NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

109 N° 5 1987

La théologie et l'Esprit

Jean-Yves LACOSTE

p. 660 - 671

https://www.nrt.be/it/articoli/la-theologie-et-l-esprit-272

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La théologie et l'Esprit*

La théologie qui parle de l'Esprit rencontre nécessairement un paradoxe remarquable, curieusement assez peu remarqué: il ne va absolument pas de soi que l'Esprit soit pour la théologie un thème. Nous savons que la théologie a pour espace celui de la foi, et que cet espace est ouvert «au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit». Et nous savons que le dernier mot de la foi est aussi le dernier mot de la théologie: la doxologie qui rend gloire «au Père, au Fils et au Saint-Esprit». Où donc y a-t-il problème? Sur un point, qui n'est pas petit: nous ne sommes en rien fondés, pour autant, à tenir sur le Père, sur le Fils et sur l'Esprit des discours isomorphes. A la question «que dire?» est toujours jointe, et pas seulement en théologie, une seconde question: «comment dire?». A l'une et l'autre question, la théologie ne possède de réponse que dans l'intelligence d'une révélation et (indissolublement) de l'expérience faite, par l'homme, du Dieu qui se rend manifeste. Or, tout cela (qui à n'en pas douter présente l'apparence d'une séquence de truismes) peut rendre légèrement suspect le statut de tout discours qui prenne l'Esprit pour objet. Le nom de l'Esprit est prononcé à l'origine de la théologie en même temps que celui du Père et celui du Fils. Mais la foi et sa théologie nous parlent-elles de lui comme elles nous parlent du Père et du Fils? L'*accès* à l'Esprit (dans la connaissance et dans l'expérience) est-il identique à l'accès au Père et au Fils? Le discours rationnel sur l'Esprit peut-il se construire «comme» se construit la théologie qui rend compte du mystère du Père et du mystère du Fils? L'on ne peut répondre trop vite à ces questions.

Nous avons théologiquement (et dans l'expérience théologale) affaire à des conditions de possibilité et aux réalités (expériences, connaissances) qu'elles rendent possibles. Or, il en est fondamentalement de

---

* Une première version de ce texte a été lue le 29 juin 1985 au cours d'une session organisée près de Paris par l'édition française de la revue *Communio*. J'ai tiré profit de la discussion qui suivit. Miklos Vetö, Rémi Brague, Ysabel de Andia, François-Marie Léthel, m'ont permis d'apporter plus d'une nuance — comme ils m'ont contraint plus d'une fois à appeler un chat un chat. Ils retrouveront ici ce que je leur dois. Une adaptation allemande de ces pages, due à H.U. VON BALTHASAR, est déjà parue: *Zur Theologie des Geistes*, dans *Internationale katholische Zeitschrift* 15 (1986/1)

l'Esprit, pour la foi et pour sa théologie, comme de celui qui donne possibilité: comme Esprit obombrant Marie, comme Esprit autorisant à reconnaître en Jésus de Nazareth le Christ. La plus rudimentaire entrée en christologie nous enseigne que la confession de foi, par laquelle il y a *christo*logie au sens propre, est un don, et un événement ayant lieu «dans» l'Esprit Saint. Il faut — partout — se garder de confondre la condition de possibilité et ce qu'elle conditionne, l'expérience et l'aptitude à l'expérience (le *transcendantal*). Du coup, quelle signification et quelle organisation donner à un discours qui se propose de parler *de* l'Esprit? Ce discours doit être sensé: s'il ne l'était pas, le présent article serait dès l'abord dérisoire. Mais comment parler de l'Esprit adéquatement, sinon en élucidant le mystère du Christ, ou plus justement en acceptant qu'il l'élucide? L'expérience chrétienne *prouve* de toute façon le don de l'Esprit à l'Église. Et nous ne pourrons jamais développer de christologie qui ne soit aussi une pneumatologie *oblique*. Réciproquement, nous ne pourrons jamais développer une théologie de l'Esprit, si nous ne la comprenons comme prolégomène à la christologie, et comme mesurée par la christologie: la pneumatologie sinon devenant folle. Il devrait donc être patent qu'il peut exister de mauvaises christologies, desquelles soit absente, ou dans lesquelles soit méconnue, la médiation transcendantale de l'Esprit. Et il doit être patent qu'une bonne christologie inclut essentiellement une théologie de l'Esprit. L'oblicité semble être la modalité propre du discours sur l'Esprit. Pourquoi ne nous suffirait-il pas de rendre hommage à l'Esprit par la «concentration christologique», l'Esprit ne nous étant de toute façon présent que pour nous intéresser au Christ?

