NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

119 N° 3 Luglio-Settembre 1997

À la suite de la Clarification romaine sur le « Filioque". Réciprocité et complémentarité du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut

Jean-Miguel GARRIGUES (o.p.)

p. 321 - 334

https://www.nrt.be/it/articoli/a-la-suite-de-la-clarification-romaine-sur-le-filioque-reciprocite-et-complementarite-du-christ-et-de-l-esprit-dans-l-economie-du-salut-175

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

À la suite de la Clarification romaine sur le «Filioque»

RÉCIPROCITÉ ET COMPLÉMENTARITÉ DU CHRIST ET DE L'ESPRIT DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT

I.- Le «Filioque» replacé dans la réciprocité trinitaire

Le 8 septembre 1995, le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens a publié, sous le titre «Les traditions grecque et latine concernant la procession de l'Esprit Saint», une «interprétation autorisée» du *Filioque* pour «contribuer au dialogue théologique mené par la Commission internationale entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe»[1]. Ce texte répond au désir formulé par le Pape Jean-Paul II dans son homélie du 29 juin 1995 en présence du Patriarche œcuménique Bartholomée Ier: «que soit clarifiée la doctrine traditionnelle du *Filioque*, présent dans la version liturgique du Credo latin, pour pouvoir mettre en lumière sa complète harmonie avec ce que le concile œcuménique de Constantinople, en 381, confesse dans son Symbole: le Père comme source de toute la Trinité, seule origine et du Fils et du Saint-Esprit».

Nous avons eu déjà l'occasion de prolonger les voies que la Clarification romaine ouvre à la théologie trinitaire pour une interprétation renouvelée du *Filioque* affranchie de la polémique qui a pesé sur la scolastique médiévale[2]. La Clarification nous a paru fournir deux apports majeurs pour la théologie trinitaire.

En premier lieu, prolongeant la manière dont le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 248) a interprété la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils *tamquam ab uno principio*[3], elle affirme que «le Saint-Esprit tire son origine du Père en tant que

---

1. Texte dans *Doc. Cath.* 92 (1995) 941-945.

2. Cf. *À la suite de la Clarification romaine: le Filioque affranchi du «filioquisme»*, dans *Irénikon* 69 (1996) 189-212; *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence*, dans *Irénikon* 68 (1995) 501-506.

3. Concile de Lyon II, DS 850

celui-ci est Père du Fils Unique», car «le Fils caractérise comme Père le Père dont l'Esprit tire son origine, ce qui constitue l'ordre trinitaire»[4]. Aussi, puisque l'Esprit tire son origine du Père en tant que Père, il est donc issu (*ekporeuomenos*) du Père seul par celui qui caractérise le Père comme Père, c'est-à-dire par le Fils, et il procède (*procedit, proeïsi*) du Père et du Fils dans la communication consubstantielle de leur unique divinité.

En deuxième lieu la Clarification dégage comme conséquence la totale réciprocité de l'Esprit dans la «périchorèse» ou «circumincession trinitaire» par rapport aux relations mêmes entre le Père et le Fils et entre celui-ci et le Père: «De même que le Père est caractérisé comme Père par le Fils qu'il engendre, de même l'Esprit, en tirant du Père son origine, le caractérise de manière trinitaire dans sa relation au Fils et caractérise de manière trinitaire le Fils dans sa relation au Père: dans la plénitude du mystère trinitaire, ils sont Père et Fils dans l'Esprit Saint.»

Ayant reconnu la parfaite réciprocité trinitaire entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, la Clarification affirme que «le caractère trinitaire, que la personne du Saint-Esprit apporte aux relations mêmes entre le Père et le Fils», se manifeste *ad extra* dans «le rôle original de l'Esprit dans l'économie par rapport à la mission et à l'œuvre du Fils». Ayant rappelé les nombreux passages du Nouveau Testament où «l'Esprit Saint oriente dans l'amour toute la vie de Jésus vers le Père dans l'accomplissement de sa volonté», la Clarification poursuit: «le caractère original de la personne de l'Esprit comme Don éternel de l'amour du Père pour son Fils bien-aimé manifeste que l'Esprit, tout en découlant du Fils dans sa mission, est celui qui introduit les hommes dans la relation filiale du Christ à son Père, car cette relation ne trouve son caractère trinitaire qu'en lui.» C'est pourquoi, conclut-elle, «tout ce que le Christ a institué — la Révélation, l'Église, les sacrements, le ministère apostolique et son magistère — requiert l'invocation constante (*epiklèsis*) de l'Esprit Saint et de son action (*energeia*) pour que se manifeste 'l'amour qui ne passe jamais' (*1 Co 13*, 8) dans la communion des saints à la vie trinitaire.»

4. J.-M. GARRIGUES, *À la suite...* (cité *supra*, n. 2) 195-199. Rappelons, à la suite des Pères cappadociens, que les relations trinitaires manifestent la «manière d'exister» ineffable des personnes divines en les caractérisant les unes par rapport aux autres.

