NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 N° 10 1955

Comment reconnaître la personnalité du Saint-Esprit ?

J. DE BACIOCCHI (s.m.)

p. 1025 - 1049

https://www.nrt.be/es/articulos/comment-reconnaitre-la-personnalite-du-saint-esprit-2431

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Comment reconnaître la personnalité du Saint-Esprit ?

Nous savons comment, par les charismes et par la vie théologale des chrétiens, se déploie la mission du Saint-Esprit dans l'histoire sainte [1]. Comment, dans ces manifestations diverses, pouvons-nous reconnaître la personnalité distincte de ce mystérieux agent divin? Tel est notre problème.

Deux méthodes sont possibles, qui ne s'excluent d'ailleurs pas en elles-mêmes ni en leurs résultats.

La première, assez courante, consiste à repérer, dans les sources dogmatiques et dans les faits, les actes et attributs « personnels » du Saint-Esprit : on observe que l'Esprit témoigne, commande, qu'il est offensé, que le baptême est donné en son nom aussi bien qu'au nom du Père et du Fils, et ainsi de suite. On en conclut que la seule façon de respecter pleinement les données positives est de le considérer comme une personne et pas simplement comme une puissance divine.

La conclusion est indiscutable, puisque donnée de foi; les indices dont elle se réclame vont bien dans son sens, et leur convergence est assez impressionnante. On comprend, dès lors, que beaucoup de bons esprits s'en déclarent satisfaits. D'autres ne peuvent s'empêcher de s'interroger sur la valeur probante des indices en question; ils ont l'impression que tout repose sur des expressions prises au pied de la lettre alors que le contexte s'accommoderait aussi bien d'un sens large ou d'une simple personnification littéraire et que d'autres passages

1. Le texte ici présenté a été lu dans une rencontre théologique entre catholiques et réformés qui eut lieu en septembre 1955 conformément aux normes de l'Instruction « Ecclesia Catholica ». Durant ces journées, consacrées à l'étude du Saint-Esprit, d'autres rapporteurs ont traité des relations de Jésus avec le Saint-Esprit durant sa vie terrestre. C'est pourquoi on n'aborde pas, ici, ce sujet, bien qu'il ne manque pas d'intérêt pour l'étude de la personnalité divine de l'Esprit.

Les citations scripturaires sont empruntées à la traduction de la « Bible de Jérusalem ».

pneumatologiques de l'Ecriture contiennent des termes suggérant une force impersonnelle, voire un fluide plus ou moins matériel. D'autre part, quand l'Esprit est dit témoigner devant les hommes ou commander à des hommes, c'est Dieu qui témoigne ou commande par lui : comment prouver que le caractère personnel de ces actes n'appartient pas uniquement au Père? Ainsi, prier est un acte personnel : qui oserait conclure des textes bibliques parlant de la « prière de mes lèvres » que mes lèvres sont le sujet personnel de cet acte? Le sujet grammatical de la phrase peut donc se distinguer du sujet personnel de l'acte énoncé. Les opérations personnelles « ad extra » mises au compte de l'Esprit n'en sont pas moins des opérations communes aux trois Personnes, en saine théologie trinitaire : comment, dès lors, en conclure *directement* la personnalité *propre* de l'Esprit?

Ces difficultés font souhaiter une méthode plus rigoureuse, qui permette de les esquiver. Au lieu de rechercher les activités et attributs de nature personnelle imputés verbalement au Saint-Esprit, ne pourrait-on pas tenter de déceler une structure personnelle dans son action telle que l'Ecriture la dépeint? Puisque les personnes divines ne se distinguent les unes des autres que par leurs corrélations, n'y aurait-il pas moyen de saisir ces corrélations en Dieu à travers les manifestations de Dieu dans l'histoire sainte? Sans doute ne saurait-il être question de saisir directement les relations d'origine auxquelles s'attache à bon droit la théologie classique, mais il n'est pas exclu, à priori, que nous puissions en relever des expressions, des conséquences vécues par les chrétiens.

En somme, il faudrait, par l'analyse, dégager des relations où vit l'Eglise avec le Christ et son Père la « situation » trinitaire du Saint-Esprit : des fonctions que lui attribue le Nouveau Testament dans la vie chrétienne, est-il possible de conclure que l'Esprit se trouve *engagé dans une réciprocité d'amour avec le Père et le Fils*? Si cette réciprocité apparaît *dans la texture même des faits*, et pas seulement dans les termes par lesquels ces faits sont rapportés, la personnalité propre du Saint-Esprit sera considérée comme établie : on ne peut être partenaire d'une personne sans être une autre personne.

Soit! diront certains, mais comment esquiver la difficulté soulevée précédemment contre l'autre méthode, au nom de la communauté des opérations divines « ad extra »? Si tout ce que Dieu fait dans la création est causé en indivis par les trois Personnes, il n'y a pas de manifestations exclusives de l'Esprit, ni par conséquent de possibilités de le situer vis-à-vis du Père et du Fils...

Assurément, la question mérite d'être tirée au clair, et la méthode proposée ne vaudrait rien si elle contrevenait au principe de la communauté des opérations « ad extra ». Mais dire que les trois Personnes divines opèrent inséparablement notre sanctification, ce n'est pas

affirmer que, dans une opération donnée, elles interviennent toutes les trois *au même titre*. C'est ainsi, par exemple, que, baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous sommes justifiés par le Père, le Fils et l'Esprit; et nous n'en sommes pas moins les membres du seul Fils et, à ce titre, les fils adoptifs du seul Père. La raison en est simple et indiscutable : bien que toute la Trinité ait opéré l'Incarnation, c'est au seul Verbe qu'elle a uni hypostatiquement l'être humain de Jésus; le Fils seul s'est incarné et s'est mis par là en état de nous sauver en qualité de Chef et Médiateur. C'est en qualité de donateur du Christ et, par là, d'initiateur de la réconciliation que le Père nous sauve; et c'est « dans » l'Esprit que nous sommes réconciliés avec le Père en adhérant au Fils incarné.

Ces aperçus demanderaient de longues explications, qui déborderaient le cadre de cet exposé; les développements qui vont suivre y suppléeront en partie et, en tout cas, ils permettront, je l'espère, de constater que la méthode proposée ne suppose aucune méconnaissance des grands principes théologiques. Peut-être même fera-t-elle entrevoir, entre la communauté des opérations « ad extra » et les attributs assez spécialisés des personnes divines dans l'Ecriture, un raccord moins fragile que les « appropriations » classiques, suffisantes dans une partie seulement des cas envisagés.

Une autre raison d'essayer de nouvelles méthodes nous vient de l'intérêt du dialogue interconfessionnel : quand les points de vue et les procédés demeurent invariables de part et d'autre, la discussion progresse un certain temps, puis finit par se bloquer; elle ne peut reprendre utilement que moyennant l'apport d'éléments nouveaux : données historiques nouvelles, perspectives philosophiques inédites, méthodes rajeunies. Et c'est encore le rajeunissement de la méthode qui comporte le moins de risques pour l'orthodoxie quand il consiste dans un effort pour serrer *de plus près* un ensemble *plus riche* de données *dogmatiques*.

A vrai dire, la question de la personnalité du Saint-Esprit n'est pas directement discutée entre les diverses grandes confessions chrétiennes; mais elle touche d'assez à près deux grandes controverses : la controverse entre latins et orthodoxes sur la procession du Saint-Esprit « ex Patre Filioque » d'une part, et d'autre part les controverses entre catholicisme et protestantisme au sujet de la grâce et du mérite. Il n'est donc pas interdit d'espérer qu'un éclairage nouveau dans la théologie du Saint-Esprit contribuera quelque peu au progrès du dialogue entre les Eglises.

Entre catholiques et protestants, en particulier, il y aurait lieu d'examiner si une vue plus complète de l'animation du juste par l'Esprit ne détendrait pas les difficultés relatives à la réponse que l'homme fait à l'amour divin, l'opposition abrupte qu'on dresse volontiers, dans la Réforme, à la suite d'Anders Nygren, entre l'*agapè* et l'*éros céleste* (en sa transposition chrétienne).

Nous partirons d'une notion fort peu élaborée du Saint-Esprit, celle que nous livre le Nouveau Testament, préalablement à toute réflexion systématique. Le Saint-Esprit n'est pas, alors, envisagé en fonction de la vie interne de Dieu, mais à partir de son *rôle dans le Peuple de Dieu*. Il n'est pas désigné d'abord comme Personne divine, mais comme *puissance* divine opérant dans l'homme pour le mettre au service des desseins historiques de Dieu. L'Esprit, c'est avant tout l'inspiration, la grâce, si bien qu'on pourra le désigner parfois au pluriel, en raison des formes multiples que revêt l'inspiration divine.

