce sacerdoce ministériel, qui n'est un droit pour personne, mais un appel adressé à certains hommes seulement, puisqu'il n'est pas de l'ordre de la finalité mais de l'ordre des moyens surnaturels, sacramentels, en

vue de la finalité? La finalité du baptisé n'est pas la représentation sacramentelle de Jésus, le service sacramentel de Jésus, mais la communion mystique réelle, personnelle avec l'être même de Jésus, le Saint, le Fils Bien-Aimé du Père, qui se «nourrit» de la Volonté du Père, qui se fait pour Lui obéissant jusqu'à la mort de la Croix. La finalité du baptisé, c'est de devenir mystiquement, c'est-à-dire réellement, participant, dans l'Esprit Saint, de la Sainteté de Jésus ; c'est l'exercice de son sacerdoce baptismal, qui le fait s'offrir réellement, personnellement au Père, dans la foi, dans l'Amour, dans l'espérance en communion avec l'offrande réelle, première, que Jésus fait de Lui-même au Père.

Le rôle de la femme, dans l'Église, sa gloire et sa grâce spécifique, en Marie au pied de la Croix, c'est d'être appelée non à l'efficacité sacramentelle et instrumentale du sacerdoce ministériel, mais à la finalité, à la fécondité spirituelle de la sainteté, de la Compassion et de la communion mystique avec Jésus, la fécondité du sacerdoce royal et prophétique. « *Les plus grands, dans le Royaume des Cieux, ce ne sont pas les ministres, ce sont les saints* » (Texte de la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la Foi, *sur le problème de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*). Pourquoi la femme envierait-elle Pierre à qui Jésus a dit : « Pais mes brebis », alors qu'Il dit à Marie : « Femme, voici *ton* fils » ?

Mystérieuses phrases, où l'on perçoit non seulement que le prêtre est le serviteur de la femme, mais qu'il en est le fils, le fils de la Compassion de Marie, le fils de la Foi, de la Charité, de l'Espérance, du sacerdoce royal de la femme, qui a besoin de lui, qui le demande au Seigneur, du plus profond et du plus vrai de son désir total — virginal — de sainteté, afin que grâce à la Parole divine et aux Sacrements reçus du prêtre, grâce à l'enseignement et au discernement de l'évêque, elle puisse aller jusqu'au bout des Noces de l'Agneau. Tandis qu'à son tour, par son désir d'Épouse et par sa fécondité ecclésiale, elle rappelle au diacre, au prêtre et à l'évêque qu'eux aussi sont invités par Jésus non seulement à être ses « instruments » sacramentels, ses « serviteurs » efficaces, mais ses « amis », ses « épousés » féconds aux Noces de l'Agneau, à la suite de la femme, à l'intérieur du Mystère de Marie.

Maternité spirituelle et témoignage de la croyante ; maternité spirituelle et témoignage de l'épouse ; on voit Qu'être la croyante et la bien-aimée permet à la femme, dans l'Église, d'être une

nouvelle Eve, en Marie, d'être la « vivante », celle qui donne vie à l'Église, celle qui, dans une vision de Sagesse, sait quels sont les biens essentiels, les biens de vie, les biens nécessaires à l'Église — et par là-même à l'humanité entière. Et, dans cette même vision de Sagesse, la femme sait que de Dieu seul peuvent venir les biens essentiels à la vie de l'Église et de l'humanité ; elle sait qu'il est parfaitement vain de les demander à la science, à la technique, à la politique, ou aux idéologies de l'homme. La femme sait, à l'intérieur du mystère virginal de Marie avant, pendant et après l'Annonciation, ou à Cana, ou au pied de la Croix, ou à la Pentecôte, que c'est Dieu qui manque, qu'Il est le seul Recours, que c'est son Heure à Lui qu'il faut hâter.