II.- L'ordre trinitaire et les missions du Fils et de l'Esprit

Dans la perspective ouverte par la Clarification sur le *Filioque* nous pouvons maintenant, à partir de la réciprocité trinitaire qu'elle présente, tirer les conséquences théologiques pour la complémentarité des rôles du Fils et de l'Esprit dans l'économie du salut et de la divinisation de l'homme. Sans avoir encore abordé la question du *Filioque*, la commission mixte internationale entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe a rencontré ce problème, qui apparaît sous-jacent dans les textes d'accord de Munich (1982), de Bari (1987), de Valamo (1988) et de Balamand (1993) sur les sacrements et la vie de l'Église. Cela n'a rien d'étonnant, car c'est selon le mode d'exister propre à leur hypostase que les personnes divines accomplissent dans l'économie les opérations *ad extra* communes à toute la Trinité[5]. Nous allons en montrer les conséquences pour les missions du Fils et de l'Esprit, ainsi que pour leur rôle respectif dans la grâce et la divinisation.

Dans les missions temporelles du Fils et de l'Esprit, on a cru déceler comme une inversion par rapport à l'ordre trinitaire intra-divin. En effet, comme saint Irénée de Lyon l'a mis en lumière le premier, l'Incarnation du Fils a été préparée par l'Esprit «qui a parlé par les prophètes» (*Credo*) et opérée par lui quand il est «venu sur Marie» (*Lc 1*, 35) à l'Annonciation. Les évangiles, celui de Luc en particulier, montrent aussi, comme le rappelle la Clarification, l'action constante de l'Esprit dans l'humanité du Christ, lui que «Dieu a oint d'Esprit et de puissance» (*Ac 10*, 38) de sa conception à sa résurrection[6]. À première vue donc, l'ordre de l'économie semble être Esprit-Fils-Père et constituer une «inversion» de l'ordre trinitaire Père-Fils-Esprit.

Cependant l'évangile de Jean lève cette apparente équivoque. Il rapporte, en effet, les paroles de Jésus lors de la fête des Tentes: «Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive; celui qui croit en moi, selon le mot de l'Écriture, de son sein couleront des fleuves d'eau vive» (*Jn 7*, 37-38). Et il commente: «Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui; car *il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié*» (*Jn 7*, 39). Même dans saint Luc, Jésus annonce l'envoi

5. «Chaque personne divine opère l'œuvre commune selon sa propriété personnelle», *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 258.

6. Cf. R. CANTALAMESSA, *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus: le mystère de l'onction*, Paris, Mame, 1987; Fr.-X. DURRWELL, *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Coll. Jésus et Jésus-Christ, 71, Paris, Desclée, 1997.

de l'Esprit Saint à la Pentecôte comme l'envoi par lui de «ce que le Père a *promis*» (*Lc 24*, 49; *Ac 1*, 4-5).

Il n'y a donc pas à proprement parler d'inversion trinitaire. La personne de l'Esprit n'est envoyée et donnée qu'après la glorification du Christ, comme il l'a annoncé lui-même à ses apôtres au soir de la cène: «Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour être avec vous à jamais» (*Jn 14*, 16). Cependant, avant même d'être donné *comme personne* en étant envoyé par le Père (cf. *Jn 14*, 26) et par le Fils (cf. *Jn 15*, 26; *16*, 7) sur les hommes, l'Esprit *opère déjà par sa puissance* dans l'humanité du Christ qu'il oint de grâce (cf. *Lc 1*, 35; *2*, 40-52; *3*, 22; *4*, 14; *10*, 21; *Ac 1*, 2; *Rm 1*, 4; *1 P 3*, 18). Cela n'inverse pas l'ordre trinitaire des personnes, mais manifeste cependant la parfaite réciprocité de l'Esprit par rapport au Père et au Fils dans la périchorèse trinitaire. Comme le dit la Clarification: «Ce rôle de l'Esprit Saint au plus intime de l'existence humaine du Fils de Dieu fait homme découle du rapport trinitaire éternel par lequel l'Esprit caractérise dans son mystère de Don d'amour la relation entre le Père comme source d'amour et son Fils bien-aimé.»

Dans l'ordre trinitaire le Fils n'est pas le Fils de l'Esprit, c'est l'Esprit qui est «l'Esprit du Fils» (*Ga 1*, 14). Néanmoins, comme le dit la Clarification, «le Fils n'est engendré par le Père que dans la mesure où la spiration passe par lui». Et plus loin: «L'amour divin, qui a son origine dans le Père, repose dans 'le Fils de son amour' (*Col 1*, 14), pour exister consubstantiellement par celui-ci dans la personne de l'Esprit, Don d'amour.» De même dans l'économie *ad extra*, le Fils, qui est «envoyé» par le Père (*Jn 3*, 17) et qui à son tour «envoie» l'Esprit d'auprès du Père (*Jn 15*, 26), est inséparablement «donné» par l'amour du Père pour les hommes (*Jn 3*, 16; *1 Jn 4*, 9-10). Le don du Fils est donc préparé dans l'humanité par la puissance d'amour de l'Esprit qui dispose celle-ci à l'accueillir. Cette puissance d'amour de l'Esprit a tourné l'espérance d'Israël vers le Messie promis et le désir des nations vers le Sauveur du monde, préparé des cœurs pauvres pour l'accueillir, «rempli de grâce» (*Lc 1*, 28) la Vierge Marie pour le concevoir, et enfin «sanctifié» (*Lc 1*, 35) l'humanité que le Fils assumait, en lui donnant d'être unie dès sa conception à la personne divine de celui-ci.