Il est bien entendu, d'ailleurs, que cette inspiration nous vient du Père par le Christ : ce qu'elle opère est donc imputable au Père et au Fils au moins autant qu'à elle-même ; en d'autres termes, la communauté des opérations « ad extra » n'est pas méconnue ni même mise provisoirement entre parenthèses. Imputer à l'Esprit tel ou tel effet, ce n'est pas exclure la causalité du Père et du Fils, mais prendre acte d'une attribution plus directe à l'Esprit (sous-entendant Père et Fils), suivant l'usage du Nouveau Testament. L'Ecriture parle de l'Esprit, en gros, quand elle traite de la puissance divine réalisant par les fidèles le dessein historique de Dieu : nous adopterons sa terminologie pour dégager des données positives de quoi clarifier cette notion et vérifier la personnalité propre du Saint-Esprit.

Pour éclairer les relations de l'Esprit avec le Père et le Fils, il nous faudra préalablement voir comment il se situe vis-à-vis de la personne humaine qu'il inspire ; plus précisément, nous essaierons d'observer comment et pourquoi l'inspiration divine, loin d'escamoter la liberté personnelle de l'inspiré, la promeut. C'est là, on le verra, un élément important et nécessaire de solution pour la question qui nous occupe. Une fois réglé ce point préliminaire, une seconde partie de l'exposé entrera dans le vif du sujet : nous étudierons les relations personnelles de l'Esprit avec le Père et le Fils, telles qu'elles transparaissent dans l'existence chrétienne.

I. — L'ESPRIT ET LA PERSONNE DE L'INSPIRE

On peut juger insuffisante la première des deux méthodes distinguées ci-dessus sans, pour autant, se montrer injuste à son égard et méconnaître ce qu'elle présente de valable : reconnaissons donc qu'elle a eu raison de prendre en considération les rapports de l'Esprit avec la personne humaine qu'il anime ; cherchons seulement les *réalités* exprimées, au delà des *formules* d'allure personnelle.

Deux questions devront être successivement traitées :

— d'abord, une question de droit : en quoi les rapports de l'Esprit avec la personne de son suppôt peuvent-ils éclairer la question des **relations de ce même Esprit avec le Père et le Fils ?**

— ensuite, une question de fait : l'Esprit se manifeste en respectant et développant même la liberté personnelle de l'homme qu'il anime.

Au premier point de vue, l'Esprit Saint ne peut, semble-t-il, apparaître comme troisième Personne divine que s'il promeut ou, au moins, respecte la personnalité humaine du juste, de l'inspiré.

Peut-être aboutirait-on à cette conclusion par des voies philosophiques : si l'on considère la corrélation comme constitutive de la personne, on peut estimer que le mouvement où s'affirme telle personne est indiscernable de l'acte par lequel elle se reconnaît ou se donne des partenaires personnels. Reste à savoir dans quelle mesure de telles considérations sont applicables à une personne divine, et si nous avons le droit de bâtir ainsi la théologie sur des vues systématiques d'ordre humain.

Ne vaut-il pas mieux partir des faits dont est constituée l'histoire du salut?

Si nous considérons les faits bibliques, nous constaterons avant toute autre chose que l'Esprit se manifeste essentiellement dans le comportement de tel ou tel sujet humain. Il n'est jamais saisissable à l'état pur, comme un objet distinct et observable en lui-même. C'est à l'intérieur d'actions humaines que son influence peut être notée, à l'intérieur et à la racine de prises de responsabilités humaines que peuvent être discernées ses responsabilités à lui. C'est dans et par la situation des hommes animés par lui que le Saint-Esprit se situe dans l'histoire humaine, dans les démarches concrètes par lesquelles se prépare ou s'instaure le Règne de Dieu. Sa manière propre d'être responsable, c'est uniquement la « co-responsabilité » ; sa manière propre d'être « situé », c'est uniquement ce qu'on pourrait appeler d'un mot barbare la « co-situation [2] ». Car nous ne pouvons parler de situation et de responsabilité qu'au sein de l'histoire humaine, lors même que la portée profonde de ces réalités est largement transhistorique, comme élément déterminant de destinées personnelles. Et l'Esprit ne s'inscrit dans l'histoire que par le truchement de certains hommes ; c'est dans et par des consciences humaines historiquement engagées qu'il témoigne de Jésus-Christ venu ou à venir, qu'il prépare ou construit l'Eglise, et ainsi de suite.

Cela dit sans vouloir nier les interventions extra-humaines de l'Esprit divin, mais en prenant acte de ce qu'elles ne sont pas courantes dans la Bible et surtout de ce qu'elles ne peuvent nous être d'aucun secours dans la présente recherche. Qu'il faille ou non entendre du Saint-Esprit les versets d'Ancien Testament relatifs à l'Esprit vivifiant la nature infra-humaine, cela importe peu à la question de la

2. Est-il besoin de le préciser? Le préfixe « co... » appliqué ici à l'Esprit ne lui assigne aucune postériorité par rapport à son associé humain, par qui il s'insère dans notre histoire.

personnalité propre du Saint-Esprit. De toute façon, c'est au niveau de ses interventions *dans les hommes* que peut se révéler la troisième Personne.

Mais cette révélation suppose essentiellement que l'homme animé par l'Esprit garde la pleine maîtrise personnelle de ce qu'il dit et fait, qu'il dispose de lui-même dans l'obéissance, bien sûr, mais librement, et sans rien qui ressemble à une possession diabolique, à une forme quelconque d'aliénation mentale ou morale. Si le Saint-Esprit actionnait les hommes comme des espèces de robots, il ne se manifesterait pas comme une personne. Pourquoi cela?

Supposons un instant une « possession » par l'Esprit ôtant au sujet humain toute liberté. Cet homme fera sans doute des actions et discours surhumains, mais il est une chose qu'il ne saurait faire, par définition : c'est d'en porter la responsabilité. Dieu, en lui, manifestera peut-être avec éclat sa présence et sa puissance, mais *lui* ne pourra sûrement pas dialoguer avec Dieu, ni lui rendre un hommage quelconque, qui soit un véritable hommage personnel; Dieu, en lui, prendra position en face des hommes, mais lui ne pourrait sans contradiction dans les termes être considéré comme « situé » vis-à-vis de Dieu. Dieu le prendra, mais lui ne se donnera pas à Dieu, faute d'être *sui compos;* Dieu l'utilisera, mais comment voir en cela un amour de Dieu pour lui, sinon en ce sens dégradé où l'on peut dire qu'un bon cavalier aime son cheval? L'ambivalence du mot « aimer » ne suffit pas à faire que l'attachement à un objet et la communion avec une personne soient assimilables; et, dans l'hypothèse envisagée, l'homme serait *« aimé » comme objet, et détruit comme personne.*

En somme, si l'Esprit escamote plus ou moins la personne humaine qu'il investit, il supprime la relation de cette personne avec Dieu, sa situation en face de Dieu, et, par suite, il ne peut plus être question de « co-situation » pour l'Esprit lui-même. Il ne reste plus, en fait de relation personnelle, que celle d'un Dieu unipersonnel, tel Yahvé sous l'Ancien Testament, avec les auditeurs et autres partenaires humains de l'inspiré-automate. Si, au contraire, l'inspiration sauvegarde et même développe la personne qui en bénéficie, il subsiste une situation du sujet humain et, en lui, une co-situation de l'Esprit avec lui en face de Dieu.

Cela s'entend, du moins, dans la mesure où la situation de l'homme en question vis-à-vis de Dieu résulte ou dépend intrinsèquement de la présence active de l'Esprit en lui. Car on ne voit pas pourquoi l'Esprit serait situé avec son suppôt humain s'il n'était pour rien dans la mise en situation de ce dernier. L'Esprit divin se manifestant essentiellement comme puissance divine, donc dans une causalité particulière, il est contradictoire, semble-t-il, de lui attribuer une co-responsabilité, une co-situation là où il ne change rien. C'est quand la situation de l'homme résulte de son efficience, sans, pour autant,

détruire ou diminuer la responsabilité humaine, que l'Esprit se montre co-responsable, co-situé.

Si ces considérations sont admises, la question de droit peut être considérée comme résolue; reste alors à démêler la question de fait : les manifestations du Saint-Esprit se traduisent-elles, au moins en règle générale, par une dépersonnalisation ou par une consolidation de la personnalité dans l'homme qu'elles affectent immédiatement?

A cette interrogation les données bibliques et expérimentales, sans parler de celles de la tradition et du magistère catholiques, fournissent de quoi répondre, sans hésiter, affirmativement : l'action de l'Esprit suscite chez son sujet, au moins en règle très générale, une dialectique de personnalisation. Je dis « en règle très générale » pour réserver un certain nombre de cas douteux, voire opposés au moins en apparence, telles ces inspirations subites et violentes qu'on voit « tomber sur » les Juges et Saül, par exemple. A bien y réfléchir, ces cas pourraient être nettement moins aberrants qu'il ne semble; mais peu nous importe : il suffit à notre propos que l'Esprit se montre personnalisant dans la majorité très nette des cas, et surtout dans ses manifestations les plus typiques, sous le Nouveau Testament en particulier.