La femme perçoit toujours avant l'homme que l'heure est venue de demander Dieu à Dieu. Et, dans l'Église, se déploie, nécessaire, le rôle d'intercession de la femme, de la Vivante croyante, de la Vivante bien-aimée : une intercession substantielle, personnelle, qui implique tout entière, où la femme demande à Dieu ce qu'elle se dispose à Lui offrir (comme Anne, mère de Samuel : « si Tu me donnes un fils, moi, je te le donnerai ») ; où la femme accepte de manquer elle-même de ce qu'elle demande à Dieu de donner (comme Marie avant l'Annonciation) ; où la femme accepte de coopérer de tout son être à l'obtention de ce qu'elle demande au Seigneur : des saints, des prêtres (comme Marie à la Croix, dans son mystère de Compassion). Car il est vrai que les saints et les prêtres sont les deux biens essentiels à la vie de l'Église et de l'humanité, essentiels à la vie des tout-petits, des plus pauvres, des oubliés, des exclus, des humbles et des faibles, des malades et des agonisants, des riches et des puissants, des innocents et des criminels, des bien-portants et des désespérés.

BIOLOGIQUEMENT, l'état charismatique de la femme est de signifier le mystère nuptial et maternel de l'Église. Spirituellement, en Marie, la femme est la Mère et la Figure achevée de l'Église. En outre, le Concile a sonné l'heure où l'apôtre est le saint. L'apostolat des laïcs, c'est l'apostolat du « sacerdoce royal et prophétique » des baptisés, qui est en premier lieu celui de la femme. Il faut oser le dire : la place et la puissance réelles de la femme, dans l'Église, c'est la sainteté. L'efficacité des postes, des ministères non ordonnés, et des structures, ne peut prétendre dans l'Église qu'à favoriser et à suivre la fécondité de la sainteté du sacerdoce baptismal, et non

la remplacer. Les vraies responsabilités dans l'Église ne sont pas structurelles ou administratives, mais spirituelles et sacramentelles.

Si l'Église est l'Épouse de l'Alliance, celle qui se reçoit de Celui qui la Sauve, et celle qui s'offre à Celui qui s'offre « le premier » à elle et au Père, si elle est, dans l'Esprit Saint, une mère féconde, ce n'est nullement sur le modèle du sacerdoce ministériel (qui représente sacramentellement l'Époux Sauveur) que l'on peut comprendre la mission de la femme et des laïcs dans l'Église. De même, la maternité divine et ecclésiale de Marie, et le mystère divin — nuptial et maternel — de l'Église, empêchent de prendre comme référence du sacerdoce baptismal, de l'apostolat des laïcs et du rôle ecclésial des femmes, le comportement et les charismes masculins.

Dans l'Église, c'est la femme, en Marie, qui est sa propre référence, la référence du baptisé, la référence du saint, homme ou femme, laïc ou clerc. Et c'est éminemment à la lumière du mystère biologique et spirituel féminin que l'apostolat des laïcs, en particulier, doit être éclairé, suscité, soutenu, bien loin de conduire à une cléricisation fausse du baptisé, ou à des « postes » de femmes superficiels et masculinisés, copiés sur la société civile.

Dans l'Église, c'est en Marie que la femme et le baptisé se trouvent, auprès de l'évêque uni à Pierre, dans la merveilleuse complémentarité de celui qui enseigne et conduit au Nom de l'Époux, et de celle qui témoigne et porte du fruit comme épouse.

Nicole ECHIVARD

Nicole Echivard, née en 1947. Convertie à 19 ans. Agrégation de Lettres classiques en 1972. Professeur à l'Externat Sainte-Marie à Lyon. Responsable du Foyer Marie-Jean dont certains membres se préparent au Sacerdoce. Mariée à un diacre, deux enfants. Publication : « *Femme qui es-tu ?* », *Criterion*, Limoges, 1985

Pierre VAN BREEMEN

Je t'ai appelé par ton nom

Nous avons voulu offrir à nos lecteurs quelques bonnes feuilles du livre du P. Pierre van Breemen, Je t'ai appelé par ton nom, qui vient de paraître chez Fayard dans la collection « Communio ».

A première vue, la situation paraît comique. Nous avons Zachée, personnage important dans cette petite ville frontière de Jéricho, officiel de haut rang du service des contributions, homme riche, et nous le trouvons, tout entier à sa curiosité, perché sur un sycomore, regardant la foule qui se presse à ses pieds autour d'un jeune rabbi. Cette scène ne semble pas très spirituelle ! Et pourtant, dans la rencontre de Jésus avec Zachée, nous retrouvons tous les éléments de la mission du Christ, le Fils de l'homme, celui qui vient chercher et sauver ce qui est perdu.

(...)