Avant de tenter une réponse, interprétons une tentation. Je lui donnerai le nom de *panoramisme*, ou de *panlogisme*, en entendant par là ce que les mots veulent dire: le désir de tout voir et de parler de tout. Ce désir est un donné naturel. Il est avivé, indiscutablement, par le fait chrétien de la «visibilisation» de Dieu en Jésus de Nazareth. Un certain apophatisme (du concept comme du sens) est récusé par l'expérience chrétienne de façon absolue: Dieu est en effet entré dans le domaine mondain de l'étant, Dieu tombant sous la catégorie, se donnant du temps et du lieu pour l'homme. D'où merveille, mais aussi problème. Merveille, car la connaissance est désormais qualifiée pour la théologie en son exercice le plus humble, le moins élitiste: celui de la perception. Mais problème: car si Dieu a consenti, en Jésus de Nazareth, à nous être «objectif», *vorhanden*, et s'il consent à prolonger sacramentellement son «objectivité», il ne s'ensuit pas que le Père et l'Esprit

participent à l'objectivité assumée par le Fils; et même si «celui qui a vu le Fils a vu le Père», il ne s'ensuit pas que l'Esprit nous soit de quelque manière sensible, catégorialisable, objectivable. La théologie n'a pas toujours perçu ce problème. Je ne suis pas certain que la production, par la théologie latine, du concept de *grâce créée,* ait été une chosification de l'Esprit. Mais il est probable qu'elle a favorisé une pneumatologie (dans laquelle l'Esprit n'est pas nommé à tout moment de l'argumentation, mais dans laquelle la *grâce* est son premier *nom*) susceptible d'annexer fâcheusement l'Esprit au domaine de l'expérience, et oubliant qu'il est d'abord celui qui autorise l'expérience du Dieu manifeste en Jésus de Nazareth. Il est évident que l'Esprit a rang aussi *dans* l'expérience chrétienne: comme Esprit donné par le Fils dans le triple et unique événement du vendredi-saint, de la «petite Pentecôte johannique», et de la Pentecôte lucanienne, alors comme don reconnaissable, et en un certain sens expérimentable. Mais par-delà toute «expérience de l'Esprit», notre situation de survivants à une Pentecôte où nous n'étions pas, qui nous précède absolument, et qui décide de notre identité, doit nous conduire à apercevoir la transcendantalité de l'Esprit dans la logique de l'expérience chrétienne. Les hommes ont eu le Fils sous la main, et continuent sacramentellement à l'avoir à portée de main. Mais ni le Père, ni l'Esprit. Non pas le Père, car il est le terme «inaccessible», sureschatologique en quelque sorte, à propos de qui l'apophase est la meilleure modalité du discours théologique. Et non pas l'Esprit, car il est le fondement que l'on ne peut considérer abstraitement sans perdre de vue ce qu'il fonde — et qui est ce qui compte.

Quelle théologie pourra alors parler justement de l'Esprit? Je risque ici une première hypothèse. La pneumatologie s'est élaborée, entre le premier et le second concile œcuménique, comme défense de la *divinité* de l'Esprit, comprise comme *égalité* avec le Père et le Fils. Le droit à *connumérer* les trois qui sont un seul Dieu *(sunarithmeisthai)* fut l'acquisition majeure de cette défense: le traité de Basile est l'exemple le plus brillant, quant à la méthode théologique, du travail théologique mené entre Nicée et Constantinople sur ce point. Je me demande toutefois si la connumération paratactique du Père *et* du Fils *et* de l'Esprit, telle que Basile en fait la théorie (et en défend la tradition liturgique), et telle que le Nicaeno-constantinopolitanum l'enregistre (il reçoit *même* adoration et *même* gloire, *simul* adoratur et *con*glorificatur, *sumproskunoumenon kai sundoxazomenon*) peut être autre chose qu'un point de départ, comme tel nécessaire et insuffisant, pour