Distinguons deux domaines, deux points de vue dans l'influence personnalisante du Saint-Esprit : celui de la vocation personnelle, de la relation transcendante avec Dieu, et celui de la mission, de l'engagement historique du sujet vis-à-vis des autres hommes. Nous observerons de part et d'autre une dialectique de personnalisation analogue.

Voyons d'abord ce qui se passe dans le dialogue intime de Dieu avec l'homme saisi par l'Esprit. Le début d'Isaïe VI fournit un exemple très parlant, bien que l'auteur ne nomme pas le Saint-Esprit.

L'inspiration divine se traduit d'abord par une prise de conscience plus vive de la transcendance, de la majesté, de la sainteté du Dieu unique : « L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur Yahvé assis sur un trône très élevé; sa traîne remplissait le Temple; des Séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes : deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler. Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot, sa gloire remplit toute la terre. Les gonds vibraient à la voix de celui qui criait et toute la maison se remplissait de fumée » (vv. 1-4).

Face au Dieu très-haut et infiniment saint, l'homme prend conscience de sa petitesse, de sa misère, de sa foncière indignité morale : il ne peut avancer dans la connaissance de Dieu et de lui-même sans percevoir entre ces deux termes une infranchissable distance, une tension tragique même, par le fait du péché tant personnel que collectif. « Je dis : Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux

lèvres impures et mes yeux ont vu le roi, Yahvé Sabaot » (v. 5). C'est l'exclamation de Pierre après la pêche miraculeuse : « Eloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un pécheur ! » (Luc, V, 8).

Mais celui qui s'humilie ainsi en se situant à sa vraie place ne tarde pas, s'il est fidèle, à expérimenter que la révélation de sa misère n'est pas le but dernier visé par Dieu, le dernier mot suggéré par l'Esprit divin. Dieu lui fait comprendre que, s'il se découvre à lui en son redoutable éloignement, c'est pour surmonter la distance et franchir le fossé du péché, humainement infranchissable. Le repentir est l'une des premières formes de la grâce, le prélude plus ou moins proche de la réconciliation offerte par le Père : la condamnation enveloppe un appel affectueux ; Dieu, sur la croix, ne dénonce le péché que pour pouvoir nous le pardonner, nous en délivrer par pure grâce. « L'un des Séraphins vola vers moi, tenant en sa main une braise qu'il avait prise avec des pincettes sur l'autel. Il m'en toucha la bouche et me dit : Vois donc, ceci a touché tes lèvres, ton péché est effacé, ton iniquité a disparu. » (v. 6-7).

Ainsi se dessine, à l'intérieur même de la découverte de mon indignité face à Dieu, la foi au Père qui m'aime plus réellement encore que je ne suis indigne de son amour et vient à ma rencontre avant même de me voir ébaucher le retour du prodigue. Il se révèle Amour infini, jusqu'à la mort sur la croix, surmontant et retournant en humble fidélité le péché dont il me rend conscient et repentant. Plus je me reconnais pécheur, dans l'Esprit de Dieu, plus s'impose à moi la prévalence de l'amour divin sur mon péché. Je ne vaux rien par moi-même, sur le plan religieux, mais l'amour divin me valorise infiniment en donnant le sang de Jésus pour ma réconciliation.

Un tel amour exerce sur ma liberté l'action la plus décisive qui soit ; il appelle impérieusement la réponse de la gratitude efficace et sans limite, donc de l'obéissance aux vouloirs de Dieu et de son Christ. « Alors j'entendis la voix du Seigneur disant : Qui enverrai-je ? quel sera notre messager ? — Je répondis : Me voici, envoie-moi ! » (v. 8 ; cfr Jean, XV et I Jean, IV).

Mais ce désir de répondre à l'amour divin se voit d'autant plus dérisoire en ses effets qu'il est plus sérieux en sa source ; il faut peu de sens religieux pour trouver qu'on aime Dieu suffisamment ! Ses meilleurs serviteurs sont ceux qui se reconnaissent pécheurs avec le plus d'évidence et de douleur. Ils n'en comprennent que mieux de quel amour gratuit ils sont prévenus et constamment recherchés par Dieu. Et ainsi de suite... Plus l'Esprit nous unit à Dieu, plus il nous convainc de n'être pas Dieu, mais des pécheurs que Dieu s'emploie à réconcilier avec lui-même et à libérer de leurs servitudes intérieures.

Revenons au chapitre VI d'Isaïe : le verset 8 marque la transition entre la partie exprimant la personnalisation en face de Dieu et celle

qui montre la personnalisation en face du prochain. Car le prophète s'est mis à la disposition du Seigneur, et celui-ci l'envoie à ses frères.

Le premier temps est donc l'acceptation et la valorisation religieuse des solidarités humaines. Je ne suis partenaire de Dieu « dans l'Esprit » que comme membre du Peuple de Dieu, intéressé dans l'alliance d'une communauté humaine avec Dieu; sans cette appartenance communautaire à une Alliance divine, je ne serais pas entré dans ce dialogue très typique avec Dieu qui vient d'être analysé. Je ne puis donc me présenter devant le Seigneur qu'en disant « nous », comme Jésus nous l'a appris.

Mais aussitôt, me voilà mis en face non seulement de mon péché, mais de *notre* péché. La communauté dont je suis membre n'est pas plus irréprochable que moi et, du point de vue de la loi morale, ses membres méritent les plus graves critiques. Pis encore, il n'est pas sûr du tout que mes frères soient disposés à s'avouer fautifs, à prendre conscience de leurs péchés et à s'en repentir. Je vais donc leur dire ce que j'ai compris avant eux des exigences de Dieu, pour les aider à ouvrir les yeux sur leur véritable situation, sur ce qu'elle a de honteux et de périlleux. Cela, d'ailleurs, à mes risques et périls, car je vois bien en quoi je puis choquer et irriter mes frères, et Dieu seul sait dans quelle mesure je trouverai leur audience et obtiendrai leur conversion. « Va, me dit-il, et dis à ce peuple : écoutez de toutes vos oreilles sans comprendre, voyez de vos yeux sans apercevoir. Appesantis le cœur de ce peuple, rends-le dur d'oreille, bouche-lui les yeux, de peur que ses yeux ne voient, que ses oreilles n'entendent, que son cœur ne comprenne, qu'il ne se convertisse et ne soit guéri » (Is., VI, 9-10). C'est plus ou moins l'histoire de la plupart des prophètes, pour autant que nous la connaissons; celle des apôtres également.

L'Esprit amène donc la personne qu'il investit à se dégager des conformismes coupables et des compromissions morales de sa communauté. Mais l'opposition au mal n'est pas rupture de solidarité, mépris ou haine des pécheurs. En cherchant la gloire de Dieu dans leur vie, c'est aussi leur salut qu'on vise. Le dégagement du climat social signifie en réalité un engagement plus juste et plus exigeant au service du bien commun, en accord avec la volonté de salut que Dieu manifeste quand il reproche aux hommes leur inconduite et les appelle à la conversion. C'est par amour des pécheurs que l'apôtre, le chrétien fidèle témoigne contre le péché commun, en n'oubliant pas qu'il y a pris sa part de responsabilité. D'où la question d'Isaïe (VI, 11) : « Jusques-à-quand, Seigneur? » Il ne se résigne pas à ce que son peuple demeure indéfiniment sourd aux reproches et à l'appel de Yahvé.

Hélas! Il lui faudra prendre acte de l'impénitence juive. Dieu devra châtier durement son peuple pour en obtenir le redressement. Le pro-

phète devra être prophète de malheur, mais cela ne l'autorise nullement à se désolidariser de ce peuple ingrat, obstiné dans l'impénitence et voué au malheur par sa faute : l'annonce des catastrophes se termine par celle d'un « petit reste », germe de la restauration dans la sainteté. « Il me dit : Jusqu'à ce que les villes soient dévastées et inhabitées, les maisons sans personne, la campagne déserte, et que j'en chasse les gens. L'abandon gagnera le centre du pays et, s'il subsiste encore un dixième de ses gens, il sera dépouillé comme un térébinthe, qui ne garde qu'un tronc après avoir été abattu. Son tronc est une semence sainte » (Is., VI, 11-13). Rien de plus typique, à cet égard, que la courbe générale de la carrière prophétique d'un Jérémie.

Celui qui transmet aux hommes la condamnation de Dieu est aussi mandaté pour les préserver du désespoir et leur assurer que le dernier mot de l'histoire appartiendra à l'amour, à la miséricorde, à la toute-puissante générosité de Dieu.