Il n'est donc pas nécessaire de concevoir une sorte d'inversion trinitaire dans l'Économie. Si c'était le cas, la christologie messianique de l'onction du Christ par la puissance de l'Esprit serait une christologie ascendante de l'homme Jésus considéré comme une personne humaine que la personne de l'Esprit unirait pro-

gressivement à la personne du Fils éternel: un Christ nestorien. Bien au contraire cette disposition de l'humanité par la puissance de l'Esprit est ordonnée à l'accueil de la mission personnelle du Fils qui précède la mission personnelle de l'Esprit. L'ordre trinitaire se retrouve bien dans l'Économie, mais en celle-ci aussi se manifeste également la réciprocité trinitaire entre le Fils et l'Esprit. En effet, le Fils naît temporellement comme *donné* par l'amour du Père, qui rend par la puissance de l'Esprit l'humanité de Marie capable de le concevoir, de même qu'il est engendré par le Père comme «Fils de son amour» (*Col 1*, 14) dans la mesure où le Père fait reposer en lui son amour pour spirer par lui l'Esprit Saint comme le Don personnel de cet amour.

Après l'Incarnation, cette même réciprocité éternelle entre le Fils et l'Esprit au sein de l'ordre trinitaire «rend compte», dit la Clarification romaine, «du fait que l'Esprit Saint oriente dans l'amour toute la vie du Christ vers l'accomplissement de la volonté du Père». La grâce incréée, qui unit immédiatement l'humanité du Christ à sa personne divine, crée par suite en cette humanité assumée les *habitus* surnaturels des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, qui permettront au Fils incarné de vouloir et d'opérer notre salut du fond même de sa liberté humaine. Par cette onction de l'Esprit, Dieu mène sans la violenter l'humanité du Fils jusqu'à la perfection d'instrument de salut qu'exige la mission rédemptrice: «Ayant été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel» (*He 5*, 9). Là aussi la puissance d'amour de l'Esprit dispose l'humanité du Christ à vouloir librement le but rédempteur de sa fonction sacerdotale: le salut acquis pour tous. C'est, en effet, «*par un Esprit éternel* que le Christ s'est offert *lui-même* à Dieu» (*He 9*, 14). Désormais, à travers l'obéissance rédemptrice du Christ, les hommes, réconciliés avec Dieu, peuvent recevoir par le Christ glorifié le don de l'Esprit en personne.

III.- Le rôle du Christ dans la grâce: la configuration filiale

Le Christ et l'Esprit jouent conjointement leurs rôles distincts et complémentaires dans l'opération divine de la grâce, qui vient du «grand amour dont nous a aimés» (*Ep 2*, 4) le «Père des miséricordes» (*2 Co 1*, 3) et qui est donc commune à toute la Trinité. Comme première initiative de l'amour divin (cf. *1 Jn 4*, 19) et volonté antécédente par rapport au péché et à la rédemption, «cette grâce nous a été donnée par Dieu avant tous les siècles

conformément à son dessein» (*2 Tm 1*, 9-10; cf. *Ep 1*, 5-6). «Dès avant la fondation du monde» (*Ep 1*, 4), «dans les cieux» (*1*, 3), le «dessein bienveillant du Père» (*1*, 5-9) a comme but notre divinisation «par toute bénédiction de l'Esprit» (*1*, 3), sous la forme d'une «prédestination à l'adoption filiale en son Fils» (*1*, 5).

Même après le péché, le Fils joue toujours dans l'économie de la rédemption le rôle de forme archétypale de notre divinisation: «nous sommes prédestinés à reproduire l'image du Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères» (*Rm 8*, 29). Le Fils éternel, en effet, est dans sa personne l'expression indépassable du Nom de Dieu qu'il manifeste comme Père: il est «le Verbe» (*Jn 1*, 1), «l'image» (*Col 1*, 15) et «l'empreinte» (*He 1*, 3) du Père. Tout ce qui en Dieu est perfection dans l'ordre connaissable de la forme, le Père le dit en plénitude dans son Fils. Celui-ci est donc le principe de la création (cf. *He 1*, 2-3; *Col 1*, 15-16; *Jn 1*, 3; *Ap 3*, 14), en tant que celle-ci reflète la perfection divine (cf. *Rm 1*, 20). Mais il est aussi le principe de la «nouvelle création» façonnée par la rédemption dans son humanité de «nouvel Adam» (*1 Co 15*, 45): «Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une *création nouvelle*» (*2 Co 5*, 17; cf. *Ga 6*, 15).

