

L'Eglise de l'Esprit du Christ

La relation ordonnée du Christ et de l'Esprit au mystère ecclésial :
une lecture de Vatican II.

Thèse présentée par **Áron FEJÉRDY**
et dirigée par le **Professeur Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE o.p.**

2012

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) le 20 mars 2013 sur la proposition des professeurs Benoît-Dominique de La Soujeole, O. P. (1^{er} rapporteur) et Gilles Emery, O. P. (2^{ème} rapporteur).
Prof. Franz Mali, doyen.

Cette thèse est intitulée :

L'Eglise de l'Esprit du Christ

La relation ordonnée du Christ et de l'Esprit au mystère ecclésial :
une lecture de Vatican II.

Présentée par :

Áron FEJÉRDY

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Prof. Luc Devillers, président

Prof. Benoît-Dominique de La Soujeole, 1er censeur

Prof. Gilles Emery, 2e censeur

Prof. Guido Vergauwen, assesseur (Recteur)

Prof. Barbara Hallensleben, assesseur

Je dédie ce travail

- à la mémoire du P. Tamás Mehrle O. P.

*- à mes parents et ma famille, à la communauté
cistercienne de Kismaros et celle de Hauterive et aux
amis qui m'ont soutenu par leur aide et prières.*

Résumé

Le Concile Vatican II présente la relation du Christ et du Saint-Esprit dans l'économie du salut comme étant une relation d'unité ordonnée qui n'exclut pas une certaine réciprocité. L'Esprit opérant intérieurement dans les âmes est nommé à plusieurs reprises l'Esprit du Christ. Il est donné par le Christ, il conduit à Lui et accomplit son œuvre en général dans et par des éléments humains qui se réfèrent à l'humanité du Christ. Cet enseignement cohérent de l'unité ordonnée des deux Personnes envoyées dans le monde peut être davantage éclairé par la vision orthodoxe telle qu'elle apparaît chez un certain nombre de théologiens contemporains. Pour ces auteurs, l'unité du Christ et de l'Esprit est bien visible dans la source et la finalité de leur mission. Or, en ce qui concerne le mode d'accomplissement de ce salut, nos frères orthodoxes semblent rendre compte plus difficilement de l'unité profonde d'action entre les deux Personnes. Ils préfèrent parler d'un équilibre à garder en permanence entre le Christ et l'Esprit, mais cet équilibre est toujours fragile, car en accentuant le rôle de l'une des Personnes, ils craignent de diminuer la place de l'autre. Des documents de Vatican II et de cet éclairage par contraste que donne la pensée orthodoxe, il ressort à notre avis que le lieu de cette profonde unité entre l'action de l'Esprit et l'action du Christ se trouve en quelque sorte dans le mystère de l'humanité du Christ. C'est la notion et la structure de l'instrumentalité, héritées des Pères grecs, qui s'avèrent particulièrement aptes non pas à expliquer, mais à rendre compte du rôle propre de l'humanité du Christ dans le don de la grâce aux hommes, et qui permettent de percevoir l'unité d'action du Christ et de l'Esprit. En effet, si Dieu choisit un instrument pour atteindre les hommes, cet instrument servira d'une certaine manière pour toute la Trinité. L'humanité du Christ est donc également au service de l'Esprit qui la remplit et qu'elle communique ; nous constatons alors un concours harmonieux du Christ et de son Esprit dans la sanctification des hommes, dans et par l'humanité du Christ. C'est ainsi que l'action commune mais distincte du Christ et de l'Esprit dans le mystère de l'Eglise, tout en respectant l'analogie, peut être reformulée à partir de l'action et la présence de l'Esprit dans la sainte humanité du Christ. Le Corps mystique du Christ est oint de l'Esprit comme le Christ en son humanité l'a été et la participation de l'Eglise, par l'Esprit, à la mission du Christ va jusqu'à la participation à la transmission du Saint-Esprit Lui-même par l'Eglise. Il y a une certaine continuité entre l'humanité du Christ, remplie de son Esprit comme instrument du salut et l'Eglise, qui par le don de l'Esprit du Christ est sacrement universel du salut. Cette unité ordonnée entre le Christ et l'Esprit permet de considérer et de vivre dans une harmonie saine plusieurs aspects de la vie de l'Eglise qui sans cela pourraient être opposés.

Summary

The Second Vatican Council presents the relationship between Christ and the Holy Spirit in the economy of salvation as a relationship of ordered unity, which does not exclude a certain reciprocity. The Spirit that operates internally in the souls is frequently called the Spirit of Christ. It is given by Christ, it leads to Him and it generally accomplishes his work in and through human elements referred to the humanity of Christ. This coherent teaching on the ordered unity of the two Persons sent into the world may be further clarified by the Orthodox vision as conveyed by a number of contemporary theologians. According to these authors, the unity of Christ and the Spirit is well visible in the source and the finality of their missions. However, with regard to the way this salvation is carried out, our Orthodox brethren seem to find it more difficult to account for the profound unity of action between the two Persons. They prefer speaking of an equilibrium between Christ and the Spirit that must always be kept but this equilibrium is always fragile, because as they emphasize the role of one of the Persons, they fear of reducing the place of the other. From the documents of Vatican II and the contrasting light cast by Orthodox thought, it appears to us that the place of this profound unity between the action of the Spirit and the action of Christ is in a certain way in the mystery of Christ's humanity. It is the notion and structure of instrumentality, inherited from the Greek Fathers, that prove themselves particularly well appropriate, not to explain, but to give account of the specific role of humanity in the gift of grace to man, and allows us to see the unity of Christ's and the Spirit's action. In fact, if God chooses an instrument in order to reach man, this instrument will somehow serve for the whole Trinity. Therefore the humanity of Christ is also at the service of the Spirit, which fills it and which in turn is communicated by it. Thus, we can notice a harmonious and contributive participation of Christ and his Spirit in the sanctification of man, in and through Christ's humanity. Hence, the common and yet distinct action of Christ and the Spirit in the mystery of the Church, while maintaining the analogy, can be reformulated based on the action and presence of the Spirit in the holy humanity of Christ. The Mystical Body of Christ has been anointed by the Spirit just as Christ in his humanity had been, and the participation of the Church in Christ's mission extends, through the Spirit, to the participation in the transmission of the Holy Spirit Itself by the Church. There is a certain continuity between the humanity of Christ, filled by his Spirit as instrument of salvation, and the Church which is a universal sacrament of salvation by the gift of the Spirit of Christ. This ordered unity between Christ and the Spirit enables us to consider and live several aspects of the life of the Church in a healthy harmony, which without it could be conflicting aspects.

Introduction générale

Le mystère de Celui que nous confessons être l'Amour et le Don mutuel du Père et du Fils, la troisième Personne de la Sainte Trinité, nous a toujours fasciné. Ainsi, lorsque la possibilité s'est présentée d'écrire une thèse, nous avons choisi de travailler sur le Saint-Esprit. C'est surtout son œuvre dans l'économie du salut, dans le mystère de l'Eglise qui nous intéressait. Nous avons d'abord pensé à une recherche pour ainsi dire « gratuite », n'ayant pour seul but que d'approfondir notre compréhension du rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise. Or, étant donné que l'Esprit Saint n'est pas la seule Personne de la Sainte Trinité qui est envoyée dans le monde, et que le mystère de l'Eglise est également inséparable de celui du Christ, il était clair dès le départ que nous devions situer l'opération de l'Esprit par rapport à la présence et l'opération du Verbe Incarné dans l'Eglise. C'est ainsi que notre étude se focalisa sur la relation du Christ et du Saint-Esprit dans le mystère de l'Eglise. Puisque la présence, l'opération et la relation des deux Personnes envoyées touchent directement notre salut, et puisque l'Eglise est présente en tous les domaines de la vie chrétienne, nous avons pensé que, comme l'écrivait le futur pape Benoît XVI, « les questions ainsi posées – à savoir comment le Christ et l'Esprit Saint sont à l'œuvre dans l'histoire et quels sont le rayon d'action de l'Esprit Saint et son mode de présence dans le monde – peuvent conduire à une réflexion féconde. »¹ Nos questions de départ s'entendent de façon semblable : Comment le Saint-Esprit et le Christ œuvrent-ils ensemble dans l'Eglise ? Quelles sont leurs modes d'agir propres et comment leurs actions sont-elles unies ? Quelles sont les conséquences de ces questions pour le mystère de l'Eglise ?

Comme point de départ et référence de base de notre étude, nous avons choisi les documents du Concile Vatican II. En effet, c'est surtout à partir de là que la théologie occidentale a de nouveau pris conscience de la place importante du Saint-Esprit et dans ses documents, bien fondés sur l'Ecriture Sainte et contenant les trésors de l'enseignement des Pères de l'Eglise, nous trouvons un ensemble de textes qui témoignent de la tradition vivante de l'Eglise. Il aurait certainement été intéressant d'élargir notre vision par la lecture de grands théologiens qui ont traité cette question de la place du Saint-Esprit dans le mystère de l'Eglise, comme J. A. Möhler, avant le Concile, puis H. Mühlen ou Y. Congar. Pourtant pour

¹ Cf. préface du Cardinal Ratzinger écrite pour l'édition allemande (Herder 1999) du livre du P. Raniero Cantalamessa sur le *Veni Creator*. In : CANTALAMESSA, R., *Viens Esprit Créateur, Méditations sur le Veni Creator*, Editions des Béatitudes, Nouan-le-Fuzelier, 2008, p. 10.

limiter notre recherche et pour mettre en évidence la richesse des textes conciliaires qui conservent après 50 ans leur pleine actualité, nous nous sommes contentés de prendre comme sources directes les documents du dernier concile.

Un troisième choix concernant notre sujet a été de recueillir un certain nombre de témoignage de la théologie orthodoxe contemporaine. En effet, à plusieurs points de vue, il paraissait « naturel » d'examiner la position des Eglises orthodoxes. Déjà le fait que nos frères orthodoxes soient très ouverts à cette présence du Saint-Esprit et à son rôle dans l'Eglise, indiquait que leurs réflexions pourraient éclairer et stimuler les nôtres. Par ailleurs, la vision différente des Orientaux sur la relation du Verbe et de l'Esprit dans la vie intime de la Sainte Trinité, suggérait qu'en ce qui concerne l'économie du salut, nous trouverions également une conception différente qui, comme une sorte de contraste, pourrait faire mieux apparaître notre approche latine de ce mystère. Enfin, nous nous sommes également demandé si les documents de Vatican II ne recélaient pas, en ce domaine, des virtualités intéressantes pour le dialogue catholique-orthodoxe.

Il ne s'agit pas de comparer un acte magistériel solennel comme un Concile général et des propositions de théologiens en raison de la grande différence de « statut » des textes en présence. La lecture des théologiens orthodoxes permet cependant de mieux faire ressortir la façon propre dont s'exprime Vatican II. Nous avons essayé de repérer avec une attention particulière ceux qui étaient présents au Concile en tant qu'observateurs. Puisqu'il n'était pas dans notre intention de lire tous les auteurs possibles, nous avons simplement retenu les exemples les plus significatifs et ceux dont les écrits nous sont accessibles. C'est ainsi que nous nous sommes tournés principalement vers les œuvres de N. Trembelas, V. Lossky, P. Evdokimov, N. Afanassieff, J. Zizioulas, B. Bobrinskoy, H. Alfeyev et G. Florovsky. Sans distinguer les subtilités et sans vouloir exploiter les différences entre l'orthodoxie russe et grecque, nous avons tenté de saisir la façon propre de penser de nos frères orientaux dans ce domaine, face à la manière de penser latine.

Notre étude se divise en deux parties classiques. Dans un premier temps nous proposons un « *status quaestionis* » qui comprendra une analyse des documents du Concile Vatican II, ainsi qu'une reprise synthétique des données découvertes. Même si cela peut paraître long et minutieux, il nous semble utile de bien fonder notre réflexion sur une analyse de certaines expressions de ces documents, en cherchant ce qui est attribué au Christ, à l'Esprit ou aux deux Personnes dans leurs actions salvifiques. C'est ainsi que nous établirons d'abord ce qui constitue l'unité de leurs missions, puis nous chercherons à distinguer les

inégalités entre l'opération du Christ et de l'Esprit, et à discerner leur relation à l'intérieur de leurs œuvres communes. A la fin de notre analyse nous nous arrêterons encore brièvement sur quelques sources bibliques et patristiques qui apparaissent derrière les énoncés du Concile. A la suite d'une reprise synthétique de notre analyse, nous achèverons la première partie par l'étude de la vision orthodoxe de la relation Christ-Esprit dans l'économie. Dans la seconde partie, la proposition spéculative, nous chercherons à reformuler, en utilisant les données découvertes dans les documents conciliaires ainsi qu'à partir des éléments de la théologie orthodoxe qui d'une manière ou d'une autre éclairent notre sujet, la cohérence de la compréhension catholique de l'œuvre de la Trinité *ad extra*. Nous nous proposons d'établir la relation et le fondement de l'unité profonde entre le Christ et l'Esprit dans le mystère de l'Eglise, en essayant de repérer le lien qui existe entre leurs « missions visibles » et leurs « missions invisibles ». Nous terminerons la partie spéculative par un bilan dans lequel nous proposerons de mettre en évidence la perspective de fond de Vatican II telle qu'elle peut être éclairée tant par les convergences que par les divergences avec les théologiens orthodoxes étudiés.

Le Saint-Esprit, qui est l'Esprit du Père et du Fils, nous introduit toujours dans la communion avec la Sainte Trinité et dans la communion entre nous. Nous croyons en effet que Dieu le Père, par son Fils et son Esprit qu'Il envoie dans le monde, ne réalise pas le salut en appelant à Lui les hommes de façon individuelle, mais qu'Il entend se servir de leur collaboration pour l'accomplissement de ses desseins. En quelque sorte, nous constatons ce fait et l'importance de cette dépendance mutuelle en écrivant notre thèse. C'est ainsi que nous tenons à remercier toutes les personnes, sans les énumérer ici toutes, qui par leurs services, cachés ou visibles, et par leurs prières ont généreusement contribué à ce travail. Nous voulons exprimer notre gratitude envers nos professeurs, les pères dominicains qui par leur enseignement et leur exemple nous ont introduit à chercher la vérité et les mystères de Dieu avec notre intelligence pour mieux Le connaître et L'aimer. Nous pensons également aux professeurs qui, selon notre espérance, ont déjà part à la communion du Ciel, tout particulièrement le P. Tamás Mehrle, à qui nous devons, outre son amitié paternelle, la bourse Saint Etienne dont nous avons pu bénéficier. Nous voudrions adresser notre remerciement à la communauté des moines cisterciens d'Hauterive pour leur amitié et leur accueil généreux et fraternel lors de nos séjours studieux. Nous disons également merci à l'évêque de Vác, notre diocèse en Hongrie, Dr. Miklós Beer, qui nous a accordé avec patience le temps nécessaire pour les études. Nous voudrions encore remercier la communauté des moniales cisterciennes

de Kismaros au sein de laquelle nous avons vécu toutes ces années de travail et qui nous a entouré comme une famille, en nous offrant un cadre idéal pour la rédaction de cette thèse. Enfin nous disons encore un grand merci à Mme Blandine Fejérdy, notre belle-sœur, qui a généreusement offert son temps pour la correction orthographique et stylistique de ces pages.

Première partie : Status quaestionis

Première section : Concile Vatican II – analyse et sources

Chapitre 1 : Analyse – La mission du Christ et de l'Esprit : faire connaître et donner Dieu aux hommes

En faisant une lecture attentive des documents du Concile Vatican II, dans le but de mieux saisir la relation du Christ et du Saint-Esprit dans le mystère de l'Eglise, nous pouvons aisément constater qu'au fond l'opération de ces deux Personnes de la Sainte Trinité envoyées dans le monde par le Père, est tellement liée que non seulement il est difficile de distinguer l'activité de l'une et de l'autre, mais parfois leur agir semble être entièrement identique.

Etant donné que Dieu Trinité qui offre le salut à toute l'humanité est unique et le même, le salut de l'humanité tout entière est unique. Le Christ et le Saint-Esprit sont envoyés dans le monde avec la même tâche de faire connaître les mystères de Dieu et de faire part aux hommes de cette vie de Dieu qui est leur salut.

Le Christ et l'Esprit révèlent donc le mystère de Dieu et de notre salut et, en même temps, ils donnent réellement ce qu'ils révèlent. Ce don que Dieu fait de Lui-même par la médiation des deux Personnes envoyées, par le Verbe incarné et son Esprit, l'homme le reçoit d'une part comme don créé, d'autre part, en même temps, en tant que Don Incréé.

Commençons notre étude en partant de cette unité de la mission du Christ et de l'Esprit.

§ 1 : Unité dans leur mission

L'unité de l'action du Christ et de l'Esprit concernant notre salut apparaît très manifestement dans les expressions littéralement identiques ou très proches, utilisées à propos des deux Personnes.

Ainsi en tout premier lieu nous constatons une unité dans le fait-même que les deux Personnes de la Sainte Trinité sont envoyées.

A) Unité dans le fait d'être envoyés (*mittere*)

Les textes conciliaires expriment le plus souvent l'envoi du Christ comme celui de l'Esprit par le verbe « *mittere* ». La correspondance littérale des verbes apparaît par exemple dans les textes de *Lumen gentium* traitant directement de la mission du Christ (LG 3) et de l'Esprit (LG 4) :

Venit igitur **Filius, missus a Patre²**, qui nos in Eo ante mundi constitutionem elegit ac in adoptionem filiorum praedestinavit, quia in Eo omnia instaurare sibi complacuit (cf. Eph. 1, 4-5 et 10). (LG 3)

Ainsi **le Fils** vint, **envoyé par le Père** qui nous avait choisis en lui avant la création du monde et prédestinés à une adoption filiale, selon son libre dessein de tout rassembler en lui (cf. Eph. 1, 4-5 et 10). (LG 3)

Opere autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cf. Io. 17, 4), **missus est Spiritus Sanctus** die Pentecostes, ut Ecclesiam iugiter sanctificaret, atque ita credentes per Christum in uno Spiritu accessum haberent ad Patrem (cf. Eph. 2, 18). (LG 4)

Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (cf. Jean 17, 4), le jour de Pentecôte, **l'Esprit-Saint fut envoyé** qui devait sanctifier l'Eglise en permanence et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique Esprit, l'accès auprès du Père (cf. Eph. 2, 18). (LG 4)

De même cette unité de l'œuvre et cette identité de l'envoi des deux Personnes est très frappante en LG 13 où les missions du Fils et de l'Esprit sont mentionnées de manière très proche, l'une après l'autre :

Ad hoc enim [in unum congregare filios suos qui erant dispersi] **misit Deus Filium suum**, quem constituit heredem universorum [...]. **Ad hoc tandem misit Deus Spiritum Filii sui**, Dominum et Vivificantem, qui pro tota Ecclesia et singulis universisque credentibus principium est congregationis [...]. (LG 13)

C'est dans ce but [de rassembler dans l'unité ses fils dispersés] **que Dieu envoya son Fils** dont il fit l'héritier de l'univers [...]. **C'est pour cela** enfin **que Dieu envoya l'Esprit de son Fils**, Seigneur et principe de vie, qui est, pour l'Eglise entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement [...]. (LG 13)

Non seulement les expressions employées sont identiques pour le Fils et pour l'Esprit, mais le contenu du texte renforce encore cette unité en répétant que la finalité de la mission de l'une et de l'autre Personne est exactement la même.

² Chaque fois, c'est nous qui marquons les mots en gras et en italique dans les citations des documents conciliaires.

En même temps, dans ces énoncés apparemment identiques se font déjà voir quelques nuances³. En effet, outre la différence dans le nombre des occurrences (29 emplois concernant le Christ et seulement 10 concernant l'Esprit), une divergence peut être déjà perçue dans la personne qui envoie.

Parmi les utilisations passives du verbe « *mittere* », lorsqu'il est question de la mission du Christ, le sujet réel est très souvent indiqué : « *a Patre* »⁴, et il n'y a que trois textes, où le sujet réel de l'action reste caché derrière l'usage du passif divin⁵. En revanche, pour ce qui est de l'Esprit, le seul emploi de « *missus esse* », où le texte ne fait pas directement référence à celui qui l'envoie, est le passage de LG 4 que nous avons cité plus haut. Dans les deux autres utilisations du verbe « *mittere* » en forme passive en référence au Saint-Esprit, c'est le Christ qui apparaît comme sujet actif de l'envoi⁶.

Quant aux emplois du terme « *mittere* » en forme active, celui qui envoie le Christ est tantôt Dieu⁷, tantôt plus précisément le Père⁸. Il est intéressant de remarquer que souvent l'envoi du Christ va ensemble avec sa sanctification ou sa consécration⁹, ce qui nous fait penser à une certaine œuvre de l'Esprit – par appropriation – dans la mission du Christ¹⁰. Une phrase de *Sacrosanctum concilium*, ainsi que deux autres textes, tous faisant référence à Lc 4,18 (où l'évangéliste lui-même cite Isaïe), laissent plus explicitement entendre cette activité appropriée à l'Esprit dans l'envoi du Fils¹¹. Mais ce n'est pas très clair si le sujet, celui qui envoie, est « *Dominus* » ou « *Spiritus Domini* ». Voyons l'un de ces textes de plus près :

Spiritu ergo Domini ducti, qui Salvatorem unxit et evangelizare pauperibus misit , Presbyteri, necnon et Episcopi, omnia illa vident quae	<u>Conduits donc par l'Esprit du Seigneur qui a oint le Sauveur et l'a envoyé aux pauvres pour les évangéliser, que les prêtres ainsi que les</u>
---	---

³ Cela sera presque toujours le cas. Ainsi il ne faut pas s'étonner qu'en partant de leur unité d'agir, qui reste réellement une unité, nous finirons par affirmer des nuances et des divergences qui nous font chercher un ordre dans cette unité d'action. Dans le texte cité ci-dessus de LG 13, remarquons que l'Esprit est nommé « Esprit du Fils ».

⁴ Ainsi LG 3 ; LG 8 ; LG 17 ; LG 18 ; AG 5 ; PO 2 ; PO 3 ; PO 8 ; CD 1 ; UR 2 ; SC 6 ; AA 4.

⁵ Ces trois textes sont : AG 3 ; AG 5 ; DV 4.

⁶ Voir DV 4 et DV 17.

⁷ C'est le cas en SC 5 ; SC 9 ; LG 13 ; LG 52 ; DV 4 ; AG 3 ; AG 13.

⁸ Voir : LG 28 ; LG 46 ; AG 3 ; UR 2 ; AG 7 ; PO 2 ; PO 12.

⁹ Notamment : LG 28 ; AG 3 ; PO 2 ; PO 12.

¹⁰ D'autant plus que le verbe „*sanctificare*” revient dans les passages où le texte nomme précisément le Père comme sujet qui envoie.

¹¹ « Dieu [...] lorsque vint la plénitude des temps, envoya (*misit*) son Fils, le Verbe fait chair, oint par le Saint-Esprit, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres [...] » (SC 5) ; « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par son onction ; il m'a envoyé (*misit me*) porter la bonne nouvelle aux pauvres [...] » (AG 3) ; « Que les prêtres et les évêques se laissent donc conduire par l'Esprit qui a consacré le Sauveur par l'onction et l'a envoyé (*misit*) porter la Bonne Nouvelle aux pauvres. » (PO 17).

pauperes quolibet modo avertere possent [...]. (PO 17)	évêques évitent tout ce qui pourrait, d'une manière ou d'une autre, écarter les pauvres [...]. ¹² (PO 17)
---	--

Le sujet « *Spiritus Domini* » peut être entendu (en tout cas dans le texte latin du document) à la fois comme l'Esprit du Père et comme l'Esprit du Fils lui-même. Dans ce dernier cas, ce serait de son propre Esprit que le « *Salvator* » est oint et envoyé. En même temps les passages, où cette présence explicite de l'Esprit apparaît, se réfèrent moins à l'incarnation, l'envoi du Fils dans le monde, mais plutôt à sa mission d'évangélisation et à son onction manifestée lors du baptême au Jourdain.

Dans les textes où le verbe « *mittere* », employé en forme active, concerne le Saint-Esprit, dans la plupart des cas, le Christ, Seigneur Jésus, a non seulement un certain rôle dans l'envoi de l'Esprit, mais est clairement désigné comme sujet envoyant¹³. En effet, c'est une seule fois dans les textes conciliaires¹⁴ que c'est Dieu le Père qui apparaît comme sujet du verbe « *mittere* » (en forme active) par rapport à l'Esprit, et là encore, il est précisé qu'il s'agit de l'Esprit de son Fils. Notons encore que l'examen des autres termes qui expriment l'envoi de l'Esprit dans le monde, confirme ce rôle actif du Fils¹⁵. Quant aux autres expressions concernant la venue du Fils dans le monde, nous les verrons plus loin, parmi les termes qui sont propres au Verbe à cause de l'incarnation.

Pour récapituler ces observations nous pouvons réaffirmer une unité de la mission du Fils et de l'Esprit dans le fait-même que tous deux sont envoyés pour opérer le même et unique salut, mais en même temps nous pouvons retenir des divergences au sein de cette unité, divergences qui tiennent à un certain ordre. Ainsi nous avons vu que (a) le Christ est dit clairement être envoyé par le Père. (b) Dans la mission du Saint-Esprit dans le monde, le Fils Incarné a un rôle actif. (c) Même si dans les textes faisant référence à Lc 4,18, ainsi que dans le parallélisme fréquent « *mittere – sanctificare* » apparaît un certain rôle de l'Esprit dans l'envoi du Fils dans le monde, en restant fidèles aux documents conciliaires, nous ne pouvons

¹² Chaque fois, lorsque le texte français des documents conciliaires est souligné, c'est nous qui traduisons.

¹³ LG 24; LG 40; LG 48; DV 20; AG 4 (deux fois).

¹⁴ Il s'agit de LG 13 cité plus haut.

¹⁵ Le verbe « *inmittere* » = « envoyer dans » LG 48 ; le verbe « *promittere* » = « promettre » LG 5, LG 19, LG 59, UR 2 ; LG 24, AG 4 ; le verbe « *effulgeo* » = « déverser » LG 2, LG 5, LG 59, UR 2 ; « *replere* » = « remplir » LG 9 ; « *ditari* » = « doter » LG 8 ; LG 21 ; « *communicare* » = « communiquer » LG 7, DV 7 ; et « *infundere* » = « verser dans » PO 5. Ce dernier texte est très intéressant en ce que, parlant de l'Eucharistie, il fait référence à l'humanité du Christ comme moyen par lequel le Christ offre la vie divine et se donne : « Quant à la maison de prière où l'Eucharistie est célébrée et conservée, où les fidèles se rassemblent, où la présence du Fils de Dieu notre Sauveur, offert pour nous sur l'autel du sacrifice, est honorée pour le soutien et le réconfort des chrétiens, cette maison doit être belle et adaptée à la prière et aux célébrations liturgiques. Les pasteurs et les chrétiens sont invités à venir y manifester leur réponse reconnaissante au *don de celui qui, sans cesse, par son Humanité, répand (infundit) la vie divine dans les membres de son Corps.* » (PO 5)

pas établir la même activité de l'Esprit par rapport à la « *missio* » du Fils que celle du Fils par rapport à l'envoi de l'Esprit.

Ces remarques faites à partir des textes conciliaires nous font donc comprendre que dans cette unité ordonnée qui caractérise la mission du Fils et de l'Esprit, objet de ce chapitre, nous ne devons penser ni à une réciprocité égale, ni seulement à de mêmes actions accomplies parallèlement.

B) Unité du Christ et de l'Esprit dans la révélation des mystères de Dieu (*illuminare, docere, manifestare*)

Dans le vocabulaire concernant l'activité révélatrice du Christ et de l'Esprit nous constatons également une forte ressemblance qui suggère leur unité d'agir. Derrière cette unité apparaissent pourtant quelques nuances qui pourront confirmer les éléments déjà relatés et relever d'autres aspects de l'ordre dans la mission des deux Personnes divines. Partons encore une fois des textes où l'unité peut être découverte dans l'usage de termes proches. En DV 4 nous trouvons quelques phrases où les deux Personnes sont présentées comme étant à l'œuvre dans la révélation.

Misit enim Filium suum, aeternum scilicet Verbum, qui **omnes homines illuminat**, ut inter homines habitaret iisque **intima dei enarraret** (cf. Io. 1, 1-18). **Iesus Christus** ergo, Verbum caro factum, „homo ad homines” missus, „**verba Dei loquitur**” (Io. 3, 34) [...]. Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. Io. 14, 9), tota sui ipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, **misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit** ac testimonio divino confirmat [...]. (DV 4)

Il a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui **éclaire tous les hommes**, pour qu'il demeurât parmi eux et leur **fit connaître les secrets de Dieu** (cf. Jean 1, 1-18). **Jésus-Christ** donc, le Verbe fait chair, "homme envoyé aux hommes", "**prononce les paroles de Dieu**" (Jean 3, 34) [...]. C'est donc lui – le voir c'est voir le Père (cf. Jean 14, 9) – qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par paroles et œuvres, par signes et miracles, et plus particulièrement par sa mort et par sa résurrection glorieuse d'entre les morts, **par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en la complétant la révélation**, et la confirme encore en attestant divinement [...]. (DV 4)

Le Christ, plénitude de la révélation¹⁶, qui prononce les paroles de Dieu et fait connaître ses secrets, n'achève cette révélation que par le Saint-Esprit. L'œuvre de l'Esprit correspond à l'opération du Fils, avec la nuance que son rôle semble être plutôt d'accomplir l'œuvre déjà initiée par le Christ. En effet plusieurs passages de *Dei Verbum* soulignent cette activité de transmission et d'achèvement par l'Esprit de la révélation déjà consommée¹⁷ dans le Christ¹⁸. L'Esprit est encore désigné comme celui qui introduit les croyants dans toute la vérité¹⁹. Il n'est pas la Vérité incarnée en personne, mais, comme nous venons de le voir ci-dessus, l'Esprit de vérité²⁰. Cette similitude de l'activité de l'Esprit et du Christ dans la révélation indique encore une fois qu'il ne s'agit pas d'actions parallèles, mais d'une unité ordonnée. La vérité en laquelle l'Esprit introduit les croyants – croyants dans le Christ, dans l'Évangile – n'est autre que la « parole du Christ ».

« *illuminare* »

La révélation de la vérité est parfois rendue par le vocabulaire de l'illumination. Au passage déjà cité de *Dei Verbum* n°4, il est dit du Christ qu'Il « illumine » tous les hommes. De même, le n°2 du même document relate que dans le Christ « resplendit » la profonde vérité de la révélation. Quelques textes de *Lumen gentium* emploient en référence au Saint-Esprit des termes appartenant au même champ sémantique. Citons le n°25 :

<p>Episcopi [...] auctoritate Christi praediti [...] populo sibi commissio <i>fidem credendam</i> et moribus applicandam praedicant, et <i>sub lumine Sancti Spiritus illustrant</i>, ex thesauro Revelationis nova et vetera proferentes (cf. Mt.</p>	<p>Les évêques [...] pourvus de l'autorité du Christ [...] prêchent, au peuple à eux confié, la foi qui doit régler sa pensée et sa conduite, <i>faisant rayonner cette foi sous la lumière de l'Esprit-Saint</i>, dégageant du trésor de la Révélation le</p>
--	---

¹⁶ Cf. DV 2 « La profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit (*illucescit*) pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et ***la plénitude de toute la Révélation*** (*plenitudo totius revelationis*). » (DV 2)

¹⁷ Cf. DV 7: « [...] le Christ Seigneur, en qui s'achève (*consummatur*) toute la Révélation du Dieu très haut [...]. »

¹⁸ Par exemple : DV 5 : « Afin de rendre toujours plus profonde (*profundior*) l'intelligence de la révélation, l'Esprit-Saint ne cesse, par ses dons, de rendre la foi plus parfaite (*iugiter perficit*). »

¹⁹ DV 8 : « [...] l'Esprit-Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit (*resonat*) dans l'Eglise et par l'Eglise, dans le monde, introduit les croyants dans la vérité toute entière (*in omnem veritatem inducit*) et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (*abundanter in eis inhabitare facit*) (cf. Col. 3, 16). » Le vocabulaire « *resonare* », « *inducere* » ainsi que « *abundanter inhabitare facere* » suggère aussi cette activité continue de médiation par l'Esprit de ce que le Fils Incarné a déjà accompli dans le temps. De même DV 20 : « Le Seigneur Jésus en effet comme il l'avait promis, assista (*affuit apostolis suis*), c'est à dire qu'il était présent pour eux) ses apôtres (cf. Mat. 28, 20) et il leur envoya l'Esprit consolateur qui devait les introduire dans la plénitude de la vérité (*in plenitudinem veritatis inducere*) (cf. Jean 16, 13). » L'idée de plénitude fait penser encore une fois à l'aspect d'accomplissement dans l'opération de l'Esprit. En même temps, cette introduction des fidèles en la vérité signifie aussi l'action de l'Esprit, qui prépare les cœurs des fidèles pour recevoir le Christ.

²⁰ Nous pourrions encore revenir à cette expression « Esprit de vérité » lorsque nous traiterons l'expression « Esprit du Christ ».

13, 52), [...]. [...] Cum autem sive Romanus Pontifex sive Corpus Episcoporum cum eo sententiam definiunt, eam proferunt secundum **ipsam Revelationem**, cui omnes stare et conformari tenentur et **quae** scripta vel tradita per legitimam Episcoporum successionem et imprimis ipsius Romani Pontificis cura integre transmittitur, atque **praelucente Spiritu veritatis in Ecclesia sancte servatur et fideliter exponitur.** (LG 25)

neuf et l'ancien (cf. Mat. 13, 52), [...]. [...] Lorsque le Pontife romain, ou le corps des évêques avec lui, portent une définition, ils le font conformément à la Révélation elle-même à laquelle tous doivent se tenir et se conformer, Révélation qui est transmise intégralement, sous forme écrite ou par tradition, par la succession légitime des évêques, et, avant tout, par le soin du Pontife romain lui-même ; **à la lumière de l'Esprit de vérité cette Révélation est scrupuleusement conservée dans l'Eglise et fidèlement présentée.** (LG 25)

Tout comme le Christ, l'Esprit aussi est lumière qui illumine les hommes et fait rayonner la vérité de la révélation. Mais, tandis que le Christ est dit être en personne la plénitude de la Révélation, l'opération du Saint-Esprit concerne plutôt la conservation et la transmission de cette lumière que le Christ a donnée à l'Eglise. Ainsi nous constatons à nouveau l'aspect déjà perçu plus haut de cet ordre entre le Christ et l'Esprit, ce dernier étant plutôt à l'œuvre dans la présence continue et dans l'accueil de la révélation dans le monde. En même temps nous découvrons un nouvel élément. Tandis que la révélation « resplendit » dans le Christ en sa personne et par son humanité propre, l'illumination du Saint-Esprit semble être également liée à une certaine médiation humaine, celle de l'Eglise. Le texte que nous venons de citer suggère, en effet, une correspondance entre la relation du Christ et du Saint-Esprit d'une part et la relation entre les ministres du Christ et de l'Esprit d'autre part, et nous montre que ce que le Christ, par son Esprit, accomplissait dans son humanité, il continue à le faire dans la continuité du temps, par le même Esprit, par ses ministres²¹.

« *docere, edocere* »

L'unité de la mission du Christ et de l'Esprit concernant la révélation apparaît de façon encore plus évidente dans le vocabulaire de l'enseignement : « *docere, edocere* ». Ces verbes sont employés dans le même texte, de manière assez rapprochée, avec pour sujet tantôt le Fils Incarné, tantôt l'Esprit de vérité.

²¹ Il est également intéressant de noter le fait que ce vocabulaire de « *illuminare* » est employé par rapport au Saint-Esprit dans le document traitant de l'Eglise en son mystère (notamment dans le contexte de la prédication des évêques et de l'infaillibilité du pontife romain), tandis que par rapport au Christ ce même vocabulaire revient dans la constitution traitant proprement de la révélation divine.

[...] **Dei Filius**, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et **docuit** [...]. **Apostoli** quidem post ascensionem Domini, illa quae Ipse dixerat et fecerat, auditoribus ea pleniore intelligentia tradiderunt, qua ipsi, **eventibus** gloriosis **Christi instructi** et **lumine Spiritus veritatis edocti**, fruebantur. (DV 19)

[...] **le Fils de Dieu**, durant sa vie parmi les hommes, **a** réellement fait et **enseigné** pour leur salut éternel [...]. En effet, ce que le Seigneur avait dit et fait, **les apôtres** après son Ascension le transmirent à leurs auditeurs avec cette intelligence plus profonde des choses dont eux-mêmes, **instruits par les événements** glorieux **du Christ** et **enseignés par la lumière de l'Esprit de vérité**, jouissaient. (DV 19)

L'activité de l'enseignement et de l'instruction, liée à la révélation, appartient donc et au Christ²² et à l'Esprit²³. Outre cette correspondance quasi littérale des verbes qui renvoient à une unité d'activité nous redécouvrons à nouveau toujours les mêmes divergences suggérant un ordre. Tout d'abord, l'enseignement du Christ est mise en relation avec « sa vie parmi les hommes ». Cela veut dire que le Christ a « réellement » enseigné les hommes par son humanité. Or, l'instruction du Saint-Esprit semble être liée à l'enseignement du Christ et « aux événements glorieux » de Celui-ci, à plusieurs titres. Premièrement, l'objet de cette « *educatio* » de l'Esprit de vérité est ce que le Christ lui-même a déjà accompli et enseigné et elle consiste plutôt en une sorte d'interprétation ou une « intelligence plus profonde » de tout ce que le Christ a dit et fait. En outre, ce que le Christ a directement opéré par son humanité, le Saint-Esprit continue à le faire par l'intermédiaire des apôtres. Il les enseigne en effet, pour qu'ils puissent transmettre fidèlement à ceux à qui ils sont envoyés ce que le Christ leur a enseigné. De plus cette instruction par la lumière du Saint-Esprit est inséparable des événements glorieux du Christ dont les apôtres ont eu l'expérience. Il y a donc une certaine dépendance de l'enseignement de l'Esprit par rapport à celui du Christ, mais, le Saint-Esprit opère en éclairant intérieurement ce que le Christ avait transmis de manière extérieure par son humanité. Ainsi le vocabulaire « *docere* » nous présente une unité complexe, complémentaire, ordonnée entre l'agir du Christ et du Saint-Esprit. La médiation humaine, « extérieure », passant à travers l'humanité assumée par Christ et plus tard par son Corps mystique est aidée par une médiation « intérieure » attribuée au Saint-Esprit²⁴.

²² Voir encore GS 38 « C'est lui [le Verbe de Dieu] qui nous révèle (*revelat*) que « Dieu est charité » (1 Jean 4, 8) et qui nous enseigne (*docet*) en même temps la loi fondamentale de la perfection humaine [...]. »

²³ Cf. DV 23 « L'Épouse du Verbe incarné, l'Eglise, instruite (*edocta*) par le Saint-Esprit, s'efforce d'acquérir une intelligence chaque jour plus profonde des Saintes Ecritures [...]. »

²⁴ Cf. DV 5: « Pour exister, cette foi [foi due à Dieu qui se révèle] requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu [...]. » Cette activité de l'Esprit, nous pouvons la retenir pour la suite en tant qu'œuvre spécialement appropriée à Lui.

Avant de récapituler ces éléments, venons-en encore à une troisième expression qui tout en appartenant au vocabulaire de la révélation, nous dirige déjà vers le don effectif de ce qui est révélé.

« *manifestare* »

Le verbe « *manifestare* » figure parmi les termes utilisés aussi bien pour le Christ que pour l'Esprit, suggérant l'unité de leur mission de révéler les mystères de Dieu. L'emploi du mot laisse toutefois apparaître qu'il s'agit d'une unité assez complexe. En effet non seulement nous trouvons le verbe (a) pour exprimer la manifestation que le Christ et l'Esprit font d'eux-mêmes, (b) mais le terme désigne aussi leur opération de manifester le mystère de notre salut et celui de l'Eglise²⁵. Nous rencontrons enfin un troisième usage de « *manifestare* », (c) quand c'est l'Eglise en ses membres qui est le lieu de révélation du Christ, de l'Esprit, de Dieu Trinité. Reprenons ces trois champs d'emploi, l'un après l'autre, pour être éclairé sur les divers aspects de cette unité complexe du Christ et de l'Esprit révélant notre salut.