Ainsi l'Esprit ne dégage-t-il les hommes de la vie collective que pour les attacher plus profondément à leurs frères ; mais cette fidélité n'a rien d'un sentiment aveugle, et cette inébranlable fermeté dans l'espérance tourne le dos à l'optimisme facile du troupeau, cultivé par les faux prophètes de tous les temps. L'homme de l'Esprit ne s'évade nullement de l'histoire en cours, vers je ne sais quel rêve de pureté morale et religieuse, de bonheur personnel ou collectif ; plus il se montre « autre » que ses frères, autonome, non-conformiste, plus il cherche aussi à exercer sur leur histoire, fût-ce par les voies mystérieuses du témoignage en solitude, de l'intercession et de la souffrance réparatrice, une influence réelle et constructive. Se distinguer des autres en se donnant à eux et en cherchant à communier avec eux dans le culte des plus hautes valeurs, n'est-ce pas progresser en existence personnelle ?

Face aux hommes comme face à Dieu, l'Esprit Saint promeut donc visiblement l'existence personnelle de l'homme. Mais il le fait dans une apparente indistinction entre lui-même et le sujet qu'il anime ; l'Esprit ne se manifeste que comme grâce, et il est facile à l'homme extériorisé de revendiquer pour sa seule liberté personnelle les effets de la grâce, puisque sa liberté leur a, de fait, permis de voir le jour et qu'il n'a pu constater l'intervention de la grâce à la racine de sa liberté pour le Bien. Si l'Ecriture suggère ici ou là une relation personnelle de l'homme avec l'Esprit qui lui est offert et qu'il refuse ou « contriste », en revanche il n'y est guère question d'une corrélation de l'Esprit avec l'inspiré ou le juste qui se laisse mener par lui. Le texte sacré connaît la prière « dans l'Esprit » à l'adresse du Père ou du Christ, elle ignore la prière adressée personnellement à l'Esprit. La liturgie romaine se conforme à peu près à l'usage biblique : aucune

oraison proprement dite n'est adressée au Saint-Esprit, la plupart allant au Père et une assez faible minorité au Seigneur Jésus. L'Eglise ne prie l'Esprit que dans des pièces poétiques aussi rares que belles : « Veni, creator » et la prose « Veni, sancte Spiritus » de la Pentecôte.

Une compensation partielle se trouve, du côté de la liturgie romaine, dans les doxologies trinitaires : là, l'Esprit est glorifié avec le Père et le Fils. Encore n'est-il que « coadoré » et « conglorifié », pour employer les termes du symbole de Nicée-Constantinople. L'Eglise ne dialogue pratiquement jamais avec la troisième Personne divine prise isolément, alors qu'elle le fait pour chacune des deux autres.

On pourrait en conclure que le chrétien ne doit pas s'adresser personnellement au Saint-Esprit, et qu'au fond celui-ci est personne en un sens atténué. Ce serait pourtant une erreur ; la différence de traitement cultuel entre les trois Personnes a sûrement un sens et un intérêt, mais il s'agit d'autre chose. La *corrélation* avec l'Esprit divin a beau n'être pas immédiate, elle n'en existe pas moins, de manière indirecte ; et cela sous deux formes nettement attestées dans l'Ecriture. Chaque chrétien entre en relations avec la troisième Personne chaque fois qu'il a affaire avec un dépositaire de l'Esprit parlant ou agissant comme tel, ès qualité pourrait-on dire ; c'est le cas des prophètes et autres charismatiques, et tout chrétien est charismatique à sa mesure ; c'est surtout le cas, dans le catholicisme, de tout l'appareil doctrinal, juridictionnel et sacramentel de l'Eglise, sous certaines conditions.

Mais l'appareil ecclésial n'engagerait pas l'Esprit s'il n'était mandaté par Jésus ressuscité pour continuer en son nom et sous sa conduite son œuvre historique, en vue de la gloire du Père et de la préparation du Règne. Nous voilà donc amenés à la seconde forme de relation personnelle du chrétien avec le Saint-Esprit : j'ai affaire indirectement à cette Personne divine chaque fois que j'ai affaire au Père par le Fils, chaque fois donc que j'agis ou prie dans la ligne d'une authentique foi chrétienne. Je ne me tourne directement et explicitement que vers le Père ou le Christ, mais je ne le puis que par la grâce de l'Esprit, comme nous le verrons bientôt en détail ; et cela suffit pour que mon attitude plus ou moins religieuse envers les deux premières personnes constitue forcément, quoique de manière généralement implicite, une prise de position plus ou moins correcte vis-à-vis de l'Esprit. Car celui-ci ne cherche en rien à me tourner vers lui-même et attend de moi que je me laisse tourner par lui vers le Christ et vers Dieu.

Tandis que nous avons affaire au Christ *d'abord* comme à un « prochain », à un partenaire personnel, son immanence en nous venant ensuite, l'ordre est inverse pour l'Esprit : il nous est d'emblée immanent comme puissance divine de conversion au Christ, et ne se

révèle comme un partenaire personnel que dans la suite, et moyennant réflexion sur son rôle. D'où l'embarras de notre intelligence devant lui, plus encore que devant le Père et le Fils.

II. — LA TROISIEME PERSONNE DIVINE

L'Esprit divin, avons-nous observé, ne se manifeste pas par une possession analogue à la possession diabolique : loin d'escamoter plus ou moins la personnalité de l'homme inspiré, il la promeut en corrélation avec les autres personnes humaines et avec Dieu. L'inspiré se situe véritablement, en toute liberté, vis-à-vis de ses divers partenaires, et il partage, en seconde position, la responsabilité de ces engagements avec le Saint-Esprit; ce dernier se révèle donc comme engagé-avec, coresponsable, « co-situé ».

Ainsi la Trinité va-t-elle s'inscrire dans l'existence chrétienne sous la forme de trois relations triangulaires où l'Esprit s'engage conjointement avec le fidèle : corrélation de la dyade Père-Esprit avec le Fils, corrélation de la dyade Fils-Esprit avec le Père, enfin corrélation de l'Esprit avec la dyade Père-Fils (la seule dyade qui ait depuis toujours retenu l'attention des théologiens latins). Ces trois corrélations entre une dyade et une personne, nous allons les découvrir par l'analyse de l'existence chrétienne telle que le Nouveau Testament nous la présente.

Si nous voulons saisir comment nous vivons présentement dans l'Eglise la corrélation de la dyade Père-Esprit avec le Fils de Dieu, étudions ce qu'est la *foi* au Christ, les conditions divines de notre adhésion au Christ à travers les divers signes qui constituent l'Eglise et sa vie.

S. Paul écrivait aux Romains : « Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (X, 9) ; mais nul ne savait mieux que lui quel don gratuit de Dieu doit nécessairement sous-tendre la démarche humaine recommandée par lui en ces termes. Adhérer au Christ, ce n'est pas seulement changer quelques détails dans nos façons de penser et d'agir, c'est recevoir une existence nouvelle, c'est bénéficier d'une nouvelle création par Dieu, c'est mourir et ressusciter dans l'eau du baptême, c'est renaître en devenant un homme nouveau. On ne croit pleinement en Jésus-Christ que si l'on quitte pour lui les croyances déficientes du judaïsme et surtout du paganisme, si l'on rejette les vices païens pour vivre dans l'espérance du Royaume et la charité fraternelle effective : toute l'existence en est remaniée à fond, et ce ne peut jamais être à l'intérieur de l'existence préchrétienne qu'on trouve les raisons décisives et les possibilités concrètes de devenir chrétien. Il n'y a pas de commune mesure : la conversion est une

espèce de commencement absolu, aussi ne peut-elle procéder que d'une initiative divine, d'une *grâce* prévenant toute démarche personnelle de l'homme dans ce sens. Toute préparation intellectuelle et morale à la conversion n'est pas exclue pour autant; mais, qu'il soit subit ou étalé dans le temps, l'acte de la conversion est pure grâce, il ne peut jamais être mérité par la plus valable des préparations, dont il transfigurera tout le contenu historique et intellectuel.

S. Jean caractérise le baptême comme nouvelle naissance, de l'eau et de l'Esprit. Celui qui « vient au Christ » par la foi reçoit de lui la vie éternelle; mais Jésus déclare nettement : « Nul ne peut venir à moi si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire... »; et quelques versets plus loin, il insiste : « je vous ai dit que nul ne peut venir à moi sinon par un don du Père » (Jean, VI, 44, 65). Ailleurs, Jésus se compare au bon pasteur, qui défend son troupeau jusqu'à la mort, et il ajoute : « mes brebis ne périront jamais, et nul ne les arrachera de ma main. Le Père qui me les a données est plus grand que tous, et nul ne peut rien arracher de la main du Père » (Jean, X, 28-29). Mais si le Père confie ainsi son « troupeau » à son Fils incarné, c'est parce qu'il aime ce Fils et veut le glorifier : « Celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu, car Dieu donne l'Esprit sans mesure. Le Père aime le Fils, et il lui a tout confié. Qui croit au Fils a la vie éternelle; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie; la colère de Dieu pèse sur lui » (Jean, III, 34-35). La glorification du Christ crucifié, qui comprend, avec sa résurrection, la reconnaissance de sa seigneurie par les créatures, la « venue à lui » des foules humaines, est une œuvre du Père en réponse à la prière de Jésus, d'après Jean XII et XVII; et cette idée se retrouve en *Hébr.*, V ainsi que dans l'hymne christologique de *Philipp.*, II.