Eh oui, il y avait dans la vie de Zachée quelque chose qui n'allait pas, quelque chose qui le troublait. Ce n'était pas encore clair dans son esprit ; il ne discernait pas très bien le problème, mais il devait faire quelque chose. Cela ne pouvait plus durer ainsi. Pour commencer, il voulait simplement regarder, voir à qui il avait affaire. Ensuite, s'il jugeait pouvoir aborder Jésus, il essaierait d'avoir avec lui une conversation. Et enfin, si tout allait bien, il aurait peut-être le courage de discuter avec cet homme de son malaise intime. Car Zachée était bel et bien préoccupé. Le mépris unanime de toute la ville pour les collecteurs d'impôts, la façon dont lui et ses collègues étaient regardés de haut par leurs compatriotes, cela suffisait bien. Mais somme

toute, ce n'était encore qu'extérieur ; une difficulté à fleur de peau qui, à la longue, pouvait néanmoins devenir un tourment. Le vrai problème pourtant, était intérieur : Zachée n'était pas en paix avec sa conscience. Tout au fond, il savait ce qu'il était réellement : un exacteur, un homme si avide de profits qu'il n'hésitait pas, à la limite, à devenir cruel. Zachée savait qu'il ne devait pas agir ainsi ; il avait souvent décidé de changer de vie. Mais ses bonnes résolutions ne duraient jamais longtemps. Il tenait bon pendant quelques jours, puis, quelque chose le faisant trébucher, il retombait dans ses anciennes habitudes.

(••)

Zachée veut d'abord, tout simplement voir qui est Jésus. Mais le publicain est de trop petite taille ; il ne peut apercevoir Jésus à cause de la foule. Et nous retrouvons ici une analogie avec notre situation. Il est possible, en effet, que la foule nous empêche de voir Jésus. Nous devons grimper plus haut pour le voir ; mais attention, s'élever plus haut que la foule est très dangereux : cette dernière n'aime pas beaucoup ce genre de performance. Le dédain de nos semblables, plus qu'autre chose, peut arrêter notre recherche de Dieu. Nous redoutons ce que les autres pourraient dire de nous. Cette peur du ridicule nous paralyse plus réellement que ne le ferait une attaque ouverte ou une violente critique. Que de bien reste non réalisé parce que nous craignons l'opinion des autres ! Nous restons figés à la pensée : « Que vont-ils dire » ?

(...)

La tyrannie de nos semblables ! Voilà sur quoi nous devons grimper si nous souhaitons voir qui est réellement Jésus. Zachée eut le courage de se hisser plus haut que la foule ; et soyons certains que les gens se moquèrent de lui : un inspecteur principal des contributions dans cette position ridicule ! Mais à ce moment-là, Zachée n'y prête nullement attention, parce que la seule chose qui le préoccupe est d'apercevoir Jésus. Une fois dans l'arbre cependant, l'inattendu commence. Jésus, le rabbi qu'il ne connaît pas, se comporte comme si Zachée était une de ses vieilles connaissances, comme s'ils étaient bons amis. Et, en effet, Zachée est bien son ami, parce que c'est précisément pour des gens comme lui qu'il est venu :

Je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs.
(Matthieu 9, 13)

Et comme Zachée est un pécheur il est un de ceux que le Christ cherche. Nous voyons, dans les Évangiles, une relation surprenante entre Jésus et les pécheurs. Son nom, expression de sa mission, est «Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés» (Matthieu 1, 21). Et ici, dans l'arbre, il y a un homme à sauver. Il est révélateur de voir comment Jésus agit envers les personnes qu'il assiste. Il guérit les malades QU'ON LUI AMÈNE mais pour les pécheurs, il prend lui-même l'initiative et va vers eux, comme il le fait dans le cas de Zachée. Il s'adresse à l'homme inquiet :

Zachée, descends vite : aujourd'hui, il faut que j'aille demeurer chez toi.

(Luc 19, 5)

Descends. C'est la première chose à faire. Nous devons avoir les deux pieds sur terre ; autrement Jésus ne peut rien pour nous.

(...)

Une fois à la maison, (...) Jésus ne fait pas la morale à Zachée, il lui témoigne tout simplement une confiance et un amour sans limites ; en Jésus,

Dieu a manifesté sa bonté et sa tendresse pour les hommes...