une théologie de l'Esprit. Précisons. L'enjeu des débats est, entre 325 et 381, l'*égalité* des trois qui sont un seul Dieu. Mais égalité n'est pas *identité:* ni identité d'être, ni identité de cognoscibilité. Et à affirmer que l'Esprit est Dieu, l'on n'affirme pas pour autant tout ce qui se peut affirmer sur lui. Il est alors possible que la seconde doxologie («gloire au Père *par* le Fils *dans* l'Esprit») puisse nous mener un peu plus loin. Non pour contourner la nécessaire connumérabilité des trois qui sont un seul Dieu. Mais pour percevoir que la théologie ne peut parler de même manière du Père, du Fils et de l'Esprit. Débarrassée depuis longtemps, en principe, de toute saveur subordinatianiste, la doxologie la plus féconde pour la théologie est certainement celle qui nous permet d'entendre le plus précisément possible qui est l'Esprit, comment il nous est connaissable, et comment il convient de parler de lui.

La nomination «connumérante» du Père *et* du Fils *et* du Saint-Esprit est juste et insuffisante. Nous ne manquons certes pas d'outils conceptuels permettant de penser en quoi les trois qui sont un seul Dieu «partagent» «consubstantiellement» la divinité. Ces outils conceptuels sont les notions classiques de la personne *(prosôpon/hupostasis).* Et nous connaissons aussi les propositions faites par la théologie contemporaine pour pallier l'ambiguïté supposée de ces notions classiques face aux représentations modernes de la personne: ainsi le concept de *Seinsweise,* ainsi celui de *Subsistenzweise*[1]. Mais la conceptualité classique et la conceptualité contemporaine butent forcément (ce n'est pas merveille...) sur l'irréductibilité réciproque des personnes: l'être-Père du Père, l'être-Fils du Fils, l'être-Esprit de l'Esprit. *In Trinitate omnia communia, nisi obviat relationis oppositio.* Or, telle est évidemment la question. Nous pouvons nommer en Dieu, par exemple, trois «personnes». Mais nous ne le pouvons qu'en offusquant protocolairement la paternité du Père, la filialité du Fils, et la «spiritualité» (?), plus difficile à nommer et à penser, de l'Esprit. Cela veut dire que le traité *De Deo Uno et Trino* n'est pas clos par l'affirmation de l'unité divine et de sa triplicité. Le travail urgent ne commencerait-il pas en fait ici? Les formules classiques, que nous admettons absolument, doivent nous laisser insatisfaits. Il faut bien que le Père, le Fils et l'Esprit «fassent nombre» en quelque manière. Il faut bien, contre toute tentation moda-

1. *Seinweise:* cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik,* I, 1, Zürich, [6]1964, p. 379 ss; *Subsistenzweise:* cf. K. RAHNER, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», dans *Mysterium Salutis,* Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, p. 385 ss: «Die Aporetik des «Persons»-Begriffs in der Trinitätslehre». Voir les commentaires de W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi,* Mainz, 1982, p. 347-354 (bibl.).

liste, affirmer l'éternelle coexistence des trois qui sont un seul Dieu ; et, contre tout trithéisme, affirmer que la pluralité est mode divin de l'unité. Mais il ne s'ensuit pas qu'un *même* rapport à la divinité — à l'« essence divine » — unisse les trois personnes divines. Et avec le recul pacifiant que nous pouvons avoir, en un contexte intellectuel où l'affirmation de la tri-unité divine peut se concentrer sur sa cohérence intrinsèque plus que sur la réfutation de contresens théologiques, il est possible que l'unité essentielle et la triplicité hypostatique appellent plus de précisions théologiques qu'elles n'en donnent. Il est commun au Père, au Fils et à l'Esprit d'être Dieu et un seul Dieu. Et sur cette communauté il n'est pas nécessaire de s'étendre : ce qui peut être dit de l'Esprit dans le cadre du traité *De Deo Uno* ne peut être, si on le reprend dans le traité *De l'Esprit Saint*, qu'une redondance pas coupable, mais économisable.