Dans le Christ l'homme sauvé par lui est appelé à «revêtir l'Homme Nouveau, qui a été *créé selon Dieu* dans la justice et la sainteté de la vérité» (*Ep 4*, 24; cf. *Rm 3*, 14). L'homme pécheur ne peut entrer dans l'adoption divinisante, que le Père lui destine dans son dessein bienveillant, qu'en étant recréé par grâce à partir de la sainte humanité du Christ «nouvel Adam». À la suite du péché, la forme de l'adoption filiale, dont le Fils est l'archétype dans le dessein éternel de Dieu, se communique désormais à travers les nouvelles dispositions que la grâce d'union a créées dans l'humanité du Christ à la racine de ses actes libres[7]. «Le Christ Jésus, devenu pour nous sagesse, justice et sanctification, rédemption» (*1 Co 1*, 30), doit par grâce «être formé en nous» (*2 Co 4*, 19).

7. «Ce n'est pas pour tromper l'imagination de sa créature que le Dieu glorieux s'est incarné, mais pour ruiner à jamais, en partageant notre nature, l'*habitus* (*hexis* en grec) [du mal] semé en elle par le serpent. C'est donc l'*habitus*, non la nature, que l'Incarnation du Verbe a changé, pour que nous nous dépouillions du souvenir du mal et revêtions la charité de Dieu», écrit un Père grec du V^e^ s., Diadoque de Photicé, dans son «Sermon sur l'Ascension de Notre Seigneur Jésus-Christ» (dans *Œuvres spirituelles*, coll. Sources chrétiennes, 5 bis, Paris, Cerf, 1956, p. 168). Cf. plus largement G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 36, Leuven, University Press/Peeters, 1989.

L'amour miséricordieux du Père saisit l'homme pécheur par le Christ (cf. *Rm 5*, 9-11) et le recrée dans la justice et la sainteté de l'humanité du Sauveur. Cette nouvelle création selon l'humanité du Christ, qui est «un renouvellement spirituel du jugement» (*Ep 4*, 23), c'est-à-dire des dispositions de notre liberté, saint Paul l'appelle plus spécifiquement «*la grâce* du Seigneur Jésus-Christ» (*2 Co 13*, 13), bien qu'il ne la sépare pas de «l'amour de Dieu le Père» (*ibid.*) et de «la communion du Saint-Esprit» (*ibid.*) dans l'unique opération trinitaire de la justification et de la divinisation. Notre adoption filiale dans le Fils Unique passe, après le péché, par notre configuration à lui au moyen de son humanité en qui nous sommes recréés: «Nous sommes, en effet, l'ouvrage de Dieu, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées pour que nous les pratiquions» (*Ep 2*, 10). Mais cette recréation en grâce est une habilitation nouvelle de notre liberté que celle-ci doit mettre en œuvre. C'est pourquoi saint Paul peut exhorter Timothée à «*se fortifier dans la grâce* qui est dans le Christ Jésus» (*2 Tm 2*, 1).

Dans l'ordre de la recréation rédemptrice et de la configuration filiale selon l'adoption, le Christ est de manière exhaustive «plein de grâce» (*Jn 1*, 14) dans son humanité. Cette plénitude de grâce de son humanité individuelle fait de celle-ci le modèle et l'instrument par lequel Dieu recrée notre humanité déchue: «Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce» (*Jn 1*, 16). Cette grâce plénière de l'humanité du Christ est appelée «grâce capitale», car elle contient toute la richesse des grâces recréatrices qui se communiquent du «Christ-Tête» (*Col 1*, 18) vers les membres de son Corps (cf. *Ep 1*, 22-23; *4*, 15-16). Aussi saint Paul peut dire: «Pour moi vivre c'est le Christ» (*Ph 1*, 21). Et même: «Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi» (*Ga 2*, 20).

Dans la dimension configuratrice de la grâce, l'Esprit Saint ne peut nous donner rien d'autre que «l'extraordinaire richesse de la grâce de Dieu pour nous dans le Christ Jésus» (*Ep 2*, 7) comme Nouvel Adam. Jésus le dit très nettement quand il annonce la venue de l'Esprit dans le discours après la Cène: «Il vous rappellera tout ce que je vous ai dit» (*Jn 14*, 26), car «c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part» (*Jn 16*, 15). L'Esprit Saint ne peut nous configurer qu'au seul et même Christ: «À ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu: tout Esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu» (*1 Jn 4*, 2). Comme nous l'avons vu pour la préparation de l'Incarnation, c'est donc l'Esprit qui *dispose* les cœurs à accueillir dans la foi le Christ avec

sa puissance divine de salut: «Nul ne peut dire: Jésus est Seigneur, que dans l'Esprit Saint» (*1 Co 12*, 3; cf. *Jn 6*, 44).