Affirmer cela, ce n'est pas s'adonner à de hasardeuses spéculations sur la psychologie divine; c'est prendre acte de ce fait que la seule manière valable de s'attacher à Jésus-Christ consiste à le reconnaître pour l'Envoyé du Père, au sens très fort que Jean donne à ce terme : l'adhésion au Fils n'est que la modalité concrète maintenant nécessaire de l'adhésion au Père. Croire en Jésus-Christ, c'est « venir » au Père en la personne de son représentant qualifié, répondre à l'appel du Père en accueillant de tout son être celui qui est la vivante Parole du Père : on ne peut sainement aimer le Fils que de tout l'amour dû au Père, on ne peut se rapprocher du Christ qu'en cédant à l'attraction de Dieu. Car la première démarche, dans notre conversion, ne peut jamais appartenir qu'à Dieu, notre créateur miséricordieux. C'est lui que nos péchés outragent et c'est à lui que revient l'initiative du pardon et de tout effort humain pour retourner vers lui. « Si quelqu'un est dans le Christ, écrit S. Paul aux Corinthiens, c'est une créature nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là. Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ, et

nous a confié le ministère de la réconciliation. Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant sur nos lèvres la parole de réconciliation... » (*II Cor.*, V, 17-19).

Nous voilà, en apparence, bien loin du Saint-Esprit. C'est pourtant ici précisément que nous découvrons son intervention nécessaire et souverainement efficace, comme force d'attraction divine s'exerçant sur l'homme pour faire de lui un croyant, pour le ramener vers le Père en l'attachant à Jésus-Christ.

La profession de foi chrétienne consiste essentiellement à reconnaître la Seigneurie de Jésus ressuscité : S. Paul déclare aux Corinthiens : « nul ne peut dire *Jésus est Seigneur* que sous l'action de l'Esprit Saint » (*I Cor.*, XII, 3). Et S. Jean, de son côté, attribue avec insistance au Saint-Esprit, désigné par le terme imagé d'onction divine, la grâce qui préserve les chrétiens de l'hérésie et les maintient dans la fidélité au Verbe incarné : I Jean, II, 20-27; IV, 1-6; c'est sensiblement la même idée qu'on retrouve sous un autre thème, vers la fin de cette même épître johannique : en faveur de l'Incarnation « c'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. Il y en a ainsi trois à témoigner : l'Esprit, l'eau, le sang, et ces trois sont d'accord. Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand. Car tel est le témoignage de Dieu, que Dieu a rendu à son Fils : celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage en lui » (I Jean, V, 6-10).

La véritable foi au Christ est donc l'œuvre en nous du Saint-Esprit.

Il faut en dire autant de la charité fraternelle qui développe les conséquences pratiques de notre adhésion au Christ sur le plan de nos relations interpersonnelles. En nos frères, c'est le Christ Jésus que nous aimons et aidons ou que nous délaissons, lui-même l'atteste en Matt., XXV. Et si nous cherchons à travers le Nouveau Testament les sources profondes de notre charité fraternelle, nous les trouverons identifiées avec le Père et le Saint-Esprit; je n'en veux pour preuves que le chap. IV de la première épître de Jean et le chap. V de l'épître aux Galates.

La charité s'exerce au sein de l'Eglise sous la forme des différents charismes, des fonctions organiquement diversifiées et complémentaires par lesquelles se maintient et se développe la vie du Corps mystique. Les charismes sont autant de manières de servir le Seigneur en son Eglise : il y a, dit S. Paul, « diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur »; mais tous ces ministères ne sont assurés que grâce aux dons de l'unique Esprit Saint : « il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit »; et d'où vient l'activité de l'Esprit, sinon du Père? Aussi l'Apôtre ajoute-t-il dans la suite du même passage, dans la première aux Corinthiens (XII) :

il y a « diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous ». Puis il conclura son énumération des principaux charismes : « c'est toujours le même et unique Esprit qui opère tout cela, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend ». La diversité se ramène ainsi à l'unité en sa source divine ; quelques versets plus loin, elle est aussi ramenée à l'unité du but ou du bénéficiaire : la communauté chrétienne ; et là encore le rôle de l'Esprit apparaît décisif : « tous, en effet, nous avons été baptisés en un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps... ». Le Saint-Esprit n'a pas seulement donné au Fils de Dieu son corps humain dans le sein de Marie, c'est encore par lui que le Père construit le Corps mystique du Christ.

A l'amour effectif du Père et de l'Esprit *le Christ répond* en mettant à leur service toute son action historique, soit durant sa vie terrestre, soit depuis sa glorification, à travers la vie de son Eglise. Jésus n'a enseigné, opéré des miracles, accepté la souffrance et la mort que pour établir le Règne de son Père par l'envoi de l'Esprit ; depuis le début de sa vie publique, il le déclare à la Samaritaine, « l'heure vient — et nous y sommes, — où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (Jean, IV, 23). Il n'est pas sûr que, dans cette phrase, le terme *esprit* vise directement le Saint-Esprit, mais il est bien difficile qu'il ne le sous-entende pas. Jésus remonté au ciel, l'Eglise qu'il a fondée poursuit son œuvre, et tout son appareil doctrinal, cultuel, sacramentaire ne tend qu'à une chose : ouvrir les âmes à l'Esprit d'adoption, leur procurer la filiation divine, pour la gloire du Père. Par la succession apostolique Jésus poursuit l'accomplissement de sa mission, il prépare le Règne du Père en répandant l'Esprit divin : il témoigne au Père et à l'Esprit un amour efficace.

*
* *

Nous voilà insensiblement amené à envisager une nouvelle corrélation trinitaire ; car l'œuvre historique de Jésus et de l'Eglise ne manifeste pas seulement le Christ au service du Père et de l'Esprit, elle met en égale évidence la coopération du Fils et de l'Esprit en vue de la gloire du Père. En d'autres termes, nous y constatons la relation de la dyade Fils-Esprit, la « dyade révélatrice » comme dit le théologien russe Boulgakof, avec la première Personne divine.

Cette relation se traduit particulièrement dans l'existence chrétienne sous la forme du culte rendu au Père, de ce que l'Ecriture appelle le *sacrifice spirituel*, à quoi se réfère le thème du sacerdoce des fidèles, « regale sacerdotium » (cfr I Petr., II, 5, 9-10). Le culte « en esprit et en vérité », par lequel nous devons glorifier le Père, a pour source et animateur le Christ ressuscité. N'est-ce pas Jésus lui-même qui, au ch. II de l'évangile johannique, annonce sa résurrection comme la

restauration du Temple détruit par les juifs? Dans l'épître aux Hébreux, le thème diffère, mais l'idée se retrouve : le Christ ressuscité figure comme notre grand-prêtre dans la liturgie définitive dont resplendit le sanctuaire céleste. C'est l'unique sacrifice parfait, consommé historiquement par lui sur la croix et à Pâques, qu'il maintient vivant et actuel dans son Eglise par les rites sacramentels de l'eucharistie, et qu'il prolonge de jour en jour en son corps mystique; c'est son hommage parfait, l'hommage du Fils unique et éternel envers son Père, qui anime et valorise tout hommage rendu à Dieu par les hommes, spécialement par les chrétiens. Cela vaut pour la prière d'abord, et spécialement pour la prière liturgique. L'encyclique « Mediator Dei » le rappelle magistralement; Pie XII y fait écho aux recommandations de Jésus dans le discours après la Cène : « Jusqu'ici, disait-il, vous n'avez rien demandé en mon nom. Demandez et vous recevrez, et votre joie sera parfaite... » (Jean, XVI, 24). L'épître aux Hébreux répète cette directive, mais en la transposant du plan de la prière de demande à celui de la louange divine : « Par lui (Jésus), offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom ».

Et le verset suivant nous amène à une autre forme de « sacrifice spirituel » que les chrétiens adressent au Père en union avec le Christ : l'obéissance à la loi de charité. « Quant à la bienfaisance et à la mise en commun des ressources, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir » (*Hébr.*, XIII, 15-16). Dans une perspective plus vaste, on trouve déjà la même idée au début du chap. XII des Romains, comme introduction à toute la partie parénétique de l'épître. S. Paul écrit en effet : « Je vous exhorte... par la miséricorde de Dieu à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre esprit vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait. » Viennent alors, dans la perspective théocentrique ainsi définie, trois chapitres de directives diverses concernant la pratique de la charité envers le prochain. On n'est un vrai chrétien, obéissant et conforme au Christ, qu'en aimant effectivement les autres chrétiens et même les autres hommes en général; et c'est par là qu'on rend hommage au Père par toute sa vie. Si, maintenant, nous relisions l'allégorie de la vigne, en Jean XV, nous y retrouverions sensiblement la même idée sous un autre thème : le cep Jésus glorifie le divin vigneron en produisant par ses sarments — les chrétiens — des fruits de charité fraternelle et d'apostolat [3].