Il me paraît en revanche utile de noter un point peut-être important : l'Esprit peut être pensé, en Dieu, comme la personne la plus « divine », au sens du théisme métaphysique. Une page remarquable du traité de Basile en fournit l'indice[2]. Les mots, ou les noms, ne sont pas innocents en cette discussion. Nous savions par exemple, dès les premiers mots du catéchisme, que Dieu est « esprit ». Le concept d'esprit n'est pas le seul disponible pour rendre compte de la divinité de Dieu. Celui de *substance divine* a été utilisé, et peut nous gêner[3]. L'on a pu tendre vers l'attribution à Dieu d'une « subjectivité transcendantale » qui peut aussi gêner[4]. Tous n'admettront pas que l'« esprit » soit organisateur qualifié du traité *De Deo Uno*. Je ne l'admettrai pas non plus sans réserves. D'une part, il nous est ardu de libérer l'« esprit » du système conceptuel dans lequel l'idéalisme allemand a pensé sa réalité, qu'il soit esprit de l'homme ou esprit de Dieu[5]. Et d'autre part, il

2. « Esprit Saint est par excellence son nom propre, celui de l'être le plus incorporel, le plus purement immatériel et le plus simple qui soit. Aussi le Seigneur apprend-il à la femme qui croyait devoir adorer Dieu en un lieu que l'incorporel est sans limites : 'Dieu, dit-il, est Esprit'. Celui qui s'élance en pensée vers la plus haute essence a nécessairement dans l'idée une substance intelligente, infinie en puissance, illimitée en grandeur, échappant à la mesure des temps et des siècles, prodigue de ses propres biens » (108 a-b, trad. B. PRUCHE, coll. *SC*, 17, Paris, 1947).

3. Cf. Chr. STEAD, *Divine Substance,* Oxford, 1977.

4. Voir W. PANNENBERG, « Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre », dans *Grundfragen systematischer Theologie,* II, Göttingen, 1980, p. 96-111.

5. Voir, p.ex., les justes remarques de M.J. SCHEEBEN, *Dogmatik,* II (rééd. Freiburg, 1948), § 1015 ss ; aussi G. SAUTER, « Ekstatische Gewissheit oder vergewissernde Sicherung? Zum Verhältnis von Geist und Vernunft », dans *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* édit. C. HEITMANN-H. MÜHLEN, Hamburg-München, 1974, p. 192-213. Remarquable utilisation non critique d'une ontologie de l'esprit dans la doctrine de l'Esprit chez P. TILLICH, *Systematic Theology,* III, Chicago, 1963, p. 118.

n'est pas certain qu'une sémantique biblique de l'esprit soit la meilleure introduction scripturaire dans le mystère de Dieu (même si elle doit au moins nous désapprendre à lier trop vite le *pneuma* au *nous*, ce qu'incontestablement la patristique grecque fit trop vite). L'être-esprit n'est pas la plus divine des modalités sur lesquelles Dieu est Dieu (l'*agapè* johannique peut élever ici des prétentions mieux fondées...). Mais il n'est pourtant pas niable que le nom même de l'Esprit fait de la troisième hypostase divine un évident garant de la divinité, et le cas échéant de la divinité telle que la métaphysique classiquement la pense. «Le Père et le Fils sont saints, le Père et le Fils sont Esprit», remarquait Augustin en un passage de son *De Trinitate* que la scolastique commentera inlassablement[6]. Qu'en conclure? Je serais assez tenté de dire qu'il appartient au mystère de l'Esprit d'avoir tellement à charge et en propre la divinité de Dieu qu'il tend à devenir, personnellement/hypostatiquement, *anonyme*. C'est évidemment après une histoire, et après des avatars sémantiques, que l'Esprit finit par n'avoir d'autre nom que le nom même de Dieu: il n'en est pas ainsi à l'origine, et le *pneuma* qui hellénise la *ruah* hébraïque n'est précisément pas un nom de Dieu dans la philosophie grecque[7]. Cette histoire, qui peut être aussi celle d'une dérive, est néanmoins porteuse de ce qui, théologiquement, est un enseignement capital: que l'Esprit, dans l'usage quotidien de la langue, ait fini par n'avoir plus de *nom propre*, et que cela ne trahisse pas vraiment son mystère, mais en manifeste un des points les plus notables.