Mais la configuration recréatrice selon l'humanité du Christ est-elle l'ultime effet de la grâce? Il est clair que non et qu'elle n'en est que la disposition instrumentale et archétypale, qui permet à notre humanité sans être violentée d'atteindre Dieu lui-même dans sa vie incréée. Dans son origine la grâce est incréée: elle est le dessein bienveillant du Père mis en œuvre par «sa divine puissance» (*2 P 1*, 3; *Rm 6*, 23). Le terme de cette opération divine de la grâce est lui aussi incréé: nous «mettre en *communion* avec la nature divine» (*2 P 1*, 4). C'est seulement le moyen, c'est-à-dire la disposition qui habilite notre liberté à l'union avec Dieu, qui est créé par la grâce selon une configuration à l'humanité du Christ. Mais cette disposition n'est qu'*instrumentale* (tout comme l'humanité du Christ) par rapport au but visé par l'opération divine de la grâce: notre union à la vie incréée de la Trinité. C'est dans ce rapport au terme divin que va se manifester l'originalité du rôle de l'Esprit dans l'économie de la grâce: celui de la «communion» (*2 Co 13*, 13) avec Dieu lui-même.

IV.- Le rôle de l'Esprit dans la grâce: l'inclination d'amour filial vers le Père

Dans l'ordre de la configuration, l'Esprit reproduit en l'homme les dispositions de la grâce propres à l'humanité du Christ, puisque «celui qui n'a pas le Christ ne lui appartient pas» (*Rm 8*, 9). Mais cette disposition christoconformante est créée en l'homme pour qu'il puisse faire sienne l'opération divine et divinisante de la grâce qui, procédant de l'amour prévenant du Père, le conduit jusqu'au terme de la communion d'amour avec Dieu dans l'Esprit Saint. Si on la prend de son origine à son terme, l'opération divinisante de la grâce est donc *théandrique*, c'est-à-dire divino-humaine. En effet, l'opération divine devient nôtre au moyen et à la mesure de la disposition de grâce christoconformante qu'elle crée en nous et qui nous donne de poser, en *synergie* avec elle, un acte théologal qui a Dieu pour terme incréé.

Mais on peut dire aussi, comme le souligne la théologie orientale, que cette opération divinisante est de part en part une *énergie incréée*[8]. En premier lieu, parce que non seulement elle a son

8. Sur la théologie de la grâce, les catholiques et les orthodoxes sont plus proches que ne le laisserait croire la différence d'approche et de terminologie

origine en Dieu comme tout acte divin, mais surtout parce que son *terme* n'est pas la disposition instrumentale qu'elle crée en nous pour nous associer librement à elle, mais notre union à la vie divine de la Trinité: «Sa divine puissance nous a donné tout ce qui concerne la vie et la piété... *afin que* vous entriez ainsi *en communion avec la nature divine*» (*2 P 1*, 4). En second lieu, parce que l'acquiescement indispensable de notre liberté humaine, c'est elle qui le suscite, même si c'est au moyen d'une disposition qu'elle crée dans notre volonté pour en respecter l'autodétermination: «Dieu est là qui opère en vous le vouloir et l'opération elle-même au profit de son dessein bienveillant» (*Ph 2*, 13; cf. *1 Co 15*, 58). C'est Dieu, en effet, qui nous «*rend aptes* à accomplir sa volonté en toute sorte de bien, *produisant en nous* ce qui est agréable par Jésus-Christ» (*He 13*, 21)[9].

---

entre les théologies scolastique et palamite. Les théologiens catholiques reconnaissent qu'il n'y a aucune puissance naturelle en l'homme qui puisse le diviniser et que l'*habitus* surnaturel que crée en lui la grâce n'est qu'un moyen pour que l'opération ou énergie incréée puisse conduire celui-ci à l'union divinisante sans violenter sa liberté. Les théologiens orthodoxes affirment de leur côté cette *synergie* de la grâce selon laquelle l'énergie incréée opère en l'homme la divinisation de celui-ci en se l'associant librement. Sur ce point, comme sur le *Filioque*, Maxime le Confesseur est un lien entre les deux traditions. On pourra s'en rendre compte en lisant J.-Cl. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, coll. Cogitatio fidei, 194, Paris, Cerf, 1996, où, malgré les critiques qu'il adresse à mes propres travaux en ce domaine, ce théologien orthodoxe n'occulte pas que, pour Maxime, la divinisation implique le concours de la liberté humaine disposée à cela par grâce selon un *habitus*.