Jésus Christ se manifeste en rendant témoignage du suprême amour, comme nous lisons en LG 42 :

Cum Jesus , Dei Filius, caritatem suam manifestaverit , animam suam pro nobis ponendo, nemo maiorem habet dilectionem, quam qui animam suam pro Eo et fratribus suis ponit (cf. Io. 3, 16; Io. 15, 13). (LG 42)	Jésus , le Fils de Dieu, ayant manifesté sa charité en donnant sa vie (<i>son âme</i>) pour nous, personne ne peut aimer davantage qu'en donnant sa vie pour lui et pour ses frères (cf. 1 Jean 3, 16 ; Jean 15, 13). (LG 42)
---	---

La manifestation de lui-même, de sa charité, va de pair avec le don de soi, le don de son âme, de sa vie²⁶.

Faisant clairement référence à son sacrifice sur la croix, cette manifestation de Jésus, Fils de Dieu et de son amour, s'exprime par son humanité, ce qui constitue un élément propre dans son unité d'agir avec le Saint-Esprit.

²⁵ Déjà ce fait nous montre la connexion très étroite de l'Eglise, le mystère de notre salut, avec le mystère du Fils et de l'Esprit.

²⁶ Le texte de LG 42 faisant référence à l'évangile de Saint Jean peut nous suggérer que dans ce contexte johannique, il n'est peut-être pas faux de penser que le don de son âme correspond au don de son Esprit sur la croix. Cela renforce l'unité du Christ et de l'Esprit dans leur mission de révéler Dieu aux hommes. Ainsi le texte exprime également que « Jésus, Fils de Dieu a manifesté sa charité » en se donnant et en donnant son Esprit pour nous. De plus il n'y s'agit pas seulement de l'âme du Christ offerte pour nous, mais également de la manifestation de « sa charité ». Or la charité du Christ est la charité même de Dieu, elle est le fruit et la présence de son Esprit en Lui. Ainsi donc, la manifestation que le Christ fait de lui-même par l'Esprit semble aller de pair avec le don de ce qui est manifesté, c'est-à-dire avec le don de Lui-même.

Le texte cité plus haut²⁷ de DV 4 mentionne explicitement l'importance de l'humanité du Christ en cette manifestation de Lui-même. En effet sa « *manifestatio* » est en quelque sorte sa présence elle-même, ses paroles, ses œuvres, jusqu'au don de l'Esprit. Le fait que l'envoi de l'Esprit figure parmi les œuvres que le Christ accomplit par son humanité, et que par ses actes et paroles ce n'est pas seulement lui-même, mais aussi son Père²⁸ qu'Il manifeste, souligne le rôle fondamental, incontournable, de cette humanité du Christ dans la manifestation de toute la Sainte Trinité. La nature humaine assumée par le Verbe Lui donne une place centrale dans l'unité ordonnée de sa mission avec le Saint-Esprit.

Pour ce qui est de la « *manifestatio* » de l'Esprit-Saint nous constatons qu'elle est directement rattachée à ses dons et ses grâces.

Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua „dividens singulis prout vult” (1 Cor. 12, 11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: „**Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem**” (1 Cor. 12, 7). (LG 12)

Mais le même Esprit-Saint non seulement sanctifie le peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordre, "répartissant ses dons à son gré en chacun" (1 Cor. 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et à l'édification plus ample de l'Eglise, suivant ce qu'il est dit: "La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour l'utilité des autres" (1 Cor. 12, 7). (LG 12)

Il y a deux éléments à retenir. Nous voyons d'abord que le Saint-Esprit se manifeste, comme c'était le cas chez le Christ, en se donnant, en distribuant ses grâces. En même temps cette manifestation se fait dans des personnes humaines ayant reçu ses dons. En second lieu, puisque ses dons appellent une communion, la manifestation de l'Esprit ne s'accomplit pas par des individus séparés, mais pour que cette manifestation ait lieu, elle suppose et produit en même temps une communauté. D'autres textes conciliaires, comme GS 21, ne parlant pas explicitement du Saint-Esprit qui se manifeste, mais des fruits de l'Esprit – ses plus grands

²⁷ Voir p. 9.

²⁸ Cf. DV 17 : « **Le Christ** a instauré le Règne de Dieu sur la terre ; par gestes et paroles, *Il a manifesté (manifestavit) son Père et Lui-même* ; par sa mort, sa résurrection, son ascension glorieuse et par l'envoi de *l'Esprit-Saint*, Il a parachevé son œuvre. » Comme nous l'avons déjà observé et comme nous le verrons encore, « manifester » ne signifie pas seulement « rendre visible », ou « faire savoir », mais aussi « communiquer » et « donner ». Compte tenu de cela, le fait que le Christ donne l'Esprit par son humanité signifie aussi que le Christ manifeste ainsi l'Esprit. Notons encore que ce texte du Concile se situant plutôt dans la perspective de l'évangéliste Saint Luc attribue l'envoi de l'Esprit à l'humanité glorieuse du Christ, tandis que la perspective johannique observée en LG 42 voit cela comme un acte accompli encore dans son humanité sur la croix.

dons : la foi et la charité – semblent confirmer cela²⁹. La présence de Dieu, du Saint-Esprit, est manifestée par les fruits de ses dons dans les hommes. Là encore l'unité, la communion, apparaît à la fois comme une condition et un but de la manifestation du Saint-Esprit. Grâce à Lui et ses dons, les fidèles peuvent être une seule âme et collaborer.

L'expression « *manifestare* » est également utilisée comme étant une activité et du Christ et de l'Esprit par rapport à l'Eglise. L'unité de leur mission de « *manifestare* » apparaît le plus clairement à propos de la « manifestation » de l'Eglise.

L'Eglise se manifeste par le lien de la charité au Christ, par son union à Lui dans l'Eucharistie, ainsi que dans ses œuvres de charité :

At ***Sancta Ecclesia***, sicut in suis primordiis Cenae Eucharisticae iungens “agapen” ***se totam caritatis vinculo circa Christum unitam manifestabat***, sic omni tempore hoc dilectionis signo dignoscitur [...]. (AA 8)

En ses débuts, ***la sainte Eglise*** en joignant "l'agapè" à la Cène eucharistique ***se manifestait tout entière réunie autour du Christ par le lien de la charité***, ainsi en tout temps elle se fait reconnaître à ce signe d'amour [...]. (AA 8)

En cette phrase concernant la manifestation de l'Eglise nous découvrons et le Christ et l'Esprit à l'œuvre, avec les éléments que nous avons déjà trouvés par rapport à leur « automanifestations ». Les deux Personnes divines sont unies dans leur mission de manifester l'Eglise, mais Elles collaborent chacune selon son mode propre et avec un ordre entre elles. C'est la présence du Christ par son Corps eucharistique qui permet à l'Eglise de se faire reconnaître, mais c'est par le lien de la charité, opéré par le Saint-Esprit que l'Eglise se réunit autour du Christ. Nous constatons donc que d'une part l'Esprit, tout en accomplissant la même œuvre que le Fils Incarné, n'agit pas parallèlement ou séparément de Lui, mais toujours en réunissant de plus en plus au Christ qui agit par son humanité. D'autre part le Verbe Incarné, tout en étant au centre de notre salut, n'agit pas sans le Saint-Esprit, puisque pour que l'Eglise soit manifestée, il est indispensable que l'union au Christ soit faite par le lien de la charité, c'est-à-dire par le don et la Personne de l'Esprit.

Nous rencontrons également d'autres passages où le Saint-Esprit – par ses fruits de grâces – travaille à la manifestation de l'Eglise en union au Christ³⁰. Le texte de LG 59 mérite d'être cité :

²⁹ « D'une telle foi, de très nombreux martyrs ont rendu et continuent de rendre un éclatant témoignage. Sa fécondité doit ***se manifester (manifestare)*** en pénétrant toute la vie des croyants, y compris leur vie profane, et en les entraînant à la justice et à l'amour, surtout au bénéfice des déshérités. Enfin ***ce qui contribue le plus à révéler (manifestandum) la présence de Dieu, c'est l'amour fraternel des fidèles*** qui travaillent d'un cœur unanime (*spiritu unanimes*) pour la foi de l'Evangile et qui se présentent comme un signe d'unité. » (GS 21)

³⁰ Cf. LG 39 ; LG 59 ; UR 4.

Cum vero Deo placuerit humanae salutis sacramentum non ante solemniter manifestare quam ***promissum a Christo Spiritum*** effunderet, Apostolos videmus ante diem Pentecostes „perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus, et Maria Matre Iesu et fratribus Eius” (Act. I, 14), Mariam quoque precibus suis implorantem donum Spiritus, qui in Annuntiatione ipsam iam obumbraverat. (LG 59)

Mais comme il a plu à Dieu de ne pas manifester solennellement le sacrement du salut des hommes avant l'heure où il répandrait ***l'Esprit promis par le Christ***, on voit les apôtres, avant le jour de Pentecôte, "persévérant d'un même cœur dans la prière avec quelques femmes dont Marie, Mère de Jésus, et avec ses frères" (Act. 1, 14) ; et l'on voit Marie appelant, elle aussi de ses prières le don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre. (LG 59)

Dieu manifeste le sacrement du salut des hommes, c'est-à-dire l'Eglise, quand Il répand par le Christ l'Esprit promis. Il est intéressant de remarquer que cette manifestation de l'Eglise est étroitement liée à l'Incarnation, le même Esprit étant à l'œuvre³¹. La naissance du Verbe dans son humanité est ainsi mise en relation avec la naissance de son corps mystique. Cette relation entre la Pentecôte et l'Incarnation suggère une certaine priorité de l'Esprit dans la manifestation de l'Eglise. C'est grâce à l'effusion de l'Esprit et son ombre que naît le Verbe en son humanité et en son Corps mystique. En même temps le mot « *solemniter* » et le fait qu'il s'agit de l'Esprit promis par le Christ³², laissent entendre qu'il y est question d'un ordre entre les deux Personnes et que dans cet ordre le Christ à cause de son mystère personnel a une place centrale.

Revenons encore brièvement sur deux textes, qui tous deux font référence à l'événement de la Pentecôte³³, et où la manifestation de l'Eglise est directement liée à l'opération de l'Esprit et du Christ.

Credientes autem in Christum [Aeternus Pater] convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso

Et tous ceux qui croient au Christ, il [le Père Eternel] a voulu les appeler à former la sainte Eglise qui, annoncée en figure dès l'origine du monde, merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et dans l'Ancienne

³¹ En DV 13, à propos de l'Ecriture Sainte nous retrouvons le même vocabulaire de manifestation en lien direct avec l'Incarnation.

³² Il est intéressant de noter qu'en LG 5, le sujet des verbes « *promittere* » et « *effundere* » est inversé. Tandis qu'ici au n°59 c'est « *Deus* » qui œuvre à l'effusion de l'Esprit, là c'est du Christ que nous lisons qu'Il répandit (*effudit*) sur ses disciples l'Esprit promis par le Père (*Spiritum a Patre promissum*). Voir p. 17.

³³ Nous rencontrons la même idée en AG 4 : « [...] le jour de Pentecôte [l'Esprit envoyé par le Christ d'auprès du Père] descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais (cf. Jean 14, 16) ; l'Eglise se manifesta publiquement (*Ecclesia publice manifestata est*) devant la multitude, la diffusion de l'Evangile commença avec la prédication ; [...] ». Il est clair que le document sur l'activité missionnaire de l'Eglise reprend les affirmations sur l'être de l'Eglise pour décrire l'activité de celle-ci. Notons que l'opération de l'Esprit est précisée par le mot « *publice* », qui exprime que l'Esprit-Saint manifeste devant tous ce que le Christ a accompli en son mystère.

Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum
gloriose consummabitur. (LG 2)

Alliance, établie enfin dans ces temps qui sont
les derniers, s'est manifestée grâce à l'effusion
de l'Esprit-Saint et, au terme des siècles, se
consommara dans la gloire. (LG 2)

Le Saint-Esprit, dans un contexte trinitaire – le Père étant celui qui convoque les
croyants au Christ dans l'Eglise – est à l'œuvre pour manifester l'Eglise. De même le Christ
lui aussi semble opérer cette même manifestation de l'Eglise :

Ecclesiae sanctae mysterium in eiusdem
fundatione manifestatur. Dominus enim Iesus
Ecclesiae suae initium fecit praedicando faustum
nuntium, adventum scilicet Regni Dei a saeculis
in Scripturis promissi: „Quoniam impletum est
tempus, et appropinquavit Regnum Dei” (Mc. 1,
15 cf. Mt. 4, 17). [...] Ante omnia tamen Regnum
manifestatur in ipsa Persona Christi, Filii Dei et
Filii hominis, qui venit „ut ministraret, et daret
animam suam redemptionem pro multis” (Mc.
10, 45). Cum autem Iesus, mortem crucis pro
hominibus passus, resurrexerit, tamquam
Dominus et Christus Sacerdosque in aeternum
constitutus apparuit (cf. Act. 2, 36; Hebr. 5, 6; 7,
17-21), atque **Spiritus a Patre promissum** in
discipulos suos effudit (cf. Act. 2, 33). (LG 5)

Le mystère de l'Eglise sainte se manifeste en sa
fondation. En effet, le Seigneur Jésus donna
naissance à son Eglise en prêchant l'heureuse
nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis
dans les Ecritures depuis des siècles: "Que les
temps sont accomplis et que le royaume de Dieu
est là" (Marc 1, 15 cf. Mat. 4, 17). [...] Avant tout
cependant, le royaume se manifeste dans la
personne même du Christ, Fils de Dieu et Fils de
l'homme, venu "pour servir et donner sa vie en
rançon d'une multitude" (Marc 10, 45). Et quand
Jésus, ayant souffert pour les hommes la mort
de la croix, fut ressuscité, il apparut que Dieu
l'avait fait Seigneur, Christ et Prêtre pour
l'éternité (cf. Act. 2, 36 ; Hébr. 5, 6 ; 7, 17-21), et il
répandit sur ses disciples **l'Esprit promis par le
Père** (cf. Act. 2, 33). (LG 5)

Comme nous l'avons plusieurs fois constaté, l'unité de l'expression ne signifie ni une
confusion des opérations des deux Personnes, ni une œuvre différente. Dans ces passages cités
nous retrouvons les nuances déjà rencontrées. En effet, au n°2 de LG la naissance de l'Eglise
est présentée dans son développement historique. Parmi les verbes faisant référence à cette
croissance, « *manifestare* » vient en avant-dernier. Ainsi l'œuvre que l'Esprit opère par son
effusion semble être non la naissance de quelque chose de nouveau, mais plutôt le
développement de cette Eglise déjà « *constituta* » dans le Christ. Le Saint-Esprit fait que
l'Eglise soit reconnue pour ce qui Elle est, et la laisse apparaître plus clairement. L'Esprit qui
lui-même est invisible, par sa présence mystérieuse et son effusion sur les personnes
humaines, rend manifeste le mystère préparé mais caché, et par cette manifestation Il œuvre à
l'accomplissement de ces mystères. De plus l'effusion du Saint-Esprit rend manifeste la sainte
Eglise en tant qu'Elle est la communauté formée par la foi au Christ.

A la différence de l'Esprit, le Christ manifeste le Royaume, le mystère de l'Eglise en sa personne, autrement dit, par tout ce qu'Il est et ce qu'Il fait. De ce fait, le Christ lorsqu'Il manifeste l'Eglise, ne le fait pas en une réalité « extérieure » à lui (différente de lui-même), mais en sa personne à la fois divine et humaine. En effet pour que quelque chose se manifeste pour les hommes, la présence d'un élément visible, créé, est indispensable. Tandis que le Christ opère la manifestation des mystères de Dieu par sa propre humanité unie en lui à la divinité, le Saint-Esprit, qui ne s'est pas incarné, agit par d'autres intermédiaires créés, notamment par l'humanité du Christ et par le « corps mystique » de Celui-ci, c'est-à-dire par l'humanité de ses membres.

Dès lors, il n'est pas étonnant que dans de nombreux passages des documents conciliaires, l'Eglise, soit en sa personnalité collective, soit dans les diverses catégories de ses membres, apparaisse comme étant le lieu où le Christ, l'Esprit, le Père, Dieu Trinité se manifestent. C'est ainsi que nous pouvons percevoir un double rapport. D'une part le Christ et l'Esprit opèrent la manifestation de l'Eglise, d'autre part l'Eglise œuvre à la manifestation de Dieu. Le mystère du Christ étant étroitement lié à celui de l'Eglise, l'ordre entre ces deux aspects – tel qu'il apparaît dans les emplois du terme « *manifestare* » dans les textes du Concile – doit suivre (c'est pour cela que c'est révélateur pour notre sujet) la relation entre le Christ à sa propre humanité ainsi que la relation du Christ avec son Esprit.

Déoulant du mystère de l'Incarnation nous retrouvons donc fréquemment l'expression « *manifestare* » lorsque c'est l'Eglise dans ses membres qui en est le sujet. Ainsi, dans et par les hommes, le Christ, l'Esprit, la présence de Dieu Trinité se manifeste. La constitution *Lumen gentium* affirme au n°8 que l'Eglise révèle le mystère du Seigneur et que ce mystère se manifestera à la fin des temps³⁴, et au n° 31 elle établit que les laïcs, par les dons du Saint-Esprit (*fide, spe et caritate fulgentes*) manifestent le Christ aux autres³⁵. Tous les croyants en Christ sont appelés à manifester la charité avec laquelle Dieu a aimé le

³⁴ LG 8 : « "L'Eglise avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu", annonçant la croix et la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (cf. 1 Cor. 11, 26). La vertu du Seigneur ressuscité est sa force pour lui permettre de vaincre dans la patience et la charité les afflictions et les difficultés qui lui viennent à la fois du dehors et du dedans, et de révéler fidèlement au milieu du monde le mystère du Seigneur ([...] *mysterium Eius, licet sub umbris, fideliter tamen in mundo revelet, donec in fine lumine pleno manifestabitur*), encore enveloppé d'ombre, jusqu'au jour où, finalement, il sera manifesté en pleine lumière. » (LG 8) Une des activités spécifiques de l'Esprit est donc de préparer le grand achèvement lors du retour du Christ.

³⁵ « [...] [Les laïcs] sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester le Christ (*Christum aliis manifestent*) aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. » (LG 31)

monde³⁶. Nous trouvons un grand nombre de passages où s'exprime cette activité de l'Eglise de manifester le Christ et l'Esprit³⁷. Avant de conclure, arrêtons-nous encore sur quelques textes du décret *Ad gentes* qui peuvent nous apporter des éléments importants pour notre sujet.

Activitas missionalis nihil aliud est et nihil minus quam propositi Dei manifestatio seu Epiphania et adimplementum in mundo et in eius historia, in qua Deus, per missionem, historiam salutis manifeste perficit. Per verbum praedicationis et per celebrationem sacramentorum, quorum centrum et culmen est sanctissima Eucharistia, Christum salutis auctorem praesentem reddit. (AG 9)

L'activité missionnaire n'est rien d'autre, elle n'est rien de moins que la manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit manifestement à son terme, au moyen de la mission, l'histoire du salut. Par la parole de la prédication et par la célébration des sacrements, dont la sainte Eucharistie est le centre et le sommet, elle rend présent le Christ auteur du salut. (AG 9)

Ce passage énonce d'une manière éclatante un aspect que nous avons déjà rencontré dans les textes, où soit le Saint-Esprit, soit le Christ était le sujet du verbe « *manifestare* ». Le vocabulaire utilisé à côté du terme « manifester » dans le texte cité ci-dessus, exprime très explicitement que dans la « *manifestatio* », il n'est pas seulement question de révéler et rendre visible Dieu, mais qu'en effet, les Personnes divines opèrent et donnent en même temps ce qu'Elles révèlent. La manifestation du dessein de Dieu est son épiphanie et sa réalisation dans le monde. Le numéro suivant du même décret est tout aussi évident :

Ecclesia, a Christo missa ad caritatem Dei omnibus hominibus et gentibus ***manifestandam*** et ***communicandam*** opus missionale adhuc ingens sibi faciendum intelligit. (AG 10)

L'Eglise, envoyée par le Christ pour **manifester** et **communiquer** la charité de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations, comprend qu'elle a à faire une œuvre missionnaire encore énorme. (AG 10)

Dans l'expression « manifester et communiquer »³⁸ apparaît la même signification de la terminologie de « *manifestatio* ». Ce verbe désigne une certaine épiphanie de Dieu, où Dieu

³⁶ LG 41: « Ainsi donc tous ceux qui croient au Christ iront en se sanctifiant toujours plus dans les conditions, les charges et les circonstances qui sont celles de leur vie et grâce à elles, si cependant ils reçoivent avec foi toutes choses de la main du Père céleste et coopèrent à l'accomplissement de la volonté de Dieu, en manifestant (*manifestando*) à tous, dans leur service temporel lui-même, la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde. » Cf. LG 42.

³⁷ A titre d'exemple : GS 41 : « L'Eglise a reçu la mission de manifester le mystère de Dieu (*manifestare mysterium Dei*) » ; PO 2 ; SC 2 ; SC 9 ; AA 16 ; PC 15 ; UR 4 ; AG 8.

³⁸ Voir encore : DV 6 : « Par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer (*manifestare ac communicare*) lui-même ainsi que manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes [...]. »

non seulement se fait reconnaître, mais où Il agit et transforme la création. Ainsi le verbe « *manifestare* » fait clairement allusion à une réalité sacramentelle³⁹ puisqu'il décrit non seulement une signification, mais également une opération qui est la communication et la présence de la réalité signifiée.

Nous avons pu constater que la ressemblance et l'identité du vocabulaire dans ce domaine de la révélation correspondent à une unité d'agir du Christ et de l'Esprit, mais que pour autant il s'agit d'une unité complexe. Pour conclure sur l'unité du Christ et de l'Esprit dans leur mission commune de révéler les mystères de Dieu et de notre salut, telle qu'elle apparaît dans les documents du Concile, reprenons les éléments à retenir.

(1) Pour plusieurs aspects, dans cette communion d'action, apparaît une place centrale de la Personne du Christ. (a) Le Christ et le Saint-Esprit révèlent ensemble les mystères de Dieu, mais l'œuvre de l'Esprit consiste plutôt dans une continuation et un accomplissement de la révélation déjà consommée dans le Christ. Le Saint Esprit achève dans l'Eglise, Corps mystique du Christ, ce qui est déjà réalisé dans le Christ en tant que Tête de l'Eglise. (b) Toutes les activités du Saint-Esprit, dans sa mission, sont donc orientées vers le Christ. (c) Le Christ et l'Esprit se manifestent mutuellement, mais à cause de son mystère de Verbe Incarné et du fait qu'Il donne l'Esprit par son humanité, le Christ semble avoir un rôle central dans la médiation de la révélation, qu'Il ne fait pas sans son Esprit.

(2) Nous avons également remarqué d'autres différences au sein de leur agir commun. (a) Le Christ et l'Esprit accomplissent la même mission de révéler, mais ce que le Christ opère en sa personne, le Saint-Esprit le fait par une autre médiation humaine, notamment par l'Eglise et ses ministres. (b) De plus cette révélation de l'Esprit n'est pas seulement liée à une personne individuelle, mais à une communauté. (c) En même temps le Saint-Esprit travaille dans les âmes intérieurement, mais son action conduit toujours vers le Christ et vers la communion des hommes en Lui. L'unité d'action du Christ et de l'Esprit apparaît le plus clairement dans la manifestation de l'Eglise, mais les deux Personnes agissent chacune selon son mode propre.

(3) Un aspect commun qui caractérise la mission des deux Personnes envoyées dans le monde est que lorsque Dieu se révèle par Elles, dans leur mission à la fois unique et complexe, non seulement Elles font connaître les mystères de Dieu et de notre salut, mais, d'une manière sacramentelle, Elles se rendent présentes et se donnent en Personne.

³⁹ La constitution *Gaudium et Spes* 45 dit clairement : « [...] l'Eglise est "le sacrement universel du salut" ***manifestant et actualisant tout à la fois*** le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme (*Ecclesia est universale salutis sacramentum, mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans*). » C'est cette expression que nous pouvons lire en LG 59 à propos de « *manifestare* ». Cf. p. 15.

C) Unité du Christ et de l'Esprit dans le don de la vie divine (*regenerare, renovare*)

Le Christ et le Saint-Esprit agissent dans l'unité non seulement en révélant les mystères de Dieu, mais aussi en offrant ce qu'ils manifestent, c'est-à-dire la vie divine qui est notre salut. Dieu se révèle et se donne par le Christ et par l'Esprit pour renouveler la vie de l'homme en l'appelant à la communion avec Lui. Par l'usage d'expressions identiques décrivant cette transmission de la vie divine, les documents conciliaires mettent bien en évidence cette relation d'unité qu'existe entre le Christ et le Saint-Esprit. Continuons notre étude de leur rapport complexe par l'analyse de quelques correspondances littérales ou formelles exprimant leur agir.

« *regenerare* »

Le verbe « *regenerare* », faisant référence à une nouvelle création qui fait participer les hommes à la vie de Dieu, semble exprimer une correspondance exacte entre l'action du Christ et celle de l'Esprit.

Tout d'abord cette régénération des hommes apparaît à quelques reprises comme étant une œuvre du Christ, entièrement liée à sa personne, mais, parallèlement, le verbe « *regenerare* » désigne plus d'une fois une action nettement attribuée à l'Esprit.

Concernant la régénération par le Christ, le texte le plus explicite se trouve en *Unitatis redintegratio* n°2 :

In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quod **Filius Dei unigenitus** a Patre in mundum missus est, ut **homo factus, totum genus humanum redimendo regeneraret** atque in unum congregaret. (UR 2)

En ceci est apparue la charité de Dieu pour nous, que **le Fils unique de Dieu** a été envoyé au monde par le Père afin que, **fait homme, il régénérât tout le genre humain, en le rachetant**, et qu'il le rassemblât en un tout. (UR 2)

Dans ce passage, la régénération du genre humain est inséparablement liée à l'incarnation du Fils de Dieu et à son acte rédempteur. C'est le Christ, en tant que Fils devenu homme, qui opère la régénération de l'humanité. Le don de la nouvelle vie, la vie divine, parvient à nous à travers le Christ, notamment à travers sa nature humaine. La phrase citée ci-dessus indique la Personne du Père comme source de la mission du Fils et donc aussi source de cette action régénératrice, mais la personne du Saint-Esprit n'est pas mentionnée

explicitement. Nous pouvons la découvrir derrière l'expression « la charité de Dieu ». L'Amour de Dieu en Personne, le Saint-Esprit, apparaît ainsi par le Fils fait chair. Ce même décret, au numéro suivant, attribue clairement au Christ seul l'action de régénérer les hommes en une nouveauté de vie et de les vivifier ensemble⁴⁰. De nombreux autres textes conciliaires laissent entendre ce lien indissoluble au Christ, plus précisément à son humanité, lorsqu'il s'agit de la régénération des hommes⁴¹. Il apparaît en même temps que cette œuvre peut être accomplie par d'autres personnes humaines, mais celles-ci continuent toujours à opérer « dans le Christ », ou liées à Lui. C'est ainsi que le Christ incorpore par la régénération surnaturelle de nouveaux membres à son Corps, par l'intermédiaire des évêques⁴². A l'exemple de la Sainte Vierge Marie, l'Eglise et tous ses membres sont appelés à coopérer à la régénération des hommes⁴³, en particulier les prêtres⁴⁴. A propos de ces emplois du verbe « *regenerare* », certains passages laissent transparaître une présence implicite du Saint-Esprit.

Unus est ergo Populus Dei electus: „unus Dominus, una **fides**, unum baptisma” (Eph. 4, 5); communis dignitas membrorum ex eorum **in Christo regeneratione**, communis filiorum gratia, communis ad perfectionem vocatio, una salus, una **spes** indivisaque **caritas**. (LG 32)

Le peuple élu de Dieu est donc un: "Il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule **foi**, un seul baptême" (Eph. 4, 5). Commune est la dignité des membres du fait de leur **régénération dans le Christ**; commune la grâce d'adoption filiale ; commune la vocation à la perfection ; il n'y qu'un salut, une **espérance**, une **charité** sans division. (LG 32)

Nous voyons que la régénération s'accomplit dans le Christ, mais, à travers les vertus théologiques et « la grâce des fils », dons de l'Esprit-Saint, la troisième Personne de la Sainte Trinité est également présente. Cette nouvelle vie qui correspond au don que Dieu fait de lui-même à l'homme arrive à lui par le Christ, mais non sans la collaboration du Saint-Esprit.

⁴⁰ « Cependant, nos frères séparés, soit eux-mêmes individuellement, soit leurs communautés ou leurs Eglises, ne jouissent pas de cette unité que Jésus-Christ a voulu dispenser à tous ceux qu'il a régénérés en un corps et en une nouveauté de vie et qu'il a vivifiés ensemble (*in unum corpus et in novitatem vitae regeneravit et convivificavit*), et qui est attesté par l'Ecriture Sainte et la vénérable Tradition de l'Eglise. » (UR 3) Il est intéressant de remarquer que ce sont les passages du décret *Unitatis redintegratio* qui manifestent le plus explicitement l'importance centrale de l'humanité du Christ. Notons aussi que la régénération est encore une fois mise à côté d'un verbe exprimant l'unité. (cf. « *congregare in unum* » in UR 2).

⁴¹ Par exemple : LG 21 ; LG 32 ; AG 21 ; PO 9 ; PO 16 ; UR 22 ; AG 14 ; SC 106. Notons que UR 22 fait également une référence très évidente à l'humanité du Christ comme moyen de la régénération des hommes : « Par le sacrement du baptême [...] l'homme est incorporé vraiment au Christ crucifié et glorifié, il est régénéré (*regeneratur*) pour participer à la vie divine [...]. Le baptême est donc le lien sacramentel de l'unité existant entre ceux qui ont été régénérés (*regenerati*) par lui. »

⁴² LG 21.

⁴³ LG 65.

⁴⁴ PO 16.

Or, l'acte de « *regenerare* » n'appartient pas aux œuvres attribuées au Christ seul, avec une certaine présence seulement implicite de l'Esprit. Tout comme le Christ, l'Esprit est également désigné comme étant celui qui régénère les hommes, même si dans ces cas-là, les textes font explicitement entendre que son action est liée, voire, en quelque sorte, dépendante de celle du Christ⁴⁵.

Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus (cf. Hebr. 5,1-5) novum populum fecit regnum et sacerdotes Deo et Patri suo (Apoc. 1, 6 cf. 5, 9-10). Baptizati enim, **per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem** consecrantur in domum spiritualem et sacerdotium sanctum, ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias, et virtutes annuntient Eius qui de tenebris eos vocavit in admirabile lumen suum (cf. 1 Petr. 2, 4-10). (LG 10)

Le Christ Seigneur, grand prêtre pris d'entre les hommes (cf. Hébr. 5, 1-5) a fait du peuple nouveau "un royaume des prêtres pour Dieu son Père" (Apoc. 1, 6; 5, 9-10). Les baptisés, en effet, **par la régénération et l'onction du Saint-Esprit**, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels, et proclamer les merveilles de Celui qui des ténèbres les a appelés à son admirable lumière (cf. 1 Pierre 2, 4-10). (LG 10)

Dans ce texte nous découvrons une structure trinitaire à l'intérieur de laquelle le Saint-Esprit est celui qui opère la régénération des baptisés. Son unité d'agir avec le Christ, outre l'usage du même verbe « *regenerare* » que nous avons observé jusqu'alors avec le Christ comme sujet, est renforcée par le fait que le but des actions des deux Personnes est identique. L'Esprit régénère et consacre les fidèles pour qu'ils deviennent un sacerdoce saint, tout comme le Christ fait du nouveau peuple un royaume de prêtres (*sacerdotes*). La précision « *enim* » montre clairement qu'il s'agit du même baptême, sacrement par lequel le Christ et le Saint-Esprit offrent la vie divine. En même temps nous pouvons être encore attentifs à une nuance qui précise le rôle propre du Christ et celui de l'Esprit. Le Christ, en effet, accomplit cette régénération en un sacerdoce saint en étant lui-même Prêtre, Pontife suprême, pris d'entre les hommes, tandis que le Saint-Esprit œuvre à travers les sacrements du baptême et de la confirmation et régénère les hommes en les rendant conformes à quelqu'un d'autre que Lui – lui-même n'étant pas « pontife » – le Christ.

⁴⁵ Les références sont, peut-être, moins nombreuses : LG 10 ; AG 7 ; AG 15 ; GE 2. Le texte de AG 15 ne fait pas directement usage du verbe « *regenerare* », mais utilise l'expression « *ad novam vitam generare* » : « L'Esprit-Saint, qui appelle tous les hommes au Christ [...] engendre à une nouvelle vie (*ad novam vitam generat*) dans le sein de la fontaine baptismale ceux qui croient au Christ [...]. » (AG 15) L'Esprit offre la nouvelle vie en tant qu'Il unit au Christ.

Une phrase du décret *Ad gentes*, tout en présentant la « régénération » en tant qu'une action du Saint-Esprit, met également en évidence ce lien très fort qui l'unit au Christ dans cette activité.

Sic tandem consilium *Creatoris*, hominem ad imaginem et similitudinem suam condentis, revera adimpletur, cum omnes qui humanam participant naturam, ***in Christo per Spiritum Sanctum regenerati***, unanimiter gloriam Dei speculantes, dicere poterunt: "*Pater noster*". (AG 7)

C'est ainsi qu'enfin s'accomplit vraiment le dessein du Créateur formant l'homme à son image et à sa ressemblance, quand tous ceux qui participent à la nature humaine, une fois qu'ils ***auront été régénérés dans le Christ par le Saint-Esprit***, et reflétant ensemble la gloire de Dieu (cf. 2 Cor. 3, 18), pourront dire: "Notre Père". (AG 7)

Tout d'abord, nous pouvons être attentifs à la belle construction trinitaire du texte, reflétant bien la structure trinitaire de notre rédemption. Toute cette régénération part du Père, du dessein du Créateur et les hommes régénérés effectivement dans le Christ et par le Saint-Esprit reviennent à Lui, pour refléter la gloire de Dieu, et Le reconnaître comme leur Père.

Le Saint Esprit apparaît comme étant l'agent principal et le sujet réel du verbe « *regenerare* » employé ici sous forme passive. Mais ce qu'il accomplit dans les hommes, reste « dans le Christ » et ne s'achève pas en dehors du Christ. La cause de cette place incontournable et centrale du Christ semble être liée aux destinataires de la vie divine, les sujets de « *regenerare* », notamment « tous ceux qui participent à la nature humaine ». Or, étant donné que dans la Sainte Trinité, c'est le Fils seul qui s'est incarné et Lui seul qui participe pour toujours à la nature humaine, tous les dons que Dieu fait de lui-même à l'homme, doivent nécessairement conformer au Christ.

Il est intéressant de noter que le don de la vie nouvelle aux hommes, leur régénération, est très souvent présenté dans le contexte plus ou moins explicite du baptême⁴⁶. Ainsi dans plusieurs cas nous rencontrons le sacrement du baptême comme « sujet » réel de la régénération. Le fait que dans la plupart des emplois du verbe « *regenerare* » ce don de la vie divine se présente comme étant concrètement un effet du sacrement du baptême, montre clairement la structure sacramentelle de notre salut et illustre en quelque sorte la relation du Christ et du Saint-Esprit, dans la mesure où les deux Personnes de la Sainte Trinité nous font part de la vie divine, mais tous les dons de cette nouvelle vie arrivent à l'homme à travers l'humanité du Verbe Incarné.

⁴⁶ Voir : LG 10 ; LG 11 ; LG 21 ; LG 32 ; AG 7 ; AG 14 ; AG 15 ; AG 21 ; UR 22 ; GE 2.

Avant de récapituler les éléments concernant la relation du Christ et de l'Esprit découverts à partir de l'expression « *regenerare* », observons un autre verbe ayant une signification proche.

« *renovare* »

L'emploi du verbe « *renovare* » faisant référence à l'action du Fils et de l'Esprit dans le monde, en tant qu'ils offrent la vie de Dieu aux hommes, présente également l'unité de l'agir des deux Personnes envoyées.

Lorsque les textes conciliaires utilisent ce verbe avec le Saint-Esprit comme sujet, ou lié directement à sa Personne, nous rencontrons souvent des formules qui renvoient à une action continue. Les mots « *perpetuo* », « *incessanter* », « *continuo* »⁴⁷, « *non desinat* », « *indesinenter* »⁴⁸, laissent entendre que le renouvellement opéré par l'Esprit est caractérisé par une certaine continuité. Comme nuance spécifiant la rénovation par l'Esprit apparaissent encore quelques expressions qui attribuent à la troisième Personne de la Sainte Trinité une action de perfectionnement, puisque le renouvellement opéré par le Saint-Esprit a pour but de rendre plus parfaite l'union au Christ⁴⁹. Cette action du Saint-Esprit est donc toujours liée au Christ et tout en étant le principe de renouveau de l'Eglise⁵⁰, cette rénovation s'accomplit « in Christo »⁵¹.

Dans les passages, moins nombreux⁵², où le Christ apparaît directement, ou sans une référence explicite à son Esprit, comme sujet de « *renovare* », nous ne rencontrons pas d'expression qui soulignerait le sens d'opération continuelle, comme c'était le cas du Saint-

⁴⁷ Cf. LG 8.

⁴⁸ « C'est à l'Eglise qu'il revient en effet de rendre présents comme visibles Dieu le Père et son Fils Incarné, en se renouvelant et se purifiant sans cesse, sous la conduite de l'Esprit-Saint (*ductu Spiritus Sancti sese indesinenter renovando et purificando*). » (GS 21)

⁴⁹ « Par la vertu de l'Evangile [L'Esprit], il rajeunit l'Eglise et il la rénove perpétuellement (*perpetuo renovat*) et la conduit à l'union parfaite avec son Epoux (*ad unionem consummatam cum Sponso suo perducit*). » (LG 4) Voir encore LG 12 : « Mais le même Esprit-Saint [...] distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres [...] les grâces spéciales [...] pour la rénovation et l'édification plus ample de l'Eglise (*pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae*) [...] ». »

⁵⁰ En LG 9 nous lisons clairement que c'est sous l'action du Saint-Esprit (*sub actione Spiritus Sancti*) que l'Eglise ne cesse de se renouveler (*seipsam renovare non desinat*).

⁵¹ Voir LG 7 : « Pour que nous puissions nous renouveler en lui sans cesse (cf. Eph. 4, 23), [le Fils de Dieu] nous a donné de son Esprit (*[Dei Filius] Ut autem in Illo incessanter renovemur, dedit nobis de Spiritu suo*) qui étant unique et le même dans le Chef et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères à la fonction que remplit dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme. » Le fait que le Saint Esprit accomplisse le renouveau de l'Eglise en tant que l'Esprit du Fils de Dieu, donné par Lui et en tant que l'Esprit qui est le même en Lui et dans l'Eglise, présente une forte unité d'action du Christ et de l'Esprit.

⁵² Il est intéressant de remarquer qu'aucune de ces références ne se trouve dans la constitution dogmatique sur l'Eglise, mais dans des documents traitant plutôt de l'agir de l'Eglise et de sa présence dans le monde: AG 8 ; GS 13 ; GS 40.

Esprit⁵³. Tout comme l'Esprit, le Christ est également dit principe de renouveau, mais avec la nuance spécifique qu'Il est également modèle de l'humanité renouvelée.

Christum enim manifestando, eo ipso Ecclesia hominibus genuinam eorum condicionis atque integrae vocationis veritatem revelat, cum Christus principium sit et exemplar huius humanitatis renovatae, fraterno amore, sinceritate et pacifico spiritu imbutae, ad quam omnes adspirant. (AG 8)

Car en manifestant le Christ, l'Eglise révèle aux hommes par le fait même la vérité authentique de leur condition et de leur vocation intégrale, le Christ étant le principe et le modèle de cette humanité renouvelée, pénétrée d'amour fraternel, de sincérité, d'esprit pacifique, à laquelle tout le monde aspire. (AG 8)

En même temps, il est manifeste que le Christ ne renouvelle pas cette humanité dont il est principe et exemple sans le don de son Esprit. En effet ce qui caractérise l'humanité renouvelée sont précisément les dons attribués à l'Esprit, tels que l'amour fraternel, l'esprit pacifique.