Nous devons nous objecter, ici, qu'il existe des noms propres de l'Esprit. Des noms «économiques»: Paraclet, Consolateur. Et, plus importants, des noms «théologiques». La scolastique latine a développé, de fait, une doctrine considérable des noms divins, et, à l'intérieur de la *quaestio de divinis nominibus* (reçue de Denys), une doctrine des noms personnels (inconnue de Denys). A ma connaissance, un seul nom personnel de l'Esprit est unanimement reconnu, d'Augustin à Cajetan: celui de *don*. Nous tenons certainement, dans les textes consacrés à ce problème précis, la matière d'un chapitre passionnant d'histoire de la théologie. Il faudrait ici lire ou relire les pages de la *Summa Halensis* où le(s) docteur(s) franciscain(s) pense(nt) la *datio*, qui est la

6. AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, 14; voir J. MOINGT, «Les noms du Saint-Esprit», dans *OEuvres de Saint Augustin*, t. 16, *La Trinité*, II, édit. P. AGAËSSE-J. MOINGT, Paris, 1955, Note complémentaire 60, p. 651-654.

7. A la demi-exception de la doctrine stoïcienne du *pneuma*; cf. p.ex., CLÉANTHE, dans *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, p. 121, n° 533 et POSIDONIUS, *ibid.*, II, p. 299, n° 1009.

manière d'être Dieu propre à l'Esprit, dans sa différence d'avec la *generatio,* qui est la manière d'être Dieu propre au Fils[8]. Il faudrait lire les pages de Duns Scot sur l'articulation du don entre aptitude *(aptitudinaliter),* habitude *(habitualiter)* et actualité *(actualiter)*[9]. Il faudrait peut-être même apprendre de Guillaume d'Ockham, qui sur ce point précise remarquablement les analyses classiques d'Augustin, comment l'Esprit est «donnable avant le don», *donabile antequam detur*[10]. Ici et là, et en d'autres textes, une leçon est à recevoir: l'on doit y entrer dans une *logique trinitaire du don.* Sur la rigueur d'une telle logique, aucun doute n'est formulable. Reposant sur la théologie des relations d'origine et des relations subsistantes, elle ne pouvait manquer de méditer la singularité impartageable de l'Esprit. Il y a là, répondant à l'insuffisance plus haut signalée de la théologie des grands cappadociens, une acquisition.

Nous ne pouvons pourtant nous borner là. Nous ne le pouvons pas, parce que le problème soulevé par la connumération n'est pas résolu pour autant. La théologie trinitaire du don va assurément bien plus loin que la reconnaissance de trois «personnes» en Dieu. Et l'on a parfois l'impression qu'il appartient au dynamisme intellectuel de la théologie des relations subsistantes de dépasser toute théologie trinitaire trop simplement connumérante. Il demeure que le concept de personne demande encore élucidation. La théologie latine avait hérité de Boèce un concept de l'existence personnelle forgé pour faire face aux polémiques christologiques post-chalcédoniennes, et remarquablement inapte à rendre compte de la «tri-personnalité» divine (au moins). La définition proposée par Richard de Saint-Victor avait l'incontestable avantage de donner à penser l'irréductibilité des personnes divines non en termes de *substance* (ce qui ne peut conduire qu'à un non-sens), mais en termes d'*existence: incommunicabilis existentia.* Reste — ce qui est un trait de la théologie trinitaire latine peu niable — que, d'Augustin à la scolastique, la théologie des personnes divines paraît toujours menacée d'être traitée comme cas particulier à l'intérieur d'une théorie générale de l'existence personnelle. «Dans les définitions de Boèce, Richard et Thomas, remarque Lonergan, il y a ceci de nouveau: on ne s'y interroge plus sur ce que les personnes divines sont en particulier, ou sur

8. *Summa Halensis,* L. I, § 427-432, Quaracchi, 1924.
9. DUNS SCOT, *In Librum primum Sententiarum,* dist. 18, q. unica, édit. J.L. VIVÈS, (reprint Farnborough, 1969), t. 10.
10. GUILLAUME D'OCKHAM, *In Librum primum Sententiarum,* dist. 18, q. unica, dans *Opera Theologica*, t. 3, St-Bonaventure-New York, 1977.

ce qu'est une personne divine, mais en général sur ce qu'est une personne[11]. » Ce qui ne peut manquer de poser question.