3. La charité fraternelle exprime donc dans la liberté du chrétien deux intentionnalités divines corrélatives : je puis aimer Jésus-Christ en mon frère, et en cela je communie à l'amour du Père pour le Fils, comme il a été dit plus haut;

Mais c'est à peine forcer la pensée de Jean que de prolonger son allégorie en faisant du Saint-Esprit la sève surnaturelle qui passe du cep Jésus dans les sarments que nous sommes et nous fait fructifier pour le compte de Dieu. L'Esprit n'est-il pas, en effet, cette eau vive qui devait découler du sein du Ressuscité en l'âme de ses fidèles pour leur communiquer la vie éternelle? (cfr Jean, VII, 37-39 et III-IV).

Il suffit de lire le début des Actes des Apôtres pour saisir sur le vif la transformation annoncée par le Seigneur au jour de l'Ascension et opérée dans les disciples à la Pentecôte : ces pauvres gens, très « humains » et passablement craintifs, deviennent les témoins intrépides du Christ ressuscité et les rassembleurs d'une communauté merveilleusement fraternelle. « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun... » (*Act.*, IV, 32).

C'est donc bien par l'Esprit Saint, qui est aussi nommé l'Esprit de Jésus, l'Esprit du Christ, que le Seigneur peut offrir au Père, par tout notre être, le sacrifice spirituel de la conduite chrétienne, animée de charité et de zèle apostolique.

Aussi bien est-ce le même Esprit qui, en nous incorporant au Christ, nous consacre temples de Dieu. « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? » (*I Cor.*, III, 16). Après avoir écrit cela aux Corinthiens, S. Paul reprendra cette même idée dans la suite de la même épître pour stigmatiser cette profanation du corps baptisé que constitue la fornication : « Ne savez-vous pas ... que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu? Et que vous ne vous appartenez pas? Vous avez été achetés assez cher! Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (*I Cor.*, VI, 19-20).

Gardons-nous de prendre en un sens trop statique cette métaphore du temple : il suffit de lire, par exemple, I Pierre, II, 5 pour s'apercevoir que les mêmes chrétiens peuvent être à la fois pierres et prêtres du temple spirituel et définitif. Et c'est le Saint-Esprit qui nous fait rendre à Dieu le culte filial que celui-ci désire. Nous ne sommes pas seulement l'édifice sacré où est rendu au Père le culte en esprit et en vérité; ce culte, c'est nous qui le rendons activement, quand l'Esprit nous anime et nous fait exercer la vie filiale à quoi nous habilite l'adoption divine transmise par Jésus-Christ. « La preuve que vous êtes des fils, écrit Paul aux Galates, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils (remarquons cette expression), qui

je puis aussi communier à l'amour de Jésus pour les hommes et, par là, exprimer son hommage au Créateur, présenter au Père le sacrifice spirituel dont le Fils tout aimant est le Grand-Prêtre. Et rien n'empêche de vivre simultanément ces deux intentionnalités inverses : comment pourrais-je, en union avec le Père, aimer le Christ en mon prochain, si je ne savais que le Christ a voulu s'identifier en quelque sorte avec les hommes par l'amour? Dès lors, c'est aussi avec le Christ que je vais aimer mon prochain, et en cela je partage sa communion avec le Père, source première de toute charité.

crie : *Abba! Père!* » (*Gal.*, IV, 6). La même idée se retrouve au chap. VIII des Romains, avec de beaux développements, bien connus, sur le rôle du Saint-Esprit à la source de la vraie prière. On pourrait encore mentionner ici les données de la première aux Corinthiens, chap. XIV, sur la louange que l'Esprit fait rendre à Dieu par les glossolales.

En tout cas, glossolales ou non, c'est en raison de leur foi et de leur incorporation baptismale au Christ que les chrétiens ont reçu comme animateur de leur prière l'Esprit d'adoption; par eux, « dans l'Esprit », le Ressuscité en personne loue et supplie le Père, donnant à leur culte une dignité qui les surpasse infiniment. En définitive, tout hommage religieux des chrétiens au Père, celui de la vie comme celui de la prière, traduit de manière originale, en une infinité de lieux et de moments différents, l'unique hommage divin que le Fils et l'Esprit rendent conjointement au Père, la Personne-Principe, dans l'éternité.

De son côté, le Père glorifie le Fils et l'Esprit en refusant d'agréer tout hommage qui ne lui viendrait pas des hommes en dépendance explicite ou implicite de ces deux Personnes révélatrices. Seul le Grand Prêtre éternel selon l'ordre de Melkisédek peut entrer dans le Saint des Saints céleste et y donner accès aux hommes qui lui sont unis par l'Esprit Saint. Le Fils de Dieu fait homme détient le monopole de la médiation sacerdotale, et la seule sanctification véritable est la communication qu'il fait de son divin Esprit. Le Père n'adopte pour ses enfants que les hommes qui vont à lui par le Christ, « dans l'Esprit », suivant la formule de S. Paul en *Ephésiens*, II, 18.

Cette exclusivité ne procède pas d'une décision arbitraire, plus compromettante pour le Père que glorieuse pour le Fils et l'Esprit; elle résulte des conditions concrètes de la vie humaine, au moins depuis le premier péché. Dans un monde flétri par le mal aux formes innombrables, la vie morale et religieuse bute nécessairement sur des antinomies dont la solution n'est vraiment apportée que par la révélation du Christ et l'action de son Eglise, par la grâce du Saint-Esprit. Le nouvel Adam peut seul mettre à la portée des hommes, au sein de leur histoire et au cœur de leur solidarité, la réconciliation offerte par le Père. Mais il ne peut restaurer l'Alliance qu'en amenant par l'Esprit Saint la transformation radicale du « cœur » des pécheurs, telle que l'annonça jadis Ezéchiel en son fameux chapitre XXXVI. L'homme historique ne peut concrètement recevoir l'adoption divine que par le Christ et dans l'Esprit. Quand, ensuite, il offre au Père le « sacrifice spirituel », il traduit humainement la réponse éternelle du Fils et de l'Esprit à la remise totale que le Père leur fait de sa création, éternellement. Il ne faut pas l'oublier, en effet, nul n'est sauvé que conformément à une mystérieuse *prédestination*, et notre prédestination est impliquée en celle de Jésus-Christ, Fils premier-né et déposi-

taire de l'Esprit pour toutes les créatures. Qu'il nous suffise, à ce propos, de relire l'exorde de l'épître aux Ephésiens : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis et comblés de bienfaits spirituels, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ. Ainsi lui a-t-il plu de vouloir, afin que fût louée la splendeur de sa grâce dont il nous a favorisés dans le Bien-Aimé. » Ces versets, auxquels correspondent bien ceux de l'épître aux Romains, VIII, 29-30, sous-entendent visiblement la christologie de la lettre aux Colossiens.

Un bref résumé de ce paragraphe ne sera pas inutile, pour en bien dégager la corrélation de la dyade Fils-Esprit avec le Père. On pourrait dire ceci, en somme. L'amour *éternel* du Père pour le Fils et l'Esprit revêt, dans le mystère de la Rédemption, la forme de la *prédestination du Christ total*, Chef et membres, dont la mise en œuvre dans le temps appartient avant tout au Saint-Esprit. A cet amour éternel le Fils et l'Esprit traduisent leur éternelle réponse par le culte véritable et filial qu'ils nous font rendre au Père.

*
* *

Il nous reste maintenant à saisir la troisième corrélation trinitaire, celle de l'Esprit avec la dyade Père-Fils. Nous avons déjà rencontré des données là-dessus dans ce qui précède, mais nous nous arrêterons sur un thème laissé de côté jusqu'ici, dans cette étude, et qui offre pour notre dessein un intérêt majeur : le thème du *jugement* eschatologique. Assurément, il n'est pas question pour le Saint-Esprit d'être jugé par le Père et le Christ, au grand Jour où tout homme devra rendre ses comptes au Seigneur. Le Nouveau Testament ne le présente pas davantage comme notre Juge : cette fonction est réservée par lui au Père et au Fils. La troisième Personne resterait-elle donc étrangère à la phase ultime du dessein de Dieu? Sinon, quel rôle lui assigne l'Ecriture?

Le théologien protestant Théo. Preiss a bien étudié cette question dans le cadre plus large des fonctions juridiques de l'Esprit et de la justification. Il a montré, en particulier, l'importance du thème du procès dans la pensée johannique. Il reconnaît même, à juste titre, un double procès où les chrétiens se trouvent engagés simultanément : l'un se déroule devant le tribunal de la conscience humaine, l'autre devant le tribunal de Dieu, où le Père juge tous les hommes par le Fils.