L'action rénovatrice du Christ et de l'Esprit par laquelle Ils font part de la vie de Dieu à l'homme, apparaît encore dans quelques expressions comme « *novam creaturam transformare* », « *nova humanitas* », « *novam vitam acquirere* » etc. L'usage de ces expressions dans les documents du Concile présente les mêmes éléments que nous avons pu observer par rapport aux autres termes désignant le don de la vie divine comme un renouveau. L'unité de la mission du Saint-Esprit et du Christ ressort très explicitement de deux phrases voisines de la constitution *Lumen gentium*, où, au n°56, la rénovation des créatures est attribuée tant à Jésus qu'à l'Esprit-Saint :

Quod [ut femina conferret ad vitam] praecedentissime valet de Matre Iesu, quae ipsam **Vitam, omnia renovantem**, mundo effudit, et a Deo donis tanto munere dignis praedita est. Unde nil mirum apud Sanctos Patres usum invaluisse quo Deiparam appellarunt totam sanctam et ab omni peccati labe immunem, quasi a Spiritu Sancto plasmata **novamque creaturam formatam**. (LG 56)

Ce [qu'une femme contribuât à la vie] qui est vrai à un titre exceptionnel de la Mère de Jésus qui donna au monde **la Vie, la vie même qui renouvelle tout**, et fut pourvue par Dieu de dons à la mesure d'une si grande tâche. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que l'usage se soit établi chez les saints Pères, d'appeler la Mère de Dieu la Toute Sainte, indemne de toute tache de péché, comme ayant été pétrie par l'Esprit-Saint, et **formée comme une nouvelle créature**. (LG 56)

⁵³ « Mais le Seigneur en personne (*ipse Dominus*) est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le renovant intérieurement (*eum interius renovans*) et en jetant dehors le prince de ce monde (cf. Jean 12, 31), qui le retenait dans l'esclavage du péché. » (GS 13) Notons qu'au n°22 du même document, c'est le Saint-Esprit qui est présenté comme celui qui restaure intérieurement tout l'homme (« *Per hunc Spiritum [...] totus homo interius restauratur*. »).

La Mère de Celui qui renouvelle tout a été comme formée par le Saint-Esprit en une nouvelle créature. Mais outre cette identité d'action nous rencontrons aussi de nuances qui distinguent la mission du Fils de Celle de l'Esprit. Certains textes, notamment *Lumen gentium* n°7, déjà cité auparavant, rendent manifestes ce qui est propre au Christ à l'intérieur même de son union d'agir avec l'Esprit :

Dei Filius, in natura humana Sibi unita, morte et resurrectione sua mortem superando, hominem redemit et in novam creaturam transformavit (cf. Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17). Communicando enim Spiritum suum, fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, tamquam corpus suum mystice constituit. [...] Ut autem in illo incessanter renovemur (cf. Eph. 4, 23), dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris existens, totum corpus ita vivificat, unificat et movet, ut Eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod principium vitae seu anima in corpore humano adimplet. (LG 7)

Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, vainquant la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et il l'a transformé en une créature nouvelle (cf. Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17). En effet, en communiquant son Esprit, il a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps. [...] Et afin que nous soyons continuellement renouvelés en Lui (cf. Eph. 4, 23), il nous a donné de son Esprit qui étant unique et le même dans le Chef et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères à la fonction que remplit dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme. (LG 7)

Nous constatons d'une part que la vie nouvelle, le Christ nous l'a acquise par son acte rédempteur, grâce à son humanité, d'autre part que ce renouvellement de l'homme par le Christ est plutôt présenté en tant qu'événement accompli une fois pour toute. En revanche, le renouveau opéré par son Esprit, dans le Christ, apparaît plutôt comme une action continue, comme nous avons déjà pu l'observer ailleurs. L'acte rédempteur du Christ et son mystère du Verbe Incarné dans sa mission de donner la vie divine et de renouveler ainsi l'humanité se révèlent aussi un élément central dans d'autres textes conciliaires⁵⁴.

Or, outre ce fait, nous redécouvrons également l'autre aspect propre au Christ, notamment son exemplarité. Le Christ étant « la tête de l'humanité renouvelée »⁵⁵, la vie divine qu'Il possède en propre aussi dans son humanité, les autres hommes la reçoivent par participation. Cela signifie également qu'Il est le prototype, le modèle de la nouvelle vie des

⁵⁴ Par exemple : LG 44 « [...] l'état religieux [...] atteste l'existence d'une vie nouvelle et éternelle acquise par la Rédemption du Christ (*vitam novam et aeternam redemptione Christi acquisitam testificat*) [...] »

⁵⁵ « [...] dans sa nature humaine, il est le nouvel Adam, il est constitué chef de l'humanité *renouvelée* [...] (*novus Adam, renovatae humanitatis caput constituitur*). Aussi, par les voies d'une Incarnation véritable, le Fils de Dieu est-il venu pour faire participer les hommes à la nature divine [...] » AG 3.

hommes. Le Christ est celui, « en qui est apparu le nouvel homme, créé selon Dieu »⁵⁶ et le nouvel homme « a sa perfection dans le Christ »⁵⁷.

Quant au Saint-Esprit, il est moins aisé de saisir les nuances désignant ce qui lui est propre à l'intérieur de cette unité d'action de donner la vie divine. La constitution *Gaudium et spes* au n°37 mentionne l'action du Christ et de l'Esprit l'une après l'autre.

A Christo enim redemptus et in Spiritu Sancto nova creatura effectus, homo ipsas res a Deo creatas amare potest et debet. (GS 37)

Racheté par le Christ et devenu une nouvelle créature dans l'Esprit-Saint, l'homme peut et doit, en effet, aimer ces choses que Dieu Lui-même a créées. (GS 37)

Le texte attribue au Christ l'accomplissement de la rédemption et lie à l'action du Saint-Esprit la transformation en nouvelle créature qui découle de la rédemption. Les prépositions « *par* » et « *in* » indiquent l'action propre des deux Personnes dans l'unique œuvre du salut.

Le même document conciliaire désigne aussi dans d'autres contextes le Saint-Esprit comme étant celui qui restaure intérieurement tout homme, et le rend capable d'accomplir la loi nouvelle pour qu'il puisse devenir conforme au Christ⁵⁸. Ainsi, le Saint Esprit accomplit non seulement la restauration des hommes en une certaine dépendance du Christ, notamment de son acte rédempteur, mais Il opère également pour « rendre efficace » dans les hommes la causalité exemplaire du Christ : c'est à l'aide de ses dons que le chrétien devient conforme à l'image du Fils. De plus, par l'Esprit, tous les fidèles sont invités à exercer cette exemplarité reçue du Christ : dans leur vie et dans le témoignage de leurs paroles « l'homme nouveau qu'ils ont revêtu par le baptême et la force du Saint Esprit qui les a fortifiés au moyen de la confirmation », sont tenus de se manifester⁵⁹. De plus, grâce à l'action du Saint-Esprit et du Christ, l'Eglise peut participer à l'action régénératrice de Dieu, lorsque, à l'exemple de la Sainte Vierge Marie, « par la prédication et le baptême, elle engendre à la vie nouvelle et immortelle des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu »⁶⁰.

⁵⁶ Cf. « *[Christus] in quo novus homo apparuit [...]*. » AG 12.

⁵⁷ En AG 13 les deux éléments, l'acte rédempteur du Christ et l'exemplarité se trouvent réunis : « [...] sous l'action de la grâce de Dieu, le nouveau converti entreprend un itinéraire spirituel par lequel, communiant déjà par la foi au mystère de la mort et de la résurrection, il passe du vieil homme au nouvel homme qui a sa perfection dans le Christ (cf. Col. 3, 5-10 ; Eph. 4, 20-24). »

⁵⁸ « Devenu conforme à l'image du Fils, premier-né d'une multitude de frères, le chrétien reçoit "les prémices de l'Esprit" (Rom. 8, 23), qui le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour. Par cet Esprit, "gage de l'héritage" (Eph. 1, 14) c'est tout l'homme qui est intérieurement renouvelé (*totus homo interius restauratur*), dans l'attente de "la rédemption du corps" (Rom. 8, 23) [...]. » GS 22. Cf. p. 25, note 53.

⁵⁹ Cf. AG 11.

⁶⁰ LG 64 ; cf. encore AG 15, ci-dessus, p. 23, note 45.

Pour récapituler ce qui concerne la mission de donner la vie divine du Christ et de l'Esprit, nous pouvons établir qu'il s'agit d'une action qu'ils accomplissent tous les deux. Outre les correspondances littérales de quelques expressions, nous avons observé (1) qu'il s'agit d'une œuvre de toute la Sainte Trinité, partant du Père et ayant pour but la communion de vie avec Lui, par le Christ et dans le Saint Esprit. (2) En même temps, le vocabulaire choisi fait voir avec évidence que la régénération du genre humain, c'est-à-dire le don de la nouvelle vie, s'accomplit grâce à l'incarnation et à l'acte rédempteur du Christ. (3) Ceci étant, l'identité des termes, ainsi que quelques références plus implicites, expriment que le don de cette nouvelle vie est aussi entièrement l'œuvre du Saint-Esprit. Pourtant, d'une certaine manière, sous deux aspects, l'Esprit semble dépendre du Christ dans son action. D'une part (a) l'Esprit régénère les hommes en les sanctifiant par les sacrements, c'est-à-dire par la vertu de la rédemption accomplie par le Christ en son humanité. C'est en ce sens que nous avons pu constater que le renouvellement par l'Esprit se fait « dans le Christ » et que l'action de l'Esprit comporte souvent une note de continuité ou d'accomplissement dans les hommes de ce qui était déjà offert par la rédemption. D'autre part (b) la régénération par le Saint-Esprit ne rend pas les hommes conformes à lui-même, mais à un autre, c'est-à-dire au Christ.

C'est à cela que correspond (4) un autre élément propre au Christ, notamment son exemplarité, liée également à son mystère de Verbe Incarné. Il est le modèle de l'humanité renouvelée, remplie de la vie même de Dieu.

Il est intéressant de remarquer que (5) le don de la vie divine accompli par le Christ et l'Esprit devient aussi une opération d'autres personnes humaines et celle de toute l'Eglise. Par les sacrements, plus précisément le baptême, (a) grâce à l'Esprit-Saint, l'Eglise et ses divers membres continuent à accomplir ce que le Christ faisait par sa propre humanité. De même (b) les chrétiens sont aussi invités à exercer, d'une certaine manière, l'exemplarité du Christ et à refléter la vie divine en eux.

Le Verbe Incarné occupe donc une place centrale dans le renouvellement de l'humanité et le don de la vie de Dieu, principalement parce que, par son humanité, Il est la cause efficiente de cette nouvelle création, puis aussi par son exemplarité. En même temps, Il n'opère pas sans la présence active de son Esprit qui actualise dans les hommes ce qui s'est déjà pleinement accompli dans et par son humanité unie en lui à sa divinité.

Avant d'observer plus précisément les spécificités de l'action des deux Personnes divines envoyées dans le monde, il nous reste encore à étudier de plus près ce don de la vie divine qu'Il nous offrent.

D) Le don créé de la vie nouvelle va de pair avec le Don Incréé, Dieu en nous

Nous avons constaté que la mission du Christ et celle de l'Esprit consistent dans le fait de révéler Dieu et de donner effectivement la vie divine aux hommes. Cette activité de nous offrir la vie même de Dieu, nous l'avons examinée à l'aide de termes renvoyant à une nouvelle création et cela nous a permis de rendre compte de l'unité de l'opération du Christ et du Saint-Esprit.

Or, les textes conciliaires nous laissent également percevoir que cette nouvelle vie donnée par le Christ et l'Esprit arrive à l'homme d'une part comme créée, d'autre part, en même temps, directement en tant qu'Incréée, c'est-à-dire Dieu lui-même en nous. A la fois Dieu crée en nous une qualité habituelle transformant notre nature blessée et Il vient personnellement habiter en nous. La mission unique, mais complexe, du Christ et du Saint-Esprit de nous faire part de la vie de Dieu, doit être observée selon ces deux aspects. Les deux Personnes envoyées recréent en nous la nature humaine pour pouvoir être uni à Dieu et, en même temps, par la même grâce la Sainte Trinité vient habiter en nous.

Par conséquent, il n'est pas étonnant que la terminologie de la régénération et de la nouvelle création se réfèrent plutôt à cet aspect créé des dons de Dieu. La nouvelle vie, en effet, n'est pas simplement surajoutée, ou offerte à la place de la nature humaine corrompue, mais c'est la guérison et l'élévation de la même nature créée de l'homme. Comme nous l'avons vu, la régénération touche « ceux qui participent à la nature humaine »⁶¹. De même, le fait que cette nouvelle création s'accomplit grâce à la rédemption opérée par le Christ dans son humanité, suggère que Dieu lui-même vient vers l'homme par une médiation « créée ». Les textes examinés plus haut⁶² montrent que la régénération, qui est une opération et de l'Esprit et du Christ, signifie pour l'homme de devenir conforme au Christ. Effectivement, le Christ dans son mystère de Verbe Incarné semble bien présenter la logique des dons de Dieu offerts à nous à la fois en tant que créés et incréés.

La continuité de cette régénération par la médiation de l'Eglise et la coopération des personnes humaines à cette mission⁶³ laisse déjà percevoir que la rénovation de la nature humaine va de pair avec la présence même de Dieu. Cela est encore plus clair lorsqu'il s'agit

⁶¹ Voir p. 24, AG 7.

⁶² Cf. par exemple p. 23, LG 10.

⁶³ LG 65 et PO 16 ; voir p. 22.

des vertus théologiques et des dons de l'Esprit-Saint qui élèvent l'âme humaine à une activité qui dépasse la nature humaine⁶⁴.

Revenons encore à un texte cité⁶⁵ qui, par l'exemple de la Sainte Vierge Marie, illustre très bien comment le don de la vie divine, arrivant vers nous par la médiation du Christ et de l'Esprit, est à la fois une rénovation de la nature humaine, donc créé, et une présence réelle de Dieu en nous. Cette distinction dans l'unicité de la grâce peut être d'abord observée dans le fait que le Saint-Esprit forme la Sainte Vierge Marie comme une nouvelle créature (don créé) et en même temps fait qu'Elle puisse accueillir en Elle la Vie même qui renouvelle tout, c'est-à-dire le Fils éternel. La même distinction dans l'unité ressort aussi du mystère de la personne de Jésus que Marie est appelée à donner au monde. Sa sainte humanité venant de la Vierge Immaculée, donc créée, est unie par l'incarnation à son être éternel de Fils, et donc remplie de la vie même de Dieu.

Notons que dans ce texte, les dons créés semblent plutôt attribués à l'Esprit, étant celui qui forme la Vierge Marie comme une nouvelle créature, tandis que le Christ, La Vie même qui renouvelle tout, apparaît plutôt comme le don Incréé lui-même. Or, l'accent est, dans la plupart des cas, juste l'inverse : l'inhabitation de Dieu dans l'homme est plutôt attribuée au Saint-Esprit⁶⁶.

Alors que le vocabulaire de la « régénération » souligne plutôt l'aspect du don de la vie divine en tant que don créé, la présence de Dieu lui-même qui se donne apparaît plus explicitement par l'usage d'autres verbes. Ainsi comme nous l'avons observé par rapport à la mission de se manifester du Fils et de l'Esprit, « *manifestare* » va de pair avec le don d'eux-mêmes, en personne. A propos du Saint-Esprit nous avons pu remarquer que sa manifestation se fait dans les personnes humaines ayant reçu ses dons⁶⁷. Pour que les êtres humains puissent manifester le Saint-Esprit, il faut que l'Esprit lui-même leur soit donné et vive en eux. En effet, là où il y a les dons créés, il y a aussi la présence de Dieu lui-même. Quant au Christ, sa manifestation est liée d'abord à sa présence même dans le monde en tant que Fils Incarné. Le don de sa présence continue à la fois par son Corps mystique⁶⁸ – grâce à son Esprit – et par

⁶⁴ Cf. LG 32, p. 22. Comment, en effet, les hommes pourraient-ils accomplir par leur nature propre une activité qui revient à Dieu, sans la vie même de Dieu en eux ? Si les hommes sont invités à manifester et à donner la « charité de Dieu », il faut que cette charité habite en eux (LG 41 et AG 10).

⁶⁵ Voir LG 56, p. 26.

⁶⁶ Cf. par exemple, LG 7, p. 25, note 51. La comparaison patristique selon laquelle l'Esprit a en nous une fonction semblable à celle de l'âme dans le corps humain exprime clairement la présence de Dieu lui-même dans les baptisés. Nous y reviendrons encore.

⁶⁷ Cf. LG 12, p. 14. ; GS 21, p. 14, note 29.

⁶⁸ LG 31 et LG 41, cités à la p. 18, notes 35 et 36.

son Corps eucharistique⁶⁹. Que le Christ soit le modèle de l'humanité renouvelée⁷⁰ et se manifeste par des hommes, suggère également que les baptisés reçoivent non seulement une nouvelle qualité créée dans leur nature humaine, mais – pour qu'ils puissent être conformes au Christ – que le Verbe Incarné doive réellement être uni à eux.

Si nous revisitons rapidement les passages qui emploient explicitement le verbe « *communicare* », verbe plus d'une fois mis en parallèle avec « *manifestare* »⁷¹, nous découvrons encore davantage l'ordre entre le Christ et le Saint-Esprit dans leur activité d'offrir le don de la vie divine à la fois en tant que créé et Incréé. Le texte de DV 6 semble faire référence aux deux aspects des dons de Dieu, lorsqu'il dit que « Dieu s'est manifesté et communiqué (don dans son aspect Incréé) par la révélation pour faire participer les hommes aux biens divins (don dans son aspect créé) »⁷². Dans d'autres emplois ce sont plus particulièrement le Christ et le Saint-Esprit qui opèrent cette communication de la vie de Dieu. Remarquons que le sujet de la communication est, le plus souvent, le Verbe Incarné ou son Corps mystique, tandis qu'être le don communiqué est plutôt attribué au Saint-Esprit.

Un des passages où les deux aspects du don de la vie divine apparaissent le mieux est LG 7 déjà cité ci-dessus⁷³. Le Christ est désigné comme celui qui opère, grâce à son incarnation et par son acte rédempteur, la régénération de l'homme (don plutôt dans son aspect créé), mais cette régénération, Il la parfait par la communication de son Esprit (don plutôt dans son aspect incréé). Ainsi c'est dans le Saint-Esprit que Dieu en personne arrive à nous, mais par une communication par le Christ. Dans plusieurs références, les documents conciliaires expriment la communication des dons de Dieu par le Christ⁷⁴.

Il est intéressant de noter qu'à la fois cette nouvelle vie est offerte d'une manière personnelle à chaque être humain, mais que la nouvelle créature correspond aussi à une communauté, la personnalité collective du Corps mystique du Christ⁷⁵. C'est ainsi que nous

⁶⁹ Cf. AG 9, p. 19.

⁷⁰ Cf. AG 8, p. 26.

⁷¹ Voir p. 19.

⁷² La même idée apparaît en AG 2 : « [...] le Père [...] qui [...] nous a de plus appelés gracieusement à partager avec lui sa vie et sa gloire (*ad Secum communicandum in vita et gloria*), qui a répandu sur nous sans compter sa bonté divine (*bonitatem divinam liberaliter diffudit*) [...] »

⁷³ Voir p. 27.

⁷⁴ Par exemple : LG 36 « Ce pouvoir, il [le Christ] l'a communiqué à ses disciples (*potestatem discipulis communicavit*) [...] » ; ou encore DV 7 « [...] le Christ Seigneur [...] ordonna à ses apôtres de le [l'Evangile] prêcher à tous [...] en leur communiquant les dons divins (*eis dona divina communicantes*). » De plus, les apôtres annoncent ce qu'ils ont appris « des suggestions, et de l'inspiration de l'Esprit Saint », don Incréé du Christ.

⁷⁵ Voir encore LG 7 : « Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie [...] l'a transformé [l'homme] en une créature nouvelle [...]. [...] en communiquant son Esprit, Il a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps. » Et encore AG 2 « Il a plu à Dieu d'appeler les hommes à participer à sa vie non pas seulement de façon individuelle [...] »

retrouvons son Corps Mystique, l'Eglise comme sujet de la communication des dons divins⁷⁶. L'Eglise communique la vie divine tant par ses ministres ordonnés, les évêques⁷⁷ et les prêtres⁷⁸ que par tous ses membres⁷⁹. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'usage du verbe « *communicare* » confirme aussi qu'outre son Corps mystique, le Christ se donne à nous par le sacrement de l'Eucharistie⁸⁰. C'est le décret *Ad gentes* qui en parle explicitement au n° 39 :

Cum autem [presbyteri] per proprium suum ministerium - quod praecipue in Eucharistia, quae Ecclesiam perficit, consistit - cum Christo Capite communicent et alios ad hanc communionem adducant, non possunt non sentire quantum adhuc ad plenitudinem Corporis desit, et quantum proinde praestandum sit ut in dies crescat. (AG 39)

Puisque par leur ministère propre – qui consiste principalement dans l'Eucharistie, laquelle donne à l'Eglise sa perfection – ils [les prêtres] *communiquent avec le Christ Tête et conduisent* d'autres à cette communion, ils ne peuvent pas ne pas sentir combien il manque encore à plénitude du Corps, et par conséquent tout ce qu'il faudrait faire pour qu'il s'accroisse de jour en jour. (AG 39)

A côté de l'Eucharistie qui à son tour communique la charité⁸¹, la transmission de la parole de Dieu est aussi un moyen d'union au Christ, et cette communion au Christ fait participer à la charité de Dieu⁸².

L'usage des verbes « *habitare* » et « *inhabitare* » peut mettre encore davantage en lumière le don de la vie de Dieu aux hommes dans son aspect de Don Incréé.

Habiter dans l'Eglise et dans le cœur des fidèles en tant que « Don Incréé », apparaît plutôt comme étant propre (c'est-à-dire par appropriation) au Saint-Esprit. La constitution *Lumen gentium* affirme à propos de Lui :

⁷⁶ LG 8 : « [...] l'Eglise elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes aux hommes les fruits du salut (*ut fructus salutis hominibus communicet*). » Ou encore AG 10 ; GS 40 ; GS 93.

⁷⁷ Les évêques, « par le ministère de la parole [...] communiquent aux croyants, en vue de leur salut (cf. Rom. 1, 16) la force de Dieu (*per ministerium verbi virtutem Dei credentibus in salutem communicant*) » (LG 26).

⁷⁸ Les prêtres, dans la liturgie doivent communiquer à ceux qui leur sont confiés « des richesses sans mesure de la parole de Dieu (*verbi divini amplissimas divitias... communicare*) » (DV 25).

⁷⁹ Ainsi, par exemple, les familles sont invitées à communiquer « leurs richesses spirituelles » (*suas divitias spirituales*) (GS 48) avec les autres. Ou, plus explicitement, AA 6 : « Par son apostolat, l'Eglise et tous ses membres doivent donc d'abord annoncer au monde le message du Christ par leurs paroles et leurs actes et lui communiquer sa grâce (*nuntium Christi verbis et factis mundo patefaciendum gratiamque eius communicandam*). »

⁸⁰ Comme le suggère LG 50, par le sacrement de l'Eucharistie nous ne communions pas seulement au Christ mais aussi avec tous ceux, même déjà décédés, qui sont unis à Lui. « [...] la vertu du Saint-Esprit s'exerce sur nous par les signes sacramentels » et ainsi « la célébration du sacrifice eucharistique est le moyen suprême de notre union au culte de l'Eglise du ciel [...] ».

⁸¹ Cf. AA 3 « Par les Sacrements et surtout par la Sainte Eucharistie est communiquée et nourrie cette charité qui est comme l'âme de tout apostolat (*communicatur et alitur illa caritas*). »

⁸² Cf. PO 13.

Spiritus in Ecclesia et in cordibus fidelium tamquam in templo habitat (cf. 1 Cor. 3, 16; 6, 19), in eis que orat et testimonium adoptionis filiorum reddit (cf. Gal. 4, 6; Rom. 8, 15-16 et 26). Ecclesiam [...] diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cf. Eph. 4, 11-12; 1 Cor. 12, 4; Gal. 5, 22). (LG 4)

L'Esprit habite dans l'Eglise et dans les cœurs des fidèles comme dans un temple (cf. 1 Cor. 3, 16 ; 6, 19); en eux il prie et *rend témoignage de leur adoption filiale* (cf. Gal. 4, 6 ; Rom. 8, 15-16 et 26). L'Eglise, [...] il l'équipe et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques et il l'orne de ses fruits (cf. Eph. 4, 11-12 ; 1 Cor. 12, 4 ; Gal. 5, 22). (LG 4)

Le Saint-Esprit est donc présenté à la fois comme le Don Incréé, et comme Celui qui offre les divers dons créés à l'Eglise. La même constitution dogmatique sur l'Eglise, en reprenant les noms bibliques de l'Eglise, confirme encore que c'est dans l'Esprit que Dieu vient habiter l'Eglise: maison de Dieu (*domus Dei*), l'habitation de Dieu dans l'Esprit (*habitaculum Dei in Spiritu*) ainsi que le tabernacle de Dieu avec les hommes (*tabernaculum Dei cum hominibus*)⁸³. L'Eglise, le peuple messianique sauvé par le Christ, Tête de ce peuple, en tous ses membres est caractérisée par la liberté des enfants de Dieu dans le cœur desquels le Saint Esprit habite comme dans un temple⁸⁴. La constitution *Gaudium et spes* dit, elle aussi que *la restauration* de l'homme par l'Esprit va de pair avec *l'inhabitation* de ce même Esprit⁸⁵. Remarquons que la mention subséquente de la restauration de l'homme et l'inhabitation par le même Esprit-Saint exprime clairement les deux aspects du don de la vie de Dieu.

L'Esprit promis et donné par le Seigneur Jésus, habitant dans les fidèles et remplissant toute l'Eglise, a comme fonction d'unir tous intimement dans le Christ⁸⁶. Ainsi, il est manifeste que l'inhabitation de l'Esprit va de pair avec la vie même du Christ en nous. Le Saint-Esprit, comme pour l'Incarnation, œuvre pour que le Christ, le Verbe de Dieu puisse habiter de plus en plus abondamment en nous⁸⁷.

⁸³ Cf. LG 6.

⁸⁴ LG 9 : « *Populus ille messianicus [...] habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei, in quorum cordibus Spiritus Sanctus sicut in templo inhabitat.* »

⁸⁵ GS 22 : « [...] le chrétien reçoit les "les prémices de l'Esprit" (Rom. 8, 23) [...]. Par cet Esprit [...] c'est tout l'homme qui est restauré intérieurement jusqu'à "la rédemption du corps" (Rom. 8, 23) : "Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, habite en vous (*habitat in vobis*) [...], vivifiera aussi votre corps mortel, par son Esprit qui habite en vous (*propter inhabitantem Spiritum Eius in vobis*) " (Rom. 8, 11). »

⁸⁶ UR 2 : « [Le Fils de Dieu] a promis l'Esprit Paraclet (*Paracletum Spiritum promisit*) [...]. [...] le Seigneur Jésus répandit l'Esprit promis (*Dominus Iesus Spiritum promissum effudit*) [...]. L'Esprit Saint qui habite dans les croyants, qui remplit et régit toute l'Eglise (*Spiritus Sanctus qui credentes inhabitat totamque replet atque regit Ecclesiam*), réalise cette admirable communion des fidèles et les unit tous si intimement dans le Christ qu'il est le principe de l'unité de l'Eglise. »

⁸⁷ Cf. DV 8.

Le Concile utilise également, en s'appuyant sur des références de l'Écriture Sainte, le verbe « *inhabitare* » à propos du Christ. Toutefois en ces cas, ce verbe renvoie à l'événement et à la réalité de l'incarnation. L'inhabitation exprime dans ces emplois soit le fait que l'humanité du Christ est remplie de sa divinité⁸⁸, soit sa présence historique *parmi* les hommes⁸⁹ et non pas directement la présence du Christ *dans* le cœur des fidèles⁹⁰. Pourtant il peut être révélateur de regarder de plus près quelques passages, tel LG 7 auquel nous nous sommes déjà référés à plusieurs reprises:

Christus vero diligit Ecclesiam ut sponsam suam, exemplar factus viri diligentis uxorem suam ut corpus suum (cf. Eph. 5, 25-28); ipsa vero Ecclesia subiecta est Capiti suo (ib. 23-24). „Quia in Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter” (Col. 2, 9), Ecclesiam, quae corpus et plenitudo Eius est, divinis suis donis replet (cf. Eph. 1, 22-23), ut ipsa protendat et perveniat ad omnem plenitudinem Dei (cf. Eph. 3, 19). (LG 7)

Le Christ aime l'Eglise comme son épouse, se faisant le modèle de l'époux qui aime son épouse comme son propre corps (cf. Eph. 5, 25-28) ; Quant à l'Eglise, elle est soumise à son chef (ib. 23-24). "Puisqu'en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité" (Col. 2, 9), il emplit de ses dons divins l'Eglise qui est son corps et sa plénitude (cf. Eph. 1, 22-23), pour qu'elle tende et parvienne à la plénitude totale de Dieu (cf. Eph. 3, 19). (LG 7)

En citant la Sainte Écriture, le Concile affirme que ce qui est propre au Christ dans son mystère de Verbe Incarné, c'est-à-dire cette « inhabitation de la plénitude de la divinité dans son humanité », Il veut l'étendre à tout son Corps mystique qu'Il comble de ses dons divins. Cette unité du Christ et de l'Eglise, son épouse, fait percevoir que la présence du Christ dans l'Eglise se réalise grâce à ses dons divins. Or, les dons divins offerts par le Christ vont aussi ensemble avec le Don, le Saint-Esprit du Christ. Le texte de *Presbyterorum ordinis* au n°22 semble aller dans le même sens, lorsqu'il met en relation le don du Fils unique pour le monde avec la construction de l'Eglise pour être une demeure de Dieu dans l'Esprit. C'est par le Christ que l'Esprit, et avec Lui toute la Sainte Trinité, habite l'Eglise⁹¹.

De même, la constitution *Sacrosanctum Concilium*, par rapport à la liturgie et à l'Eucharistie, exprime que c'est le Christ, l'Eucharistie, qui fait des fidèles « un temple saint dans le Seigneur » et « une habitation de Dieu dans l'Esprit » :

⁸⁸ Cf. LG 7 ; LG 66 ; AG 3.

⁸⁹ Cf. DV 4 ; DV 17 ; PO 3 ; GS 38.

⁹⁰ Toutefois, d'après LG 65, l'incarnation continue en quelque sorte dans et par l'Eglise qui aide la naissance du Christ, dans le cœur des fidèles. Nous pourrions aussi citer GS au n°22 : « [...] par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme (*cum omni homine quodammodo Se univit*). » De même SC 7, par un vocabulaire autre que « *habitare* », décrit la présence du Christ, Verbe Incarné dans l'Eglise.

⁹¹ Aussi GS 38 mentionne ensemble « le Verbe de Dieu [...] venu habiter la terre des hommes » et le fait de nous révéler « que "Dieu est charité" », c'est-à-dire de nous offrir la charité même de Dieu. PO 13 nous rappelle également qu'être uni au Christ va de pair avec le fait d'être conduit par l'Esprit.

Liturgia enim, per quam, maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, opus nostrae Redemptionis exercetur summe eo confert ut fideles vivendo exprimant et aliis manifestent mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam, cuius proprium est esse humanam simul ac divinam [...]. [...] Unde cum Liturgia eos qui intus sunt cotidie aedificet in templum sanctum in Domino, in habitaculum Dei in Spiritu, usque ad mensuram aetatis plenitudinis Christi [...]. (SC 2)

En effet, la liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, "s'exerce l'œuvre de notre rédemption", contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Eglise. Car il appartient en propre à celle-ci d'être à la fois humaine et divine [...]. [...] Aussi, puisque la liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu dans l'Esprit, jusqu'à la taille qui convient à la plénitude du Christ [...]. (SC 2)

Nous y retrouvons plusieurs éléments déjà rencontrés, ordonnés entre eux. D'abord, il est manifeste que par la liturgie, par l'Eucharistie, le Christ et l'Esprit viennent habiter dans l'homme, et avec eux toute la Sainte Trinité. De plus une certaine priorité du Christ peut être observée dans le fait que, d'une part, c'est Lui qui opère par l'Eucharistie afin que les fidèles puissent être une habitation de Dieu dans l'Esprit, que d'autre part Il semble être aussi le modèle de cette vie de Dieu dans les hommes. En effet, c'est son mystère personnel que les fidèles sont invités à exprimer et à manifester, et c'est sa plénitude qui est visée comme étant la finalité de la construction qu'est l'Eglise.

En guise de conclusion, commençons par réaffirmer que le don de la vie nouvelle comporte deux aspects, qui tous deux peuvent être observés dans l'opération des deux Personnes envoyées dans le monde. (1) Tout en s'agissant d'une action commune au Christ et à l'Esprit-Saint, la logique de Dieu de venir à l'homme à la fois sous un mode créé et de se donner Lui-même à l'homme, apparaît dans l'être même du Verbe Incarné. (2) C'est également le mystère personnel du Christ qui explique que le don de la vie divine, sous ses deux aspects, étant à la fois créé et Incréé, peut être offert par la médiation de l'Eglise. (3) De même que le Fils Incarné se manifeste principalement dans sa personne, par son humanité propre, tandis que le Saint-Esprit se manifeste plutôt par ses dons et par des êtres humains distincts de Lui, de même la communication de la divinité par le Christ, ainsi que l'inhabitation du Fils sont principalement liées à sa propre humanité – où encore à son Corps mystique et à l'Eucharistie –, tandis que l'Esprit est communiqué par ses dons et donné pour habiter dans le cœur des hommes. Habiter dans l'homme en tant que don Incréé semble être donc une caractéristique propre à l'Esprit, même si les expressions comme « *habitaculum Dei in Spiritu* » nous rappellent que c'est par appropriation que nous devons comprendre cela.

Lorsque l'inhabitation est mentionnée à propos du Christ, elle exprime, comme nous l'avons vu, soit le fait que l'humanité du Christ est remplie de sa divinité, soit sa présence historique *parmi* les hommes et non pas directement la présence du Christ *dans* le cœur des fidèles. Sa présence, non moins réelle, est assurée par l'Eucharistie et les sacrements ainsi que par l'Eglise elle-même et, à un degré différent, par l'Ecriture Sainte, toujours grâce à son Esprit.

(4) La plupart des textes employant le verbe « *communicare* » ou « *habitare, inhabitare* » présentent clairement le Christ comme étant en quelque sorte à l'origine du don de l'Esprit, ou le Médiateur de la présence de Celui-ci. En même temps, à deux reprises, l'ordre inverse apparaît. Dans l'un des cas il s'agit de la régénération en une nouvelle créature de la Sainte Vierge Marie pour qu'elle puisse accueillir le Verbe en personne. En ce contexte, tout en constatant que le Saint-Esprit a pour rôle de préparer l'homme à l'accueil du Christ, nous ne devons pas oublier que cette rénovation par l'Esprit de la Sainte Vierge a été par avance accomplie en vertu de la rédemption (encore future) par le Christ. Dans le second texte (DV 8), il n'est pas explicitement question du Christ, mais de la Parole de Dieu. De plus, l'affirmation est comme nuancée par l'adverbe « *abundanter* », ce qui suggère qu'il ne s'agit pas d'une réciprocité simplement égale entre l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit.

Voilà qu'une fois de plus, nous découvrons l'unité dans la mission du Christ et de l'Esprit tout en percevant aussi un ordre dans lequel le Christ occupe une place centrale. En une phrase, nous pouvons retenir comme différence dans leur unité que les deux Personnes envoyées se donnent, et le Père par elles et avec elles, mais que le Christ apparaît plutôt comme donateur, ou Médiateur du don de la vie divine, tandis que d'être le Don en personne est plutôt approprié au Saint-Esprit.

Après avoir examiné la relation du Christ et de l'Esprit Saint en partant de l'unité de leur mission, il peut être révélateur d'étudier plus spécifiquement les différences dans leur agir de faire connaître et de donner Dieu aux hommes. En effet, ce sont les inégalités dans leurs actions qui feront mieux apparaître un ordre dans leur relation. Nous avons vu que ces inégalités se rendent visibles déjà au sein même de leur unité d'action, exprimée souvent par des mots très similaires voir identiques. Derrière l'unité du Christ et de l'Esprit dans le fait d'être envoyés, ainsi que dans leur activité de révéler Dieu et de donner la vie divine pour une nouvelle création, nous avons déjà pu observer une série de nuances à travers lesquelles un ordre commençait à se dessiner. Etant donné que nous nous occuperons directement de ces éléments en ce qui suit, il n'est pas nécessaire de les énumérer ici.

§ 2 : Un ordre dans la mission du Christ et de l'Esprit : deux sortes d'inégalité dans leurs actions

Lorsque nous entreprenons d'examiner de plus près la spécificité et les inégalités dans la mission du Christ et de l'Esprit, il convient d'abord de réaffirmer leur unité pour être toujours au clair que les distinctions de ce qui est propre à ces deux Personnes se font à l'intérieur même d'une unité foncière. Il s'agit, en effet, de deux Personnes, du Dieu unique, la Sainte Trinité.

Dans notre étude concernant ce qui est identique dans la mission du Christ et de l'Esprit, il était aisé de découvrir ce qui est propre au Christ. Sur plusieurs aspects, aussi bien en ce qui concerne la révélation qu'en ce qui est du don de la vie divine, le rôle propre du Christ découle de son mystère personnel d'être le Verbe Incarné. En simplifiant un peu, récapitulons ces aspects rencontrés jusqu'ici dans l'enseignement du Concile dans les points suivants :

- (1) Le fait d'être envoyé, pour le Christ, consiste dans l'Incarnation.
- (2) Il est propre au Christ, à cause de son mystère de Verbe Incarné, d'exercer une causalité exemplaire envers les hommes.
- (3) Toute la mission du Christ envers l'homme est conditionnée par son Incarnation : il accomplit toute l'œuvre du salut dans et par son humanité qui sert pour sa divinité comme signe et instrument de salut.
- (4) Le Christ dans son humanité n'est pas seulement l'exemple et l'instrument du salut, mais également la finalité de l'homme.

Quant au Saint-Esprit, il est difficile de cerner ce qui Lui est propre dans sa mission ordonnée à celle du Christ. D'une manière négative, nous pouvons affirmer que ce qui Le caractérise par rapport au Christ, c'est d'être envoyé sans être incarné. Ce qui s'est présenté comme Lui étant approprié peut être résumé ainsi :

- (1) Sa mission envers les hommes est à plusieurs titres fortement liée à la personne du Christ, notamment à l'humanité de celui-ci :
- (2) Tout en étant envoyé par le Christ, et en étant Son Esprit, Il apparaît aussi comme Celui qui prépare la présence du Christ, par sa motion intérieure.
- (3) En même temps, pour atteindre les hommes, Il opère par des éléments humains, notamment par les sacrements.

(4) Son activité semble être plutôt une continuation ou un accomplissement de l'œuvre du Christ.

(5) En toutes ses actions, le Saint-Esprit conduit les hommes vers le Christ, et les rend conformes à Lui.

(6) Par appropriation, il revient plutôt à l'Esprit d'habiter le cœur des fidèles et de les mouvoir intérieurement par la grâce, mais la réception de cette motion intérieure assume des médiations.

Nous pouvons donc établir qu'il existe deux sortes d'inégalité dans l'œuvre commune du Christ et de l'Esprit. D'une part il y a des opérations qui sont propres au Christ à cause de l'incarnation, c'est-à-dire à cause du lien homme-Verbe, d'autre part, il y a des opérations accomplies par les deux Personnes. Nous allons examiner d'abord ce qui est propre à la Personne Incarnée et, ensuite nous en viendrons à étudier ce qui est l'œuvre des deux Personnes divines envoyées dans le monde, mais avec un ordre entre Elles. Naturellement nous retrouverons de nombreux éléments que nous avons déjà rencontrés (et résumés ci-dessus) à partir de l'approche de l'unité dans la mission du Christ et de l'Esprit.