La théologie de l'Esprit doit affronter ce problème, lorsqu'elle demande ce qu'est l'Esprit que le Père et le Fils ne soient pas, hors le fait d'être Dieu, et quel discours tenir sur l'Esprit, qui n'ait pas déjà été tenu sur eux, et sur l'unique essence divine que s'entrepartagent Père, Fils et Esprit. On perçoit intuitivement que l'anonymat de l'Esprit est lié à son mystère et à sa personnalité. Cet anonymat n'est pas levé par une logique trinitaire du don : on y apprend simplement que l'Esprit, en quelque sorte, radicalise en lui, de par la modalité hypostatique sur laquelle il est Dieu, le mode même sur lequel Dieu est en vérité divin. Je préciserai ce point plus bas, me contentant provisoirement de noter que l'anonymat de l'Esprit peut être entendu comme répercussion, sur la connaissance théologique, de ce que l'on pourrait nommer une *discrétion* de l'Esprit. Il convient ici de fixer un peu plus précisément les termes de la question à poser. Je disais qu'il appartient à l'Esprit d'inspirer la christologie plus que toute pneumatologie, et une telle affirmation, malgré sa brutalité et l'apparence de la boutade, a de fortes chances d'être vraie. Cela nous a mené à demander comment une théologie trinitaire peut rendre justice à un semblable donné. En termes techniques, la question à poser serait donc : *l'existence personnelle est-elle attribuable univoquement au Père, au Fils et à l'Esprit ?* Tentons de mesurer quelle pourrait être une réponse.

Avant d'être *théo*logique, la question est celle du *langage* théologique, et il y a de l'un à l'autre une considérable différence de niveau. L'univocité des concepts (ou leur équivocité, ou leur usage analogique) est d'abord un problème théorique formel. Cela veut dire, ici, que les trois personnes divines possèdent en commun, univoquement, ce que les définitions classiques leur attribuent, dans la limite même de ces définitions. La limite des définitions est identique en théologie et en toute théorie : leur validité réside dans leur aptitude à décrire par concepts. Du coup, il s'impose que la conceptualité utilisée par la théologie trinitaire n'est pas supposée énoncer une théorie de l'existence personnelle qui aurait en Dieu son exemplaire suprême, mais n'a pour fonction que de discerner, derrière les *noms propres* (Père, Fils, Esprit), un nom qui puisse être *commun :* par exemple, « personne ». Le concept de personne n'appartient évidemment pas au noyau primitif du

11. B. LONERGAN, *De Deo Trino*, II, Pars Systematica, Roma, [3]1964, p. 154.

langage chrétien, mais à son élaboration réflexive par la théologie. Ce concept a servi à affirmer rationnellement le droit du chrétien à rendre « même honneur et même gloire » au Père, au Fils et à l'Esprit : dont acte. Il est toutefois important (même si le rappel en est d'une totale banalité) que la théologie ne pense la divinité de Dieu à partir d'aucun modèle — mais à partir de Dieu lui-même, dans la mesure où expérience et connaissance de Dieu nous sont possibles. La théologie trinitaire est seule mesure d'elle-même. Elle ne peut s'organiser que comme contemplation se donnant à elle-même les moyens conceptuels de son expression.