9. Le P. Louis Bouyer dit cela de manière très juste: «Mais pour que cette conception de la grâce sanctifiante créée demeure fructueuse, il faut deux choses. La première est que la grâce sanctifiante, comme il en est dans le système de saint Thomas, demeure un simple accident inséré dans notre nature, et non pas une nature de surcroît, qui ne serait ni la nôtre ni celle de Dieu. Et il faut ensuite que cette même grâce sanctifiante soit conçue à la manière d'un *habitus*, c'est-à-dire d'une disposition qui nous adapte à poser des actes, *tous et chacun élicités par une grâce actuelle de Dieu, nous conjoignant effectivement à lui dans la connaissance et dans l'amour*» (*Le Père invisible*, Paris, Cerf, 1976, p. 288; c'est nous qui soulignons). En effet saint Thomas, contrairement à la plupart des théologiens occidentaux postérieurs, reconnaît que l'esprit humain, n'étant «par rapport à sa fin surnaturelle» que «quelque peu formé par les vertus théologales», dont la «perfection surnaturelle est en nous comme une *possession imparfaite*», «*ne peut opérer par lui-même à moins d'être mû par un autre*», c'est-à-dire «*par la motion intérieure* de l'Esprit Saint», car «ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu sont fils et donc héritiers de Dieu (*Rm 8*, 16-17)» (*Somme théologique*, Ia IIae, q. 68, a. 2, c). On trouvera l'exposé le plus complet sur la divinisation chez saint Thomas dans S.I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, Paris, DDB, 1948.

L'énergie incréée, qui opère notre divinisation, ne peut devenir nôtre qu'au moyen de l'«aptitude» christique qu'elle crée en nous; mais elle ne nous fait passer à l'acte, qui nous unit à Dieu comme à notre *terme*, que par «l'Esprit de la grâce» (*Ga 5*, 25). Puisque «l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit qui nous fut donné» (*Rm 5*, 5), l'Esprit joue son rôle personnel dans l'opération divinisante commune à toute la Trinité en inclinant par mode d'amour l'acte théologal de la liberté humaine vers sa fin trinitaire qui est le Père. En cela il manifeste dans l'économie de la grâce son mode d'exister personnel dans la Trinité.

Certes, le Père est manifesté comme source de la divinité et origine de la Trinité par le Fils Unique qui, comme Verbe éternel, en est l'expression parfaite. Le Christ peut dire, en effet, à la Cène: «J'ai manifesté ton Nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner» (*Jn 17*, 6). Mais il ajoute aussitôt: «Je leur ai révélé ton Nom et je le leur *révélerai,* pour que *l'amour* dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux» (*Jn 17*, 26). En effet, le Père ne se manifeste comme origine trinitaire et terme de la communion divinisante que quand l'opération divine s'associe de l'intérieur l'acte libre de l'homme par «la charité de l'Esprit» (*Rm 15*, 30; cf. *Col 1*, 8; *Jude* 20).

C'est au moment où Jésus «s'est offert lui-même à Dieu par un Esprit éternel» (*He 9*, 14) que l'évangile de saint Marc nous fait entendre de sa bouche la révélation suprême du Nom de Dieu: «*Abba*!» (*Mc 14*, 36). *Abba*, papa, c'est en araméen le diminutif affectueux et intime de Père, que saint Marc et saint Paul ont rapporté sans le traduire en grec — preuve de son importance — dans trois passages-clés du Nouveau Testament[10]. *Abba* n'ajoute rien au Nom du Père dans l'ordre de la perfection formelle connaissable, que le Fils exprime de manière exhaustive comme «Verbe», «image» ou «empreinte». Ce qu'il ajoute de propre, c'est l'élan d'amour dont le Père est, dans sa relation à l'Esprit, à la fois l'origine et le terme pour le Fils qu'il engendre comme «Fils de son amour» (*Col 1*, 13). Aussi, c'est à l'heure de «l'obéissance jusqu'à la mort» (*Ph 2*, 8), à Gethsémani, que le Fils, en «s'offrant lui-même dans un Esprit éternel» (*He 9*, 14), peut

10. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, Coll. Analecta biblica, 19, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963; J. JEREMIAS, *Abba: Jésus et son Père*, trad. franç., coll. Parole de Dieu, 8, Paris, Seuil, 1972; Fr.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1985; ID., *Le Père,* Coll. Théologies, Paris, Cerf, 1987; ID., *L'Esprit du Père et du Fils*, coll. Maranatha, 18, Paris, Médiaspaul; Montréal, Éd. Paulines, 1989.

manifester dans son «*Abba!*» (*Mc 14*, 36) qu'il «aime le Père et fait tout ce que le Père lui a ordonné» (*Jn 14*, 31).

Ce même élan d'amour, qui unit à Dieu en allant jusqu'au Père, l'Esprit le suscite, par mode d'inclination vers la fin, dans l'homme configuré au Christ par la grâce de l'adoption filiale: «La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé son Esprit qui crie: *Abba!* Père!» (*Ga 4*, 6). Il ne s'agit pas ici du Père exprimé comme *origine* de notre adoption par le Fils dans notre configuration filiale à son humanité christique. Il s'agit du Père atteint comme *terme* divinisant de cette même adoption divine dans un élan, exprimé en un «cri» (*Abba!*), qui relève de l'Esprit parce qu'il incline notre acte libre selon son mode trinitaire de Don éternel de l'amour divin.