A) Ce qui est propre à la Personne Incarnée

1) Pour le Christ, le fait d'être envoyé consiste dans l'Incarnation

En parcourant les passages des documents conciliaires dans lesquels une mention explicite est faite de ce mystère personnel du Christ, – soit par l'usage du terme « *incarnatio, incarnatus esse* », soit par l'expression « *caro factum esse* » ou encore « *humanitatem assumere* » – nous pouvons découvrir qu'il s'agit d'un mystère central pour notre salut. L'incarnation est la base de l'alliance nouvelle et définitive entre Dieu et les hommes⁹², et le point de départ pour tout le mystère du Christ :

Cum Ipsa tandem praecelsa Filia Sion, post diuturnam expectationem promissionis, complentur tempora et nova instauratur Oeconomia, quando Filius Dei humanam	Enfin, avec elle, fille de Sion par excellence, après la longue attente de la promesse, s'accomplissent les temps et s'instaure l'économie nouvelle, lorsque le Fils de Dieu prit
---	--

⁹² D'après LG 9 l'ancienne alliance n'était que préparation et figure de « l'Alliance Nouvelle et parfaite qui serait conclue dans le Christ et [de] la révélation plus totale qui serait apportée par le Verbe de Dieu lui-même, fait chair (*Ipsum Dei Verbum carnem factum*). » De même AG 3 « Dieu [...] décida d'entrer dans l'histoire humaine d'une façon nouvelle et définitive (*novo et definitivo modo*), en envoyant son Fils dans notre chair [...]. »

naturam ex ea assumpsit, ut mysteriis carnis suae hominem a peccato liberaret. (LG 55)	d'elle la nature humaine pour libérer l'homme du péché par les mystères de sa chair. (LG 55)
--	--

Pour le Fils, être envoyé signifie s'incarner. Même si elle était préparée par les alliances antérieures⁹³, la mission propre au Fils dans le monde commence par l'événement unique de l'incarnation⁹⁴. La constitution *Sacrosanctum Concilium* parlant de l'année liturgique met bien en évidence que le mystère du Christ englobe tous les événements de sa vie, en commençant par « l'Incarnation et la Nativité jusqu'à l'Ascension, jusqu'au jour de la Pentecôte, et jusqu'à l'attente [...] de l'avènement du Seigneur »⁹⁵.

Plusieurs textes, outre qu'ils font mention de ce mystère, soulignent le réalisme de l'incarnation⁹⁶, et la réalité de l'humanité du Christ tout en maintenant sa divinité dans son unique personne. C'est ce qui fait du Christ l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes:

Christus enim Iesus missus est in mundum verus mediator Dei et hominum . Cum Deus sit, in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (Col. 2, 9); secundum humanam autem naturam, novus Adam, renovatae humanitatis caput constituitur, plenus gratiae et veritatis (Io. 1, 14). Itaque per vias verae Incarnationis processit Filius Dei ut homines divinae naturae participes faceret [...]. Sancti Patres constanter proclamant non esse sanatum quod assumptum a Christo non fuerit. Assumpsit vero integram humanam naturam qualis apud nos miseros et pauperes	Car le Christ Jésus fut envoyé dans le monde comme le véritable médiateur entre Dieu et les hommes . Puisqu'il est Dieu, toute la plénitude de la divinité habite en Lui corporellement (Col. 2, 9) ; dans sa nature humaine, il est le nouvel Adam, il est constitué le chef de l'humanité régénérée, il est rempli de grâce et de vérité (Jean 1, 14). Aussi, par les voies d'une Incarnation véritable , le Fils Dieu est-il venu pour faire participer les hommes à la nature divine [...]. Les saints Pères proclament sans cesse que n'est pas guéri ce qui n'a pas été
--	---

⁹³ « [...] le Verbe de Dieu qui, avant de se faire chair pour tout sauver et récapituler en Lui, "était déjà dans le monde", comme "la vraie lumière qui éclaire tout homme" (Jean 1, 9-10). » (GS 57)

⁹⁴ « [Dieu] a en effet envoyé son Fils (*misit*), le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeurât parmi eux (*ut inter homines habitat*) et leur fit connaître les secrets de Dieu (cf. Jean 1, 1-18). Jésus Christ donc, le Verbe fait chair, "homme envoyé aux hommes" (*Verbum caro factum homo ad homines missus*), "prononce les paroles de Dieu" (Jean 3, 34) et achève l'œuvre du salut que le Père lui a donnée à faire (cf. Jean 5, 36 ; 17, 4). » (DV 4) Cf. encore : LG 52.

⁹⁵ Cf. SC 102. Pour notre sujet, il est intéressant de noter que la mission de l'Esprit-Saint, la Pentecôte, figure également parmi les événements faisant partie du mystère du Christ ayant pour base l'Incarnation. Ainsi l'envoi du Saint-Esprit semble être lié au mystère du Verbe Incarné, et donc à l'humanité du Christ. Cf. Ac 2 et Jn 20.

⁹⁶ La vraie humanité du Christ est souvent accentuée par la maternité de la Sainte Vierge Marie. Par exemple en LG 52 par la citation de Ga 4,4, ou encore LG 61, parlant de la collaboration de la bienheureuse Vierge à la restauration de la vie surnaturelle dans les âmes, affirme : « En concevant le Christ, en le mettant au monde, en le nourrissant, en le présentant dans le Temple à son Père, en souffrant avec son Fils qui mourait sur la croix, elle apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille [...] (*Christum concipiens, generans, alens, in templo Patri sistens, Filioque suo in cruce morienti compatiens*). » De même les mentions de la naissance du Christ au sein du peuple Juif, comme par exemple en LG 16, indique qu'Il a assumé tout ce qui appartient à la nature humaine. Ou encore GS 22 : « Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous (*vere unus ex nostris factus est*), en tout semblable à nous, hormis le péché. »

invenitur, absque tamen peccato (cf. Hébr. 4, 15; 9, 28). (AG 3)

assumé par le Christ. Mais il a **vraiment assumé la nature humaine en son intégrité**, telle qu'on la trouve chez nous, malheureux et pauvres, mais elle est chez lui sans péché (cf. Hébr. 4, 15 ; 9, 28). (AG 3)

Puisque le vrai médiateur est celui qui, en sa personne, est uni aux deux termes entre lesquels il doit rétablir la communication, tandis que les textes conciliaires insistent sur la vraie humanité du Christ, ils soulignent également que c'est le Verbe même de Dieu⁹⁷, qui est devenu homme, sans cesser d'être Dieu, le Fils : « aucune créature ne peut jamais figurer sur le même plan que le Verbe Incarné, notre Rédempteur »⁹⁸. Ainsi c'est son mystère personnel qui l'établit unique Rédempteur et notre Sauveur⁹⁹ et c'est cela qui détermine toute la logique de la rédemption de l'homme. La vie divine à laquelle Dieu veut faire participer l'homme arrive à lui par la médiation du Christ, par l'humanité qu'Il a assumée une fois pour toutes. La médiation unique du Verbe Incarné entre Dieu et les hommes est plusieurs fois exprimée en particulier par la notion d'instrumentalité. Selon *Sacrosanctum concilium* n°5, par exemple, « le Christ est le Médiateur entre Dieu et les hommes, car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe qui fut l'instrument de notre salut (*Ipsius namque humanitas, in unitate personae Verbi, fuit instrumentum nostrae salutis*). »¹⁰⁰

Tout en étant un événement central et unique dans l'histoire de salut, l'incarnation du Verbe se prolonge en quelque sorte dans l'Eglise, son Corps mystique.

[...] Deus „[...] misit Filium suum, factum ex muliere, ... ut adoptionem filiorum reciperemus” (Gal. 4, 4-5). „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine.” Quod salutis divinum mysterium nobis revelatur et continuatur in Ecclesia, quam Dominus ut corpus suum constituit [...]. (LG 52)

[...] Dieu « [...] a envoyé son Fils, qui est né d'une femme... pour faire de nous des fils adoptifs » (Gal. 4, 4-5). « A cause de nous les hommes et pour notre salut il est descendu du ciel et s'est incarné par l'œuvre de l'Esprit-Saint dans la Vierge Marie. » Ce divin mystère du salut se révèle pour nous et se continue dans l'Eglise, que le Seigneur a constituée comme son corps [...]. (LG 52)

⁹⁷ Par exemple LG 66 rappelle clairement que le Verbe Incarné reçoit avec le Père et le Saint-Esprit un culte essentiellement différent de celui de la Sainte Vierge.

⁹⁸ Cf. LG 62

⁹⁹ Seul le Verbe Incarné reçoit personnellement le titre de Sauveur. Cf. par exemple : DV 18 ; Voir encore GS 32.

¹⁰⁰ Sur cette causalité efficiente instrumentale du Christ en son humanité, nous reviendrons encore ci-dessous, au point b), p. 48.

Toute l'économie du salut et les dons de Dieu entrent donc désormais dans cette logique de l'incarnation. Dans la continuité de l'incarnation, « c'est à l'Eglise qu'il revient [...] de rendre présents et comme visibles Dieu le Père et son Fils Incarné [...] sous la conduite de l'Esprit-Saint »¹⁰¹. De plus ce prolongement de l'incarnation ne concerne pas seulement l'Eglise dans son ensemble, mais chacun des fidèles. Le Christ, conçu de l'Esprit Saint et né de la Vierge, veut naître et grandir également dans le cœur des fidèles, par le moyen de l'Eglise¹⁰².

Il s'ensuit directement que l'humanité assumée par le Verbe est tout d'abord le modèle et l'exemple de l'humanité sauvée qui, personnellement aussi bien qu'en tant que communauté, est appelée à continuer l'œuvre du Christ. Le Christ est appelé le Nouvel Adam qui tout en éclairant le mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même. En assumant la nature humaine « Il est l'Homme parfait »¹⁰³. L'Eglise, la communauté de l'humanité rénovée dans le Christ, est invitée à suivre en tout l'exemple du Christ. Comme l'affirme le décret *Ad gentes*, Elle doit s'approcher des groupes humains, « du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales, culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu. »¹⁰⁴

Or, comme nous l'avons observé auparavant, la mission du Christ ne consiste pas seulement dans la révélation des mystères de Dieu, c'est-à-dire d'être signe et exemple pour l'humanité sauvée, mais aussi dans le don de la vie divine. Cela devient visible dans le fait d'être, en son humanité, l'instrument par lequel la grâce divine se déverse sur l'humanité. Le Concile, en puisant dans l'héritage patristique, explique cette continuation du mystère de l'incarnation dans l'Eglise en recourant à l'analogie. En effet, tel que nous lisons en *Lumen gentium* au n° 8, le mystère de l'Eglise, organisme visible par lequel le Christ, unique Médiateur, répand sur tous la vérité et la grâce, est comparable au mystère même du Verbe¹⁰⁵. Nous nous arrêterons plus loin sur cette comparaison, dans laquelle l'instrumentalité de l'humanité du Christ reçoit une place centrale.

¹⁰¹ GS 21.

¹⁰² Cf. LG 65.

¹⁰³ Cf. GS 22 ; Nous y reviendrons au point a), p. 43.

¹⁰⁴ Cf. AG 10. Le même document au n°22, tout comme GS 58 rapproche également le mouvement de l'inculturation de la part de l'Eglise à celui de l'Incarnation du Christ: « Certes à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Eglises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres, assument (*assumunt*) pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. Ps. 2, 8). » Notons que le verbe « *assumere* » est celui qui décrit aussi la relation du Verbe à la nature humaine lors de l'Incarnation. Par ailleurs, remarquons que l'exemplarité – liée directement au vocabulaire de l'incarnation – est plutôt présente dans les documents traitant sur l'Eglise dans son rapport avec le monde, tels que *Gaudium et spes* et *Ad gentes*.

¹⁰⁵ C'est dans ce sens aussi que la constitution *Dei verbum* met en parallèle le fait que Dieu parle aux hommes dans un langage humain et l'incarnation du Verbe. Cf. DV 13.

Le Verbe de Dieu Incarné, étant nommé l'homme parfait, n'est pas seulement l'exemple de tous, et cause instrumentale du salut, mais aussi la finalité de l'homme. Le Seigneur, Verbe de Dieu qui s'est fait chair, sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en Lui. Il est le terme de l'histoire humaine et le centre du genre humain.¹⁰⁶ Il est donc manifeste que la causalité exemplaire qu'exerce le Christ en propre, en raison de son mystère du Verbe Incarné, va de pair avec sa causalité finale pour toute la création.

Enfin, les documents conciliaires, lorsqu'ils mentionnent les trois Personnes de la Sainte Trinité, font souvent apparaître l'incarnation comme propriété qualifiant le Verbe. Ainsi, par exemple, *Lumen gentium* n°66 parle du culte rendu « au Verbe incarné, ainsi qu'au Père et à l'Esprit-Saint », mais nous retrouvons la même qualification du Fils, à l'intérieur de l'énumération des trois Personnes, en GS 21, cité ci-dessus¹⁰⁷. En même temps cela n'exclut nullement une certaine opération du Saint-Esprit dans le mystère de l'incarnation¹⁰⁸.

Comme un dernier élément général concernant l'Incarnation du Verbe, notons que, du point de vue œcuménique, c'est justement ce mystère (avec celui de la Sainte Trinité) qui constitue l'une des bases solides de l'unité déjà acquise des Eglises orthodoxes et de l'Eglise catholique et de l'unité encore recherchée avec les communautés protestantes. En même temps, les divergences qui existent semblent être liées aux conséquences de ce mystère et à sa compréhension¹⁰⁹.

2) Toute la mission du Christ envers l'homme est conditionnée par l'Incarnation : Il est le Rédempteur, le Médiateur, le Sauveur

a) Le Christ est la cause exemplaire de l'humanité sauvée

En parcourant les nombreux passages des textes conciliaires, où les termes « *exemplar*, *exemplum* » sont employés, nous découvrons souvent le Christ comme exemple et modèle

¹⁰⁶ Cf. GS 45; Voir encore plus loin au point c), p. 59.

¹⁰⁷ Voir encore : DV 2 ; SC 5.

¹⁰⁸ Cf. UR 15 ; LG 52.

¹⁰⁹ Cf. UR 20 : « [...] chrétiens qui confessent ouvertement Jésus-Christ comme Dieu et Seigneur, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Certes, nous savons qu'elles ne sont pas légères les différences qui existent par rapport à la doctrine de l'Eglise catholique, même au sujet du Christ, Verbe Incarné et de l'œuvre rédemptrice, et par suite au sujet du mystère et du ministère de l'Eglise, ainsi que du rôle de Marie dans l'œuvre du salut. Ce nous est une joie cependant de voir nos frères séparés regarder vers le Christ comme la source et le centre de la communion ecclésiale. » Ou encore UR 12 : « Que tous les Chrétiens, face à l'ensemble des nations, confessent leur foi en Dieu un et trine, en le Fils de Dieu incarné, notre Rédempteur et Seigneur, et par un commun effort, dans une estime mutuelle, qu'ils rendent témoignage à notre espérance, qui ne sera pas confondue. » Quant à l'Eglise Orthodoxe nous pouvons citer UR 14 : « On doit aussi estimer à sa juste valeur le fait que les dogmes fondamentaux de la foi chrétienne sur la Trinité, le Verbe de Dieu, qui a pris chair de la Vierge Marie, ont été définis dans des Conciles œcuméniques tenus en Orient. »

dans sa sainte humanité. Pour récapituler ce que nous avons décelé sur le Christ exemple de l'humanité sauvée nous pouvons retenir les éléments suivants :

Tout d'abord, il est évident que cette exemplarité du Christ découle directement de son humanité qu'il a assumée¹¹⁰. En effet s'il n'y avait pas cette unité et ce point commun entre Lui et nous, Il ne pourrait pas être vraiment un exemple pour l'humanité.

Puisque, par l'Incarnation, le Verbe s'est uni à tous les hommes, le Christ exerce une causalité exemplaire envers tous les hommes¹¹¹ de toutes catégories, en particulier sur l'Eglise et ses divers membres¹¹². L'exemplarité du Christ apparaît spécialement en rapport avec la vocation à la sainteté de tous les fidèles, sainteté qui signifie l'imitation du Christ dans les conditions propres à chaque état de vie¹¹³.

Cette exemplarité du Christ, étant liée à sa sainte humanité unie en Lui à sa divinité, manifeste la finalité de l'homme et, comme nous allons l'observer, est aussi en rapport étroit avec sa causalité efficiente de notre salut¹¹⁴. Le Christ en effet est à la fois exemple, principe et fin de l'humanité sauvée¹¹⁵, et son exemple n'est pas seulement une certaine perfection à imiter, mais Il révèle lui-même toute perfection¹¹⁶.

En ressemblance à ce que nous avons déjà découvert par rapport à toute la médiation du Christ en son humanité¹¹⁷, son exemplarité est elle aussi partagée par l'Eglise dans sa

¹¹⁰ En tous les cas, où le Christ est présenté comme exemple, cette exemplarité est liée à son humanité en particulier lorsqu'elle se réalise dans son comportement humain. Par exemple : LG 41 ; GS 43 « A l'exemple du Christ qui mena la vie d'un artisan (*exemplum Christi secuti, qui fabrillem artem exercuit*), que les chrétiens se réjouissent plutôt de pouvoir mener toutes leurs activités terrestres en unissant dans une synthèse vitale tous les efforts humains, familiaux, professionnels, scientifiques, techniques, avec les valeurs religieuses, sous la souveraine ordonnance desquelles tout se trouve coordonné à la gloire de Dieu ».

¹¹¹ D'après AG 8 : « Personne, par lui-même ou par ses propres efforts, n'est délivré du péché ni élevé au-dessus de lui-même, personne n'est entièrement libéré de sa faiblesse ni de sa solitude ni de son esclavage, mais tous ont besoin du Christ, le Modèle, le Maître, le Libérateur, le Sauveur, vivificateur (*Christo exemplari, magistro, liberatore, salvatore, vivificatore*). »

¹¹² Le Christ est exemple tout d'abord pour l'Eglise en son ensemble. Par exemple : LG 8 ; LG 65. Il l'est en particulier pour les évêques (LG 27), pour les pasteurs (LG 32 ; LG 42), pour les prêtres (PO 6 ; PO 9 ; PO 13 ; PO 14 ; PO 16 ; PO 17) ; pour tous les baptisés (LG 11 ; AG 11) ; pour les époux (LG 7), les familles (AG 11 ; GS 48) ; pour les religieux et les personnes consacrées (LG 43 ; LG 46 ; PC 1 ; PC 25) ; pour les séminaristes (OT 4), pour les travailleurs (LG 41).

¹¹³ Cela se présente bien en LG 41.

¹¹⁴ Cela apparaît par exemple en PO 6 déjà cité : « Par la charité, la prière, l'exemple (*exemplo*), les efforts de pénitence, la communauté ecclésiale exerce encore une véritable maternité pour conduire les âmes au Christ : elle est un instrument efficace (*instrumentum efficax*) pour montrer ou préparer à ceux qui ne croient pas encore un chemin vers le Christ et son Eglise, pour réveiller les fidèles, les nourrir, leur donner des forces pour le combat spirituel. »

¹¹⁵ Cf. AG 8 : « Car en manifestant le Christ, l'Eglise révèle aux hommes par le fait même la vérité authentique de leur condition et de leur vocation intégrale, le Christ étant le principe et le modèle (*principium et exemplar*) de cette humanité renouée, pénétrée d'amour fraternel, de sincérité, d'esprit pacifique, à laquelle tout le monde aspire. » ; Ou encore GE 2.

¹¹⁶ Par exemple : LG 40 : « Le Seigneur Jésus, Maître et Modèle divin de toute perfection (*Omnis perfectionis divinus Magister et Exemplar*), a prêché cette sainteté de la vie, dont lui-même est l'auteur (*Ipse et auctor et consummator*) et qu'il conduit à son achèvement [...] ». Nous y reviendrons au point c), p. 59.

¹¹⁷ Voir ci-dessus : pp. 41-42.

collectivité et dans ses membres divers¹¹⁸. Cela constitue toute une chaîne d'exemplarité ordonnée au Christ, dépendant de Lui et conduisant à l'unité avec Lui. De plus, le fait d'être exemple à l'exemple du Christ, non seulement contribue à l'union plus étroite et à la configuration plus complète à Lui¹¹⁹, mais est également le critère de la fructuosité de la médiation du salut¹²⁰. Très souvent, nous observons l'expression « par la parole et l'exemple » ou « par la parole et les œuvres » dans le contexte de l'exemplarité du Christ, ainsi que celui de l'exemplarité participée¹²¹. Ce diptyque fait référence à l'unité de l'annonce de la vérité et de sa mise en pratique dans la vie, unité qui existe dans le Christ d'une manière parfaite : il est le chemin, la vérité et la vie¹²².

Il est intéressant de remarquer que toute la Sainte Trinité exerce une certaine exemplarité sur l'Eglise et sur le salut de l'homme. Il s'agit d'un emploi unique, digne d'être cité :

Hoc est unitatis Ecclesiae sacrum mysterium, in Christo et per Christum, Spiritu Sancto munus varietatem operante. Huius mysterii supremum exemplar et principium est in Trinitate Personarum unitas unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto. (UR 2)	Tel est le mystère sacré de l'unité de l'Eglise, dans le Christ et par le Christ, sous l'action de l'Esprit-Saint qui réalise la variété des ministères. De ce mystère, le modèle suprême et le principe est dans la trinité des personnes l'unité d'un seul Dieu Père, Fils en l'Esprit-Saint. (UR 2)
--	--

¹¹⁸ L'Eglise en son ensemble est présentée comme exemple en LG 11 ; LG 65 ; PO 6 ; AA 10 (dans son unité paroissiale) ; UR 4. Tous les chrétiens sont appelés à exercer une exemplarité dans leur vie, d'après : GS 72 ; GS 75 ; UR 12 ; AG 11. L'exemplarité caractérise naturellement particulièrement les membres de l'Eglise déjà arrivés à l'éternité de Dieu (LG 46 ; LG 50 ; LG 51 ; PO 17 ; SC 104 ; SC 111) et parmi eux fait spécialement figure d'exemple la Sainte Vierge Marie (LG 53 ; LG 63 ; LG 65 ; PO 18 ; AA 7). Aussi tous ceux qui ont précédé les fidèles d'aujourd'hui dans la foi, constituent un exemple pour eux (PO 21 ; PO 22 ; PC 15). Au sein de l'Eglise doivent exercer une exemplarité propre les évêques (LG 26 ; LG 27 ; GS 88 ; CD 15) et les prêtres (LG 32 ; LG 41 ; CD 30 ; SC 19) ainsi que les religieux (LG 13 ; LG 39 ; CD 33 ; PC 7 ; PC 24 ; PC 25). Tous les laïcs sont également appelés à une vie exemplaire (LG 35) en particulier les époux (LG 11 ; LG 35 ; LG 41 ; AA 11 ; AA 30 ; GS 48), mais aussi tous les adultes (AA 12), les veuves et les non mariés (LG 41) et également les élèves (GE 8) et les enfants (AA 12).

¹¹⁹ Cf. LG 65 : « L'Eglise [...] se conforme toujours davantage à son Époux (*Sponsosque suo magis magisque conformatur*) [...] recherchant la gloire du Christ, se fait de plus en plus semblable à son grand modèle (*praeclso suo Typo similior efficitur*). »

¹²⁰ Cf. PO 6, cité ci-dessus à note 114.

¹²¹ Ce qui concerne l'exemplarité du Christ : « Le Christ, grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la puissance de sa parole (*et testimonio vitae et verbi virtute*) a proclamé le Royaume du Père [...] », est également affirmé par rapport aux croyants : « ainsi les laïcs deviennent les hérauts de la foi en ce qu'on espère (cf. Hébr. 11, 1) quand ils unissent, sans hésitation, à une vie animée par la foi la profession de cette même foi (*vita ex fide professionem fidei inhaesitanter coniungunt*). Cette action évangélisatrice, c'est-à-dire cette annonce du Christ fait par le témoignage de la vie et par la parole (*nuntium Christi scilicet et testimonio vitae et verbo prolatum*), prend un caractère spécifique et une particulière efficacité du fait qu'elle s'accomplit dans les conditions communes du siècle. » (LG 35). Ce même diptyque revient : LG 11 ; LG 43 ; AA 11 ; GS 88 ; SC 19 ; AG 11 ; AG 15 ; DH 11.

¹²² Notons que les Pères de l'Eglise associent volontiers cet énoncé du Christ à sa double nature à la fois humaine et divine. Par exemple Saint Augustin : « Je suis le Chemin, je suis la Vérité, je suis la Vie. Demeurant auprès du Père, il est la Vérité et la Vie; en se revêtant de la chair, il s'est fait le Chemin. » (Augustinus, Tractatus in Ioannis Evangelium, XXXIV, 9) in : Œuvres de Saint Augustin 73 A, Homélies sur l'Evangile de Saint Jean XXXIV-XLIII, traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Etudes Augustiniennes, 1988, p. 139.

Le Concile affirme donc que le modèle suprême de l'unité de l'Eglise et de toute unité se trouve en la très Sainte Trinité. En même temps le texte montre clairement que ce mystère d'unité se réalise dans l'Eglise, dans et par le Christ – c'est-à-dire, le Verbe fait homme – et sous l'action de l'Esprit-Saint¹²³. Cette exemplarité de l'unité de Dieu Trinité arrive donc à l'Eglise par la médiation de l'humanité du Christ. S'agissant du Saint Esprit, même si nous ne Le trouvons nulle part désigné comme « exemple » pour l'humanité, ou pour l'Eglise, Il a également son rôle approprié dans cette « médiation exemplaire ».

Notons enfin que l'exemplarité, lorsqu'il s'agit de ceux qui suivent l'exemple du Christ, est très fréquemment exprimée par la terminologie du « témoignage ». Il n'y a que quelques textes où le Christ est mentionné comme témoin¹²⁴. C'est surtout l'exemplarité participée qui constitue un témoignage rendu au Christ. Concernant ce témoignage rendu au Christ par ceux qui suivent son exemple, il est intéressant de noter que ce témoignage, tel qu'il est décrit par les documents conciliaires, présente des caractéristiques des réalités sacramentelles. L'Eglise participe à l'exemplarité du Christ d'une manière sacramentelle. Nous observons, en effet, que le témoignage est comme un signe de la présence du Christ¹²⁵ et qu'en même temps, tout en étant signe, il permet la continuation de l'agir salvifique du Christ¹²⁶. Ainsi la terminologie du témoignage fait fortement apparaître l'humanité du Christ comme à la fois cause exemplaire et cause efficiente instrumentale du salut. En même temps l'exemplarité et le fait d'être témoin font plutôt référence à l'élément de « signe » à l'intérieur de cette médiation sacramentelle¹²⁷. Les usages parallèles du terme « *testimonium* » et du

¹²³ La formule semble souligner le rôle central du Christ par les deux prépositions « *in* » et « *per* », tandis que le Saint-Esprit est également à l'œuvre, mais cela est exprimé par l'usage de l'ablatif.

¹²⁴ Cf. DV 4 : « [Le Christ] par toute sa présence et par la manifestation qu'il a fait de lui-même par paroles et œuvres (*tota sui ipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus*) [...], et plus particulièrement par sa mort et sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en la complétant la révélation et la confirme encore en attestant divinement (*revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat*) [...] » ; DH 11. Il est encore question du témoignage du Christ en LG 34 et GS 3.

¹²⁵ Par exemple : LG 38 « Chacun des laïcs doit être devant le monde, le témoin (*testis*) de la résurrection et de la vie du Seigneur Jésus et signe (*signum*) du Dieu vivant. » Dans le même texte apparaît déjà aussi l'efficacité de ses « signes » que sont les laïcs : « Tous ensemble et chacun pour sa part doivent nourrir (*alere*) le monde de fruits spirituels (cf. Gal. 5, 22) et répandre (*diffundere*) sur lui cet esprit qui anime les pauvres, les doux, les pacifiques [...] ». Voir encore AG 15 « C'est de cette manière qu'une communauté chrétienne devient signe (*signum*) de la présence de Dieu dans le monde: [...] elle présente le témoignage (*testimonium*) du Christ [...] » ; AG 20 « [...] être, par le témoignage de la vie de chacun des fidèles et de toute la communauté, un signe qui leur montre le Christ. » ; AG 21 ;

¹²⁶ LG 34 « Voulant poursuivre également, par le moyen des laïcs, son témoignage (*suum testimonium*) et son service, le Christ Jésus, prêtre suprême et éternel, leur apporte la vie par son Esprit, et les pousse inlassablement à réaliser tout bien et toute perfection. » ; GS 3 « [L'Eglise] ne vise qu'un seul but: continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité [...] »

¹²⁷ Cf. LG 33 « Les laïcs sont appelés tout spécialement à assurer la présence et l'action de l'Eglise (*praesentem et actuosam reddant Ecclesiam*) [...]. Ainsi tout laïc, en vertu des dons qui lui a été faits, constitue un témoin et, en même temps un instrument vivant de la mission de l'Eglise "à la mesure du don du Christ" (*testis simul et vivum instrumentum missionis ipsius Ecclesiae existit secundum mensuram donationis Christi*) (Eph. 4, 7). » ;

vocabulaire de « *manifestare* » nous font également penser à une certaine médiation sacramentelle¹²⁸. De plus, comme cela se fait explicitement voir à plusieurs reprises, le témoignage n'est possible que par la puissance du Saint-Esprit¹²⁹. En même temps, dans tous les cas, c'est du Christ¹³⁰ ou de la révélation apportée par le Christ¹³¹, que l'Eglise est appelée à témoigner. L'Eglise, Elle est témoin dans son ensemble¹³² et dans chacun de ses membres¹³³.

Parmi les nombreux éléments sémantiques qui dans les documents conciliaires font référence à l'exemplarité du Christ, nous pouvons encore faire mention du verbe « *imitari* » et de la thématique de « suivre le Christ ». Les verbes « *imitari* » et « *sequi* », tout comme le terme « *testimonium* » expriment, en effet, la réponse de l'homme à l'exemplarité du Christ¹³⁴. Dans l'usage de ses mots par le Concile, nous ne retrouvons guère d'éléments nouveaux concernant la causalité exemplaire du Christ¹³⁵.

AG 41 « Les laïcs coopèrent à l'œuvre d'évangélisation de l'Eglise et participent à titre de témoins, et en même temps d'instruments vivants (*testes simul et viva instrumenta*) à sa mission salvifique [...] ». Voir encore : AA 29 ; De même d'après PO 3, les prêtres doivent être « témoins et dispensateurs (*testes essent et dispensatores*) d'une vie autre que la vie terrestre ».

¹²⁸ Par exemple : LG 31 « A cette place [dans le siècle] ils [les laïcs] sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester (*manifestent*) le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie (*testimonium vitae*), rayonnant de foi, d'espérance et de charité. », ou AA 16 « La forme particulière de l'apostolat individuel des laïcs est le témoignage (*testimonium*) de toute une vie de laïcs, inspirée par la foi, l'espérance et la charité: elle est d'ailleurs un signe (*signum*) très adapté à notre temps et manifeste (*manifestans*) le Christ vivant en ses fidèles. » ; et encore AG 11 « [Les] chrétiens, partout où ils vivent, sont tenus de manifester (*manifestare*) de telle manière, par l'exemple de leur vie et le témoignage (*testimonium*) de leur parole l'homme nouveau [...]. » Le vocabulaire de « *manifestare* » : voir ci-dessus, pp.12-19.

¹²⁹ Cf. LG 19 en citant Ac 1,8 : « Vous recevrez une force, celle de l'Esprit-Saint qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins [...] » ; LG 24 : « Pour remplir cette mission, le Christ Seigneur a promis aux apôtres l'Esprit-Saint, et, le jour de Pentecôte, l'a envoyé du ciel pour que, grâce à sa vertu, les apôtres soient ses témoins [...] » ; GS 3 ; GS 21 ; Mais l'Esprit est également présent dans ses dons « foi, espérance et charité » : LG 31 ; AA 16 ; Le Saint-Esprit est à l'œuvre dans le témoignage des fidèles, mais Il n'est question de Lui rendre témoignage – tout comme l'Esprit n'est jamais désigné comme « exemple ». A une seule reprise, en LG 4, nous rencontrons l'Esprit comme témoin dans le cœur des fidèles, en citant Gal. 4, 6; Rom. 8, 15-16 et 26, mais là encore c'est à l'intérieure des fidèles qu'Il agit ainsi.

¹³⁰ LG 10 ; LG 12 ; LG 19 ; LG 24 ; LG 34 ; LG 38 ; PO 11 ; AG 6 ; AG 8 ; AG 11 ; AG 12 ; AG 21 ; AG 24 ; AG 26 ; AG 37 ; AG 41 ; AA 2 ; AA 3 ; AA 19 ; AA 27 ; CD 16.

¹³¹ LG 21 ; LG 25 ; LG 28 ; LG 33 ; PO 3 ; AG 11 ; AG 40 ; AA 31 ; GS 49 ; GS 52 ; OT 9 ; OT 10.

¹³² LG 10 (les baptisés) ; LG 12 (le Peuple Saint) ; LG 42 et AG 11 (les chrétiens) ; AG 8 et AG 20, AG 21 et GS 3, GS 21, GS 76 (l'Eglise) ; AG 12 (les disciples du Christ) ; AG 15 (la communauté chrétienne) ;

¹³³ Pasteurs et ministres du Christ : LG 21 ; Les évêques : LG 25 ; Les religieux : LG 31 ; Les laïcs : LG 31, LG 33, LG 34, LG 38, AG 21, AG 41, AA 2, AA 3, AA 6, AA 13, AA 16, AA 29, AA 31 ; Les prêtres : PO 3, PO 11 ; Les missionnaires : AG 6, AG 24, AG 26; Les catéchumènes : AG 14 ; Les époux : GS 49, GS 52 ; Les séminaristes : OT 10.

¹³⁴ Notons que « imiter » est plus riche que suivre un exemple, et suppose la grâce obtenue par l'instrument.

¹³⁵ A propos de « *imitari* » nous constatons que l'objet d'imitation est, dans la plupart des cas le Christ dans un des aspects de sa vie, et plus particulièrement son saint sacrifice (LG 41 ; PO 13). Le sujet de « *imitari* » est soit l'Eglise en sa collectivité soit dans ses membres divers (les religieux : LG 44 ; les missionnaires : AG 25 ; les laïcs : AA 4 ; les prêtres PO 13). La chaîne de l'exemplarité réapparaît aussi à propos de l'imitation. En effet, comme l'union au Christ fait participer à sa causalité exemplaire, les saints et tous ceux qui sont dans le Christ deviennent imitables (LG 50 ; LG 64 ; LG 66 ; AG 25 ; SC 111). Comme le « témoignage », « l'imitation » du Christ effectue également une certaine présence du Christ (cf.LG 44). Pour ce qui est du verbe « *sequi* » (en ses

b) Le Christ, dans son humanité est la cause efficiente instrumentale de notre salut

Comme nous l'avons constaté, pour le Christ, être envoyé signifie s'incarner. Dès lors, il est manifeste que l'Incarnation conditionne toute la mission du Christ. En effet, tout ce qu'Il accomplit pour notre salut, Il le fait dans et par son humanité. C'est ainsi que nous avons rencontré comme une conséquence immédiate de l'Incarnation, que le Christ est nommé le Médiateur entre Dieu et les hommes¹³⁶. Or pour observer plus précisément ce que signifie cette médiation du Christ, propre à Lui grâce à son mystère personnel, il peut être intéressant de revisiter les passages où les textes conciliaires en font mention.

Tout d'abord, il est évident que l'origine et le fondement de cette médiation du Christ résident dans l'Incarnation qui constitue le mystère de son être. Celle-ci étant un événement unique et un mystère propre à la deuxième Personne de la Sainte Trinité, la nomination du Christ comme Médiateur est, dans la plupart des cas, précisée par la qualification « unique »¹³⁷, comme par exemple dans *Lumen gentium* n° 8 :

Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. (LG 8)

Le Christ, unique Médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Eglise sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. (LG 8)

Cela signifie donc qu'il n'y a pas d'autre Médiateur en dehors du Christ et que toute médiation entre Dieu et les hommes dépend de Lui, est ordonnée à Lui.

Notons, en même temps que c'est en tant que Médiateur que le Christ constitue et soutient sans cesse l'Eglise pour qu'Elle soit un organisme visible, ce qui veut dire que le Christ fait participer l'Eglise à sa propre fonction médiatrice¹³⁸. Or, s'agissant d'une

diverses formes), notons que, d'une part, il est employé souvent ensemble avec le terme « *exemplum* » (LG 32 ; LG 37 ; GS 43 ; GS 52 ; PO 10 ; PO 13 ; PO 22), ou encore en parallèle avec « *imitari* » (PC 1 ; AA 4 ; LG 41). D'autre part, ce verbe revient une fois à propos du Saint-Esprit (LG 45). Or il n'y est pas question de l'exemplarité, mais de « suivre les impulsions du Saint-Esprit ».

¹³⁶ Voir ci-dessus, p. 41.

¹³⁷ En 9 emplois sur 15 occurrences, nous rencontrons soit le terme « *unicus* » (notamment : LG 8 ; LG 28 ; LG 41 ; LG 60 ; PO 2) soit celui de « *unus* » (LG 14 ; LG 49 ; LG 62 ; AG 7) comme qualification du nom Médiateur. Le texte de LG 41 souligne encore l'unicité de la médiation du Christ en le nommant « éternel et unique Médiateur (*aeternus et unicus Mediator*) ». Ainsi l'unicité est renforcée par le fait qu'elle est valable au-delà du temps.

¹³⁸ Cette participation à la fonction médiatrice unique du Christ concerne toute l'Eglise en tant que communauté, mais également chacun de ses membres (aussi bien ceux dans le Ciel). C'est ainsi que LG 62 parle d'une « coopération variée (*varia cooperatio*) » des créatures à l'unique médiation du Rédempteur. De même LG 41

médiation participée et entièrement ordonnée à l'unique médiation du Christ, elle n'est possible que grâce à une union intime à Lui¹³⁹. Aussi le but de toute médiation participée est de favoriser de quelque manière une union immédiate des croyants avec le Christ¹⁴⁰. Etant l'unique Médiateur, le Verbe Incarné n'est pas seulement la source de toute médiation participée, mais en est également la finalité. En effet, la constitution *Dei verbum* met en parallèle la désignation « Médiateur » avec la qualification du Christ comme « plénitude de la révélation »¹⁴¹. Non seulement la plénitude de ce que l'homme peut connaître et accueillir des mystères de Dieu, son salut, arrive à lui à travers le Christ, mais, en raison de l'union hypostatique de Celui-ci, il le trouve en sa Personne même.

A quelques reprises nous rencontrons des expressions qui font clairement apparaître l'enjeu sotériologique et ecclésiologique de l'unicité de la médiation du Christ. Ainsi en *Lumen gentium* n° 14 :

Unus enim Christus est Mediator ac via salutis,
qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit, Ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando (cf. Mc. 16, 16; Io. 3, 5), necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit. (LG 14)

Seul, en effet, le Christ est Médiateur et voie de salut : or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Eglise ; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. Marc 16, 16; Jean 3, 5), c'est la nécessité de l'Eglise elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps. (LG 14)

Le Christ est le seul Médiateur et voie du salut, et cette exclusivité découle du mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire de la nature humaine assumée par le Verbe. Le texte identifiant le Corps du Christ à l'Eglise, son Corps mystique, affirme que tout comme il n'y a pas d'autres voies de salut en dehors de l'humanité Christ – unie en sa Personne à la divinité – de même, il n'existe pas d'autre médiation que celle de l'Eglise. En quelque sorte, même si cela

précise que la charge médiatrice du Christ est participée sous un mode hiérarchique dans l'Eglise par le sacrement de l'ordre. Ainsi le Christ, en tant qu'unique Médiateur est, aussi à cette raison, à la base de l'unité dans l'Eglise. Voir encore ci-dessous : LG 8, p. 48.