Devant le tribunal des hommes, l'Esprit est essentiellement témoin du Christ, garant de l'authenticité de sa mission, et par là même témoin à décharge pour ceux qui croient au Fils de Dieu fait homme,

témoin à charge contre ceux qui le méconnaissent. Devant le tribunal de Dieu, l'Esprit est le second Paraclet, après Jésus lui-même : là aussi il plaide pour les chrétiens et contre le monde. Cela ressort du rapprochement de trois péricopes johanniques : I Jean, II, 1; Jean, XIV, 12-17; Jean, XVI, 7-11. Néanmoins, le sens du terme *Paraklêtos* et les fonctions qui s'y rattachent dans Jean débordent passablement le plan juridique.

S. Paul oriente également l'intelligence, au moyen d'autres thèmes littéraires, vers l'idée de l'assistance que nous prête l'Esprit dans le grand Jugement : l'Esprit est le « sceau » dont nous sommes marqués pour le Jour du Salut total, ou encore « les arrhes de notre héritage en attendant la pleine délivrance du Peuple que Dieu s'est acquis... ». Ces thèmes ne suggèrent pas un dialogue du Juge suprême avec l'Esprit plaidant notre cause, mais simplement la présence en nous de l'Esprit comme base de notre confiance dans le suprême affrontement : c'est cette présence qui nous dispense de comparaître en posture d'accusés et nous permet d'aborder le tribunal en fils candidats à l'héritage paternel. Le « Jour du Seigneur » ne peut être qu'une catastrophe pour les pécheurs impénitents, ceux que l'Esprit n'a pas transformés et sanctifiés; pour ceux qui ont la grâce, c'est le Jour du Salut définitif, de l'éternelle réunion avec le Christ dans la gloire du Père.

Le jugement eschatologique n'est pas réservé au dernier jour de l'histoire universelle, voire personnelle; S. Jean, en particulier, nous le montre déjà commencé depuis que l'Incarnation oblige les hommes à opter pour ou contre Dieu en la personne de Jésus-Christ. Que nous y pensions ou non, par chacun de nos actes Dieu nous juge, il nous discerne comme ses enfants ou ses ennemis.

Nous rencontrons ici la doctrine catholique du *mérite*. Il est de foi que les bonnes actions du juste « méritent » la gloire éternelle; encore faut-il prendre cette affirmation du concile de Trente au sens du concile et de la tradition catholique dominée par S. Augustin. Nous savons qu'en couronnant nos mérites, Dieu couronne ses propres dons, les fruits de sa grâce, et que la vie éternelle est inaccessible à tout homme, si « méritant » soit-il à vues humaines, en qui n'habite pas l'Esprit Saint. Cela ressort avec toute la netteté désirable des décrets de la sixième session de Trente : chap. XVI et canons 1, 2, 26, 31, 32.

Qu'est-ce à dire? Que l'homme dispose à son gré des dons divins? Nullement. Mais Dieu ne donne la gloire céleste qu'après avoir donné le Saint-Esprit et obtenu de l'homme un minimum de docilité à la grâce. La présence acceptée et efficace de l'Esprit est le fondement nécessaire du mérite; elle en est même le fondement suffisant chez l'homme en sa vie terrestre, si l'on prend au sérieux l'épithète ***efficace***. **Car, en premier lieu, cette présence exprime l'intention de**

salut qui anime le Père; de plus elle constitue l'*état de grâce,* et son efficacité, enfin, consiste dans la libre orientation du sujet vers le bien suivant un motif de foi. Autrement dit, toutes les conditions assignées au mérite par la théologie catholique classique sont impliquées à titre de supposé, de signifié ou d'expression nécessaire, dans la présence efficace du Saint-Esprit.

S. Thomas d'Aquin consacre au mérite la question 114 de la *Prima Secundae,* dans sa Somme Théologique. A l'article 3 de cette question, il se demande si l'homme établi dans la grâce peut mériter la vie éternelle en *stricte justice.* Dans sa réponse, il distingue deux points de vue sur les œuvres méritoires du juste : on peut les envisager soit comme procédant du libre-arbitre humain, soit comme procédant de la grâce du Saint-Esprit. Ce n'est pas au premier point de vue qu'elles risquent de mériter strictement la vie éternelle, étant donné la disproportion manifeste que les en sépare; tout au plus pourrait-on envisager (et pour le juste seul) un certain mérite de convenance. Et Thomas de poursuivre : « Si, au contraire, nous parlons de l'œuvre méritoire considérée en tant qu'elle procède de la grâce de l'Esprit Saint, alors elle mérite la vie éternelle en stricte justice. Le mérite, dans ce cas, s'évalue d'après la puissance du Saint-Esprit qui nous meut vers la vie éternelle... De plus le prix de cette œuvre doit être estimé d'après la dignité de la grâce, qui rend l'homme participant de la nature divine et le fait adopter comme fils de Dieu. L'héritage, par suite, lui est dû en raison même du droit de l'adoption [4]... »

Il n'est donc toujours pas question d'une relation personnelle explicite de l'Esprit avec le Père exerçant le jugement dans et par le Fils. Mais l'Esprit est nécessairement impliqué dans la situation du juste en face du Juge suprême, comme responsable avec lui et plus que lui de son mérite, de sa « justice » maintenue et activement exercée. Nous ne pouvons nous présenter devant le Seigneur que patronnés par son Esprit, si nous sommes vraiment candidats à la gloire céleste.

Reprenons maintenant la question par l'autre côté : en quel sens peut-on reconnaître dans la glorification du juste une intention personnelle du Père et du Fils envers le Saint-Esprit? Que Dieu nous témoigne son amour en nous comblant de sa présence béatifiante, c'est une évidence; mais faut-il aussi reconnaître là un geste d'amour envers l'Esprit divin?

La réponse à cette question se conclut des données bibliques sur l'Esprit, source de notre espérance et de notre prière : si méritée soit-elle, notre glorification est toujours et avant tout une grâce. C'est dans un vaste ensemble de purs dons divins que prend place l'espérance chrétienne, avec la prière de demande où elle se traduit activement. Par l'espérance et la prière nous attendons et sollicitons de Dieu notre participation à la gloire du Christ, le plein épanouissement

4. Trad. R. Mulard, O.P., dans l'édition de la Revue des jeunes.

de la vie filiale que l'Esprit nous a communiquée. Mais c'est l'Esprit lui-même qui oriente ainsi notre existence religieuse vers un achèvement que peut seul donner celui qui en est la source : le chapitre VIII des Romains met en pleine lumière le rôle du Saint-Esprit dans notre espérance et notre prière ; d'autre part, les épîtres antérieures de Paul situent parfaitement l'objet final de notre espérance : c'est la manifestation totale et définitive du Christ à ses élus et en eux, dans une union parfaite et indissoluble. Ainsi s'ébauche la pensée qui va s'exprimer ultérieurement, avec une lumineuse concision, dans la première épître de Jean, au début du chap. III : «Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est ». Voilà bien tiré au clair le contenu du grand cri de l'espérance chrétienne primitive : « Marana tha — Seigneur, viens ».

Il ne nous reste plus, pour dégager l'indication pneumatologique recherchée, qu'à relire les derniers versets du Nouveau Testament, au ch. XXII de l'Apocalypse, après la vision de la Jérusalem nouvelle. Jésus dit au voyant : « Ne tiens pas secrètes les paroles prophétiques de ce livre, car le temps est proche... Voici que mon retour est proche, et j'apporte avec moi le salaire que je vais payer à chacun en proportion de son travail ». Et nous lisons quelques versets plus loin cette réponse : « L'Esprit et l'Epouse (l'Eglise) disent : *Viens!* Que celui qui écoute dise : *Viens...* ». Encore quelques versets, et nous trouvons la réponse du Christ : « Oui, mon retour est proche. »

C'est donc bien à l'appel de l'Esprit que répondra la Parousie du Christ, avec la pleine glorification des justes. Comme l'Esprit, en nous, témoigne son amour au Père et au Fils en désirant et préparant leur Règne définitif, la venue de ce Règne pour la gloire et la joie des élus comblera l'attente de l'Esprit et manifestera dans l'Eglise l'amour des deux premières Personnes pour la troisième. Notre espérance, on le voit, repose sur la réciprocité d'amour qui unit le Saint-Esprit à la dyade Père-Fils.