Qui est l'Esprit, ou qui est Dieu en tant qu'il est Esprit ? J'ouvrais les présentes remarques en disant qu'il est d'abord celui dont nous ne devrions pas parler sans réticence, parce qu'il est celui dont le mystère appelle moins une élucidation systématique qu'il n'introduit dans le mystère du Christ. Nous ne sommes évidemment pas naïfs, et savons qu'un mystère de discrétion, donc d'anonymat, demande plus qu'un autre peut-être à être interprété. Et nous ne saurions sans confusion intellectuelle nous interdire de parler de celui-là même qui nous permet de parler théologiquement : notre premier problème est et n'est que d'accéder à un langage bien formé. Cela étant, l'interprétation bute sur l'effacement de l'Esprit non seulement comme sur un problème de théorie théologique de la connaissance, mais plus profondément comme sur une donnée concernant la divinité de Dieu, et le mode sur lequel l'Esprit est Dieu. L'on ne peut pas, à ce point de l'analyse, négliger un paradoxe de plus : l'impersonnalité de l'Esprit dans l'iconographie. L'image chrétienne ne connaît l'Esprit que comme celui à qui le trait le plus commun de la personnalité est nié, à savoir le *visage (prosôpon).* Et elle ne lui reconnaît que les traits infra-humains de l'animalité, ou de la neutralité des puissances physiques. La colombe ou le vent pourraient-elles en dire autant sur la divinité de Dieu qu'en dit, en Jésus de Nazareth, l'assomption par Dieu d'un visage d'homme ? Cela suppose que, de Dieu, l'Esprit nous donne une bien étonnante représentation. Il serait évidemment conforme à la terminologie classique de la tripersonnalité de Dieu (et à ses connotations anthropologiques) que Dieu puisse être figuré comme ayant trois visages. Or, en dehors de l'icône de la philoxénie d'Abraham, laquelle n'est pas exactement une image de la trinité, on sait que l'Église d'Orient et d'Occident n'a jamais tiré argument de la personnalité de l'Esprit pour lui donner un visage[12].

12. Voir G.H. TAVARD, *The Vision of the Trinity,* Washington, DC, 1981, p. 31-56, « The Vision » ; *Lexicon der christlichen Ikonographie, s.v. Dreifaltigkeit,* I, p. 525-537, et ***Heiliger Geist*, II, p. 228-229.**

L'anonyme se révèle ici comme *insaisissable.* L'impersonnalité par laquelle, sous l'apparence de la contradiction, quelque chose nous est dit de la personne de l'Esprit, signale notre impuissance à mettre la main sur lui, par la critique qu'elle fait de nos représentations de Dieu. Dieu est assez libre pour que les hommes aient pu mettre la main sur lui et en un certain sens disposer de lui: cela appartient à la logique de l'incarnation. Dieu est assez libre pour entrer en analogie avec l'homme: cela encore appartient à la logique de l'incarnation. L'ironique impersonnalité de l'Esprit nous rappelle peut-être que Dieu demeure indisponible, et d'abord indisponible à nos concepts.

L'Esprit tolère d'être vu sous les apparences de la colombe. Et il est tentant de remarquer que le *Geist* de l'idéalisme allemand ne supporterait pas d'être représenté par la colombe, ni même par la chouette. L'effacement ou la discrétion de l'Esprit doivent donc nous mener à corriger ce qui était dit plus haut de la caution offerte par l'Esprit au théisme métaphysique. Il est vrai que la troisième personne divine doit nous apprendre, entre autres, à ne pas croire trop vite en avoir fini avec le Dieu «des philosophes et des savants»: l'Esprit *créateur, tout-présent,* qu'aucun lieu ne circonscrit et qui ne s'absente d'aucun, dont nulle icône ne peut retenir la trace (sinon lorsqu'elle retient la lumière qui illumine le visage du Christ), procède moins à la critique des idoles conceptuelles qu'il ne confirme une certaine intelligibilité universelle de ce que le nom de Dieu veut dire. Il est encore plus vrai, cependant, que l'Esprit nous donne les moyens de transgresser le théisme métaphysique. Son omniprésence sans visage est celle du Dieu des philosophes et des savants. Mais l'Esprit n'est justement pas présent pour que l'homme se préoccupe de sa présence — il est présent pour que nous recevions de lui la présence d'un autre, présence ecclésiale, liturgique, sacramentelle, du Fils, comme telle métaphysiquement scandaleuse. Nous ne voyons pas l'Esprit et n'entendons pas sa voix. Il est cependant celui par qui nous pouvons reconnaître que Dieu a — aussi — un visage et une voix, et que par-delà sa toute-présence il est capable dans le monde de *se donner lieu.*