¹³⁹ Cf. « Etant en effet liés plus intimement avec le Christ, les habitants du ciel [...] par Lui, avec Lui et en Lui, ne cessent d'intercéder pour nous auprès du Père, offrant les mérites qu'ils ont acquis sur terre par l'unique Médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus (cf. Tim. 2, 5) [...] » (LG 49). De même par rapport à l'action médiatrice de la Sainte Vierge Marie, nous lisons en LG 60 : « [...] toute influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge sur les hommes [...] découle de la surabondance des mérites du Christ ; elle s'appuie sur sa médiation dont elle dépend en tout et d'où elle tire toute sa vertu ; [...] ». »

¹⁴⁰ LG 60 : « [...] l'union immédiate des croyants avec le Christ ne s'en trouve [c'est-à-dire de l'influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge] en aucune manière empêché, mais au contraire aidée. » Elle est comme le modèle de toute médiation participée.

¹⁴¹ Cf. DV 2.

peut être plus ou moins explicite, toute médiation de salut passe par le Corps mystique du Christ¹⁴².

Etant le seul Médiateur dans son être personnel, le Christ est aussi Médiateur en tout son agir, principalement dans son sacrifice sur la croix. C'est ainsi que le Concile rapproche les termes « unique Médiateur » et « unique sacrifice » :

<p>Presbyteri [...] muneris unici Mediatoris Christi (1Tim. 2, 5) participes in suo gradu ministerii, omnibus verbum divinum annuntiant. Suum vero munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi, qua in persona Christi agentes Eiusque mysterium proclamantes, vota fidelium sacrificio Capitis ipsorum coniungunt, et unicum sacrificium Novi Testamenti, Christi scilicet Sese Patri immaculatam hostiam semel offerentis (cf. Hebr. 9, 11-28), in sacrificio Missae usque ad adventum Domini (cf. 1 Cor. 11, 26) repraesentant et applicant. (LG 28)</p>	<p>Participant, <u>selon le degré de leur ministère</u>, de la charge de <i>l'unique Médiateur qui est le Christ</i> (1 Tim. 2, 5), [les prêtres] annoncent à tous la parole de Dieu. C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce leur charge sacrée : là, agissant en nom et place du Christ et proclamant son mystère, ils <u>joignent les prières</u> des fidèles au sacrifice de leur Chef, rendant présent et appliquant dans le sacrifice de la messe, jusqu'à ce que le Seigneur vienne (cf. 1 Cor. 11, 26), <i>l'unique sacrifice du Nouveau Testament</i>, celui du Christ s'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée (cf. Hébr. 9, 11-28). (LG 28)</p>
---	---

Nous comprenons donc que l'action médiatrice du Christ consiste, outre l'annonce de l'Evangile, principalement dans l'accomplissement du sacrifice unique du Nouveau Testament¹⁴³, lequel sacrifice est rendu présent et actualisé dans l'Eucharistie célébrée par les prêtres et à laquelle concourent les fidèles. Ainsi la participation à la médiation du Christ correspond à la participation à sa fonction sacerdotale¹⁴⁴. Le décret *Presbyterorum ordinis*, au n°2 explicite d'avantage que la médiation unique du Christ s'accomplit directement par son sacrifice unique qui se réalise d'une manière sacramentelle et non sanglante dans l'Eucharistie. Le fait d'être l'unique Médiateur correspond au sacerdoce unique du Christ (à

¹⁴² AG 7, en citant 1 Tim 2, 4-6, explique également la nécessité de l'Eglise et de sa mission par la médiation unique du Christ. Cf. encore : LG 26.

¹⁴³ A propos de la médiation du Christ cette idée est également exprimée en SC 5 : « Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu [...], le Christ Seigneur l'a accomplie principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; [...] ». De même AG 3 décrit la mission médiatrice du Christ comme la réconciliation de Dieu avec le monde. Par la citation de 1 Tim. 2, 4-6, AG 7 souligne aussi que le Médiateur unique entre Dieu et les hommes a accompli sa mission médiatrice lorsqu'il s'est livré en rédemption de tous.

¹⁴⁴ La constitution *Sacrosanctum Concilium* au n°48 met en évidence que la participation au sacrifice unique – et ainsi à la médiation du Christ – concerne chaque fidèle : « qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi ensemble avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux (*Christo Mediatore consummentur in unitatem cum Deo et inter se*) [...] ». Remarquons que la médiation du Christ n'est pas seulement le rétablissement de l'unité entre Dieu et les hommes, mais aussi celle entre les hommes. Cf. LG 1.

sa tâche de Grand Prêtre) auquel participent les prêtres et tous les fidèles, chacun selon son sacerdoce propre¹⁴⁵. La médiation du Christ s'accomplit dans et par son corps qu'il offre pour nous, et dont l'offrande est à l'origine de son Corps mystique par et dans lequel Il nous unit à Lui¹⁴⁶.

Un dernier élément apparaît en ce qui concerne le Christ en tant qu'unique Médiateur. En effet, tout en s'agissant d'une propriété personnelle du Christ – étant donné que sa médiation découle du mystère de l'incarnation – un certain rôle du Saint-Esprit apparaît explicitement, tant dans la médiation propre au Christ que dans les médiations par participation. Comme l'affirme la constitution *Sacrosanctum Concilium* au n°5, sa mission médiatrice, le Verbe Incarné l'accomplit par son humanité ointe de l'Esprit-Saint¹⁴⁷. De même, pour être unis au Christ Médiateur, les prêtres ont besoin de l'esprit d'adoration grâce auquel ils peuvent dire à Dieu : « Père »¹⁴⁸.

Nous avons déjà observé, s'agissant de la désignation du Christ comme unique Médiateur, que l'enjeu de cette médiation était le salut de l'homme¹⁴⁹. En tant que conséquence du mystère de l'incarnation et du fait d'être unique Médiateur, de nombreuses fois, le Christ est mentionné comme le Sauveur. Etant donné que l'usage de ce terme pour le Christ est très proche de celui de Médiateur, il semble suffisant de récapituler brièvement les données qui se présentent dans les textes conciliaires.

Une première différence peut être perçue dans le fait que ce titre du Christ n'est pas explicitement caractérisé par l'unicité – ce qui était beaucoup plus fréquent à propos de Médiateur¹⁵⁰. En revanche, le nom Sauveur employé pour le Christ est souvent utilisé au

¹⁴⁵ Cf. LG 10.

¹⁴⁶ PO 2 : « Mais c'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique Médiateur, offert au nom de toute l'Eglise dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, de manière non sanglante et sacramentelle, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même. C'est là qu'aboutit leur ministère, c'est là qu'il trouve son accomplissement : commençant par l'annonce de l'Evangile, il tire sa force et sa puissance du Sacrifice du Christ et il aboutit à ce que "la Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire la société et l'assemblée des saints, soit offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa Passion, pour faire de nous le Corps d'une aussi grande Tête". »

¹⁴⁷ Il s'agit de la même citation d'Isaïe que le Christ applique à Lui-même et que nous avons relevée à propos de la mission du Christ. Voir p. 7.

¹⁴⁸ Si le Christ Verbe fait chair a été oint par l'Esprit dans son humanité, c'est pour que son humanité « mystique » reçoive aussi cette onction. Il apparaît encore comme une autre œuvre appropriée à l'Esprit le fait d'unir au Christ les hommes qui participent à sa médiation, d'une manière semblable qu'Il unit à la Personne du Verbe son humanité. Cf. PO 18.

¹⁴⁹ Cf. p. 49. à propos de LG 14.

¹⁵⁰ Cette unicité du salut (*salvare*) par le Christ est souvent affirmée explicitement lorsque le titre de Médiateur figure également dans le contexte très proche. Ainsi nous l'avons observé en LG 14 « Seul, en effet, le Christ est Médiateur et voie du salut ». Retenons encore GS 10 et AG 7 citant Act. 4, 12 « il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés », ou encore, d'une manière plutôt indirecte AG 8 : « [...] tous ont besoin du Christ le modèle, le maître, le libérateur, le sauveur (*omnes vero indigent Christo... salvatore*) [...] ». Nous trouvons une seule fois le terme « *solus* » en LG 50, où le Concile, en citant le Concile

génitif. Ainsi nous lisons souvent « notre Sauveur »¹⁵¹, « leur Sauveur »¹⁵², « Sauveur du monde »¹⁵³ etc. Cette nuance montre que le titre de Sauveur se rapporte plus précisément à la médiation descendante du Christ, c'est-à-dire qu'il concerne plutôt ce que Dieu fait pour l'homme, tandis que Médiateur, puisque la médiation touche les deux extrêmes entre lesquels il faut rétablir la communication, exprime également la réponse de l'homme à Dieu, même si les deux mouvements sont inséparables¹⁵⁴.

Une autre différence rejoint ce que nous venons de constater. Le terme Sauveur, ainsi que les divers formes du verbe « *salvare* » sont également utilisés en général pour Dieu Trinité¹⁵⁵, tandis que le titre de Médiateur ne revient que pour désigner le Verbe Incarné, car c'est dans son humanité qu'Il est médiateur. Tout comme nous l'avons vu à propos du Christ Médiateur, le salut apporté concrètement par le Christ, Sauveur, est directement lié à son humanité¹⁵⁶. Tout ce que le Christ a vécu dans son humanité touche le salut de l'homme. Comme à sa mission de Médiateur, le Christ fait également participer l'Eglise, son Corps mystique, ainsi que tous ses membres à sa mission de Sauveur¹⁵⁷. C'est de là que s'ensuit que le salut apporté par le Christ, dans et par son humanité, arrive à tous les hommes par une médiation sacramentelle¹⁵⁸, en particulier par les sacrements proprement dits : principalement par les sacrements de l'initiation, mais aussi par tous les autres sacrements par exemple : l'onction des malades et le sacrement du mariage¹⁵⁹.

de Trente, dans le contexte du culte des saints affirme l'unicité du Christ Sauveur: « Jésus-Christ, qui est notre seul Rédempteur et Sauveur (*Iesum Christum, Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est*). »

¹⁵¹ Cf. LG 8 ; LG 48 ; LG 50 ; SC 47 ; DV 18 ; PO 5 ; DH 14.

¹⁵² Cf. LG 69 ; PO 9.

¹⁵³ Cf. GS 76 ; AA 27.

¹⁵⁴ Les médiations descendante et ascendante du Christ doivent toujours être tenues ensemble.

¹⁵⁵ Voir : LG 9 ; LG 16 ; GS 18 ; GS 32 ; GS 41 « le même Dieu est à la fois Créateur et Sauveur (*Idem Deus sit Salvator qui et Creator*) » ; GS 50 ; AG 7 ; AG 11 ; AG 22 ; PO 15 ; SC 5 ; DH 11 ; DH 14. En même temps, comme nous l'avons constaté à propos de la terminologie de l'incarnation, il arrive qu'au sein de la Sainte Trinité, à côté du Père, le Fils soit spécifié avec ce nom de Sauveur, comme par exemple LG 15.

¹⁵⁶ Ainsi, selon LG 41, être Sauveur pour le Christ signifie son obéissance jusqu'à la mort sur la croix. De même l'œuvre du Sauveur, d'après LG 61, consiste en tous les événements de sa vie (voir encore AA 4). C'est de cette vie du Verbe Incarné que témoignent les évangiles (DV 18). Le salut apparaît souvent explicitement comme le but de la venue du Verbe en son humanité, par exemple : GS 3 ; GS 45 ; GS 57 ; AG 3 ; PO 3.

¹⁵⁷ C'est ainsi que plusieurs textes parlent de la « mission salvifique (*missio salvifica*) » de l'Eglise envers le monde, mission qu'Elle a reçue du Sauveur: LG 30. Cette participation de l'Eglise à la mission salvifique touche tous ses membres, en commençant par son membre le plus éminent, la Sainte Vierge Marie (LG 61), ainsi que les ministres ordonnés (LG 30), les religieux (LG 43), les laïcs (LG 33 ; AG 41 ; AA 33), et les époux (GS 48).

¹⁵⁸ Toute l'Eglise a été fondée par le Christ comme le sacrement du salut : « [...] *Dominus [...], Ecclesiam suam ut sacramentum salutis fundavit [...]*. » (AG 5).

¹⁵⁹ C'est le sacrement du baptême qui est le plus explicitement mentionné par rapport au salut : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé (*Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*) [...] » (Marc. 16, 15 s.) » AG 5. Voir encore DH 1 ; DH 11 ; LG 14. Par les sacrements de l'initiation, non seulement le salut arrive à tout homme, mais ce sont encore les sacrements qui font participer chacun à la mission salvifique du Christ : « L'apostolat des laïcs est une participation à la mission salutaire elle-même de l'Eglise : à cet apostolat, tous sont députés par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation. Les sacrements, surtout la sainte Eucharistie, communiquent et entretiennent cette charité envers Dieu et les hommes, qui est l'âme de tout l'apostolat. » (LG

Retenons encore un élément également rencontré à propos du Christ Médiateur et qui touche notre sujet. Que la Personne du Saint-Esprit ne soit jamais nommée Sauveur ne signifie nullement qu'Elle n'est pas présente ni active dans l'œuvre du salut des hommes¹⁶⁰.

Enfin, nous voyons que le salut apporté par le Christ dans et par son humanité consiste plus précisément dans son acte rédempteur, dans son sacrifice sur la croix¹⁶¹. C'est ainsi que le terme Sauveur apparaît en parallèle avec le nom de Rédempteur¹⁶² et celui de Grand Prêtre¹⁶³.

C'est ainsi que ce troisième nom, propre au Christ – Rédempteur – peut être vu comme un synonyme du titre Sauveur, avec la nuance que Rédempteur dit plus sur le mode de procurer le salut pour l'humanité. En effet, tandis que la nomination de Sauveur décrit l'œuvre du Christ plutôt du point de vue de la finalité – le salut de l'homme –, la rédemption et le titre Rédempteur semble plutôt faire allusion au mode et à l'accomplissement concrète de cette action salvifique du Christ. Ainsi le salut apparaît comme un résultat de la rédemption¹⁶⁴. Suite à cette nuance, une correspondance fréquente et explicite se fait voir dans les textes conciliaires entre la terminologie de la rédemption et le sacrifice sur la croix, le mystère de Pâques¹⁶⁵. En même temps, tout comme c'était le cas avec le titre de Sauveur, toute la vie du Christ fait partie de son œuvre rédemptrice¹⁶⁶.

33). Le sacrement des malades est également présenté comme une médiation du salut venant du Christ : « Par l'onction sacrée des malades et la prière des prêtres, c'est l'Eglise toute entière qui recommande les malades au Seigneur souffrant et glorifié, pour qu'il les soulage et les sauve (*ut eos alleviet et salvet*) » (cf. Jacques 5, 14-16) » (LG 11). Enfin, par le sacrement du mariage « [...] le Sauveur des hommes, Epoux de l'Eglise, vient à la rencontre des époux chrétiens [...]. [...] L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Eglise, afin de conduire efficacement à Dieu les époux [...] » (GS 48)

¹⁶⁰ Dans le contexte du Christ désigné comme Sauveur, nous retrouvons le Saint-Esprit dans la citation de Lc. 4,18, déjà rencontrée à propos de la mission du Christ (cf. p. 7.). L'action de « sauver ce qui était perdu », le Fils de l'homme l'accomplit par son humanité ointe par l'Esprit du Seigneur (AG 3). De même toute l'œuvre du Christ qui est venu « pour sauver non pour condamner (*ut salvaret, non ut iudicaret*) » doit être continuée « par la conduite de l'Esprit Consolateur (*Spiritus Paracliti ductu*) » (GS 3). La médiation du salut par les sacrements est également impossible sans le Saint-Esprit, puisque l'œuvre du salut est une action de toute la Sainte Trinité : « les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (AG 5).

¹⁶¹ Cf. LG 41 ; AA 5 ; DH 10.

¹⁶² LG 50 ; LG 55 ; LG 61 ; LG 62 ; GS 48.

¹⁶³ Tout comme c'était le cas avec le titre Médiateur, la participation à sa mission de salut est également liée à la participation à son sacerdoce. Cf. LG 34.

¹⁶⁴ DH 11 « [...] en achevant sur la croix l'œuvre de la rédemption qui devait valoir aux hommes le salut et la vraie liberté (*in opere redemptionis in cruce complendo, quo salutem et veram libertatem hominibus acquireret*) [...] ». De même, d'après LG 2, c'est en considération du Christ Rédempteur que le Père offre des secours du salut pour les hommes, et l'œuvre de la rédemption porte les fruits du salut (cf. LG 8). L'emploi fréquent de la préposition « *pro* » qui n'est pas apparue à propos des termes salut, Sauveur, suggère également cette nuance : LG 5 ; LG 60 ; GS 32 ; AG 3 ; AG 7 ; PO 9 ; PO 12 ; DH 11 ; PC 14 ; OT 4.

¹⁶⁵ Cf. LG 3 ; LG 8 ; LG 50 ; GS 32 ; SC 5 ; SC 107 ; AG 7 ; PC 1 ; PO 12. A quelques reprises c'est la citation de Mc 10, 45 ou Mt 20, 28 qui décrit l'acte rédempteur du Christ : LG 5 ; AG 3 ; PO 9 ; DH 11 ; PC 14 ; OT 4.

¹⁶⁶ Voir, par exemple : LG 8 « [...] comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la rédemption [...] ». En LG 56 l'œuvre et la Personne du Christ est mis en parallèle avec le mystère de la rédemption. Aussi l'affirmation de SC 5 suggère clairement que toute la vie du Christ sert la rédemption, même

De même que le salut, la rédemption apportée par le Christ concerne tous les hommes et tout l'univers¹⁶⁷. Tout comme la médiation et le salut venant du Christ, aussi son œuvre rédemptrice est participée par l'Eglise¹⁶⁸. Or, la rédemption touchant plus précisément le mystère de Pâques, cette participation à l'action du Christ Rédempteur, semble être encore plus liée, elle aussi, à ce mystère¹⁶⁹. Que toute l'Eglise, et chaque membre en Elle, soient associés au sacrifice du Christ sur la croix, à sa mort et à sa résurrection, est également accentué par la causalité exemplaire qu'exerce le Christ par son obéissance¹⁷⁰.

En résumant, nous pouvons établir qu'outre quelques nuances légères en ce qui concerne le Rédempteur, nous retrouvons tous les éléments que nous avons pu observer à propos du Christ Médiateur et Sauveur¹⁷¹.

Outre les titres qui sont propres au Christ à cause de son mystère personnel, une autre expression peut attirer notre attention, et souligne et précise en quelque sorte le rôle propre du Christ, notamment de son humanité dans le mystère de notre salut. A deux reprises le Concile nomme l'humanité du Christ, unie à la Personne du Verbe, instrument ou organe du salut.

Le terme « *instrumentum* » pour désigner l'humanité du Christ comme moyen pour la médiation du salut, ne revient, en effet, outre LG 8, qu'en *Sacrosanctum Concilium* au n°5¹⁷². Citons ce texte, même si nous y avons déjà fait référence plus haut.

si « Cette œuvre de la rédemption des hommes [...] le Christ Seigneur l'a accomplie **principalement** (*praecipue*) par le mystère pascal [...] ». De même SC 102 et 107.

¹⁶⁷ LG 5 ; LG 60 ; AG 3 ; AG 7 ; GS 29 ; UR 2 ; AG 24 ; AA 2. Cela est exprimé, en général, avec le génitif, comme nous l'avons vu à propos du Sauveur. Par exemple : DV 15 : « Christ Rédempteur de tous (de l'univers : *universorum redemptor*) » ; LG 9 « *redemptio omnium* » ; LG 50 « *noster Redemptor* » LG 52 « *mundi redemptio* » ; « *omnium Redemptor* » GS 32.

¹⁶⁸ Cette participation de l'Eglise à l'œuvre rédemptrice du Christ semble être un des premiers fruits de cette rédemption même, puisque c'est de cette œuvre de la rédemption sur la croix que l'Eglise reçoit l'être et la croissance (LG 3 ; SC 5). L'Eglise est appelée, en effet, à communiquer les fruits du salut que porte la rédemption (LG 8), et Elle sert d'instrument pour la rédemption de tous (LG 9). C'est en tant que Rédempteur que le Christ pourvoit l'Eglise de ses dons, par exemple du don de l'infaillibilité (LG 25), et c'est dans l'Eglise que le divin Rédempteur opère le salut (LG 54). Il s'agit de la même participation variée que nous avons déjà observée plus haut (cf. p. 49, note 138.), à propos de LG 62. Elle touche tous les hommes (AA 2) ; les laïcs (par exemple : GS 67 ; AA 16 ; AA 29) ; les personnes consacrées (PC 5) ; les pasteurs (OT 4) etc.

¹⁶⁹ Ainsi la participation à l'œuvre rédemptrice du Christ correspond à la participation à son Sacerdoce. Cf. LG 62. Cela reflète exactement ce qui s'est présenté à propos du titre Sauveur et à propos du titre Médiateur.

¹⁷⁰ LG 3 ; AG 24 ; PC 1. Sur cette causalité exemplaire du Christ nous nous sommes déjà arrêtés plus haut : pp. 43-47.

¹⁷¹ Ainsi, entre autres, le fait que, d'une part, le titre Rédempteur est également employé pour désigner toute la Sainte Trinité (le plus fréquemment en parallèle avec le titre Créateur : LG 31 ; LG 33 ; GS 41 ; DV 3), d'autre part ce nom est spécifique au Fils à l'intérieur de la Trinité (LG 2 ; LG 50 ; LG 52 ; GS 40 ; AA 16).

¹⁷² Notons encore un usage intéressant de ce terme dans UR 21, où il n'est pas directement employé pour le Christ, mais pour la Sainte Ecriture : « [...] les Paroles Divines (*Sacra Eloquentia*) sont, dans le dialogue lui-même, des instruments insignes (*eximia instrumenta*) entre les mains puissantes de Dieu pour obtenir cette unité que le Sauveur offre à tous les hommes. »

Deus, "qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire" (1 Tim. 2, 4), "multifariam multisque modis olim loquens patribus in prophetis" (Hebr. 1,1), ubi venit plenitudo temporis, misit Filium suum, Verbum carnem factum, Spiritu Sancto unctum, ad evangelizandum pauperibus, ad sanandos contritos corde, "medicum carnalem et spiritualem", Mediatorem Dei et hominum. ***Ipsius namque humanitas, in unitate personae Verbi, fuit instrumentum nostrae salutis.*** Quare in Christo "nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo". Hoc autem humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus, cui divina magnalia in populo Veteris Testamenti praeluserant, adimplevit Christus Dominus, praecipue per suae beatae Passionis, ab inferis Resurrectionis et gloriosae Ascensionis paschale mysterium, quo "mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit". Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius ***Ecclesiae mirabile sacramentum.*** (SC 5)

Dieu, qui "veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tim. 2, 4), "qui jadis, tant de fois et de tant de manières, avait parlé à nos pères par les prophètes" (Héb. 1, 1), lorsque vint la plénitude des temps, envoya son Fils, le Verbe fait chair, oint par le Saint-Esprit, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, pour guérir les cœurs brisés, comme un "médecin charnel et spirituel" le Médiateur de Dieu et des hommes. ***Car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, qui fut l'instrument de notre salut.*** C'est pourquoi dans le Christ "est apparue la parfaite rançon de notre réconciliation, et la plénitude du culte divin est entrée chez nous". Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, à quoi avaient préludé les grandes œuvres divines dans le peuple de l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension; mystère pascal par lequel "en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie". Car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né ***"l'admirable sacrement de l'Église"*** tout entière". (SC 5)

Ce passage éclaire la nomination du Christ comme Médiateur sur trois points : D'abord, nous lisons qu'en raison de l'Incarnation, le Verbe fait chair peut être médecin de l'homme en sa totalité, « médecin charnel et spirituel ». C'est en cette guérison dans et par sa sainte humanité que consiste la médiation du Christ entre Dieu et les hommes. Le Concile précise donc avec clarté que c'est dans son humanité que le Christ est Médiateur, car son humanité fut l'instrument de notre salut.

En second lieu les Pères soulignent que la médiation opérée d'une manière instrumentale par l'humanité du Christ dans l'unité de sa Personne, comporte deux éléments : la glorification de Dieu et la rédemption de l'homme¹⁷³. Par et dans son humanité, le Christ a accompli la rédemption de l'homme et la glorification de Dieu, principalement par son mystère pascal, sa passion et sa résurrection, et par sa glorieuse ascension.

¹⁷³ Cela correspond aux deux accents de la même œuvre médiatrice : la médiation descendante (salut de l'homme) et la médiation ascendante (glorification de Dieu).

Enfin, nous découvrons que cette médiation dans laquelle l'humanité du Christ occupe une place de cause efficiente instrumentale, tout en étant une action accomplie une fois pour toutes dans l'histoire, n'est pas une œuvre close, dans le sens que son efficence se prolonge et s'étend sur toute l'humanité de tous les temps. Cela est suggéré par deux points. D'une part, l'Ascension du Christ fait partie centrale de l'œuvre du salut accomplie dans l'humanité du Christ. Cet « instrument de notre salut » est donc entré dans l'éternité de Dieu, ainsi son humanité ne cesse pas d'être « instrument » et exerce pour toujours une causalité efficiente envers nous. Toute grâce, en effet, continue à venir à nous par l'humanité désormais glorieuse de Jésus¹⁷⁴. D'autre part, c'est de cet « instrument » par lequel le Christ s'est offert que l'admirable sacrement de l'Eglise est né. Le Christ, en se donnant pour nous dans son humanité, donnait naissance à son Corps Mystique qu'est l'Eglise, pour que par cette humanité mystique, Il puisse continuer à manifester dans le temps la même causalité efficiente instrumentale pour tous. Il y a un lien étroit, une certaine relation d'origine, entre l'humanité du Christ comme instrument de salut et l'Eglise, sacrement de salut. Nous voyons donc que la participation à la médiation unique du Christ signifie en particulier une participation à l'instrumentalité de sa sainte humanité.

Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions, à plusieurs reprises, le même vocabulaire d'instrumentalité utilisé pour l'Eglise. D'après *Lumen gentium* n°1, Elle est « [...] dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument (*instrumentum*) de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain [...] »¹⁷⁵. Ici encore, la terminologie de l'instrument, tout comme celle de signe, exprime la réalité sacramentelle de l'Eglise. Le même document, au n°9, revient encore à cette relation du Christ – qui reste le seul Rédempteur – et l'Eglise, en terme d'instrument : « [Ce peuple messianique] établi par le Christ en communion de vie de charité et de vérité, il Lui sert d'instrument pour la rédemption de tous les hommes, au monde entier il est envoyé comme lumière du monde et sel de la terre (cf. Mat. 5, 13-16) »¹⁷⁶. Or, l'Eglise participe à cette causalité instrumentale de l'humanité du Christ non seulement en tant que communauté, mais

¹⁷⁴ Voir, par exemple : PO 5 « Les pasteurs et les chrétiens sont invités à venir y [à la maison de prière] manifester leur réponse reconnaissante au don de Celui qui, sans cesse, par son Humanité, répand la vie divine dans les membres de son Corps (*qui per Humanitatem suam continuo vitam divinam in membra Corporis sui infundit*). »

¹⁷⁵ Dans un autre contexte GS 42 revient à cette définition de l'Eglise.

¹⁷⁶ Voir encore PO 6 : « Par la charité, la prière, l'exemple, les efforts de pénitence, la communauté ecclésiale [...] est un instrument efficace (*instrumentum efficax*) pour *montrer ou préparer* à ceux qui ne croient pas encore un chemin vers le Christ et son Eglise, pour réveiller les fidèles, les nourrir, leur donner des forces pour le combat spirituel. »

également en chacun de ses membres de diverses catégories.¹⁷⁷ Naturellement le terme « *instrumentum* » est également souvent utilisé dans un sens analogue, sans désigner un être personnel et libre¹⁷⁸, mais même dans ces cas-là, il fait référence à la réalité humaine de l'Eglise qui offre et annonce le salut par des moyens humains¹⁷⁹.

Le terme « organe », un synonyme de « l'instrument », semble parfois exprimer la même réalité, et il est également utilisé pour spécifier la médiation du Christ en son humanité. Citons le texte avec l'emploi le plus proche de ce que nous venons de voir, notamment LG 8 :

Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano e divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut **vivum organum salutis**, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph. 4, 16). Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur, quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit (Io. 21, 17), eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit (cf. Mt. 28,

Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Eglise terrestre et l'Eglise enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service **comme un organe vivant de salut** qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Eph. 4, 16). C'est là, l'unique Eglise du Christ, dont nous professons dans le Symbole l'unité, la sainteté, la catholicité

¹⁷⁷ Par exemple LG 33 établit à propos des laïcs : « [...] tout laïc, en vertu des dons qui lui ont été faits, constitue un témoin et en même temps un instrument vivant de la mission de l'Eglise elle-même (*vivum instrumentum missionis ipsius Ecclesiae*) [...] ». Notons qu'en ce qui concerne également cette mission participée de manière particulière par chaque fidèle, la médiation s'inscrit dans une logique sacramentelle. Ils sont, en effet, à la fois témoins (signes) et instruments vivants du salut, dans le Christ. Cette même idée revient en AG 41 : « Les laïcs coopèrent à l'œuvre d'évangélisation de l'Eglise et participent à titre de témoin, et en même temps d'instruments vivants à sa mission salvifique [...] ». PO 12 parle de l'instrumentalité à propos des prêtres : « [...] [les prêtres] ont été consacrés à Dieu d'une manière nouvelle pour être les instruments vivants (*viva instrumenta*) du Christ Prêtre éternel [...] ». Et en faisant des efforts pour grandir en sainteté ils deviendront « des instruments toujours plus adaptés (*aptiora instrumenta*) au service du peuple de Dieu tout entier ».

¹⁷⁸ Lorsqu'il s'agit des « instruments » personnels, le Concile ajoute en général le qualificatif « vivant » à côté du terme. Voir note précédent : LG 33 ; PO 12.

¹⁷⁹ Cf. AG 6 : « En ce qui concerne les hommes, les groupes humains et les peuples, elle [l'Eglise] ne les atteint et ne les pénètre que progressivement, et les assume ainsi dans la plénitude catholique. Les actes propres, les moyens adaptés (*apta instrumenta*) doivent s'accorder avec chaque condition ou état. » De même l'expression « instruments de communication sociale (*instrumenta communicationis socialis*) » revient maintes fois dans les documents conciliaires, aussi dans le contexte de l'évangélisation. Par exemple : AG 19. L'Eglise a également besoin des « instruments de l'administration (*instrumentum administrationis*) » dans son organisme, et dans sa mission (cf. AG 29).

18 ss.), et in perpetuum ut „columnam et firmamentum veritatis” erexit (1 Tim. 3, 15). Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt. Sicut autem Christus opus redemptionis in paupertate et persecutione perfecit, ita Ecclesia ad eandem viam ingrediendam vocatur, ut fructus salutis hominibus communicet. (LG 8)

et l’apostolicité, cette Eglise que notre Sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu’il en soit le pasteur (Jean 21, 17), qu’il lui confia, à lui et aux autres apôtres, pour la répandre et la diriger (cf. Mat. 28, 18, etc.), et dont il a fait pour toujours « la colonne et le fondement de la vérité » (1 Tim. 3, 15). Cette Eglise comme société constituée et organisée en ce monde, c’est dans l’Eglise catholique qu’elle se trouve, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l’Eglise du Christ, appellent par eux-mêmes l’unité catholique. Mais comme c’est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la rédemption, l’Eglise elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. (LG 8)

De même qu’en *Sacrosanctum concilium* n°5, la fondation et le soutien continu de l’Eglise sont décrits comme appartenant à l’œuvre médiatrice du Christ. Aussi la finalité de l’Eglise est présentée, dès la première phrase, comme d’être notamment un instrument pour le Christ, par lequel Il peut répandre sur tous la vérité et la grâce, même si le terme instrument n’y apparaît pas explicitement. En second lieu, ce texte de LG 8 montre non seulement l’Eglise une et unique en tant qu’instrument pour le Christ pour le salut des hommes, mais il fait également découvrir la réalité complexe de l’Eglise en sa ressemblance avec le mystère du Verbe Incarné. En effet, dans l’analogie avec l’incarnation, cette relation d’instrument n’est plus utilisée pour le rapport du Christ et de l’Eglise, mais c’est la relation du Verbe divin à la nature humaine assumée par Lui – relation décrite en terme d’organe – qui est mise en parallèle avec la relation de l’Esprit du Christ à l’organisme ecclésial. Pour ce qui est du Christ, nous retrouvons donc la même affirmation : son humanité unie indissolublement à Lui-même lui sert d’instrument¹⁸⁰ du salut. En ce qui concerne le mystère de l’Eglise, en cette

¹⁸⁰ Les « relations » et la naissance de ce texte lors du Concile indiquent que les pères emploient le terme « organum » comme synonyme de « instrumentum ». En effet, dans le deuxième schéma, c’est encore le mot « instrumentum » que les Pères utilisent. Ce n’est que suite à une intervention, qui jugeait ce terme d’instrument « trop philosophique » que l’on a introduit, à partir du troisième schéma, le mot « organum ». (Cf. HELLIN, Francisco Gil, *Concili Vaticani II Synopsis*, Constitutio Dogmatica de Ecclesia, Lumen Gentium, Libr. Ed. Vat., Citta del Vaticano, 1995, pp. 60-61.) Ce fait que certains Pères trouvaient « instrumentum » trop philosophique,

analogie, il est intéressant de noter que dans le Corps mystique du Christ, tout ce qui relève des dons divins, tout l'élément divin, est attribué au Saint-Esprit, plus précisément à l'Esprit du Christ¹⁸¹.

L'Eglise participe à la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans toute son unité complexe. Dans la perspective du passage cité, il faut, en effet, insister sur l'unicité de l'Eglise. Dans son unité complexe, Elle est en tant que telle fondée et soutenue par le Christ, et Elle est tout entière le Corps mystique du Christ qui participe à la médiation de l'unique Médiateur. Ainsi l'Eglise est entièrement un instrument de salut, sacrement de l'unité, constituée mystiquement comme le Corps du Christ, corps dans lequel les éléments visibles, humains sont indissolublement unis aux éléments divins, c'est-à-dire à la réalité de salut qu'est en Elle par l'Esprit du Christ.

Ce terme « *organum* » n'apparaît pas ailleurs dans les textes conciliaires pour désigner l'humanité du Christ ou l'Eglise comme instrument de salut¹⁸². Le mot revient encore en LG 28 pour décrire la relation de l'évêque avec les prêtres de son diocèse, mais ce n'est qu'en un sens large et métaphorique que les prêtres sont nommés aide et organe des évêques.

Dans les passages où l'humanité du Christ est dite instrument de salut de sa divinité, à côté de la causalité instrumentale, non seulement apparaît l'exemplarité du Christ, mais nous découvrons aussi qu'Il est la finalité de l'humanité sauvée.

Venons-en donc à une dernière caractéristique propre de la mission du Christ, propriété qui découle également de son mystère personnel.

c) Le Christ est cause finale de l'humanité sauvée

Nous avons déjà constaté à quelques reprises¹⁸³ que le Christ en sa sainte humanité ne se présente pas seulement comme la cause exemplaire ou cause efficiente instrumentale de notre salut, mais que la finalité et l'accomplissement des hommes se trouvent aussi en Lui. Cette causalité finale qu'exerce le Christ envers toute l'humanité est en Lui étroitement liée à

suggère que pour les Pères, le mot « *instrumentum* » faisait probablement référence à la causalité efficiente instrumentale.

¹⁸¹ Etant donné que cela touche directement à notre thème, il sera encore utile de revenir sur ce texte lorsque nous chercherons la mission appropriée à l'Esprit, et aussi à propos de l'expression « Esprit du Christ ».

¹⁸² La forme adjectivale « *organicus* » ou adverbiale « *organice* » du terme ne semble pas être directement liée à l'instrumentalité. Cf. LG 22 ; LG 23 ; etc.

¹⁸³ Voir ci-dessus : p. 42.

son exemplarité¹⁸⁴ et elle peut être perçue dans le vocabulaire de « *conformari* » ou « *configurari* » souvent employés pour exprimer notre relation au Christ.

En premier lieu, ces termes marquent une union étroite au Christ comme le but de tous les moyens de salut. La conformation à Lui s'accomplit premièrement à l'aide des sacrements, en particulier par les sacrements de l'initiation¹⁸⁵ et le sacrement de l'ordre¹⁸⁶. Cette configuration au Christ se réalise aussi par l'imitation du Christ dans l'exemple de sa vie, notamment par les conseils évangéliques¹⁸⁷. La conformation au Christ, finalité de l'Eglise, peut également s'appuyer sur l'exemple et l'intercession de ceux qui sont déjà éternellement unis à Lui, spécialement de la Bienheureuse Vierge Marie¹⁸⁸. Le martyre est une conformation particulière pour ceux qui deviennent conforme au Maître jusqu'à l'effusion du sang¹⁸⁹.

Comme second trait, il apparaît clairement que la configuration au Verbe Incarné est possible pour tout homme dans tous les états ou situations de vie, puisque le Christ a lui-même vécu d'une certaine façon, tout ce qui peut arriver à un homme. La configuration au Christ touche donc tous les mystères de sa vie¹⁹⁰. Cette conformation au Christ atteint sa

¹⁸⁴ D'une part nous percevons une unité très forte entre l'imitation du Christ et le fait d'être configuré à Lui, d'autre part, ce dernier fait présente déjà le Christ comme notre finalité. Cf. GS 22 : « En souffrant pour nous, Il ne nous a pas simplement donné l'exemple, afin que nous marchions sur ses pas, mais Il a ouvert une route nouvelle : si nous la suivons, la vie et la mort deviennent saintes et acquièrent un sens nouveau. Devenu conforme à l'image du Fils (*Christianus autem homo, conformis imagini Filii factus*), Premier-né d'une multitude de frères, le chrétien reçoit "les prémices de l'Esprit" (Rom. 8, 23), qui le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour. »

¹⁸⁵ Cf. LG 7 : « [...] la vie du Christ se répand dans les croyants que les sacrements, d'une manière mystérieuse et réelle, unissent au Christ souffrant et glorifié. Par le baptême, en effet, nous sommes rendus *conformes* au Christ (*Christo conformamur*) [...] » ; AG 36 : « Comme membres du Christ vivant, auquel ils ont été incorporés et configurés (*incorporati et configurati*) par le baptême ainsi que par la confirmation et l'Eucharistie, tous les fidèles sont tenus de coopérer à l'expansion et au développement de son Corps, pour l'amener le plus vite possible à sa plénitude (Eph. 4, 13). »

¹⁸⁶ Cf. PO 2 : « [...] le sacerdoce des prêtres, s'il suppose les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre (*Christo Sacerdoti configurantur*) pour les rendre capables d'agir en la Personne du Christ Tête. » ; PO 12 ; OT 8.

¹⁸⁷ LG 46 : « [...] les conseils volontairement embrassés selon la vocation personnelle de chacun [...] sont capables d'assurer aux chrétiens une conformité plus grande (*hominem christianum magis conformare valent*) avec la condition de virginité et de pauvreté que le Christ Seigneur a voulue pour lui-même [...]. » ; PO 15 ; PO 17 ; LG 42. Cela n'est pas seulement vrai pour les conseils évangéliques proprement dits, mais aussi pour l'Evangile comme tel : GS 92.

¹⁸⁸ LG 65.

¹⁸⁹ LG 42.

¹⁹⁰ LG 7 : « Tous les membres doivent se conformer à lui jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (*omnia membra Ei conformari oportet, donec Christus formetur in eis*) (cf. Gal. 4, 19). C'est pourquoi nous sommes assumés dans les mystères de sa vie, configurés à lui, associés à sa mort et à sa résurrection, en attendant, de l'être à son règne (*cum Eo configurati, commortui et conresuscitati, donec cum Eo conregnemus*) (cf. Phil. 3, 21 ; II Tim. 2, 11 ; Eph. 2, 6 ; Col. 2, 12 ; etc.). » ; Comme nous l'avons vu, cela touche tous ceux qui suivent particulièrement les conseils évangéliques, mais aussi les prêtres, les séminaristes, ainsi que les laïcs (AA 16).

perfection lorsque nous arrivons à notre finalité proprement dite, où la Sainte Vierge Marie, qui fut exaltée comme Reine de l'univers, nous précède d'une manière particulière¹⁹¹.