(Tite 3, 4)

C'est là ce que Zachée n'avait plus connu depuis des années : amitié, amour ; non plus condamnation ou contrainte, mais amour tout simplement. C'est une expérience si extraordinaire pour Zachée, qu'il doit se passer quelque chose. Et brusquement, la "ansformation s'opère. Tant qu'il s'était trouvé sous contrainte, rien ne pouvait changer ; mais dès que cette pression disparaît et qu'il se sent accepté, le changement est possible. Une fois arrivé à la maison, Zachée doit parler, et il éclate :

Voilà, Seigneur : je fais don aux pauvres de la moitié de mes biens, et si j'ai fait du tort à quelqu'un je vais lui rendre quatre

(Luc 19, 8)

(•)

Dès que nous laissons le Seigneur pénétrer chez nous, derrière la façade et jusque dans notre cœur, nous pouvons être certains que quelque chose va changer. En un instant, Zachée a rompu avec l'argent, sa situation et tout ce à quoi il était atta-

ché. Oui, il était prisonnier du système romain, mais ce n'était possible que parce qu'il était attaché à son argent. Dès que cet amarre est brisée, il n'est plus enchaîné, il devient un homme libre.

(...)

Reste une dernière réflexion sur Zachée dans son arbre. Zachée était petit ; il a dû grimper sur un sycamore. Aurait-il grimpé s'il n'avait pas été si petit ? Et s'il n'avait pas grimpé, tout cela serait-il arrivé ?

(p. 81-90)

Pierre van BREEMEN s.j.

Pierre van Breemen, jésuite, né en 1927. Il a été ordonné prêtre en 1956. Il prêche des retraites pour religieux et laïcs en Belgique, Hollande, France et Canada. Il a publié plusieurs livres aux États-Unis et au Canada, et un précédent ouvrage de lui, *Comme le pain rompu*, a déjà été traduit pour la collection *Communio* en 1978.

Christophe CARRAUD

Le couronnement de la Vierge

LE Couronnement de la Vierge d'Enguerrand Quarton est de ces rares tableaux qui semblent déployer dans leur chant, comme *l'Agneau mystique* des Van Eyck, tout ce que nous pouvons dire et comprendre du mystère divin.

La vignette de couverture n'en présente que la partie centrale. J'aimerais décrire brièvement la véritable somme théologique qu'il est en son ensemble.

Ce tableau juxtapose apparemment une scène — la Trinité couronnant la Vierge Marie — à l'évocation du Paradis, du Purgatoire et de l'Enfer. C'est l'univers chrétien tout entier qui y prend place, selon l'ordre du mystère trinitaire, nous apparaissant ici par l'intercession de la Vierge Marie.

Au centre est l'Esprit ; dans sa gloire, la croix très fine, Marie, qui reçoit des Trois la couronne royale, et la Croix du Christ, plus bas, dessinent un axe qui partage gauche et droite de façon rigoureusement symétrique : de bas en haut, Purgatoire et Enfer, Rome et Jérusalem, le cortège des saints et des bienheureux, celui des anges, et enfin Père et Fils, que rien ne distingue, sinon le mouvement de leur manteau ; symétrie qui atteint sa perfection dans l'exacte similitude des visages du Père et du Fils, témoignant d'une intelligence unique du mystère des personnes : « Celui qui m'a vu a vu le Père », dit le Christ dans *l'Évangile* de saint Jean. C'est le seul témoignage pictural que nous ayons de la parfaite ressemblance dans la Gloire du Père et

du Fils, dont la colombe, ailes déployées, joint les bouches*, en soulignant ainsi la figure de la Croix qui apparaît plus bas et où meurt, entre ciel et terre, ou plutôt à la fois sur la terre et au ciel, le Crucifié ; car ce tableau, jusque dans la gloire de la Trinité, parce qu'y est reçue la Vierge de l'Incarnation, vibre d'humanité et de Divinité mêlées.

L'Esprit est au coeur, dans cette croix réaffirmée ; Esprit en peinture comme le mystère d'une colombe, — ailleurs, du vent.