Seul l'amour de charité (*agapè*), que répand l'Esprit Saint dans le cœur de l'homme, peut donner une «communion» (*2 Co 13*, 13) telle que nous «entrions en communion avec la nature divine» (*2 P 1*, 4) par mode de terme trinitaire d'une opération divine devenue nôtre, c'est-à-dire en restant nous-mêmes sans nous confondre avec Dieu. En effet, saint Jean dit: «Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour» (*1 Jn 4*, 8). Cette communion d'amour, qui nous préserve, nous donne pourtant d'atteindre Dieu jusque dans sa source trinitaire qu'est le Père rejoint comme *Abba* dans l'Esprit: «C'est à nous que Dieu l'a révélé, car l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines» (*1 Co 2*, 10).

L'Esprit incline donc l'opération incréée de la grâce divinisante en tant que celle-ci conduit l'homme, qu'elle recrée à l'image du Christ, jusqu'à son terme ultime au sein de la Trinité: le Père rejoint comme *Abba*. Cette communion d'amour dans «toute la bénédiction de l'Esprit» (*Ep 1*, 3) est bien la fin à laquelle nous sommes destinés dans le dessein éternel du Père qui «nous a élus en lui [son Fils], dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés *en sa présence dans l'amour*» (*Ep 1*, 4).

V.- La complémentarité des rôles du Christ et de l'Esprit dans la grâce

Devenu pour nous par son humanité «plénitude» dans la communication de la grâce, le Christ est donc «tête», principe d'autorité et d'unité, pour tous les hommes qu'il sauve en faisant d'eux les membres de son «corps». En effet, déjà dans le dessein bienveillant de Dieu, le Fils unique est pour toute l'économie de la

grâce l'unique forme qui «récapitule» (*Ep 1*, 10) toutes les créatures spirituelles dans l'adoption filiale divinisante. Dans l'économie de la rédemption, il est par son humanité «la pierre d'angle» (*1 P 2*, 4; *Ep 2*, 20) irremplaçable pour toute l'œuvre et la croissance de la grâce recréatrice du salut: «De fondement, en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus-Christ» (*1 Co 3*, 10).

Il faudra toujours garder présent à l'esprit que le rôle du Saint-Esprit ne sera jamais de se substituer au Christ dans son rôle de tête dans la grâce recréatrice et dans tout ce qu'il a institué, directement ou par les apôtres, pour nous la communiquer dans l'Église: la révélation néo-testamentaire, le ministère apostolique et le rôle de Pierre, la garde du dépôt de la foi par un magistère, les sacrements... «Le Christ est la tête, dont le corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent, selon le rôle de chaque partie» (*Ep 4*, 12). Loin de remplacer le Christ, le rôle de l'Esprit est de «le glorifier car c'est de son bien qu'il prendra pour nous en faire part» (*Jn 16*, 14). Cette glorification est néanmoins plus qu'une simple reproduction stéréotypée de l'image du Christ en nous. Saint Paul le laisse entrevoir quand il achève ainsi la phrase citée ci-dessus sur le corps mystique du Christ: «celui-ci opérant ainsi sa croissance et *se construisant lui-même dans l'amour*» (*Ep 4*, 12)[11].

En effet, déjà dans le dessein bienveillant du Père, le rôle de l'Esprit est de donner «toute sa bénédiction» (*Ep 1*, 3) aux hommes élus dans le Fils pour l'adoption filiale (cf. *Ep 1*, 5), «*afin qu'*ils soient saints et immaculés en présence de Dieu *dans l'amour*» (*Ep 1*, 4). «Toute la bénédiction de l'Esprit» signifie que c'est lui qui donne aux hommes de faire leur la même grâce d'adoption dans le Fils Unique, non pas selon l'uniformité mais selon une «communion» (*Ph 2*, 1) d'amour unissant en Dieu des personnes infiniment diverses entre elles. C'est pourquoi il est donné à la Pentecôte sous forme de «langues de feu qui se divisaient, et chacune se posait sur chacun d'eux» (*Ac 2*, 3). Cette communion de l'Esprit dans l'amour est le fondement de toute la «communion fraternelle» (*Ac 2*, 42) dans l'Église et entre les Églises (*2 Co 13*, 13).

Cette communion de l'Esprit se manifeste dans les grâces charismatiques qui édifient le Corps du Christ: «Il y a, certes, *diversités* de charismes, mais c'est le même Esprit... À *chacun* la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun» (*1 Co 12*, 4-

11. Cf. P.-Y. ÉMERY, *Le Saint-Esprit, présence et communion*, Taizé, Presses de Taizé, 1980.

7). Mais, plus profondément, cette communion a sa source dans le don d'«un seul cœur et d'une seule âme» (*Ac 4*, 32) que l'Esprit accorde aux chrétiens réunis dans une même adoption filiale à partir de l'originalité personnelle de chacun: «Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu... L'Esprit en personne *se joint à notre esprit* pour attester que nous sommes enfants de Dieu» (*Rm 8*, 14-16). L'Esprit est pour les chrétiens, par mode d'inclination d'amour vers la fin désirée, le principe intérieur de leur aspiration et de leur élan vers le Père: «L'Esprit Saint vient au secours de notre faiblesse, car nous ne savons pas que demander pour prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui qui sonde les cœurs sait quel est *le désir de l'Esprit* et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu» (*Rm 8*, 26-27).