Non seulement les fidèles, mais l'humanité entière est appelée à être conforme au Christ à l'aide des chrétiens¹⁹².

Un autre vocabulaire, celui de la « *perfectio* », fait également référence à la causalité finale du Christ qui est en même temps la source de son exemplarité¹⁹³. En effet dans le Christ s'accomplit et la perfection du chemin et la perfection du terme atteint. Le Christ dans sa perfection attire comme finalité tous les hommes et même tout l'univers¹⁹⁴. Dans le Christ se réalise la relation parfaite entre Dieu et les hommes, c'est en Lui que Dieu conclut l'alliance nouvelle et parfaite¹⁹⁵.

La raison pour laquelle tous les membres de son Corps mystique doivent Lui devenir conformes, réside dans le fait qu'Il est « Principe et premier-né d'entre les morts » et qu'Il partage sa perfection et sa plénitude avec l'Eglise¹⁹⁶.

Dans les textes conciliaires nous retrouvons à plusieurs reprises l'appel à la perfection et à la sainteté qui se réalise dans le Christ, c'est-à-dire dans l'union étroite avec le Christ, et cet appel concerne aussi tous les fidèles sans exception¹⁹⁷. Il est intéressant de noter qu'il semble être propre au Saint-Esprit, offert par le Christ, d'aider l'accomplissement de la perfection dont la finalité se trouve en Christ¹⁹⁸.

¹⁹¹ Cf. LG 59.

¹⁹² GE 2 : « Qu'en outre, ils [tous les chrétiens] prennent l'habitude [...] d'aider à la transformation (*christianam mundi conformationem adiuvere*) chrétienne du monde, par quoi les valeurs naturelles, reprises et intégrées dans la perspective totale de l'homme racheté par le Christ, contribuent au bien de toute la société. »

¹⁹³ La perfection du Christ dans son humanité, comme finalité des hommes est inséparable de son exemplarité. Cf. LG 40 : « Maître divin et Modèle de toute perfection (*Omnis perfectionis divinus Magister et Exemplar*), le Seigneur Jésus a enseigné à tous et à chacun de ses disciples, quelle que soit leur condition, cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur [...]. » Voir encore DH 11 et GE 2.

¹⁹⁴ Cf. LG 48 : « L'Eglise, à laquelle nous sommes tous appelés dans le Christ et dans et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, n'aura sa consommation que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées (cf. Act. 3, 21) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection (*perfecte in Christo instaurabitur* (cf. Eph. 1, 10; Col. 1, 20; 2 Pierre 3, 10-13). »

¹⁹⁵ Cf. LG 9; « [...] le Dieu de toute grâce qui nous a appelés dans le Christ à sa gloire éternelle (*in Christo Iesu*), après une courte épreuve les rétablira lui-même (*ipse perficiet*), les affermira et les rendra inébranlables (1 Pierre 5, 10). » (LG 41)

¹⁹⁶ Cf. LG 7 « De ce corps, le Christ est la tête. Il est l'image du Dieu invisible et en lui toutes choses ont été créées. Il est antérieur à tous et l'univers subsiste en lui. Il est la tête du corps qu'est l'Eglise. Il est Principe, premier-né d'entre les morts, afin d'exercer en tout la primauté (cf. Col. 1, 15-18). Sa grande puissance lui donne la domination sur les choses du ciel et celles de la terre et, par sa perfection et son action souveraine (*supereminenti perfectione*), il comble de richesses de sa gloire le corps tout entier (cf. Eph. 1, 18-23). »

¹⁹⁷ Tous les fidèles : LG 11 ; LG 40 ; LG 42 ; les époux : GS 50 etc.

¹⁹⁸ C'est l'Esprit du Christ qui aide les laïcs à accomplir toutes œuvres bonnes et parfaites (LG 34). Les évêques sont aidés par la grâce sacramentelle en l'exercice parfait de la charité pastorale (LG 41), et c'est l'Esprit qui opère la perfection de la révélation (DV 4 ; DV 5) ainsi que l'accomplissement de l'unité parfaite (UR 2). Nous y reviendrons à propos de l'œuvre appropriée à l'Esprit.

Enfin, nous apercevons une fois de plus combien la finalité du Christ est inséparable de sa causalité efficiente¹⁹⁹ qu'Il partage en quelque sorte avec ceux qui Le suivent. Il continue, en effet, par les fidèles de parfaire et de conduire toute chose à sa finalité²⁰⁰. Un passage du décret *Apostolicam Actuositatem* résume d'une façon très claire que la finalité et la perfection de toute la création se trouvent dans le Christ :

[...] placuit Deo omnia, tam naturalia quam supernaturalia, in Christo Iesu in unum colligere ut sit in omnibus ipse primatum tenens (Col. 1, 18). Haec tamen destinatio non modo non privat ordinem temporalem sua autonomia, suis propriis finibus, legibus, subsidiis, momento pro hominum bono, sed potius perficit in sua vi et praestantia propria [...]. (AA 7)

[...] il a plu à Dieu de rassembler toutes les réalités, aussi bien naturelles que surnaturelles, en un seul tout dans le Christ « pour que celui-ci ait la primauté en tout » (Col. 1, 18). Cette destination, loin de priver l'ordre naturel de son autonomie, de ses fins, de ses lois propres, de ses moyens, de son importance pour le bien des hommes, rend au contraire plus parfaites sa force et sa valeur propre [...]. (AA 7)

Du fait que la finalité et la perfection des choses se trouvent dans le Christ, en qui Dieu le Verbe s'est uni pour toujours aux créatures, c'est Lui qui rend à toute réalité sa place et sa valeur propres. En effet, c'est par et dans l'humanité du Christ, Homme parfait²⁰¹, que tout l'univers atteint sa perfection en Dieu²⁰² :

Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum ***caro factum*** est, ita ***ut, perfectus Homo, omnes salvaret et universa recapitularet. Dominus finis est humanae historiae***, punctum in quod historiae et civilizationis desideria vergunt, humani generis centrum, omnium cordium gaudium eorumque appetitionum plenitudo. Ille est quem Pater a mortuis suscitavit, exaltavit et a dextris suis collocavit, Eum vivorum atque mortuorum iudicem constituens. In Eius Spiritu vivificati et coadunati,

Car le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même ***fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui. Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine***, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations. C'est lui que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et a fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des

¹⁹⁹ Toutes les activités humaines ont besoin d'être purifiées et amenées à leur perfection par la croix et la résurrection du Christ. Cf. GS 37.

²⁰⁰ Les prêtres doivent parfaire l'édification du Corps du Christ (LG 17) ; les évêques complètent et confirment (*munus perficiendi et confirmandi*) l'œuvre commencée par les apôtres (LG 20 cf. encore CD 15) ; et tous les chrétiens sont appelés à parfaire l'ordre temporel (AA 5 et AA 7). De même les missionnaires laïcs doivent connaître la culture où ils vivent et lui donner sa perfection dans le Christ. Cf. AG 21 et aussi AG 9.

²⁰¹ L'expression « homme parfait » rend souvent manifeste cette finalité des hommes et du monde dans l'humanité du Christ. Cf. GS 22 ; GS 38 ; GS 41. La perfection de l'homme nouveau que revêt celui qui se convertit se trouve dans le Christ (AG 13).

²⁰² C'est ainsi que nous trouvons Dieu, Sainte Trinité comme Celui qui conduit tout l'univers à sa perfection (par exemple : AG 9). En même temps cela se réalise par et dans l'humanité du Christ.

versus historiae humanae peregrinamur
consummationem, quae cum consilio Eius
dilectionis plene congruit: "Instaurare omnia in
Christo, quae in caelis et quae in terra sunt"
(Eph. 1, 10). (GS 45)

morts. Vivifiés et rassemblés en son Esprit, nous
marchons vers la consommation de l'histoire
humaine qui correspond pleinement à son
dessein d'amour: « instaurer toutes choses dans
le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles
qui sont sur la terre » (Eph. 1, 10). (GS 45)

Nous rencontrons encore d'autres termes qui font percevoir cette causalité finale du Verbe fait chair, tels que le verbe « *consummari* »²⁰³ ou le mot « *plenitudo* »²⁰⁴ attribués au Christ. Ces expressions ne semblent rien ajouter d'essentiel à ce que nous avons pu percevoir par rapport à la causalité finale comme propriété du Christ, Verbe fait chair, dans la mission du salut.

Pour conclure ce que nous avons pu découvrir à propos de ce qui est propre à la Personne Incarnée dans sa mission, réaffirmons les points suivants :

(1) Toutes ces propriétés sont liées au mystère personnel du Christ et découlent de l'incarnation.

(2) La mission propre du Christ se présente comme étant cause de notre salut sous plusieurs aspects. Ces diverses causalités qu'exerce le Christ envers les hommes sont toutes unies en Lui et étroitement liées entre elles. Les trois causalités découlant du mystère de l'incarnation semblent exprimer en quelque sorte les divers aspects de l'économie sacramentelle de notre salut. La *finalité* de l'homme d'être uni à Dieu et avec les autres, se réalise dans le Christ, qui dans son humanité est en même temps signe et instrument de notre salut. Ainsi la causalité morale, *exemplaire* du Christ envers les hommes, se rapproche de l'élément du signe (signe qui stimule et appelle à être imité), tandis que la causalité *efficiente instrumentale* rappelle clairement l'autre élément de la sacramentalité. Par sa sainte humanité, le Christ lui-même nous offre la grâce d'être uni à Lui et cette union est réalisée par son Esprit.

²⁰³ Nous trouvons très souvent l'usage de ce terme dans le contexte de « la fin des siècles » (*consummatio saeculi*) ou de la gloire éternelle (cf. LG 2 ; LG 9 ; LG 17 ; LG 18 ; LG 19 ; LG 62 ; GS 39 ; DV 8 ; DV 20 ; UR 2 ; DH 11). Il apparaît encore à plusieurs reprises pour désigner la consommation glorieuse de l'Eglise qui s'accomplira dans l'union avec le Christ son Epoux (LG 4) et son Roi (LG 5). De même l'Eglise sera restaurée dans le Christ (*perfecte in Christo instaurabitur*) d'après LG 48. Retenons encore que la Personne du Saint Esprit se présente justement comme Celui qui conduit l'Eglise à cette consommation dans le Christ (LG 4).

²⁰⁴ Le terme plénitude revient, le plus souvent, dans des contextes divers par la citation d'Eph 4,13. Toute croissance est, en effet, marquée par cette tendance à la plénitude du Christ (*usque ad mensuram aetatis plenitudinis Christi*) (cf. SC 2 ; UR 22 ; PC 14 ; GE 2 ; GE 3 ; AG 9 ; AG 36). De même, pour atteindre la plénitude de la gloire éternelle, il faut que l'Eglise croisse dans le Christ (UR 3).

(3) Par rapport à chacune des spécificités de la mission du Christ, nous avons constaté que tout en s'agissant d'actions propres au Christ, le Saint-Esprit est également à l'œuvre dans et par l'humanité du Christ. En ce qui concerne cette relation de l'Esprit avec le Christ dans son humanité, le plus souvent c'est la citation d'Isaïe qui apparaît, rappelant l'événement du baptême du Seigneur. En même temps, la présence active du Saint-Esprit est surtout percevable là, où il s'agit de la participation de l'Eglise à la mission du Christ.

(4) En effet, tout ce que nous rencontrons comme spécificité dans la mission propre au Christ, nous le retrouvons, d'une manière participée, comme caractéristique de l'Eglise. Ainsi l'Eglise tout entière participe à la médiation, à la mission salvifique et rédemptrice du Christ, c'est-à-dire à sa causalité efficiente instrumentale, ainsi qu'à son exemplarité. En ce qui est de la causalité finale, l'Eglise y participe par ses membres déjà éternellement unis au Christ par son Esprit.

(5) Dans ces divers aspects de l'œuvre rédemptrice, propre au Christ à cause de l'incarnation, nous avons chaque fois vu qu'elle touche tous les hommes et même tout l'univers.

(6) Enfin, il est important encore de retenir que l'humanité du Christ reste éternellement l'instrument central de notre salut. Ce que le Christ a inauguré et accompli une fois pour toutes par son humanité lors de sa mission sur la terre, Il le continue par son humanité glorieuse ainsi que par son humanité mystique. C'est justement par son Esprit qu'Il fait participer son corps mystique dans la causalité instrumentale de son humanité.

Après avoir observé plus précisément ce qui était propre à la mission du Verbe Incarné, venons-en à regarder de plus près ce qui est commun aux deux Personnes envoyées, ou ce qui est approprié plutôt au Saint-Esprit.

B) Ce qui est l'œuvre des deux Personnes divines envoyées, et l'ordre entre elles

Au début de notre recherche sur la relation du Christ et de l'Esprit dans leur mission de salut, lors de l'examen de leur unité d'action, nous avons déjà constaté une certaine inégalité et un ordre entre les deux Personnes divines envoyées dans le monde. En un deuxième temps, nous avons développé ce que les textes conciliaires présentent comme œuvre propre au Christ. Or, pour ce qui est de l'Esprit, nous ne pouvons pas si aisément découvrir un agir qui Lui serait propre par rapport aux autres Personnes divines. Il est toujours possible d'observer un agir approprié plutôt à l'Esprit qu'au Christ ou au Père.

1) La venue du Saint-Esprit dans le monde (*supervenire, procedere*)

Puisque par rapport à l'action propre du Christ nous avons pu examiner que sa propriété dans l'économie du salut était fortement liée à la manière dont Il a été envoyé dans le monde – l'incarnation – avant d'étudier les actions qui semblent être appropriées à l'Esprit, il peut être intéressant de regarder de près quelques expressions qui se rapportent à sa venue dans le monde.

Nous pouvons nous référer aussi à ce que nous avons déjà observé à propos de la « *missio* » du Fils et de l'Esprit²⁰⁵, mais outre ce verbe qui exprimait et l'envoi du Fils et celui de l'Esprit, nous rencontrons un bon nombre d'autres expressions qui décrivent plus spécialement la descente du Saint-Esprit dans le monde. S'agissant de la « mission », une certaine unité ordonnée est déjà apparue. Ces verbes nous donnent, peut-être, plus précisément la différence dans la venue des deux Personnes, l'Esprit étant envoyé mais non pas incarné.

« *supervenire* »

A quatre reprises seulement ce verbe apparaît dans les documents conciliaires, et il est employé exclusivement pour désigner la venue du Saint-Esprit. Il s'agit d'un terme biblique qui est utilisé par les actes des Apôtres racontant l'évènement de la Pentecôte, et par l'évangile de Saint Luc dans la narration de l'Annonciation.

Des deux emplois en *Lumen gentium* faisant référence à Ac 1, 8 il ressort d'une part l'origine mystérieuse et la divinité de l'Esprit venant « par le haut » (*super*), mais aussi le fait que sa venue soit liée au Seigneur Jésus. En effet c'est « selon la promesse du Seigneur » que l'Esprit vient sur les apôtres²⁰⁶, et c'est le Christ qui les a « enrichis des trésors de l'Esprit-Saint venant sur » les Apôtres²⁰⁷. Il est intéressant de remarquer que ce rôle du Christ dans la venue de l'Esprit sur les hommes est, d'une certaine manière, continué par les apôtres dans

²⁰⁵ Cf. pp. 5-8. Nous y avons fait référence également à d'autres termes qui expriment l'envoi de l'Esprit dans le monde, notamment note 15 à la p. 8.

²⁰⁶ LG 19 « Le jour de Pentecôte, ils [les apôtres] furent pleinement confirmés dans cette mission (cf. Act. 2, 1-26), selon la promesse du Seigneur : "Vous recevrez une force, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous (*supervenientis Spiritus Sancti in vos*) [...]". »

²⁰⁷ LG 21 « Pour remplir de si haute charge, les apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion spéciale de l'Esprit-Saint descendant sur eux (cf. Act. 1, 8 ; 2, 4 ; Jean 20, 22-23) (*apostoli speciali effusione supervenientis Spiritus Sancti a Christo ditati sunt*) ; eux-même, par l'imposition des mains transmirent à leurs collaborateurs le don spirituel [...]. »

l'Eglise²⁰⁸. Cela indique une certaine exigence de représenter la médiation de l'humanité du Christ dans la descente du Saint-Esprit²⁰⁹.

Dans le décret *Ad gentes* n°4 la survenue de l'Esprit est mentionnée dans trois contextes différents mis en rapport les uns avec les autres :

Ad hoc autem perficiendum *misit Christus Spiritum Sanctum a Patre*, qui salutiferum opus suum intus operaretur [...]. Procul dubio ***Spiritus Sanctus*** iam in mundo operabatur antequam Christus glorificaretur. ***Die tamen Pentecostes in discipulos supervenit***, ut cum eis *maneret in aeternum* [...]. A Pentecoste enim inceperunt actus Apostolorum, ***sicut superveniente Spiritu Sancto in Virginem Mariam*** conceptus fuerat Christus et ***eodem Spiritu Sancto in Ipsum orantem descendente Christus*** actus fuerat ad opus ministerii sui. Ipse autem Dominus Iesus, priusquam vitam suam libere pro mundo poneret, ita apostolicum ministerium disposuit et *Spiritum Sanctum mittendum promisit*, ut ambo consociarentur in opere salutis ubique et semper ad effectum adducendo. (AG 4)

Mais pour le réaliser pleinement, *le Christ a envoyé d'auprès du Père le Saint-Esprit*, qui accomplirait son œuvre porteuse de salut à l'intérieur des âmes [...]. Sans l'ombre d'un doute ***le Saint-Esprit*** était *déjà à l'œuvre* avant la glorification du Christ. Pourtant, le ***jour de la Pentecôte, il descendit sur les disciples*** pour demeurer avec eux à jamais [...]. Car c'est à la Pentecôte que commencèrent "les actes des apôtres", tout comme c'est lorsque ***le Saint-Esprit vint sur la Vierge Marie*** que le Christ fut conçu, et lorsque ***le même Esprit-Saint descendit sur le Christ*** pendant sa prière que le Christ fut poussé à commencer son ministère. Le Christ Jésus lui-même, avant de donner librement sa vie pour le monde, a de telle sorte organisé le ministère apostolique et *promis d'envoyer le Saint-Esprit*, que ce ministère et cette mission sont tous deux associés pour mener à bien, toujours et partout, l'œuvre du salut. (AG 4)

Ce texte réaffirme dans une inclusion que le Christ est à l'origine de la venue du Saint-Esprit dans le monde : c'est Lui qui l'a promis et qui l'a envoyé sur les disciples d'auprès du Père. Au centre de ce passage apparaît parallèlement l'autre aspect du rapport entre la mission du Christ et de l'Esprit. D'une part il est affirmé que l'œuvre et la mission du Saint-Esprit sont déjà commencées avant la Glorification du Christ. D'autre part l'évènement de la Pentecôte et le commencement de la vie manifeste de l'Eglise sont mis en parallèle avec le commencement de la vie humaine du Fils par sa conception par la Sainte Vierge Marie ainsi qu'avec le début de la vie publique du Christ²¹⁰. En ces trois débuts c'est le Saint-Esprit qui survenait pour les réaliser dans les êtres humains. En ces lieux c'est l'Esprit qui est présenté

²⁰⁸ Cf. la suite de la citation de LG 21.

²⁰⁹ C'est cela que nous avons constaté aussi à propos du verbe « *mittere* » et d'autres expressions (cf.p. 8.)

²¹⁰ Il y est question – entre autres – de la même référence (Lc 4) déjà rencontrée par rapport au verbe « *mittere* ». Cf. pp. 5-8.

comme actif dans la préparation de la venue du Fils dans le monde : dans son Corps véritable, tout comme dans son Corps mystique.

Pour mieux cerner cet ordre mutuel, revenons à la constatation selon laquelle le Saint-Esprit était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ. Cette affirmation n'exclut nullement que le Fils était, lui aussi déjà à l'œuvre dans le monde avant son incarnation dans le temps. De plus, nous croyons que la venue du Fils éternel dans le monde conditionné par le temps n'a pas seulement un effet pour le temps de sa vie terrestre et pour le temps d'après, mais que la rédemption est aussi valable pour tout ce qui précédait le moment de sa venue dans la chair, justement parce qu'Il est le Fils éternel. La question se pose, de savoir si l'on peut élargir aussi dans le temps cette relation du Christ, Verbe Incarné, et de l'Esprit. Après sa glorification c'est le Christ qui promet et envoie d'auprès du Père le Saint-Esprit. Peut-on dire qu'avant sa glorification et même avant sa venue dans le monde, c'était déjà le Fils qui « envoyait », d'une certaine manière, le Saint-Esprit d'auprès du Père ? Le Concile n'en parle pas explicitement. Outre cette venue de l'Esprit par le Christ et, dans le temps de l'Eglise, par ses disciples, le Concile ne semble pas s'exprimer non plus explicitement sur une relation d'origine entre le Fils et l'Esprit dans l'éternité²¹¹.

Si nous restons dans la perspective de l'économie du salut, nous pouvons constater une certaine réciprocité, et une certaine égalité dans la mission du Christ et de l'Esprit. C'est le Saint-Esprit qui « survient » sur la Vierge Marie pour que le Verbe naisse en Elle, et c'est encore Lui qui « descend » sur le Christ pour qu'Il commence son ministère. Mais c'est le Christ mort, ressuscité et glorifié qui promet et donne à ses disciples le Saint-Esprit. Une chose pourtant semble sûre : cette relation réciproque précise ne concerne le Christ que dans son humanité et ne peut donc pas être étendue simplement à la relation éternelle du Verbe et de l'Esprit, même s'il existe une certaine réciprocité dans la vie intérieure de la Sainte Trinité.

Nous pouvons également découvrir une différence de l'opération et de la venue de l'Esprit avant la glorification du Christ par rapport à sa présence après être envoyé, promise par le Christ. Dans le temps de l'Eglise, grâce au Christ, le don de l'Esprit est devenu permanent et la présence objective du Saint-Esprit est réalisée par les médiations humaines, vicaires de la médiation de l'humanité du Christ. Selon la promesse du Christ, principalement dans les sacrements, le Saint-Esprit descend en « répondant fidèlement » à des paroles et gestes humains. La liberté de l'Esprit de « survenir » est désormais comme liée de manière ordonnée à la médiation des personnes humaines. D'autre part, si le Christ a pu promettre et

²¹¹ Nous y reviendrons encore à propos du verbe « *procedere* » : Voir p. 68.

donner aux hommes l'Esprit auprès du Père, c'est parce qu'il s'agit de son Esprit. L'expression « Esprit du Christ » nous l'examinerons encore plus loin, mais cette médiation sacramentelle dans la venue de l'Esprit semble suggérer une relation d'ordre entre le Christ et l'Esprit qui n'est pas une relation simplement parallèle, ni une relation strictement réciproque.

« *procedere* »

Nous avons vu que les textes conciliaires parlant de la venue de l'Esprit dans le monde par le terme de « *mittere* », ou par le verbe « *supervenire* », présentent d'une part – surtout en se référant à l'Annonciation et à Lc 4 – une certaine priorité de l'Esprit par rapport à la mission du Christ et en même temps le Christ semble avoir une certaine causalité dans la venue de l'Esprit²¹². Pour notre sujet, à cause de la comparaison avec la vision orthodoxe, il est intéressant d'examiner de plus près si le Concile dit quelque chose sur leur relation dans l'éternité. Pour l'origine éternelle du Saint-Esprit, un des termes techniques de théologie est celui de « *processio* ».

Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est, cum ipsa ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti originem ducat secundum Propositum Dei Patris. Hoc autem Propositum ex “fontali amore” seu caritate **Dei Patris** profluit, **qui, cum sit Principium sine Principio, ex quo Filius gignitur et Spiritus Sanctus per Filium procedit**, ex nimia et misericordii benignitate sua libere creans et insuper gratiose vocans nos ad Secum communicandum in vita et gloria, bonitatem divinam liberaliter diffudit ac diffundere non desinit, ita ut qui conditor est omnium, tandem fiat “omnia in omnibus” (1Cor. 15, 28), gloriam suam simul et beatitudinem nostram procurando. Placuit autem Deo homines non tantum singulatim, quavis mutua connexione seclusa, ad vitae Suae participationem vocare, sed eos in populum constituere, in quo filii sui, qui erant dispersi, in unum congregarentur (cf. Io. 11, 52). (AG 2)

De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père. Ce dessein découle de « l'amour dans sa source », autrement dit de la charité du **Père qui, étant le principe sans principe, de qui le Fils est engendré, de qui le Saint-Esprit procède par le Fils**, nous a créés librement dans sa trop grande bonté et miséricorde, et nous a depuis appelés gracieusement à partager avec lui sa vie et sa gloire; qui a répandu sur nous sans compter sa miséricorde et ne cesse de la répandre, en sorte que lui, qui est le créateur de tous les êtres, devienne enfin « tout en tous » (1 Cor. 15, 28), en procurant à la fois sa gloire et notre bonheur. Il a plu à Dieu d'appeler les hommes à participer à sa vie non pas seulement de façon individuelle sans aucun lien les uns avec les autres, mais de les constituer en un peuple dans lequel ses enfants, qui étaient dispersés, seraient rassemblés dans l'unité (cf. Jean 11, 52). (AG 2)

²¹² Cet aspect de l'ordre semble être plus fortement souligné par le nombre d'expressions. Cf. ce que nous avons observé par rapport au verbe « *mittere* ».

Ce passage, en faisant référence à *Lumen gentium* 1, nous ramène d'emblée au rapport d'origine qu'existe entre le mystère de l'Eglise et la mission du Fils et celle de l'Esprit. L'Eglise dans son origine est directement liée à la relation du Fils et de l'Esprit et à leur mission²¹³.

Le parallèle entre la naissance de l'Eglise et la mission du Fils et de l'Esprit découlant du dessein d'amour du Père semble être prolongé dans la description des Personnes de la Sainte Trinité. Le dessein d'amour découlant du Père est mis en rapport avec le don de la vie intra-trinitaire²¹⁴. Ainsi le Père est désigné comme Principe sans Principe, le Fils comme engendré par le Père, et l'Esprit comme Celui qui procède (*procedit*) du Père par le Fils. L'origine éternelle du Fils et de l'Esprit du Principe sans Principe qu'est le Père, n'est pas présentée dans une correspondance stricte entre elles. Le Fils est engendré par le Père sans que dans cet engendrement il y ait une référence explicite à l'Esprit, mais l'Esprit procède du Père avec une claire mention du Fils par rapport à cette procession. Naturellement, il n'y a aucune temporalité dans cet engendrement et cette procession éternelle, mais ce fait nous semble indiquer un certain ordre entre le Fils et l'Esprit dans leur unité d'être Dieu : l'Esprit procède du Père par le Fils. Même si le Fils n'est pas engendré dans l'éternité par le Père sans l'Esprit (son Amour pour le Fils), cette présence de l'Esprit dans l'engendrement du Fils par le Père ne semble pas correspondre strictement à la présence du Fils dans la procession de l'Esprit (leur Amour mutuel). Pour clarifier cet ordre nous examinerons encore l'expression « Esprit du Fils » qu'on trouve à de nombreuses reprises dans les textes conciliaires.

En dehors de ce passage de *Ad gentes* n°2, nous ne rencontrons nulle part ailleurs dans les écrits du Concile le verbe « *procedere* » pour décrire les relations intra-trinitaires²¹⁵. Ce fait indique que le Concile ne parle pas du mystère de la Trinité dans son être-même, mais qu'il a en vue l'économie du salut opérée par la Sainte-Trinité.

Continuons notre étude par les activités communes, appropriées plutôt au Saint-Esprit. En partant encore une fois des expressions employées par le Concile, nous découvrons que le Saint-Esprit œuvre surtout intérieurement dans le cœur humain.

²¹³ L'affirmation selon laquelle Dieu veut appeler les hommes à participer à sa vie non pas de façon individuelle, mais en rassemblant ses fils dans l'unité, suggère aussi une certaine centralité du Fils dans cette relation. Certes l'Esprit qui est le même dans tous les enfants de Dieu crée déjà cette unité. Mais l'Esprit qui – comme nous le verrons encore – œuvre dans le cœur de l'homme, pourrait les lier encore individuellement et, pour ainsi dire, « directement » à Dieu. Or l'Esprit les unit dans une communion qui est le Corps du Christ. Le fait que les hommes cheminent vers Dieu en tant qu'un peuple (à la fois une réalité humaine et une réalité divine, mystique), indique qu'ils sont rassemblés dans le Christ.

²¹⁴ Le dessein d'amour du Père est justement de communiquer la vie même de la Trinité.

²¹⁵ Il est peut-être intéressant de retenir encore GS 35, où, certes dans un contexte bien différent, les verbes « *procedere* » et « *ordinari ad* » sont mis en parallèle: « De même qu'elle procède de l'homme (*ex homine procedit*), l'activité humaine lui est ordonnée (*ad hominem ordinatur*). »

2) L'Esprit œuvre intérieurement dans le cœur de l'homme (*intus movere, impellere, ducere, conspirare*) – par appropriation

« *intus movere* »

Tout d'abord, à plusieurs reprises, l'Esprit est présenté comme un principe de vie, d'unité et de mouvement :

Ut autem in Illo [Christo] incessanter renovemur (cf. Eph. 4, 23), dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris existens, totum corpus ita **vivificat, unificat et movet**, ut Eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod **principium vitae seu anima in corpore humano** adimplet. (LG 7)

Pour que nous puissions nous renouveler en lui [le Christ] sans cesse (cf. Eph. 4, 23), il nous a donné de son Esprit qui étant unique et le même dans le Chef et dans les membres, **vivifie** le corps entier, l'**unifie** et le **meut**, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères à la fonction que remplit **dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme**. (LG 7)

Il s'agit non pas d'une propriété, mais plutôt d'une action appropriée à l'Esprit : ceci est bien perceptible dans le fait que Dieu Trinité est également dit Celui « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être »²¹⁶.

En ce qui concerne cette motion appropriée au Saint-Esprit, elle est parfois caractérisée comme étant « intérieure »²¹⁷. Nous lisons en *Lumen gentium* no. 40 :

Omnis perfectionis divinus Magister et Exemplar, Dominus Iesus [...] In omnes enim Spiritum Sanctum misit, qui **eos intus moveat**, ut Deum diligant ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente et ex tota virtute sua (cf. Mc. 12, 30), et ut invicem se diligant sicut Christus eos dilexit (cf. Io. 13, 34; 15, 12). (LG 40)

Maître divin et modèle de toute perfection, le Seigneur Jésus [...] en tous il a envoyé son Esprit pour **les pousser intérieurement** à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toute leur intelligence et de toutes leurs forces (cf. Marc 12, 30), et aussi à s'aimer mutuellement comme le Christ les a aimés (cf. Jean 13, 34; 15, 12). (LG 40)

Il est intéressant de remarquer que cette motion intérieure est étroitement liée à l'exemplarité du Christ²¹⁸. C'est déjà en tant que Maître et Modèle de toute perfection que le

²¹⁶ « *in quo vivimus et movemur et sumus* » Ac 17,28, cité en AA 4.

²¹⁷ Cf. LG 40 ; DV 5 ; AG 4.

²¹⁸ Voir encore : PC 14 « A l'exemple du Christ (*ad exemplum Iesu Christi*) qui est venu pour faire la volonté du Père (Jean 4, 34 ; 5, 30 ; Hébr. 10, 7 ; Ps. 39, 9) et, "prenant la forme d'esclave" (Phil. 2, 7), a appris en souffrant l'obéissance (Hébr. 5, 8), les religieux, sous la motion de l'Esprit-Saint (*Spiritu Sancto movente*), se soumettent dans la foi à leurs supérieurs, représentants de Dieu, et sont guidés par eux au service de tous leurs frères dans le

Christ envoie l'Esprit, puis le texte répète que la finalité vers laquelle l'Esprit meut les hommes concerne également l'imitation du Christ dans l'amour : « comme le Christ les a aimés (*sicut Christus eos dilexit*) ». Nous pouvons aussi observer ailleurs que cette action appropriée à l'Esprit est mise en rapport – et dans son origine, et dans sa finalité – au Christ, ou à une certaine médiation humaine, représentative de la médiation du Christ. C'est ainsi que l'exemple de la vie des religieux²¹⁹ ou de la prédication sacerdotale²²⁰ peut également servir de médiateur à cette motion. Ce que nous avons observé pour l'Eglise, qui participe à l'action salvifique et à l'être complexe du Christ en tant que son Corps mystique, nous le retrouvons par rapport à l'activité appropriée à l'Esprit. Le Saint-Esprit opère d'une manière ordonnée à l'humanité mystique du Christ, c'est-à-dire l'Eglise. En effet, Dieu veut atteindre l'homme toujours de manière humaine et concrète. C'est l'une des raisons pour laquelle, dans sa mission, l'Esprit semble être entièrement lié au Fils qui seul est devenu homme. Le Saint-Esprit œuvre à l'intérieur de ce mouvement d'incarnation, en le préparant et en l'achevant²²¹.

En mouvant intérieurement, l'Esprit peut conduire à diverses finalités qui convergent toutes en Dieu²²². Dans ce texte de LG 40 le but de ce mouvement intérieur est de pouvoir aimer comme le Christ. Etant donné qu'il y a une ressemblance des effets à leurs causes, ce fait de mouvoir à l'amour du Christ rappelle la caractéristique personnelle de l'Esprit au sein de la Sainte Trinité, c'est-à-dire d'être l'Amour personnel du Père et du Fils. En outre nous observons par rapport à l'usage du terme « *movere* » avec le Saint-Esprit comme sujet qu'il est toujours question d'un mouvement vers le Christ²²³, vers l'Eglise²²⁴ ou vers Dieu²²⁵. En

Christ comme le Christ lui-même qui, à cause de sa soumission au Père, s'est fait serviteur de ses frères et a donné sa vie pour la rédemption de la multitude (Mat. 20, 28 ; Jean 10, 14-18). »

²¹⁹ Cf. PC 7 « Les instituts intégralement ordonnés à la contemplation [...] illustrent le peuple de Dieu par des fruits abondants de sainteté, ils le meuvent par leur exemple (*exemplo movent*) et procurent son accroissement par une secrète fécondité apostolique. »

²²⁰ Cf. PO 4 « Cette prédication sacerdotale, dans l'état actuel du monde, est souvent très difficile : si elle veut vraiment atteindre l'esprit des auditeurs (*ut auditorum mentes aptius moveat*), elle ne doit pas se contenter d'exposer la parole de Dieu de façon générale et abstraite, mais elle doit appliquer la vérité permanente de l'Evangile aux circonstances concrètes de la vie. »

²²¹ Nous retrouvons le passage déjà cité (p. 66.) avec le parallélisme entre l'incarnation et la mission du Christ et la naissance et la mission de l'Eglise, en AG 4 : « Car c'est à la Pentecôte que commencèrent "les actes des apôtres", tout comme c'est lorsque le Saint-Esprit vint sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu, et lorsque le même Esprit-Saint descendit sur le Christ pendant sa prière que le Christ fut poussé à commencer son ministère. [...] Parfois même, il [le Saint-Esprit] prévient (*visibilter praevenit*) visiblement l'action apostolique, tout comme il ne cesse de l'accompagner (*indesinenter comitatur*) et de la diriger (*dirigit*) de diverses manières. »

²²² C'est ainsi que la « foi » (don de l'Esprit) meut les fidèles à la justice et à l'amour, c'est-à-dire à Dieu. Cf. GS 21.

²²³ Cf. GS 3.

²²⁴ Cf. LG 14 : « Quant aux catéchumènes qui, sous l'action de l'Esprit-Saint (*Spiritu Sancto movente*), demandent par un acte explicite de leur volonté à être incorporés à l'Eglise, par le fait même de ce vœu, ils lui sont unis, et l'Eglise, maternelle, les enveloppe déjà comme siens dans son amour en prenant soin d'eux. »

²²⁵ Cf. AG 4 ; DV 5 : « A Dieu qui révèle est due "l'obéissance de la foi" (Rom. 16, 26 ; cf. Rom. 1, 5 ; 2 Cor. 10, 5-6) [...]. Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs

même temps les textes conciliaires nous rappellent qu'il existe aussi d'autres motivations intérieures, profanes²²⁶ dont certaines peuvent conduire l'homme en sens contraire, loin de Dieu²²⁷. *Gaudium et spes* no. 3 met en opposition ses motivations :

Nulla ambitione terrestri movetur Ecclesia, sed unum tantum intendit: nempe, Spiritus Paracliti ductu, opus ipsius continuare Christi, qui in mundum venit ut testimonium perhiberet veritati, ut salvaret, non ut iudicaret, ut ministraret, non ut sibi ministraretur. (GS 3)	Aucune ambition terrestre ne <u>meut</u> l'Eglise; elle ne vise qu'un seul but: continuer, <u>conduite par l'Esprit Consolateur</u> , l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver non pour condamner, pour servir, non pour être servi. (GS 3)
---	---

Dans ce passage, l'ordre entre le Christ et l'Esprit et la spécificité de leur mode d'agir semblent être particulièrement aisés à saisir. En effet, il s'avère approprié à l'Esprit de mouvoir ou conduire l'Eglise. En même temps, l'Eglise ne peut ni ne doit continuer l'œuvre de l'Esprit, mais celle du Christ, par l'Esprit, même si, au fond, l'œuvre du Christ et de l'Esprit ne font pas nombre, et concernent l'unique salut de l'homme.

Le décret *Ad gentes* récapitule bien cette spécificité de l'Esprit de travailler intérieurement au salut, en mouvant l'Eglise. Nous lisons au no. 4 :

Ad hoc autem perficiendum misit Christus Spiritum Sanctum a Patre, qui salutiferum opus suum intus operaretur Ecclesiamque ad propriam dilatationem moveret. (AG 4)	Mais pour le réaliser pleinement, le Christ a envoyé d'auprès du Père le Saint-Esprit, qui accomplirait <u>intérieurement</u> son œuvre porteuse de salut, et pousserait l'Eglise à s'étendre. (AG 4)
---	---

« *impellere* »

A partir du vocabulaire d'*impulsio*, nous retrouvons essentiellement les mêmes éléments caractérisant la mission appropriée à l'Esprit.

Le Saint-Esprit pousse intérieurement l'Eglise en ses jugements, mais Il n'opère jamais sans une certaine médiation humaine. Ses impulsions ne remplacent ni ne contournent nullement la structure sacramentelle du salut, mais, au contraire, l'aident. Cet élément humain dont le Saint-Esprit se sert pour pousser intérieurement les hommes peut prendre différentes formes. Les simples circonstances de la vie, des appels de notre époque peuvent servir en

du Saint-Esprit (*internis auxiliis Spiritus Sancti*) qui touche le cœur et le tourne vers Dieu (*qui cor moveat et in Deum convertat*), ouvre les yeux de l'esprit et donne "à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité". Afin de rendre toujours plus profonde l'intelligence de la révélation, l'Esprit-Saint ne cesse, par ses dons, de rendre la foi plus parfaite. »

²²⁶ Cf. GS 6 ; GS 29 ; OT 15.

²²⁷ Cf. PC 12.

quelque sorte à l'Esprit-Saint pour mouvoir intérieurement les hommes²²⁸. De même le dialogue confiant entre les hommes et avec l'Eglise peut conduire à accepter franchement les impulsions de l'Esprit et les suivre avec ardeur²²⁹. Il existe aussi des impulsions naturelles, humaines que l'Esprit peut utiliser, mais qui ne suffisent pas à elles seules²³⁰ et qui parfois peuvent pousser dans une mauvaise direction²³¹. Naturellement le plus souvent l'Esprit se sert des institutions de l'Eglise pour diriger par ses impulsions les membres du Corps mystique du Christ. C'est ainsi que lorsque la hiérarchie de l'Eglise accomplit une tâche qui lui est propre, elle le fait en suivant docilement les impulsions de l'Esprit-Saint²³². Les prêtres sont particulièrement appelés à accueillir les impulsions de l'Esprit, pour que Dieu puisse manifester par eux ses hauts faits²³³. De même les religieux et les laïcs sont poussés par l'Esprit-Saint à l'union plus parfaite avec le Christ²³⁴. La lecture de la Bible, la Parole de Dieu, est également un instrument apte à nous rendre attentifs aux impulsions de la grâce de Dieu²³⁵. Le Christ en personne apparaît aussi explicitement comme Celui qui en son humanité sert comme cause instrumentale ou exemplaire pour la grâce de Dieu.