Cela pour suggérer que la personnalité de l'Esprit nous est donnée à comprendre à l'intérieur de ce que l'on peut appeler un *déploiement trinitaire de présence.* Nous avons dit que le Fils nous est radicalement *accessible,* jusqu'à nous être objectif. Au Père en revanche il revient de nous demeurer radicalement *inaccessible (aprositos, 1 Tm 6, 16).* Et à l'Esprit, il revient de nous être *donateur de présence.* Ce

déploiement est condition de toute expérience chrétienne, et il est la condition sous laquelle la théologie nous est possible. Il faudrait ici, probablement, montrer qu'une logique trinitaire de la présence résout le faux dilemme, absence de Dieu ou présence de Dieu, dans lequel la modernité et sa théologie ont pu trop souvent s'enfermer. Mais ce n'est pas notre propos, et nous devons nous contenter d'indiquer où une solution rencontre un problème.

Il nous faut en revanche insister encore sur le surprenant statut que l'Esprit ici impose à la doctrine de l'Esprit. L'Esprit de Jésus-Christ est présent trinitairement, et son ubiquité se fait en quelque sorte critique d'elle-même, en s'ordonnant à la mise en présence du Christ ressuscité parmi les siens. Qu'est-ce alors pour l'Esprit que d'exister «personnellement»? Si l'on tente d'aller au-delà de ce que les conceptualités classiques disent, univoquement, de la «subsistance hypostatique» des trois qui sont un seul Dieu, nous apprenons du *Pneuma* divin que son secret «personnel», au moins en tant qu'il nous est manifeste dans l'expérience chrétienne, réside, non dans l'affirmation de soi, mais dans un désintéressement qui est une indifférence à soi *(Selbstlosigkeit).* Être Dieu n'est pas posséder, mais donner, la divinité: nous l'apprenons de toute façon du Père. Et il est très probable que la *Selbstlosigkeit* pourrait nous permettre de forger un concept un peu moins inadéquat que d'autres de ce qu'en Dieu les «personnes» sont.

A quelque précision conceptuelle que l'on parvienne, il me paraît toutefois douteux que l'on puisse thématiser une manière d'être Dieu qui soit rigoureusement commune au Père, au Fils et à l'Esprit. Le Père, le Fils et l'Esprit ont chacun, si j'ose dire, une manière originale de critiquer et réfuter le monothéisme abstrait. Au Père il appartient d'être Dieu comme origine se donnant sans réserve. Au Fils il appartient d'être Dieu sans revendiquer la divinité. A l'Esprit il revient d'être Dieu non pour manifester son propre mystère (ou pour le celer), mais pour donner entrée dans le mystère du Père et du Fils. Nous pouvons rendre gloire au Père *et* au Fils *et* à l'Esprit parce que, plus originairement encore, nous pouvons rendre gloire au Père *par* le Fils *dans* l'Esprit.

Le titre de cette esquisse était: «la théologie et l'Esprit». J'affirmais en liminaire le caractère problématique et paradoxal du langage *sur* l'Esprit. Où gît en définitive le paradoxe, sinon dans le fait que l'Esprit est, avant tout, le *sujet* divin de la théologie dans le temps de l'Église?

D-7400 Tübingen J.-Y. LACOSTE
Engelfriedshalde, 105

Sommaire. — La constitution d'une théologie de l'Esprit pose plus d'un problème, au moins parce que l'Esprit, dont la présence garantit la possibilité d'une christologie, manifeste d'abord le Christ, et non lui-même. Le présent article tente de critiquer les fausses évidences nées de la connumération doxologique des trois personnes divines («gloire au Père *et* au Fils *et* à l'Esprit Saint»), et demande si c'est univoquement que l'existence personnelle est attribuée aux trois qui sont un seul Dieu. La personnalité de l'Esprit nous est donnée à comprendre à l'intérieur d'un déploiement trinitaire de présence. Et le paradoxe de la pneumatologie devient manifeste à qui perçoit que l'Esprit est avant tout le *sujet* divin de la théologie.