L'Esprit «habite en nous» (*1 Co 3*, 16), si intimement, dans notre «cœur» (*2 Co 1*, 22), dans notre «conscience» (*Rm 9*, 1) et même dans notre «corps» (*1 Co 6*, 19), que parfois dans le Nouveau Testament on ne sait pas s'il faut l'écrire avec une majuscule ou avec une minuscule (cf. entre autres *Mt 5*, 3; *Lc 23*, 46; *1 Co 6*, 17; etc.). Comme le disent des théologiens orthodoxes en parlant d'une «kénose du Saint-Esprit», de même que le Fils en s'incarnant a caché la gloire de sa nature divine dans la «condition d'esclave» (*Ph 2*, 7) de notre nature déchue, de même l'Esprit Saint en nous étant donné a caché sa personne divine dans nos personnes humaines qu'il anime dans la grâce selon toute leur diversité, du sein de l'originalité propre à chacune d'entre elles[12].

L'Esprit accomplit, dans la communion de «l'Église, la sagesse *infiniment bigarrée* déployée par Dieu en ce dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur» (*Ep 3*, 10-11). Il

12. «Le Saint-Esprit se communique *aux personnes*, marquant chaque membre de l'Église d'un sceau de rapport personnel et unique avec la Trinité, devenant présent en chaque personne. Comment? Cela demeure un mystère — le mystère de l'exinanition, de la *kenosis* du Saint-Esprit venant dans le monde. Si dans la *kenosis* du Fils la personne nous est apparue tandis que la divinité demeurait cachée sous 'la figure de l'esclave', le Saint-Esprit, dans son avènement, manifeste la nature commune de la Trinité, mais laisse la personne dissimulée sous la divinité. Il reste non révélé, caché pour ainsi dire dans le don, afin que ce don qu'il communique soit pleinement nôtre, approprié à nos personnes» (V. LOSSKY, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 165). Vladimir Lossky emprunte le terme «kénose du Saint-Esprit» à un autre théologien orthodoxe, antérieur à lui, le P. S. BOULGAKOV, dans *Le Paraclet*, trad. franç., coll. Les religions, 5, Paris, Aubier, 1946, p. 333-336. S'il ne cite pas sa source, c'est qu'il purifie cette notion du kénotisme idéaliste et romantique qu'elle comporte dans la sophiologie de Boulgakov, que lui-même a sévèrement critiquée.

«glorifie» (*Jn 16*, 14), dans la «plénitude» (*Ep 1*, 23) de la communion des saints, «l'insondable richesse du Christ» (*Ep 3*, 8) qui est la «tête» pour cette «plénitude» (*Ep 1*, 22-23), en donnant à chaque homme sauvé d'entrer personnellement, «*par sa plénitude*, dans toute la plénitude de Dieu» (*Ep 3*, 19). Les rôles du Christ et de l'Esprit apparaissent ainsi comme rigoureusement originaux et complémentaires, malgré l'ordre de leurs missions respectives. Ils manifestent en effet *ad extra* leur réciprocité intratrinitaire, que l'ordre de leurs origines éternelles respectives n'exclut pas mais au contraire appelle quand le *Filioque* est affranchi du «filioquisme».

F-71390 Fley Jean-Miguel GARRIGUES
Notre Dame de Rimont

Sommaire. — Cet article essaye de tirer les conséquences de la Clarification romaine sur le *Filioque* (septembre 1995) dans le domaine de la grâce et de la divinisation de l'homme, en montrant la complémentarité du Christ et de l'Esprit Saint dans l'économie du salut. Cette complémentarité découle de leur réciprocité à l'intérieur même de l'ordre intratrinitaire. Elle permet de rapprocher les positions catholiques et orthodoxes sur le surnaturel. Elle articule dans l'œuvre de la divinisation la recréation de l'homme par et selon l'humanité du Christ, archétype dans l'ordre instrumental de la grâce habituelle créée, et l'union de l'homme à Dieu lui-même par la finalisation de charité qu'il reçoit de l'opération divine incréée sous forme de grâce actuelle, dans la communion de l'Esprit Saint.

Summary. — Analysing the recent Roman Clarification about the *Filioque* (september 1995), and seeking to draw its consequences in the sphere of grace and man's divinisation, the A. elucidates the complementarity of Christ and the Holy Spirit in the economy of salvation, a complementarity which flows from their reciprocity inside the intratrinitarian order (and, in so doing, he brings closer to each other the Catholic and the Orthodox positions about the supernatural). This complementarity articulates, in the work of divinisation, the recreation of man through and according to the humanity of Christ, archetype in the instrumental order of created habitual grace and the union of man to God himself through the finalisation of charity, which man receives from the uncreated divine operation in the shape of actual grace, in the communion of the Holy Spirit.