²²⁸ Cf. GS 91 « [...] les propositions que ce Saint Synode vient de formuler ont pour but d'aider tous les hommes de notre temps [...] à rechercher une fraternité universelle, appuyée sur des fondements plus profonds, et, *sous l'impulsion de l'amour*, à répondre généreusement et d'un commun effort aux appels les plus pressants de notre époque (*sub impulsu amoris, generoso atque consociato conamine, urgentibus nostrae aetatis postulationibus respondeant*). »

²²⁹ Cf. GS 92.

²³⁰ Cf. AA 12 « Lorsque mûrit la conscience de leur propre personnalité, poussés par leur ardeur naturelle et leur activité débordante (*ardore vitae atque profluente navitate impulsu*), ils prennent leur propre responsabilité et désirent être parties prenantes dans la vie sociale et culturelle; si cet élan est pénétré de l'esprit du Christ, animé par le sens de l'obéissance et l'amour envers l'Eglise, on peut en espérer des fruits très riches. »

²³¹ Cf. GS 17 « La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives (*non sub caeco impulsu interno*) ou d'une contrainte extérieure. »

²³² Cf. LG 45 « La fonction de la hiérarchie dans l'Eglise étant celle de pasteurs du peuple de Dieu qui conduisent aux très riches pâturages (cf. Ezéch. 34, 14), c'est à elle qu'il revient d'instituer les lois qui régleront sagement la pratique des conseils évangéliques, instrument singulier au service de la charité parfaite envers Dieu et envers le prochain. Suivant avec docilité les impulsions de l'Esprit-Saint (*Spiritus Sancti impulsus dociliter sequens*), elle accueille les règles proposées par des hommes ou des femmes de premier ordre et, après leur mise au point plus parfaite, elle leur donne une approbation authentique ; [...]. » La hiérarchie de l'Eglise sert aussi ailleurs de médiatrice pour les impulsions de l'Esprit : AG 29 ; PC 2.

²³³ Cf. PO 12. Nous allons encore revenir à ce passage trinitaire.

²³⁴ Cf. PC 1 « Dès les origines de l'Eglise, il y eut des hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre plus librement le Christ et l'imiter plus fidèlement et qui, chacun à sa manière, menèrent une vie consacrée à Dieu. [...] Poussés [...] par la charité (*caritate impulsu*) que l'Esprit-Saint répand dans leurs cœurs (Rom. 5, 5), ils vivent toujours davantage pour le Christ et pour son Corps qui est l'Eglise (Col. 1, 24). » Pour les laïcs, voir AA 4 ; AA 33.

²³⁵ Cf. PO 18 et DV 26. Le texte de *Presbyterorum ordinis* no. 18, présente clairement la mission de l'Esprit dans cette structure sacramentelle de salut : « Les ministres de la grâce sacramentelle s'unissent intimement au Christ Sauveur et Pasteur lorsqu'ils reçoivent avec fruit les sacrements, spécialement par la confession sacramentelle fréquente [...]. A la lumière de leur foi nourrie par la lecture de la Bible, ils peuvent rechercher avec attention les signes de la volonté de Dieu et les impulsions de Sa grâce (*Dei voluntatis signa et Eius gratiae impulsus*) à travers la diversité des événements de l'existence ; ils deviennent ainsi de plus en plus dociles à la mission qu'ils ont assumée dans le Saint-Esprit. » La grâce de Dieu, le Saint-Esprit, par appropriation, va de pair avec des signes de la volonté de Dieu.

Sacrosanctum igitur Concilium omnes laicos enixe in Domino obtestatur ut **voci Christi**, hac hora se instantius invitanti, **et impulsui Spiritus Sancti** libenter, generoso animo, prompto corde respondeant. (AA 33)

Le Saint Concile adjure donc avec force au nom du Seigneur tous les laïcs de répondre volontiers avec élan et générosité à **l'appel du Christ** qui, en ce moment même, les invite avec plus d'insistance, et à **l'impulsion de l'Esprit-Saint**. (AA 33)

Les impulsions de l'Esprit vont donc de pair avec l'appel du Christ. En effet, nous pouvons observer que ces impulsions du Saint-Esprit visent toujours l'union des hommes au Christ et les aident dans la participation à la mission du Christ²³⁶. En même temps l'impulsion de l'Esprit atteint les hommes en quelque sorte par l'appel du Christ. La différence entre les deux semble résider dans le fait que l'appel est une voix extérieure, sensible, tandis que l'impulsion est plutôt une motion intérieure, mais les deux ont la même mission et opèrent ensemble.

Le Saint-Esprit, en passant par des médiations humaines, laisse toujours libres ceux qu'Il attire intérieurement vers le Christ. Ainsi ses impulsions requièrent une réponse libre et docile de la part des hommes²³⁷.

Concernant cette impulsion appropriée à l'Esprit, nous constatons que sa mission se présente comme préparation²³⁸, aide ou réalisation dans le temps²³⁹ de la vie selon le Christ.

Enfin, retenons encore que cette action appropriée à l'Esprit revient parfois dans un contexte clairement trinitaire qui nous montre bien que son œuvre est celle qu'accomplit le Dieu Providence, la Sainte Trinité :

²³⁶ Cf. par exemple : AA 4 « [Les laïcs] poussés par la Charité qui vient de Dieu (*Caritate quae ex Deo est impulsu*), ils pratiquent le bien à l'égard de tous, [...] entraînant ainsi les hommes vers le Christ (*ad Christum homines trahentes*). Or la charité divine, qui "est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné" (Rom. 5, 5), rend les laïcs capables d'exprimer concrètement dans leur vie l'esprit des Béatitudes. Suivant Jésus pauvre [...] ; imitant le Christ humble [...]. » De même AA 33. Aussi d'après GS 57, c'est l'impulsion de la grâce qui prépare les hommes à reconnaître le Verbe de Dieu. Encore selon PO 12, l'accueil de l'impulsion de l'Esprit va de pair avec l'union intime au Christ. D'après PC 1, l'impulsion de l'Esprit conduit à l'imitation plus fidèle du Christ dans la vie religieuse.

²³⁷ Voir LG 45 : « Suivant avec docilité les impulsions du Saint-Esprit (*Spiritus Sancti impulsus dociliter sequens*) [...]. » ; AA 33 : « [...] répondre volontiers avec élan et générosité à l'appel du Christ et à l'impulsion de l'Esprit-Saint (*impulsui Spiritus Sancti libenter, generoso animo, prompto corde respondeant*). » ; Et encore GS 91 ; GS 92 ; PO 18.

²³⁸ Cf. GS 57 : « [...] l'esprit humain, moins esclave des choses, peut plus facilement s'élever à l'adoration et à la contemplation du Créateur. Bien plus, il est préparé à reconnaître, sous l'impulsion de la grâce, le Verbe de Dieu (*impulsu gratiae ad agnoscendum Dei Verbum disponitur*) qui, avant de se faire chair pour tout sauver et récapituler en lui, "était déjà dans le monde", comme la "vraie lumière qui éclaire tout homme" (Jean 1, 9-10). » Encore AG 29 : « Bien que l'Esprit-Saint suscite de diverses manières l'esprit missionnaire dans l'Eglise de Dieu ; bien qu'il ne soit pas rare que l'action de l'Esprit prévienne (*praeveniat*) l'action de ceux à qui il appartient de gouverner la vie de l'Eglise, ce dicastère doit cependant pour sa part promouvoir la vocation et la spiritualité missionnaires [...]. »

²³⁹ Cf. PC 2 : « [La rénovation adaptée de la vie religieuse] doit s'accomplir (*promovenda est*), sous l'impulsion de l'Esprit-Saint et la direction de l'Eglise [...]. »

[...] per illos ordinaria lege praeoptat **Deus** sua mirabilia ostendere, qui, dociliores **impulsui et ductui Spiritus Sancti** facti, ob suam intimam **cum Christo unionem** et vitae sanctimoniam, cum Apostolo dicere valeant: “Vivo autem, iam non ego, vivit vero **in me Christus**” (Gal. 2,20). (PO 12)

[...] **Dieu** préfère manifester ses hauts faits par des hommes accueillants à l’impulsion et à la conduite du **Saint-Esprit**, par les hommes que leur intime **union avec le Christ** et la sainteté de leur vie habilitent à dire avec l'Apôtre: « *Si je vis, ce n'est plus moi, mais **le Christ** qui vit **en moi*** » (Gal. 2, 20). (PO 12)

L’œuvre du salut de Dieu, ses hauts faits, se manifestent donc par les hommes à l’aide des impulsions du Saint-Esprit et par leur union au Christ. Les impulsions de l’Esprit créent une union intime au Christ, la vie même du Christ en nous, et cela nous rend aptes à servir les desseins de Dieu le Père. Nous percevons ainsi à la fois l’unité d’agir et le rôle propre des Personnes divines. Mais la centralité du Christ en cette médiation semble également apparaître, puisque c’est à son œuvre et à sa vie que participent les hommes. Le rôle de l’Esprit est de nous conduire à cette union au Christ.

« *ducere* »

Comme nous venons de le lire dans la citation de *Presbyterorum Ordinis* no. 12, l’agir intérieur du Saint-Esprit, à côté de la terminologie de « *movere* » ou « *impellere* », est souvent exprimé aussi par le verbe « *ducere* » = conduire. En parcourant les divers emplois de ce terme, les observations déjà rencontrées semblent être confirmées.

Partons de ce que nous lisons en *Lumen gentium* no. 4 :

Spiritus in Ecclesia et in cordibus fidelium tamquam in templo habitat (cf. 1 Cor. 3, 16 ; 6, 19), in eisque orat et testimonium adoptionis filiorum reddit (cf. Gal. 4, 6 ; Rom. 8, 15-16 et 8, 26). Ecclesiam quam in omnem veritatem **inducit** (cf. Io. 16, 13) et in communione et ministratione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cf. Eph. 4, 11-12 ; 1 Cor. 12, 4 ; Gal. 5, 22). Virtute Evangelii iuvenescere facit Ecclesiam eamque perpetuo renovat et **ad consummatam cum Sponso suo unionem perducit**. (LG 4)

L'Esprit habite dans l'Eglise et dans les cœurs des fidèles comme dans un temple (cf. 1 Cor. 3, 16; 6, 19), en eux il prie et rend témoignage de leur adoption filiale (cf. Gal. 4, 6; Rom. 8, 15-16 et 26). Cette Eglise qu'il **introduit** dans la vérité tout entière (cf. Jean 16, 13) et à laquelle il assure l’unité dans la communion et le service, il l’équipe et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques, il l’orne de ses fruits (cf. Eph. 4, 11-12; 1Cor. 12, 4; Gal. 5, 22). Par la vertu de l’Evangile, il rajeunit l’Eglise et il la renouvelle sans cesse, **l’acheminant à l’union parfaite avec son Epoux**. (LG 4)

Nous constatons tout d'abord que le Saint-Esprit conduit les fidèles en habitant dans leur cœur et qu'Il conduit également toute la communauté de l'Eglise²⁴⁰, dans tous ses membres, surtout dans ses ministres²⁴¹. Ce fait d'être conduit par l'Esprit comprend plusieurs aspects et il est nuancé à l'aide de divers verbes : *unificare, instruere, dirigere, donis ornare, iuvenescere facere, renovare*. La finalité de cet acte de conduire consiste dans l'union parfaite de l'Eglise au Christ²⁴².

Parallèlement, cette conduite par l'Esprit a également pour but, comme une finalité intermédiaire, de sanctifier, rénover et habilitier l'Eglise et ses ministres à guider les hommes vers le Christ et vers le Père, dans l'Esprit²⁴³. L'Esprit conduit donc l'Eglise pour qu'Elle puisse, à son tour, conduire les hommes vers Dieu. Aussi les laïcs sont guidés par l'Esprit pour sanctifier le monde, comme de l'intérieur²⁴⁴. Il apparaît donc avec clarté que le Saint-Esprit conduit les hommes toujours à l'aide d'un certain élément humain, le plus souvent par les sacrements et les ministres de l'Eglise, mais aussi par l'enseignement et l'exemple laissés par le Christ²⁴⁵. C'est la raison pour laquelle il n'est pas étonnant de rencontrer l'Eglise comme sujet de « *ducere* »²⁴⁶.

²⁴⁰ Nous rencontrons souvent l'expression : « *Ecclesia, Spiritu Sancto ducente* » ; « *Spiritus Paracliti ductu* » ou « *a Spiritu Domini duci* », ou d'autres semblables. Par exemple : GS 3 ; GS 11 ; GS 43 ; PO 17 ; PO 22.

²⁴¹ Il est intéressant de remarquer que l'agir conduisant du Saint-Esprit revient très fréquemment dans *Presbyterorum Ordinis* : PO 12 ; PO 13 ; PO 15 ; PO 17 ; PO 18 ; PO 32.

²⁴² Voir : DV 8 ; et le parallélisme de PO 13 : « *cum Christo Magistro coniungentur – Eiusque Spiritu ducentur* ».

²⁴³ Cf. LG 28 « Exerçant, pour la part d'autorité qui est la leur, la charge du Christ, pasteur et chef, ils [les prêtres] rassemblent la famille de Dieu, fraternité qui n'a qu'une âme, et, par le Christ, dans l'Esprit, ils la conduisent (*adducunt*) à Dieu le Père. » ; LG 12 « Mais le même Esprit-Saint ne se borne pas à sanctifier le peuple de Dieu, par les sacrements et les ministères, à le conduire (*et ducit*) et à lui donner l'ornement de ses vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous les ordres, "répartissant ses dons à son gré en chacun" (1 Cor. 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible (*aptos et promptos reddit*) pour assumer les diverges charges et offices [...] » ; LG 36 « Ce pouvoir, il [le Christ] l'a communiqué à ses disciples [...] pour que servant le Christ également dans les autres, ils puissent, dans l'humilité et la patience, conduire leurs frères jusqu'au Roi (*ut [...] ad Regem [...] perducant*) dont les serviteurs sont eux-mêmes des rois. » De même : LG 25 « Les évêques sont, en effet, les hérauts de la foi, qui amènent (*adducunt*) au Christ de nouveaux disciples ; [...] ».

²⁴⁴ Cf. LG 31 « A cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique (*spiritu evangelico ducti*), et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. »

²⁴⁵ Par exemple, les conseils évangéliques sont aussi des éléments humains laissés par le Christ qui servent pour l'Esprit d'instruments pour conduire les hommes à la sainteté. LG 44 « Mais comme les conseils évangéliques, grâce à la charité à laquelle ils conduisent (*per caritatem ad quam ducunt*), unissent de manière spéciale ceux qui les pratiquent à l'Eglise et à son mystère, leur vie spirituelle doit se vouer également au bien de toute l'Eglise. » ; LG 43 « L'autorité de l'Eglise, sous la conduite de l'Esprit-Saint (*auctoritas Ecclesiae, duce Spiritu Sancto*), a veillé elle-même à en fixer la doctrine et régler la pratique [des conseils évangéliques] [...] ».

²⁴⁶ Outre les textes rencontrés dans les notes précédentes, nous pouvons renvoyer par exemple à LG 45 : « La fonction de la hiérarchie dans l'Eglise étant celle de pasteurs du peuple de Dieu qui conduisent aux très riches pâturages (*ad pascua uberrima ducere*) (cf. Ezéch. 34, 14) [...] » ; voir encore : AG 19 ; PC 2 et PC 14.

Comme nous avons pu déjà le voir²⁴⁷, l'élément humain par lequel l'Esprit conduit vers la sainteté, tout en étant communautaire et visible²⁴⁸, est, en même temps, également individuel, dans la mesure où l'Esprit guide aussi par les consciences des personnes²⁴⁹. La manière dont l'Esprit conduit les hommes, puisqu'Il le fait intérieurement, respecte en tout leur liberté et leur dignité²⁵⁰.

Notons encore s'agissant de son activité de « conduire » que l'Esprit dans son action est présenté comme Charité, c'est-à-dire, selon ce qui est sa propriété intra-trinitaire par appropriation. C'est ainsi, par exemple, qu'en LG 21, l'Eglise est « conduite par son amour pour tous les hommes (*caritate erga omnes homines ducta*) », et quelques lignes plus loin, nous lisons le même verbe avec l'Esprit-Saint comme sujet : « C'est à l'Eglise qu'il revient en effet de rendre présents et comme visibles Dieu le Père et son Fils Incarné, en se renouvelant et en se purifiant sans cesse, sous la conduite de l'Esprit-Saint (*ductu Spiritus Sancti*). »²⁵¹

Ce verbe « *ducere* », tout en étant le plus fréquemment lié à l'Esprit, revient également avec Dieu Trinité comme sujet²⁵² et cette « conduite » est présentée également comme une action du Christ, dans son unité avec l'Esprit²⁵³. Cela nous rappelle encore une fois qu'il s'agit d'une action appropriée à l'Esprit.

Récapitulons brièvement ce que nous pouvons retenir sur le Saint-Esprit, à propos de ce vocabulaire de « *ducere* » :

²⁴⁷ D'après LG 4, l'Esprit habite à la fois dans l'Eglise et dans le cœur de chacun des fidèles.

²⁴⁸ Le Magistère de l'Eglise, guidé par le Saint-Esprit, est, par exemple, un moyen propre de l'Eglise par lequel Elle guide les fidèles. Cf. LG 12 ; LG 67 ; OT 16.

²⁴⁹ C'est ainsi, par exemple, que les fidèles « [...] la conscience chrétienne doit être leur guide (*christiana conscientia duci*) [...] ». (LG 36). Voir encore GS 76 et AA 5 ; DH 1 ; DH 11. PC 14 illustre bien la rencontre de ces deux voies par lesquels le même Esprit agit : « [...] les religieux, sous la motion de l'Esprit-Saint, se soumettent dans la foi à leurs supérieurs [...] et sont guidés par eux au service de leurs frères dans le Christ [...] (*Spiritu Sancto movente - Superioribus ... ducuntur*) ».

²⁵⁰ Cf. GS 17 « La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle (*personaliter scilicet ab intra motus et inductus*) et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. » L'Esprit-Saint, non seulement ne détruit pas la dignité de l'homme, mais la suscite plutôt : GS 26 « [...] c'est lui qui a suscité et suscite dans le cœur humain une exigence incoercible de dignité. »

²⁵¹ Outre ce passage de LG 21, en GS 92 nous voyons également le Saint-Esprit à l'œuvre en tant que charité qui conduit. De même en PO 6 et PO 13.

²⁵² Par exemple : UR 3 « Durant son pèlerinage terrestre, ce peuple, bien qu'il demeure en ses membres exposé au péché, continue sa croissance dans le Christ, suavement guidé par Dieu selon ses mystérieux desseins (*a Deo, secundum Eius arcana consilia, suaviter ducitur*), jusqu'à ce que, dans la Jérusalem céleste, il atteigne joyeux la totale plénitude de la gloire éternelle. »

²⁵³ D'après PO 5, l'Eucharistie, la Chair du Christ vivifiée par l'Esprit et vivifiante, donne la vie aux hommes en les invitant et les conduisant (*invitantur et adducantur*) à offrir leur propre vie. La différence de la « conduite » du Christ, par rapport à celle de l'Esprit, semble être le fait que le Christ conduit aussi comme cause exemplaire. Voir encore PO 6 ; PO 17 et PO 22, où l'Esprit est nommé « Esprit du Seigneur ». Retenons encore UR 3 affirmant que les dons du Saint-Esprit et tous les dons « proviennent et conduisent » au Christ (*a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt*).

(1) Cette activité appropriée à l'Esprit se présente comme une œuvre dont la finalité est d'unir les hommes au Christ.

(2) L'Esprit est donc cause efficiente de notre union à Dieu, mais son efficence semble agir en utilisant des éléments humains, donc une certaine instrumentalité.

(3) Les éléments humains sont d'une part communautaires, visibles ou institutionnels et d'autre part, et en même temps, individuels et intérieurs comme la conscience de l'homme. Ces deux voies par lesquelles l'Esprit « conduit » se complètent et sont unies justement par le fait d'être « utilisées » par le même Esprit.

(4) Cette action de l'Esprit est une œuvre de toute la Sainte-Trinité en une union intime avec l'agir du Christ. Le fait de « conduire » a une affinité avec la Personne de l'Esprit, qui est Charité, mais toujours dans le cadre de l'appropriation. Le Christ est non seulement finalité du « conduire » de l'Esprit, mais Il semble être aussi à l'origine de l'Esprit qui conduit les hommes vers Lui et vers le Père.

« *conspirare* »

Nous pouvons encore nous arrêter sur un dernier verbe qui sans être directement et explicitement attribué à l'Esprit, fait pourtant référence à la troisième Personne de la Sainte Trinité et décrit son activité.

Tout en s'agissant d'une action visant l'unité, elle est en même temps, une œuvre qui vise cette unité comme par une motion intérieure, par une certaine « *spiration*, ou *inspiration* ». De plus, le verbe « *spirare* » est celui par lequel la procession du Saint-Esprit à l'intérieure de la vie trinitaire est décrite dans la théologie.²⁵⁴

Tout d'abord ce vocabulaire apparaît dans le contexte de l'universalité, catholicité de l'Eglise²⁵⁵, dans *Lumen gentium* no. 13 :

Hic universalitatis character, qui Populum Dei condecorat, ipsius Domini donum est, quo catholica Ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam humanitatem cum omnibus bonis eius, sub Capite Christo, in	Ce caractère d'universalité qui brille sur le Peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Eglise catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce
---	---

²⁵⁴ Même si dans les textes conciliaires nous ne trouvons pas l'usage de la forme verbale de ce terme « *spirare* », à l'exception de PO 13 qui cite Jn 3,8, « [L'Esprit] souffle où il veut (*ubi vult spirat*) », mais seulement le substantif « Spiritus ». (Cf. OCHOA, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Rome, 1967, pp. 472-475.)

²⁵⁵ En LG 23, c'est l'unité collégiale des évêques, représentant la catholicité de l'Eglise, qui est décrite comme le résultat d'une « *conspiratio* » : « Cette variété des Eglises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité (*in unum conspirans*), la catholicité de l'Eglise indivise. »

unitate Spiritus Eius. Vi huius catholicitatis, singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt, ita ut totum et singulae partes augeantur ex omnibus invicem communicantibus et **ad plenitudinem in unitate conspirantibus.** (LG 13)

qu'elle comporte de biens **sous le Christ Chef, dans l'unité de son Esprit.** En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à l'Eglise toute entière, le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et **par un effort commun vers une plénitude dans l'unité.** (LG 13)

Notons que dans le contexte proche de ce terme « *conspirare* » nous découvrons aussi explicitement la Personne du Saint-Esprit étant le garant de l'unité, sous le Christ Chef. L'œuvre de l'Esprit semble être présentée à la fois comme une action intérieure qui suscite un effort et un désir vers l'unité, tout en étant aussi une activité qu'Il accomplit par les hommes, par les diverses parties de l'Eglise. Ainsi, encore une fois le Saint-Esprit agit ordonné au mystère du Christ et à son humanité. Nous retrouvons également un autre aspect déjà rencontré. L'universalité de l'Eglise est un don du Christ, mais la plénitude dans l'unité semble être plutôt le fruit de l'action appropriée à l'Esprit qui est encore une fois désigné comme « son Esprit ».

Le Saint-Esprit, tel que son agir se présente derrière ce vocabulaire de « *conspirare* », œuvre également à l'union des ministres pour les orienter vers le même but : la construction du Corps du Christ²⁵⁶. Cette « conspiration » vise donc la naissance et le développement du Corps mystique du Christ jusqu'à ce qu'il atteigne toute sa taille²⁵⁷. A tous les niveaux des ministres de l'Eglise ainsi que parmi tout le Peuple de Dieu, l'Esprit opère cette communion d'action qui seule rend fructueuse la mission de l'Eglise²⁵⁸.

Il semble donc être approprié au Saint-Esprit de créer une unité entre les hommes en les mouvant intérieurement vers le même but qui est l'union dans le Christ. Par cette « conspiration », l'Esprit prépare et accomplit la continuation efficace du mystère du Salut inauguré par le Christ.

²⁵⁶ « Du fait de leur ordination, qui les a fait entrer dans l'ordre du presbytérat, les prêtres sont tous intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle [...] Finalement, tous visent le même but: construire le Corps du Christ (*Ad unum omnes quidem conspirant, ad aedificationem nempe Corporis Christi*). » (PO 8)

²⁵⁷ Cf. PO 22 « Car tous les prêtres travaillent ensemble pour accomplir le dessein divin du salut, le *Mystère du Christ caché depuis les siècles en Dieu*, qui ne se réalise que peu à peu, par l'effort coordonné de ministères différents (*diversis conspirantibus ministeriis in aedificationem Corporis Christi*), en vue de l'édification du Corps du Christ jusqu'à ce qu'il atteigne toute sa taille. »

²⁵⁸ Cf. CD 37 ; CD 42 ; PC 14 ; PC 23 ; OT 2 ; OT 12 ; OT 14 ; AA 18 ; GE 12.

3) L'Esprit passe par la nature humaine assumée par le Verbe seul (*sanctificare*)

En observant dans les textes conciliaires ce qui est plutôt approprié au Saint-Esprit, nous avons découvert que son œuvre consistait dans un rapport direct à l'homme. Il touche son cœur, Il l'inspire, le meut, le guide intérieurement, lui donne des impulsions. En même temps il est apparu que ce que l'Esprit accomplissait ainsi, était également une action de toute la Sainte Trinité. De plus, nous avons vu que ce travail intérieur était chaque fois lié à l'action du Christ dans son humanité et à une certaine médiation humaine. Nous nous arrêtons sur cet aspect en l'éclairant et le résumant à l'aide de l'usage du terme « *sanctificare* ».

« *sanctificare* »

Ce verbe désigne souvent une action propre à l'Esprit. Déjà par son nom courant dans la Sainte Trinité, l'Esprit est spécialement caractérisé par l'adjectif « saint ». Il est donc normal que ce soit cette Personne à laquelle la sanctification soit ordinairement attribuée. C'est ainsi que nous lisons très explicitement dans le décret *Apostolicam Actuositatem* :

Cooperantes insuper, utpote cives huius mundi, in his quae ad ordinem temporalem aedificandum et gerendum pertinent, oportet ut laici in vita familiari, professionali, culturali et sociali rationes agendi altiores in lumine fidei quaerant aliisque, occasione data, patefaciant, conscii se sic **Dei creatoris, redemptoris et sanctificatoris** cooperatores fieri, laudemque Ei praestare. (AA 16)

En outre, parce qu'ils collaborent comme citoyens de ce monde à tout ce qui touche la construction et la gestion de l'ordre temporel, les laïcs doivent chercher à approfondir dans la vie familiale, professionnelle, culturelle et sociale, à la lumière de la foi leurs raisons d'agir et à l'occasion les révéler aux autres, conscients ainsi d'être les coopérateurs du **Dieu créateur, rédempteur et sanctificateur**, et de Lui rendre gloire. (AA 16)

Notons que dans ce passage de AA 16, il s'agit d'une coopération des hommes avec Dieu Trinité dans son œuvre dans le monde. En cela apparaît une certaine logique de Dieu qui veut offrir ses dons et Lui-même en passant par des éléments humains.

Aussi la constitution *Lumen gentium* désigne, à plusieurs reprises, la mission propre à l'Esprit comme « sanctification ». Le but de la mission du Saint-Esprit lors de la Pentecôte est justement la sanctification de l'Eglise²⁵⁹. Tout en sanctifiant l'Eglise, le Saint-Esprit, par ses dons la rend, en même temps, apte à collaborer à la sanctification :

²⁵⁹ LG 4 : « Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (cf. Jean 17, 4), le jour de la Pentecôte, l'Esprit-Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Eglise en permanence (*ut Ecclesiam iugiter*

Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei **sanctificat** et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua „dividens singulis prout vult” (1 Cor. 12, 11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: „Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem” (1 Cor. 12, 7). (LG 12)

Mais le même Esprit-Saint ne se borne pas à **sanctifier** le peuple de Dieu, par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement de ses vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous les ordres, « répartissant ses dons à son gré en chacun » (1 Cor. 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Eglise, suivant ce qu'il est dit: « C'est toujours pour le bien commun que le don de l'Esprit se manifeste dans un homme » (1 Cor. 12, 7). (LG 12)

Ce texte, déjà cité plus haut, parle très explicitement de ce que nous avons découvert dans les œuvres appropriés à l'Esprit. Comme « la conduite » par l'Esprit, son action de « *sanctificare* » s'accomplit aussi par les sacrements et les ministères. Dans les autres textes, où le Saint-Esprit est le sujet de ce verbe, nous trouvons également une référence à des médiations humaines participantes à l'humanité du Christ, par lesquels Il agit²⁶⁰. Une autre affirmation très explicite en ce sens apparaît en AA 3 : « le Saint-Esprit qui sanctifie le peuple de Dieu par les sacrements et le ministère (*qui populi Dei sanctificationem per ministerium et sacramenta operatur*), accorde en outre aux fidèles des dons particuliers [...] ».

Tout en étant question d'une action spécifiquement attribuée au Saint-Esprit, le verbe « *sanctificare* » est également souvent utilisé avec Dieu, le Père ou La Sainte-Trinité²⁶¹, ou encore avec le Christ²⁶² comme sujet. Puisqu'il s'agit d'une œuvre commune, il est intéressant de regarder de près les nuances et l'ordre qui se dessinent entre le Christ et le Saint-Esprit dans cette activité de sanctification.

sanctificaret) et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique Esprit, l'accès auprès du Père (cf. Eph. 2, 18). » Le terme *iugiter* (en permanence) d'une part nous rappelle que le Saint-Esprit opère cette sanctification d'une manière stable et permanente, d'autre part elle indique aussi, de manière implicite, qu'il s'agit d'une opération déjà commencée, accomplie par le Christ une fois pour toute.

²⁶⁰ Par exemple lorsqu'il est question de la puissance sanctificatrice de l'Esprit dépassant les limites visibles de l'Eglise catholique, nous voyons dans le contexte proche que cette puissance agit justement grâce à des moyens de sanctification. Cf. LG 8 : « [...] des éléments nombreux de sanctification (*elementa plura sanctificationis*) et de vérité subsistent hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Eglise du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique. » LG 15 : « A cela s'ajoute la communion dans la prière et dans les autres bienfaits spirituels, bien mieux, une véritable union dans l'Esprit-Saint, puisque, par ses dons et ses grâces, il opère en eux aussi son action sanctifiante (*qui donis et gratis etiam in illis sua virtute sanctificante operatur*) [...] ».

²⁶¹ Cf. LG 9 ; GS 32 ; PO 5. Il est intéressant de remarquer que c'est Dieu le Père et non pas spécialement le Saint-Esprit qui apparaît chaque fois comme sujet de « *sanctificare* » lorsqu'il s'agit de la sanctification et la mission de Jésus dans le monde : LG 28 ; PO 2 ; PO 12 ; AG 3.

²⁶² LG 6 ; LG 28 ; LG 39 ; SC 10 (*dans le Christ*) ; SC 61 ; CD 1 ; PO 2 ; PO 13 ; GS 22 ; GS 32 ; PC 1.

Notons tout d'abord une nuance que nous avons déjà relevée²⁶³. L'œuvre sanctificatrice du Christ est directement liée à son acte rédempteur qu'il a accompli une fois pour toutes²⁶⁴. Ainsi la sanctification par le Christ semble être plutôt une action unique, tandis que celle de l'Esprit est plutôt une opération continue dans le temps. Or, cette différence n'est pas une distinction stricte, puisque le Christ est également présent dans la sanctification continue de l'Eglise. En effet, c'est de son acte rédempteur et de son être homme que tout moyen de sanctification tire sa vertu. La relation du Christ et de l'Esprit telle qu'elle se présente dans l'œuvre de « *sanctificare* » semble donc être plus complexe. Il s'agit d'un ordre mutuel entre eux, dans lequel le Christ, à cause de son mystère personnel, semble avoir un rôle prépondérant.

Nous observons tout d'abord que la sanctification par l'Esprit est ordonnée à l'action du Christ et à son humanité qui subsiste mystiquement dans son Corps qu'est l'Eglise. C'est ainsi que le don de l'Esprit est étroitement lié à la mission que le Christ donna à ses apôtres²⁶⁵, et qu'il continue à donner à leur successeurs, les évêques par la consécration épiscopale²⁶⁶. L'opération de sanctifier, souvent attribuée à l'Esprit, se réalise donc à l'aide d'instruments humains.

Ces moyens de sanctification par lesquels l'Esprit agit dans l'Eglise, comme nous l'avons vu, sont d'abord les sacrements et les ministres. Or, tous deux découlent du mystère personnel du Christ et tirent leur vertu de son acte rédempteur²⁶⁷. Par les sacrements et, de manière plus large, par les sacramentaux, le Saint-Esprit sanctifie les hommes²⁶⁸ et rend apte

²⁶³ Cf. note 259 à la p. 80.

²⁶⁴ Cf. LG 6 : « L'Eglise [...] ; elle est décrite comme l'épouse [...] que le Christ "a aimée, pour laquelle il s'est livré afin de la sanctifier" (*quam Christus dilexit, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret...*)" (Eph. 5, 26). » De même : LG 39 ; SC 61 ; PO 13 ; GS 22 ; PC 1.

²⁶⁵ LG 19 : « Le Seigneur Jésus, [...] appelant à lui ceux qu'il voulut, en institua douze [...] il en fit ses apôtres [...]. Il les envoya [...] pour que, participant à son pouvoir (*suae participes potestatis*), ils fassent de tous les peuples ses disciples, pour qu'ils les sanctifient et les gouvernent (*sanctificent et gubernarent*) (cf. Mat. 28, 16-20 ; Marc 16, 15 ; Luc 24, 45-48 ; Jean 20, 21-23), propagent ainsi l'Eglise et remplissent à son égard, sous la conduite du Seigneur, le ministère pastoral tous les jours jusqu'à la consommation des siècles (cf. Mat. 28, 20). Le jour de Pentecôte, ils furent pleinement confirmés dans cette mission (cf. Act. 2, 1-36), selon la promesse du Seigneur: "Vous recevrez une force, celle de l'Esprit-Saint qui viendra sur vous (*Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos*) [...]" (Act. 1, 8). »

²⁶⁶ Cf. LG 28 « Le Christ, que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde (cf. Jean 10, 36), a, par les apôtres, fait leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques, participants de sa consécration et de sa mission (*consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit*). » Voir encore : CD 2.

²⁶⁷ Cf. par exemple SC 7.

²⁶⁸ Voir AA 3, déjà cité, et encore SC 7 : « Effectivement, pour l'accomplissement de cette grande œuvre par laquelle Dieu est parfaitement glorifié et les hommes sanctifiés (*Deus perfecte glorificatur et homines sanctificantur*), le Christ s'associe toujours l'Eglise [...]. C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel **la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et est réalisée** d'une manière propre à chacun d'eux (*Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur*

les divers membres de l'Eglise à devenir ses instruments vivants de la sanctification. C'est ainsi que par le baptême²⁶⁹ et le mariage²⁷⁰, les laïcs deviennent les sanctificateurs du monde où ils vivent²⁷¹, et que par le sacrement de l'ordre les évêques²⁷² et les prêtres²⁷³ reçoivent le « *munus sanctificandi* » du Christ²⁷⁴. Parmi les sacrements le moyen le plus sublime de sanctification est l'Eucharistie²⁷⁵ par laquelle le Christ en personne se donne. Comme l'Eucharistie et les sacrements, la Parole de Dieu contenue dans l'Ecriture Sainte est aussi un moyen de sanctification²⁷⁶.

Il y a une troisième manière dont l'Esprit opère la sanctification, notamment par ses charismes divers²⁷⁷. Il les dépose directement et mystérieusement dans le cœur des fidèles, mais ces dons ne portent du fruit qu'à travers les personnes humaines qui les reçoivent. De plus ces dons sont ordonnés à la construction de l'Eglise, et soumis, en quelque sorte, au jugement de l'autorité de l'Eglise²⁷⁸.

sanctificatio hominis) [...]. » Et encore SC 10 ; SC 59 ; SC 60 ; SC 64 ; SC 94. Toute sorte de signes, comme, par exemple, la musique sacrée sert la sanctification de l'homme et la glorification de Dieu, d'après SC 112.

²⁶⁹ LG 40 : « Et en effet en tous il a envoyé son Esprit pour les pousser intérieurement à aimer Dieu de tout leur cœur [...]. Appelés par Dieu, non au titre de leurs œuvres mais au titre de son dessein et de sa grâce, justifiés en Jésus notre Seigneur, les disciples du Christ sont véritablement devenus dans le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par conséquent, réellement saints (*reapse sancti effecti sunt*). Cette sanctification qu'ils ont reçue (*sanctificationem quam acceperunt*), il leur faut donc, avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie. L'apôtre les avertit de vivre "comme il convient à des saints" (Eph. 5, 3) [...] et de porter les fruits de l'Esprit pour leur sanctification (*fructusque Spiritus habeant in sanctificationem*) (cf. Gal. 5, 22; Rom. 6, 22). »

²⁷⁰ LG 35 : « Dans cet ordre de fonctions apparaît la haute valeur de cet état de vie que sanctifie un sacrement spécial, à savoir la vie du mariage et de la famille. (*Quo in munere magni pretii apparet ille status vitae, qui speciali sacramento sanctificatur, scilicet vita matrimonialis et familiaris.*) » Voir encore GS 48.

²⁷¹ LG 31 ; LG 33 ; AA 6 ; AA 16.

²⁷² Cf. LG 21 ; LG 26 « Par le ministère de la parole, ils [les évêques] communiquent aux croyants, en vue de leur salut (cf. Rom. 1, 16), la force de Dieu et, par les sacrements (*per sacramenta*) dont ils organisent, par leur autorité, la distribution régulière et féconde, ils sanctifient les fidèles (*fideles sanctificant*). » Voir encore LG 28 déjà cité, ainsi que LG 32 ; LG 41 (concernant toutes les catégories de fidèles), et CD 15.

²⁷³ Cf. CD 30 « Dans l'exercice de leur mission, les curés doivent, avec leurs auxiliaires, remplir la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner (*ita munus docendi, sanctificandi et regendi adimpleant*) d'une manière telle que les fidèles et les communautés paroissiales se sentent véritablement des membres du diocèse et de toute l'Eglise universelle. »

²⁷⁴ Les trois « *munera* » d'enseigner, de sanctifier et de gouverner sont étroitement liés. Ainsi la sanctification est souvent mise en parallèle avec l'évangélisation. Par exemple : AA 16 ; AA 19 ; AA 20 ; AA 26. Notons qu'avec la causalité efficiente instrumentale, les ministres (de différents ordres) participent tous aussi à l'exemplarité du Christ. Cela apparaît par exemple en CD 15 « Maîtres de perfection, les évêques s'efforceront de faire progresser dans la sainteté leurs clercs, les religieux et les laïcs, chacun selon sa vocation particulière, se souvenant toutefois de leur propre devoir de *montrer l'exemple de la sainteté* par leur charité, leur humilité et la simplicité de leur vie. *Qu'ils sanctifient ainsi les Eglises* qui leur sont confiées, pour qu'en elles soient pleinement manifestés les sentiments de l'Eglise universelle du Christ. »

²⁷⁵ Cf. CD 30 « Pour accomplir leur tâche de sanctification, les curés veilleront à ce que la célébration du Sacrifice eucharistique soit le centre et le sommet de toute la vie de la communauté chrétienne ; [...] ».

²⁷⁶ Cf. DV 21 « Dès lors ces mots s'appliquent parfaitement à la Saint Ecriture: "Elle est vivante donc et efficace la parole de Dieu" (Héb. 4, 12), "qui a le pouvoir d'édifier et de donner l'héritage avec tous les sanctifiés (*potens est aedificare et dare hereditatem in sanctificatis omnibus*)" (Act. 20, 32; cf. 1 Thess. 2, 13) ».

²⁷⁷ Voir LG 12, cité à la p. 81.

²⁷⁸ LG 12 : « Ces grâces, des plus éclatantes aux plus simples et aux plus largement diffusées, doivent être reçues avec action de grâce et apporter consolation, étant avant tout ajustées aux nécessités de l'Eglise et destinées à y

Il semble donc que la mission de l'Esprit, son œuvre de sanctification, est ordonnée de plusieurs manières à la sanctification qu'opère le Christ, à cause de l'humanité de Celui-ci.