*
* *

Ainsi se termine la revue des corrélations trinitaires que manifeste l'existence chrétienne interprétée par l'Ecriture et la Tradition. Nous avons trouvé l'Esprit joint au Père en face du Fils ; nous l'avons observé ensuite joint au Fils en face du Père ; nous venons enfin de le voir en face du Père et du Fils réunis comme Juge et Rémunérateur suprême. Ces diverses corrélations révèlent que le troisième terme divin est une personne distincte du Père et du Fils qui le donnent, « l'envoient » au monde. Ce don, cet « envoi » ne sont donc pas un simple déploiement de puissance divine impersonnelle, comme les

textes de l'Ancien Testament et plusieurs expressions du Nouveau le suggèrent; c'est vraiment une « mission » au sens propre du terme, c'est-à-dire une responsabilité confiée à une personne par d'autres. Et cet envoyé divin n'est en rien inférieur à la dyade qui l'envoie, il lui est consubstantiel. La divinité du Saint-Esprit est, en effet, constitutive de son concept dès l'Ancien Testament : il est entendu une fois pour toutes que l'Esprit est puissance divine manifestée dans le monde, et spécialement dans les membres du Peuple de Dieu. Ce qui devra être révélé progressivement, et ne pourra l'être qu'après la glorification de Jésus, c'est la personnalité propre de l'Esprit.

Cette dépendance de la révélation de la troisième Personne par rapport à celle de la deuxième ne tient pas seulement à des raisons de logique ou d'arithmétique (trois présuppose deux). Elle tient à la nature des choses dans l'histoire du salut.

Tant que dure l'ancienne Alliance, les partenaires du Père, de Yahvé, sont purement humains : leur prise de position en face de Dieu est leur propre réponse, d'une sainteté relative et précaire; l'Esprit divin ne s'y révèle pas directement, bien qu'il intervienne de façon préliminaire et qu'il fasse des inspirés les représentants authentiques de Dieu en face du Peuple. C'est dans ce sens que Jean peut écrire : « Il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jean, VII, 39).

Après la croix et Pâques, la situation est totalement changée : l'Alliance nouvelle est scellée, par le sang de Jésus, entre le Père et le *Christ total*; l'Alliance est définitive et infrangible parce que rien ne saurait séparer le Père de son Fils éternel, ni par conséquent des chrétiens fidèles, membres de ce Fils et, à ce titre, fils adoptifs. Désormais, c'est sous la responsabilité première du Christ que le Peuple de Dieu répondra à l'amour du Père par l'obéissance et le culte : réponse divine en sa source, puisque réponse du Dieu Fils au Dieu Père. Dans cette perspective, l'allégorie de la vigne prend tout son relief, au chap. XV de S. Jean.

Encore faut-il que le Dieu-Fils puisse effectivement orienter la vie des hommes qui se réclament de lui... Et ces hommes ne valent pas mieux, au départ, que leurs devanciers de l'ancienne Alliance. Il ne faut rien de moins que la puissance divine de l'Esprit pour les recréer en conformité avec le Christ. Mais cette puissance divine est à la disposition du Fils comme du Père, puisque tout leur est commun : c'est donc au nom du Christ et par lui que les chrétiens la reçoivent, pour devenir effectivement des membres vivants du Christ, capables de prier et d'agir en son nom, selon ses intentions.

Du coup, voilà le Saint-Esprit directement engagé dans la réponse du Christ total à l'amour et à l'appel du Père; et parce qu'il intervient dans la réciprocité de deux personnes divines consubstantielles, dans le fonctionnement quotidien d'une Alliance dont les deux partenaires

sont Dieu, il se révèle lui-même, dans les faits bien plus que dans les mots, comme troisième terme personnel au sein du Dieu unique. Cela n'est devenu possible que du jour où le Christ a, par sa mort et sa résurrection, scellé avec le Père la nouvelle et éternelle Alliance, du jour où la religion des hommes s'est trouvée engagée dans le dialogue de deux Personnes divines consubstantielles.

*
* *

Au terme de cette étude, il ne sera peut-être pas inutile de montrer comment nous rejoignons les données de la théologie la plus classique.

Constatons d'abord que les indices de personnalité auxquels on a recours habituellement n'ont été en rien infirmés ; nous avons simplement analysé les *faits* religieux qui permettent de prendre au sérieux ces *expressions* d'allure personnelle, et par là confirmé les acquisitions de la théologie positive ancienne.

En ce qui concerne la procession du Saint-Esprit comme amour du Père et du Fils, nous ne l'avons pas utilisée comme prémisse, puisque les faits étudiés concernent tous les relations personnelles des chrétiens avec Dieu, Père et Fils. C'est à l'intérieur même de ces relations que l'Esprit nous est apparu corrélatif du Père et du Fils, et dans une corrélation animée par l'amour. En nous donnant l'Esprit, le Père et le Christ nous témoignent leur amour commun pour l'humanité pécheresse, puisque ce Don divin nous justifie et nous oriente vers le salut définitif. Et le plus beau, dans cet amour miséricordieux, c'est que, non content de nous délivrer du mal comme des objets inertes et irresponsables, il nous met en état de rendre amour pour amour. Oh ! bien sûr, notre réponse est débile, si fervente qu'elle nous paraisse, en regard de l'amour de Dieu éclatant au Calvaire ; elle n'en existe pas moins, grâce au Saint-Esprit. L'Esprit nous est donné comme promoteur de notre réponse filiale à tous les dons du Père, y compris le don même de l'Esprit. Et le plus admirable, en tout cela, n'est-ce pas que Dieu attend et désire notre chétif amour ? Les trois Personnes échangent éternellement entre elles un amour infini, leur communion surpasse tout ce que nous pouvons concevoir de plus sublime : nous ne pouvons rien ajouter de valable à cette divine plénitude. Nous ne pouvons rien y ajouter, sinon sa terne réfraction dans une liberté créée, notre participation très indigente à ce prodigieux échange. Voilà pourtant ce que désire le cœur du Père ; c'est pour obtenir cela que Dieu a créé l'univers et qu'il nous a donné pour frère son Fils éternel. C'est pour susciter en nous ce pauvre amour filial que le Christ est mort et ressuscité ; et le Saint-Esprit que nous envoie le Christ glorieux est en nous source de cet amour filial. L'Esprit est aussi, par là même, le gage de l'amour que nous portent ensemble le Père et le Fils, car sans cet amour le Père et le Fils ne cherche-

raient pas à se faire aimer de nous. Nous n'aimerions jamais si nous n'étions d'abord aimés, et l'Esprit qui nous fait aimants nous est donné en premier lieu, à la racine de notre être filial, comme amour commun du Père et du Fils envers nous. S. Paul ne dit pas autre chose en *Rom.*, V, 5 : « L'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné. »

Venant en nous comme amour commun du Père et du Fils pour les fils adoptifs, l'Esprit ne se montre-t-il pas, du même coup, amour réciproque du Père et du Fils? Ne peut-on pas dire que le Père nous aime en son Fils, dont il nous fait membres, et que le Fils nous aime en son Père, dont il restaure en nous la ressemblance défigurée par le péché?

En tout cas, on l'a vu, l'Esprit nous associe à l'amour éternel du Père pour le Fils quand il nous attache à Jésus-Christ par une foi aimante; et il nous associe à l'amour éternel du Fils pour le Père en suscitant chez nous le libre hommage religieux du culte et de l'action fraternelle. Il n'est rien d'autre que la puissance divine traduisant dans notre vie personnelle de chrétiens l'amour du Père pour le Fils : *venant* en nous comme amour du Père pour le Fils, il *est* donc amour du Père pour le Fils. De même il nous est donné pour exprimer par nous l'amour du Christ envers son Père : *venant* en nous comme amour du Fils pour le Père, il *est* donc amour du Fils pour le Père. Envoyé par le Père et le Fils comme leur mutuel amour, il *procède* éternellement de l'un et l'autre comme leur mutuel amour.

Mais que devient alors la formule dogmatique *tamquam ab uno principio*, l'Esprit procédant du Père et du Fils comme d'un unique Spirateur?

Regardons encore les faits. En premier lieu l'Esprit ne nous vient du Père que par le Fils mort et ressuscité; le côté ouvert du Crucifié est la porte par laquelle vient en nous l'Esprit de Dieu. D'autre part le Christ a promis de l'envoyer d'auprès du Père : il n'a barre sur l'Esprit de Dieu qu'autant qu'il est lui-même « de condition divine ». N'est-ce pas, avant tout, sa maîtrise sur l'Esprit, après Pâques, qui révèle en Jésus la seconde Personne divine (*Act.*, II, 32-36)?

Tel est le paradoxe trinitaire : l'Esprit ne révèle la réciprocité du Père et du Fils qu'en manifestant leur unité, et vice versa. Est-ce autre chose que le mystère même de la Trinité, le mystère du seul amour absolu et absolument comblé? Deux personnes se donnant totalement l'une à l'autre ne font plus qu'un sans cesser d'être deux et vivent dans une communion parfaite, éternelle qui, loin de les absorber dans la confusion, est elle-même troisième personne et confirme, en la surmontant, leur dualité personnelle dans le Spirateur unique.

Sainte-Foy-lès-Lyon. J. DE BACIOCCHI, S.M.