Nous comprenons que le Fils ait même visage, qu'il ait picturalement même figure, étant consubstantiel au Père. Mais il ne l'est que lié à lui dans l'Esprit, qui affirme plus haut que tout, ici, dans ce vol sans lieu de la colombe, l'outrepassant de toute représentation. Il n'y a pas de visage de la colombe. Elle est le mystérieux invisible qui rend visibles les visages. Car l'Esprit est omniprésent : il n'est pas seulement dans ce lieu assigné par le peintre, mais auquel il ne se tient pas. De la gloire centrale, la colombe s'échappe, elle n'y siège pas, — elle habite la parole même du Père et du Fils qu'elle semble faire naître sur leurs lèvres, comme si elle y reposait ses ailes pour donner à la Parole sa parole. C'est cela que dit, plus encore qu'il ne manifeste la procession du Père et du Fils, le tableau d'Enguerrand Quarton.

L'Esprit est au centre de la Vie : n'est-ce pas aussi ce que viennent souligner discrètement, en reprenant la figure de la colombe, les mains de Marie qui se croisent sur son coeur en un mouvement de soumission humble ? Attitude même de Celle qui par l'Esprit va faire naître la Vie ; attitude de Celle qui *se conforme* à l'Esprit, et qui, dans ce *Couronnement*, fait à nouveau le geste d'obéissant accueil qu'elle eut devant l'Ange de l'Annonciation.

Nous qui regardons ce tableau, nous sommes à hauteur de l'horizon, mais appelés, dans l'élan de la Croix, à diriger nos regards plus haut, — de même que la Croix, qui était fichée en terre, s'en éloigne, devenue presque une île, où s'isole l'incarnat

lumineux du Christ bientôt Roi, se détachant sur un ciel du même bleu royal que le manteau de la Vierge.

Ainsi, nul hiatus entre l'immobilité ample du Couronnement et les moments de la Passion. Les dimensions de l'histoire, du temps et du lieu, la perspective où se répondent, unies par la Croix, Rome et Jérusalem, le tableau ne peut que les reprendre, mais pour les ouvrir, par le chemin de la Croix, à la dimension sans temps ni lieu de la Gloire du Père, du Fils et de l'Esprit. Ainsi la parfaite symétrie que déterminait la colombe se résout-elle en une couronne sainte où tout prend une place encore inconnue ; l'orbe du ciel qui entoure la terre au bas du tableau, les courbes des nuées d'anges, des manteaux divins, renvoient à la parfaite unité trinitaire : car l'Esprit nous rend présent le sens de la Croix, il est présent dans l'histoire parce qu'il donne et ordonne, dans ce tableau, toutes les présences qu'il manifeste jusqu'à celles du Père et du Fils ; partout est l'Esprit, c'est-à-dire ni temps ni lieu, ni gauche ni droite, et l'admirable *hiérarchie* de ce tableau transcende dans l'Esprit la composition à quoi s'astreint la peinture ; en haut du tableau, il n'y a plus de perspective, il n'y a qu'un espace, — espace libre des dimensions auxquelles nous le soumettions, parce qu'il est celui de la glorification et du chant.

Le visage du Christ a la semblance de celui du Père, et nous aussi, nous sommes appelés à la parfaite ressemblance que dit saint Paul et que traduit la blancheur rayonnante de qui a revêtu le Christ. Et ce *Couronnement de la Vierge*, dans le paradoxe de ses dimensions, nous fait voir l'ordre de l'Esprit, nous fait voir sur la Croix le visage du Père, et dans la gloire les visages du Fils et du Père qui n'ont qu'un même visage. Et nous savons alors que la peinture, si elle ne peut montrer qu'une colombe, célèbre ainsi eschatologiquement le mystère où nous est révélée l'Incarnation.

Christophe CARRAUD, 26 novembre 1985

*La colombe de l'Esprit reliant Père et Fils, nous la trouvons aussi, vers la même époque, dans le retable de Boulbon conservé au Louvre. Mais c'est une mise au tombeau que le peintre a représentée, et l'Esprit fait se répondre alors deux plans qui ne peuvent que différer : celui du Père, qui a de sa paternité la figure de l'âge, apparaissant dans une ouverture à gauche *au-dessus* de la Croix, et celui du Fils, dont le visage alors est celui de l'homme, jeune, mort sur la Croix. Mort de Dieu, demeure l'Esprit ; mort de Dieu, demeure Dieu : le Fils est mort, suprêmement Fils alors par l'Esprit, dans l'infinie distance qui Le sépare du Père.