En même temps nous ne pouvons pas nier un autre aspect de cet ordre, sans que nous puissions en déduire une complète réciprocité. En effet c'est l'Esprit agissant à travers l'humanité du Christ et celle de l'Eglise qui habilite ces instruments humains à être médiateurs de la puissance divine, et c'est encore Lui qui suscite les moyens de sanctification²⁷⁹. Le Saint-Esprit opère par l'humanité assumée par le Fils seul, mais en même temps le Christ dans son humanité agit par l'Esprit²⁸⁰ et donne l'Esprit qui L'a comblé dans son humanité. Or, cet Esprit qui agit dans et par l'humanité du Christ, comme nous verrons encore plus en détail, est souvent désigné comme étant « Son Esprit ».

En résumé nous pouvons établir à partir des textes de Vatican II, en particulier à l'aide des diverses expressions et verbes, que la sanctification de l'homme par l'Esprit est inséparable du mystère de l'incarnation et que tous les dons de Dieu qui rendent l'homme saint arrivent à celui-ci par l'humanité du Christ. Le Saint-Esprit, tout en travaillant de manière intérieure dans le cœur des hommes, ne peut toucher l'homme qu'à cause du Christ qui s'est uni en tout à l'humanité²⁸¹. Cela n'enlève rien à l'égale dignité de la mission de l'Esprit par rapport à celle du Fils, ni à sa divinité, mais désigne un ordre entre leur action commune de nous conduire au Père.

Cette relation d'ordre entre le Christ et l'Esprit que nous avons découvert en observant ce qui leur est spécifique dans leur mission pour le salut de l'homme, nous pouvons la nuancer encore en regardant de près l'expression « Esprit du Christ » dans l'usage du Concile, ainsi que dans ses sources patristiques et bibliques.

répondre. [...] c'est à ceux qui ont la charge de l'Eglise de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien entendu. C'est à eux qu'il convient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon (cf. 1 Thess. 5, 12 et 19-21). »

²⁷⁹ PO 18 ; LG 42 (implicitement).

²⁸⁰ AG 3 : « Parlant de lui-même, le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (cf. Jean 10, 36), a dit ces paroles: "L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a consacré par son onction ; il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, guérir ceux qui ont le cœur brisé, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue" (Luc 4, 18) ; [...]. »

²⁸¹ Cela est bien décrit par SC 61 : « [...] presque tous les événements de la vie sont sanctifiés par la grâce divine qui découle du mystère pascal de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ ; car c'est de lui que tous les sacrements et sacramentaux tirent leur vertu ; et il n'est à peu près aucun usage honorable des choses matérielles qui ne puisse être dirigé vers cette fin : la sanctification de l'homme et la louange de Dieu. »

Chapitre 2 : Sources – L’expression « Esprit du Christ »

Pour conclure cette première partie dans laquelle nous avons essayé d’approfondir et analyser l’enseignement du Concile Vatican II sur la relation du Christ et du Saint-Esprit dans le mystère de l’Eglise, reprenons encore une expression qui semble être particulièrement apte à récapituler ce que nous avons pu observer. Il est question de l’expression « Esprit du Christ » ainsi que des formules faisant référence à la même réalité : « son Esprit, Esprit de son Fils, Esprit du Seigneur ».

S’agissant d’une expression biblique nous nous arrêterons aussi sur ces passages de l’Ecriture-Sainte auxquels le Concile lui-même fait référence soit explicitement, soit implicitement. Jusqu’à maintenant nous ne sommes partis que directement des documents du Concile Vatican II, sans regarder la Tradition antérieure. Après l’analyse de nombreux textes conciliaires, il peut être néanmoins intéressant d’évoquer comme des sources l’enseignement des Pères de l’Eglise, tant occidental qu’oriental, concernant le fait que l’Esprit soit nommé Esprit du Christ dans l’Ecriture. Cela nous conduira vers la partie suivante, où nous tâcherons d’étudier la pensée orthodoxe sur la relation du Christ et du Saint-Esprit et leur rapport au mystère de l’Eglise.

§ 1 : « Esprit du Christ » dans les textes conciliaires

Commençons par quelques observations plus générales à propos des textes de Vatican II. De la trentaine de références nous ne retiendrons que celles – une vingtaine – dans lesquelles le texte latin emploie le terme « Spiritus » avec une majuscule, signifiant ainsi que les Pères voulaient désigner par-là la troisième Personne de la Sainte Trinité.

Remarquons d’emblée que nous trouvons l’expression « Spiritus Christi » et celles, semblables, ayant le même contenu, en plus grand nombre dans la constitution dogmatique sur l’Eglise : 8 occurrences. A cela il faut ajouter la constitution pastorale *Gaudium et spes* avec 7 emplois, puis 5 références reviennent dans le décret sur les prêtres, ainsi que 3 emplois dans le décret sur la mission *Ad gentes* et finalement nous redécouvrons une fois l’expression dans *Unitatis redintegratio*. Cela nous indique d’une part l’importance théologique de la relation du Christ et de l’Esprit dans le mystère de l’Eglise, mais d’autre part que cette relation Christ-Esprit concerne particulièrement l’agir sacramentel et missionnaire de l’Eglise.

Nous verrons que les textes Conciliaires, parlant de l'Esprit du Christ, se limitent plutôt au plan de l'économie, mais sans exclure toutefois une référence à la théologie trinitaire.

Dei Filius, in natura humana Sibi unita, morte et resurrectione sua mortem superando, hominem redemit et in novam creaturam transformavit (cf. Gal 6, 15 ; 2 Cor. 5, 17). **Communicando enim Spiritum suum**, fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, tamquam corpus suum mystice constituit. In corpore illo vita Christi in credentes diffunditur, qui Christo passo atque glorificato, per sacramenta arcano ac reali modo uniuntur. [...] Ut autem in Illo incessanter renovemur (cf. Eph. 4, 23), **dedit nobis de Spiritu suo**, qui unus et idem in Capite et in membris existens, totum corpus ita vivificat, unificat et movet, ut Eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod principium vitae seu anima in corpore humano adimplet. (LG 7)

Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection, et il l'a transformé en une créature nouvelle (cf. Gal. 6, 15 ; 2 Cor. 5, 17). En effet, **en communiquant son Esprit** à ses frères qu'il rassemblait de toutes les nations, il a fait d'eux, mystiquement, comme son propre corps. Dans ce corps, la vie du Christ se répand dans les croyants que les sacrements, d'une manière mystérieuse et réelle, unissent au Christ souffrant et glorifié. [...] Pour que nous puissions nous renouveler en lui sans cesse (cf. Eph. 4, 23), **il nous a donné de son Esprit** qui, étant unique et le même dans la tête et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères à la fonction que remplit dans le corps humain le principe de vie, c'est-à-dire l'âme. (LG 7)

Ce passage de *Lumen gentium* 7, que nous avons déjà plusieurs fois évoqué, désigne l'Esprit-Saint à deux reprises comme étant l'Esprit du Christ. Cet Esprit que le Fils de Dieu communique aux siens a une relation spécifique avec Lui, et cela suggère, même si ce n'est pas dit de manière explicite, qu'il ne s'agit pas seulement à une médiation de l'Esprit par le Fils dans l'économie du salut.

En tout cas, concernant le salut de l'homme, le fait que l'Esprit soit *Son Esprit* (*Spiritum suum*), paraît très important, puisque c'est ainsi qu'Il peut constituer l'humanité sauvée mystiquement comme *Son corps* (*corpus suum*)²⁸². La transformation de l'homme en une nouvelle créature et sa divinisation se font par l'humanité du Christ. Il a racheté l'homme par sa mort et sa résurrection qu'il a vécues dans son corps, et, par son Esprit, Il le transforme en son Corps mystique pour que l'homme vive de sa vie. Nous constatons donc à la fois que le Christ est, en quelque sorte, à l'origine de l'Esprit, Il Le communique comme son propre don, et que la finalité de l'œuvre de son Esprit est d'unir les hommes à Lui dans son corps

²⁸² Cf. LG 48 « Le Christ [...] ressuscité des morts (cf. Rom. 6, 9), il a envoyé sur ses apôtres *son Esprit* (*Spiritum suum*) de vie et par lui a constitué *son Corps* (*Corpus suum*), qui est l'Eglise, comme sacrement universel du salut ; [...] »

mystique qu'est l'Eglise²⁸³. Outre le fait que l'Esprit est communiqué par le Christ et qu'Il conduit à Lui, nous pouvons établir encore un troisième élément dans leur action commune qui indique très clairement un ordre dans leur relation. En effet, il se présente avec évidence que non seulement l'Esprit du Christ fait des hommes le corps mystique du Christ, mais qu'Il agit également à travers cette humanité ecclésiale mystiquement unie à celle du Christ, notamment par les sacrements²⁸⁴. Ainsi, se fait voir le rôle central du Christ dans l'économie du salut en raison de son Incarnation. Cette centralité du Christ et de son humanité ne diminue en rien la mission de l'Esprit, de Son Esprit, mais l'ordonne au Christ. Toute l'économie du salut, en effet, se réalise à travers la causalité instrumentale de l'humanité du Christ. Le texte de Saint Thomas d'Aquin que les Pères conciliaires citent en LG 7 en témoigne également : « Le Verbe, comme existant dès le principe en Dieu, vivifie les âmes à titre d'agent principal: sa chair et les mystères qui s'y sont accomplis opèrent instrumentalement pour la vie de l'âme. Sur la vie du corps, ils agissent non seulement à titre instrumental, mais encore par une certaine exemplarité, nous l'avons dit. »²⁸⁵

Le fait que l'Esprit soit désigné comme étant l'Esprit du Christ comporte donc une conséquence sotériologique et ecclésiologique. Dans l'économie, l'Esprit est ordonné de double manière au Verbe Incarné. D'une part le Christ, Verbe fait chair, le donne par son humanité, d'autre part, son Esprit qu'Il communique transforme les hommes et les éléments humains en son corps mystique et en sacrements, de sorte que ces éléments devenus son corps mystique peuvent à leur tour communiquer son Esprit²⁸⁶. Cela se présente avec clarté dans la comparaison qu'utilise *Lumen gentium* 8, tout en employant le terme « Esprit du Christ » :

Unicus Mediator Christus <i>Ecclesiam suam</i>	Le Christ, unique Médiateur, crée et
<i>sanctam</i> , fidei, spei et caritatis communitatem	continuellement soutient sur la terre, comme un

²⁸³ Cf. LG 49 « En effet, tous ceux qui sont du Christ, et **possèdent son Esprit (*Spiritum Eius habentes*)**, constituent une seule Eglise et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. Eph. 4, 16). »

²⁸⁴ Ainsi, d'après LG 34, le Christ, Grand-Prêtre éternel, vivifie les laïcs par son Esprit pour pouvoir opérer aussi par eux : « [...] le Christ Jésus, prêtre suprême et éternel, leur apporte la vie par son Esprit (*suo Spiritu vivificat*), et les pousse inlassablement à réaliser tout bien et toute perfection. »

²⁸⁵ THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 62, a. 5, ad 1 : „Ad primum ergo dicendum quod verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas sicut agens principale, caro tamen eius, et mysteria in ea perpetrata, operantur instrumentaliter ad animae vitam. Ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quandam exemplaritatem, ut supra dictum est.”

²⁸⁶ Comme le note UR 3, même les communautés ecclésiales séparées servent pour l'Esprit du Christ comme moyens de communiquer la grâce, tout en étant ordonnées à la plénitude de l'Eglise Catholique. « ***L'Esprit du Christ (*Spiritus Christi*)***, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles [Églises et Communautés séparées] comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. » De même, lorsque AG 15 décrit le rôle des laïcs, affirme leur vocation « sacramentelle » d'aider la sanctification du monde, grâce à l'Esprit du Christ qui habite en eux : « C'est leur rôle propre, quand ils sont ***pénétrés de l'Esprit du Christ (*Spiritu Christi imbuti*)***, d'animer de l'intérieur, à la façon d'un ferment, les réalités temporelles, et de les disposer pour qu'elles soient toujours selon le Christ ».

his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. [...] Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae **Spiritui Christi**, eam vivificantem, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph. 4, 16). (LG 8)

tout visible, **son Eglise sainte**, communauté de foi, d'espérance et de charité par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. [...] C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de **l'Esprit du Christ** qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Eph. 4, 16). (LG 8)

Dans le mystère de l'Eglise une et unique, l'Esprit du Christ tient lieu de l'élément divin. Le rapport entre le Verbe et son humanité propre unie à Lui personnellement est comparable au rapport de l'Esprit du Christ à son humanité mystique. Ainsi dans l'Eglise le mystère du Christ est continué grâce à son Esprit.

Les autres passages de la constitution dogmatique nommant l'Esprit « Esprit du Christ » réaffirment encore cette conséquence par rapport à l'Eglise. En *Lumen gentium* 9, l'Eglise est désignée comme Eglise du Christ justement en raison de son Esprit²⁸⁷. En plus du rôle central du Christ dans la fondation de l'Eglise avec son Esprit, la référence à Ac 20,28 souligne bien qu'il s'agit, comme dans toute l'économie du salut, d'une œuvre trinitaire²⁸⁸.

Cette référence clairement trinitaire apparaît également en LG 13, où étant question de la mission de l'Esprit par le Père, Celui-ci est appelé « Esprit de son Fils » :

[...] ut adimpleatur propositum voluntatis Dei naturam humanam [...] in unum tandem congregare (cf. Io. 11, 52). Ad hoc enim **misit Deus Filium suum**, quem constituit heredem universorum (cf. Hebr. 1, 2), ut sit Magister, Rex et Sacerdos omnium, Caput novi et universalis populi filiorum Dei. Ad hoc tandem **misit Deus Spiritum Filii sui**, Dominum et Vivificantem, qui pro tota Ecclesia et singulis universisque

[...] pour que soit accomplie la volonté de Dieu [...] de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. Jean 11, 52). C'est dans ce but que **Dieu envoya son Fils** dont il fit l'héritier de l'univers (cf. Hébr. 1, 2), pour être à l'égard de tous Maître, Roi et Prêtre, chef du nouveau peuple des fils de Dieu étendu à l'univers. C'est pour cela enfin que **Dieu envoya l'Esprit de son Fils**, Seigneur et Vivificateur, qui est, pour l'Eglise

²⁸⁷ « [Le nouvel Israël] [...] est appelé lui aussi : l'**Eglise du Christ (Ecclesia Christi)** (cf. Mat. 16, 18) : c'est le **Christ**, en effet, qui l'a acheté de son sang (cf. Act. 20, 28), **emplie de son Esprit (suo Spiritu replevit)** et pourvu de moyens adaptés pour son unité visible et sociale. » (LG 9)

²⁸⁸ Ac 20,28 « Soyez attentifs à vous-même, et à tout le troupeau dont **l'Esprit Saint** vous a établis gardiens pour paître l'Eglise de **Dieu** qu'il s'est acquise par le sang de **son propre Fils**. » Notons également la référence à Mt 16,18 où c'est par rapport à Pierre que le Christ nomme l'Eglise, **son Eglise** : « Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai **mon Eglise** » (Mt 16,18). Ainsi le Christ semble établir une continuité de son humanité sur la terre en construisant son Eglise sur le fondement de cet apôtre.

credentibus principium est congregationis et unitatis in doctrina Apostolorum et communione, fractione panis et orationibus (cf. Act. 2, 42, gr.). [...] Hic universalitatis character, qui Populum Dei condecorat, ipsius Domini donum est, quo catholica Ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam humanitatem cum omnibus bonis eius, sub Capite Christo, **in unitate Spiritus Eius**. (LG 13)

entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement et de leur unité dans la doctrine des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières (cf. Act. 2, 42 gr.). [...] Ce caractère d'universalité qui brille sur le Peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Eglise catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de biens sous le Christ Chef, **dans l'unité de son Esprit**. (LG 13)

Il est intéressant de remarquer que le Concile, dans ce texte parlant de l'économie du salut, n'établit pas simplement un parallélisme entre la mission du Fils et celle de l'Esprit. Tandis que le Fils est désigné « son Fils », c'est-à-dire du Père, l'Esprit est nommé « Esprit de son Fils », suggérant ainsi une relation spéciale entre les deux²⁸⁹.

La mission des deux Personnes envoyées dans le monde, celle du Fils et celle de son Esprit, ont la même finalité : rassembler tous les hommes dans l'unité ecclésiale. En même temps cette récapitulation de l'humanité entière se réalise sous le Christ Chef, dans l'unité de son Esprit. Seul le Christ est appelé Chef en raison de sa sainte humanité, mais les deux sont appelés Seigneur en raison de la divinité. Dans l'économie du salut et dans le mystère de l'Eglise, le Christ et le Saint-Esprit ont la même mission, mais leurs actions appellent à un ordre qui semble être exprimé par le génitif « son Esprit ». En effet, comme nous l'avons plusieurs fois relevé, l'Esprit du Fils opère dans et par l'humanité du Christ et par suite par son Corps mystique²⁹⁰.

Les textes parlant de l'Esprit du Christ dans le décret *Ad gentes*, à côté de la participation, grâce à l'Esprit, à la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans l'œuvre du salut, nous indiquent aussi que l'Esprit est ordonné au Christ également dans l'exercice d'une causalité exemplaire du Verbe Incarné²⁹¹. En effet, c'est grâce à son Esprit

²⁸⁹ Sans s'y référer explicitement, le Concile utilise ici la formule de Gal 4,6 « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils ».

²⁹⁰ Cela est bien visible, par exemple, dans le fait que l'Esprit du Fils est principe de rassemblement et d'unité non pas tout simplement, mais « dans la doctrine des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières ». Tous ces éléments humains rappellent que l'Esprit agit par la sainte humanité du Fils.

²⁹¹ Cf. AG 5 « Cette mission continue et développe au cours de l'histoire la mission du Christ lui-même, qui fut envoyé pour annoncer aux pauvres la bonne nouvelle; c'est donc **par la même route qu'a suivie le Christ lui-même que, sous la poussée de l'Esprit du Christ (instigante Spiritu Christi), l'Eglise doit marcher**, c'est-à-dire par la route de la pauvreté, de l'obéissance, du service et de l'immolation de soi jusqu'à la mort, dont il est sorti victorieux par sa résurrection. » De même AG 11 « Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes et les a amenés par un dialogue vraiment humain à la lumière divine ; de même **ses disciples, profondément pénétrés de**

que l'exemple du Christ est efficacement suivi par l'Eglise, et ainsi le Corps mystique du Christ continue de quelque façon ce qu'a fait le Christ dans sa vie terrestre.

Les passages tirés du décret *Presbyterorum ordinis* confirment également cette unité ordonnée du Christ et de son Esprit dont nous avons relevé quelques caractéristiques. En effet, ce qui est vrai pour l'Eglise, le Corps du Christ en général, l'est pour les prêtres en particulier. L'Esprit qui vient du Christ configure tous les hommes au Christ²⁹² et, de manière particulière, les prêtres²⁹³. L'Esprit du Christ semble toujours opérer par la médiation de la sainte humanité du Verbe incarné, à laquelle l'Esprit fait participer spécialement les prêtres²⁹⁴. Ainsi, par son Esprit, le Christ forme des prêtres comme ses instruments, les membres distingués de son Corps, pour qu'ils agissent selon l'exemple du Christ²⁹⁵.

Après ce parcours bref des références conciliaires utilisant l'expression « Esprit du Christ » visitons directement les passages de l'Ecriture Sainte qui sont le fondement de cette doctrine conciliaire.

§ 2 : « Esprit du Christ » dans l'Ecriture Sainte

Cette expression qui apparaît explicitement dans le Nouveau Testament n'est pourtant pas très fréquente. En ce qui concerne les quatre évangiles, ils ne contiennent ni la formule « Esprit du Christ » ni « Son Esprit » ou de semblables, à l'exception de quelques emplois où le mot esprit n'est pas écrit avec une majuscule et se réfère à l'élément spirituel de l'humanité

L'Esprit du Christ (Spiritu Christi profunde perfusi), doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent [...]. »

²⁹² Cf. PO 16 : « La mission du prêtre, c'est de se consacrer tout entier au service de l'humanité nouvelle que le Christ, vainqueur de la mort, *fait naître par son Esprit dans le monde* [...]. »

²⁹³ Cf. PO 13 : « C'est l'exercice loyal, inlassable, de leurs fonctions *dans l'Esprit du Christ* qui est, pour les prêtres, le moyen authentique d'arriver à la sainteté. [...] ils arriveront dans le fait même de transmettre la Parole à s'unir plus intimement avec le Christ Docteur et à *se laisser conduire par son Esprit*. Communiant ainsi au Christ, ils participent à la charité de Dieu [...]. » Voir encore PO 22 : « Ce qui fait la joie de saint Concile, c'est que la terre, ensemencée par la graine de l'Evangile, donne aujourd'hui du fruit en bien des endroits, sous la *conduite de l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers* et qui a fait naître au cœur de tant de prêtres et de tant de chrétiens un esprit vraiment missionnaire. »

²⁹⁴ L'Esprit du Christ réalise la participation au sacerdoce du Christ. C'est grâce à son Esprit que le Christ peut continuer à exercer sa fonction sacerdotale par son Corps mystique. Cf. PO 5 : « Dieu, le seul Saint, le seul Sanctificateur, a voulu s'associer des hommes comme collaborateurs et humbles serviteurs de cette œuvre de sanctification. Ainsi, par le ministère de l'évêque, Dieu consacre des prêtres qui participent de manière spéciale au sacerdoce du Christ, et agissent dans les célébrations sacrées comme ministres de celui qui, *par son Esprit*, exerce sans cesse pour nous, dans la liturgie, sa fonction sacerdotale (*suum sacerdotale munus per Spiritum suum* [...] exercet). »

²⁹⁵ Par exemple PO 17 : « Que les prêtres et les évêques se laissant donc conduire par l'Esprit *du Seigneur (Spiritu ergo Domini ducti)* qui a consacré le Sauveur par l'onction et l'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres ; qu'ils évitent tout ce qui pourrait, d'une manière ou d'une autre, écarter les pauvres [...]. »

du Christ²⁹⁶. Ce sont les épîtres pauliniennes qui nomment le plus souvent le Saint-Esprit, Esprit du Christ, mais nous trouvons également une référence dans les Actes des Apôtres²⁹⁷ ainsi que dans la première lettre de Saint Pierre. Outre les usages explicites, d'autres passages parlent de l'Esprit de Dieu sans préciser s'il s'agit de l'Esprit de Dieu le Père ou de l'Esprit du Fils. De ce point de vue il est intéressant d'observer 1Jn 4,13, dont la formule « Il nous a donné de son Esprit » est reprise quasi littéralement dans LG 7 « de son Esprit Il nous a donné »²⁹⁸. En même temps, à la différence de 1Jn 4,13 – où d'après le contexte c'est Dieu le sujet de la phrase et ainsi c'est de « son Esprit » dont il est question –, dans le document du Concile, le sujet auquel l'Esprit est propre c'est le Christ. Cet usage très proche de la même expression pour le Christ et pour Dieu le Père dans leur rapport à l'Esprit suggère que le Concile découvre une relation semblable entre Dieu le Père et l'Esprit et le Fils, Verbe Incarné et l'Esprit, l'Esprit étant à la fois Esprit de Dieu et Esprit du Christ.

Une telle coïncidence, encore plus explicite, se présente dans Rm 8,9-11 :

⁹Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'Esprit, puisque ***l'Esprit de Dieu*** habite en vous. Qui n'a pas ***l'Esprit du Christ*** ne lui appartient pas. ¹⁰Mais si le Christ est en vous, bien que le corps soit mort déjà en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice. ¹¹Et si ***l'Esprit de Celui*** qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par ***son Esprit*** qui habite en vous. (Rm 8,9-11)

Dans ce texte assez complexe, nous rencontrons plusieurs éléments qui semblent se mêler à première vue. Saint Paul distingue d'abord chair et Esprit pour faire la différence entre deux modes de vie de l'homme en fonction de ce qui dirige son comportement. Pour que l'homme soit vraiment spirituel – donc pour qu'il ne soit pas sujet aux penchants de la chair – il a besoin de l'Esprit de Dieu. C'est l'Esprit de Dieu habitant dans l'homme qui lui permet d'être « en Esprit ». Or cet Esprit de Dieu est à la fois l'Esprit du Christ et Il réalise notre appartenance au Christ. En même temps, il semble que cette habitation de l'Esprit en nous s'effectue uniquement par le Christ. C'est grâce à la mort et à la résurrection du Christ que

²⁹⁶ Il s'agit de Mc 2,8 et Mc 8,12. Nous pouvons encore retenir Lc 4,18 dont nous avons déjà parlé à propos de l'usage du verbe « *mittere* » dans les documents conciliaires.

²⁹⁷ Ac 2,17 où l'apôtre Pierre cite le prophète Joël (Jo 3,1-5) ne dit pas explicitement s'il s'agit de l'Esprit du Christ lorsqu'il est question de „mon Esprit”. De même Ac 8,38 parle seulement de „l'Esprit du Seigneur” sans préciser si le Seigneur se rapporte au Père ou au Verbe Incarné.

²⁹⁸ 1Jn 4,13 : « A ceci nous connaissons que nous demeurons en lui [Dieu] et lui en nous: il nous a donné de son Esprit (In hoc cognoscimus quoniam in ipso [Deo] manemus, et ipse in nobis, quoniam ***de Spiritu suo dedit nobis.***) ». De même LG 7 : « Pour que nous puissions nous renouveler en lui [le Christ] sans cesse (cf. Eph. 4, 23), il nous a donné de son Esprit. (Ut autem in Illo [Christo] incessanter renovemur (cf. Ep 4,23), ***dedit nobis de Spiritu suo***) ».

l'Esprit est vie en nous. Pourtant derrière cette apparente réciprocité de leur action, l'expression « Esprit du Christ » semble suggérer un ordre : l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus entre les morts est, en même temps, son propre Esprit²⁹⁹. Comme nous l'avons observé dans les textes du Concile parlant de « l'Esprit du Christ », l'Esprit du Christ fait que notre vie soit celle du Christ. Par son Esprit nous devenons son corps, son humanité mystique dans laquelle Il continue de vivre.

Une dernière observation par rapport au passage cité de la lettre aux Romains nous conduit à un autre texte de Saint Paul. Nous y constatons, en effet, que l'auteur glisse assez rapidement de l'Esprit du Christ au Christ, à presque confondre les deux³⁰⁰. Or dans 2Co 3,16-18 nous découvrons comme une véritable confusion, voire identification entre l'Esprit et le Seigneur, mais en même temps l'Esprit est également dit « l'Esprit du Seigneur » :

¹⁴Mais leur entendement s'est obscurci. Jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point retiré; car c'est le Christ qui le fait disparaître. ¹⁵Oui, jusqu'à ce jour, toutes les fois qu'on lit Moïse, un voile est posé sur leur cœur. ¹⁶C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile est enlevé. ¹⁷Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est ***l'Esprit du Seigneur***, là est la liberté. ¹⁸Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de clarté en clarté, comme ***de par l'Esprit du Seigneur***. (2Co 3,14-18)

Cette identification du Christ Seigneur et de l'Esprit montre à la fois l'unité de leur mission et de leur dignité, mais aussi l'ordre qui existe entre leurs actions. En effet, c'est le Christ qui enlève le voile qui sépare les hommes de Dieu, mais Il opère cette libération par son Esprit. En même temps, c'est l'Esprit qui effectue notre conversion au Seigneur et c'est par Lui que nous sommes transformés à l'image du Christ. L'expression « Esprit du Seigneur » semble tout de même affirmer que – au moins en ce qui concerne leurs missions envers les hommes – la relation entre ces deux Personnes de la Sainte Trinité est une relation non pas de réciprocité stricte, mais d'ordre. Ainsi l'Esprit du Seigneur paraît être ordonné au Christ Seigneur à plusieurs titres. D'abord, ce qui est le plus manifeste, l'Esprit dans son action sur les hommes est ordonné au Christ en tant que finalité de cette action : c'est par son Esprit que nous sommes convertis et transformés à l'image du Seigneur. Inséparablement cet ordre contient une note de causalité efficiente et d'origine. En effet, c'est le Christ qui fait

²⁹⁹ Les versets suivants de ce texte, Rm 8,14-16, semblent confirmer cela en ce que l'œuvre de l'Esprit de Dieu est justement de nous rendre fils de Dieu. Or c'est l'Esprit du Fils qui fait de nous des fils.

³⁰⁰ Rm 8,9b-10 : « Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas. Mais si le Christ est en vous, bien que le corps soit mort déjà en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice. »

disparaître le voile, et nous libère en nous donnant son Esprit. Et finalement nous pouvons également découvrir que l'Esprit du Seigneur, qui nous transforme à l'image du Christ, opère tout en respectant notre humanité que le Christ a prise sur Lui. Ainsi cette transformation se fait « de clarté en clarté ». Cette relation d'ordre entre le Christ et Son Esprit par rapport à leurs missions, semble être encore mieux soulignée dans l'épître aux Philippiens :

¹⁸Mais qu'importe? Après tout, d'une manière comme de l'autre, hypocrite ou sincère, le Christ est annoncé, et je m'en réjouis. Je persisterai même à m'en réjouir, ¹⁹car je sais que cela servira à mon salut, grâce à vos prières et au secours de ***l'Esprit de Jésus Christ*** qui me sera fourni; ²⁰telle est l'attente de mon ardent espoir: rien ne me confondra, je garderai au contraire toute mon assurance et, cette fois-ci comme toujours, le Christ sera glorifié dans mon corps, soit que je vive soit que je meure. ²¹Pour moi, certes, la Vie c'est le Christ, et mourir représente un gain. (Philip 1,18-19)

Selon Saint Paul, grâce aux prières de ses frères et au secours de l'Esprit de Jésus Christ, tout servira au salut et le Christ sera glorifié en son corps. L'expression « Esprit de Jésus Christ » accentue que c'est bien par son humanité que le Fils donne l'Esprit. De plus, la glorification du Christ dans le corps affirme que grâce à l'Esprit du Christ, nos corps humains servent comme instruments la gloire du Fils. Ainsi l'Esprit de Jésus Christ rend notre corps membre du « Corps du Christ », donc porteur et transmetteur de son Esprit.

Nous voyons donc dans ces textes pauliniens employant la terminologie « Esprit du Christ » que le Saint-Esprit est ordonné au Verbe Incarné dans une unique mission de salut. La question reste de savoir si cet ordre, que l'expression « Esprit du Christ » semble signifier, est valable seulement pour l'économie du salut, ou s'il reflète quelque chose de la relation éternelle entre les Personnes de la Sainte Trinité.

Dans son épître aux Galates, Saint Paul nous présente également cet ordre entre la mission du Fils et celle de l'Esprit en suggérant qu'il s'agit d'une relation plus profonde entre ces deux personnes, puisqu'il appelle l'Esprit « Esprit du Fils du Père » :

¹Or, aussi longtemps que l'héritier est enfant, je dis qu'il ne diffère en rien d'un esclave, quoiqu'il soit le maître de tout; ²mais il est sous des tuteurs et des administrateurs jusqu'au temps marqué par le père. ³Nous aussi, de la même manière, lorsque nous étions enfants, nous étions sous l'esclavage des rudiments du monde; ⁴mais, lorsque les temps ont été accomplis, ***Dieu a envoyé son Fils***, né d'une femme, né sous la loi, ⁵afin qu'il rachetât ceux qui étaient sous la loi, afin que nous reçussions l'adoption. ⁶Et parce que vous êtes fils, ***Dieu a envoyé*** dans nos cœurs ***l'Esprit de son Fils***, lequel crie: Abba! Père! ⁷Ainsi tu n'es plus esclave, mais fils; et si tu es fils, tu es aussi héritier par la grâce de Dieu. (Gal 4,6)

Sur le plan de l'économie du salut, Saint Paul semble déjà établir une certaine priorité du Fils. En effet, le Fils du Père est envoyé lorsque les temps ont été accomplis et c'est Lui qui nous a rachetés pour être des fils adoptifs. De ce point de vue, la mission de l'Esprit est présentée comme conséquence de la rédemption par le Fils. En même temps, l'Esprit est nommé « Esprit du Fils » et envoyé par le Père. Les termes « Esprit de son Fils », repris par *Lumen gentium* 13, suggèrent que cette relation ne se limite pas seulement à leur mission dans le monde, mais que l'Esprit envoyé est éternellement l'Esprit du Fils, tout comme le Fils est éternellement le Fils du Père, avant son incarnation. En tous cas, il est certain que le fait que l'Esprit soit l'Esprit du Fils et qu'il ait un rapport éternel spécifique au Fils, concerne directement la compréhension de notre filiation adoptive.

Pour ce qui est de la relation du Fils et de l'Esprit, telle qu'elle se présente à partir du vocabulaire « Esprit du Christ », il peut être intéressant de citer encore un passage de la première épître de l'apôtre Pierre.

¹⁰Sur ce salut ont porté les investigations et les recherches des prophètes, qui ont prophétisé sur la grâce à vous destinée. ¹¹Ils ont cherché à découvrir quel temps et quelles circonstances avait en vue *l'Esprit du Christ*, qui était en eux, quand il attestait à l'avance les souffrances du Christ et les gloires qui les suivraient. ¹²Il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour vous, qu'ils administraient ce message, que maintenant vous annoncez ceux qui vous prêchent l'Evangile, dans l'Esprit Saint envoyé du ciel, et sur lequel les anges se penchent avec convoitise. (1Pierre 1,10-12)

Il est particulièrement intéressant de constater que l'Esprit-Saint qui était dans les prophètes est déjà nommé « Esprit du Christ », par rapport à une action précédant la venue du Christ dans le monde. L'Esprit du Christ attestait à l'avance les souffrances et les gloires du Christ. Dans le Credo, nous confessons effectivement par rapport au Saint-Esprit qu'Il parlait par les prophètes. Or cet Esprit qui parlait par les prophètes était déjà l'Esprit du Christ. En présentant la mission de l'Esprit comme étant liée au Christ déjà avant même son incarnation, ce texte, sans le dire explicitement, suggère que leur relation ne se limite pas seulement au fait que le Christ donne l'Esprit dans son humanité, mais que l'Esprit-Saint est son Esprit dans une relation éternelle.

Pour mieux comprendre ce que nous devons entendre par cette expression « Esprit du Christ » venons-en à étudier ce qu'en pensent les Pères de l'Eglise tant orientaux qu'occidentaux.

§ 3 : « Esprit du Christ » chez les Pères de l'Eglise

Etant donné qu'il ne s'agit pas d'un ensemble de document comme l'est le Concile Vatican II, ou l'Ecriture Sainte, il n'est pas facile à découvrir tous les usages de cette expression chez les Pères de l'Eglise. Nous n'allons donc pas traiter tous les emplois, ni nous arrêter sur tous les textes patristiques. Sans prétendre être exhaustif, nous citerons quelques auteurs représentatifs de la tradition tant d'Orient que d'Occident.

Commençons notre étude par *Saint Irénée*, témoin de la pensée orientale au 2^e siècle, qui, devenu évêque de Lyon, constitue comme un pont vers l'Occident. Dans son ouvrage « Contre les hérésies » nous ne trouvons qu'une fois les termes « Esprit du Christ », mais dans un contexte où il parle clairement du point de vue des hérétiques.³⁰¹

Etant donné qu'il s'agit d'une description de la pensée gnostique sur la personne « composée » du Sauveur, nous ne pouvons pas en tirer de conclusions sur la relation du Christ et de l'Esprit selon la foi catholique. Peut-être nous est-il pourtant permis de noter que c'est bien l'Esprit descendu sur le Christ lors du baptême qui est nommé en ce lieu Esprit du Christ³⁰².

Un autre passage du même ouvrage, commentant cette fois-ci les écrits de Saint Paul, mentionne le Saint-Esprit comme étant l'Esprit du Christ en le nommant « son Esprit » :

Hoc autem quod ait : *Sicut portavimus imaginem eius qui de limo est*, simile est illi dicto : *Et haec quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri*. Quando igitur portavimus imaginem ejus qui de limo est ?

La phrase « De même que nous avons porté l'image de ce qui est terrestre... » a le même sens que celle-ci : « Voilà ce que certains d'entre vous ont été ; mais vous vous êtes lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans

³⁰¹ *Adversus haereses*, I, 7, 2 : « C'est ainsi que, à les en croire, notre Seigneur a été composé de quatre éléments, conservant ainsi la figure de la fondamentale et primitive Tétrade : l'élément pneumatique, venant d'Achamoth ; l'élément psychique, venant du Démiurge ; l'élément de l'"économie", organisé avec un art inexprimable ; le Sauveur enfin, c'est-à-dire la colombe qui descendit sur lui. Ce Sauveur est demeuré impassible : il ne pouvait en effet souffrir, étant insaisissable et invisible. C'est pourquoi, tandis qu'il était amené à Pilate, *l'Esprit du Christ* qui avait été déposé en lui, lui fut enlevé (*et propter hoc ablatum esse, cum traheretur ad Pilatum, illum qui depositus erat in eum Spiritus Christi*). », IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre I, Edition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Tome II, SC 264, Paris, 1979, p. 105.

³⁰² Reproduisons la note des auteurs de l'édition critique du texte : « καὶ διὰ τοῦτο ἦρθαι, προσαγομένου αὐτοῦ τῷ Πιλάτῳ τὸ εἰς αὐτὸν κατατεθεῖν Πνεῦμα Χριστοῦ. » Celui qui est emmené chez Pilate, c'est le "Christ" (psychique), qui, comme il a été dit au début du paragraphe, est passé à travers Marie comme de l'eau à travers un tube et sur qui, lors du baptême du Jourdain, est descendu le "Sauveur" d'en haut. Quant à l'"l'Esprit du Christ", qui est enlevé à celui-ci, c'est ce "Sauveur" même, auquel les gnostiques donnent ici le nom d'"Esprit" sans doute par souci de conserver le terme évangélique (cf. Matth. 3,16. Lc 3,22) : descendu sur le "Christ" lors du baptême du Jourdain, ce "Sauveur-Esprit" remonte au Plérôme au moment de l'arrestation du "Christ". », IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre I, édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Tome I, SC 263, Paris, 1979, pp. 207-208.

Scilicet quando hae quae praedictae sunt carnis operationes perficiebantur in nobis. Quando autem iterum imaginem caelestis? Scilicet quando, ait, *abluti estis credentes in nomine Domini* et accipientes **ejus Spiritum**³⁰³. Abluti autem sumus non subsatntiam corporis neque imaginem plasmatis, sed pristinam vanitatis conversationem. In quibus igitur periebamur membris, operantes ea quae sunt corruptelae, in iisdem ipsis vivicamur, operantes ea quae sunt Spiritus. (Adversus Haereses, V, 11, 2)³⁰⁴

l'Esprit de notre Dieu ». Quand donc avons-nous porté l'image de ce qui est terrestre ? Lorsque les œuvres de la chair que nous avons dites s'accomplissent en nous. Et quand avons-nous porté l'image de ce qui est céleste ? Lorsque, dit-il, « vous vous êtes lavés », en croyant « au nom du Seigneur » et en recevant **son Esprit**. Or, en nous lavant de la sorte, nous nous sommes débarrassés, non de la substance de notre corps ni de l'image qu'est l'œuvre modelée, mais de notre ancienne vie de vanité. Dans ces membres donc en lesquels nous périssons du fait que nous accomplissons les œuvres de la corruption, dans ces mêmes membres nous sommes vivifiés dès là que nous accomplissons les œuvres de l'Esprit. (Adversus Haereses, V, 11, 2)³⁰⁴

De ce commentaire de 1 Co 6,9-11 et de 1 Co 15,49-50, retenons deux éléments intéressants pour notre sujet. Remarquons en premier lieu qu'en reprenant la citation, Saint Irénée utilise au lieu du « nom du Seigneur Jésus Christ » simplement les termes « au nom du Seigneur » de même qu'à la place de « l'Esprit de notre Dieu » il emploie « son Esprit », cette fois-ci suggérant qu'il s'agit de l'Esprit du Seigneur. Ainsi, comme nous l'avons vu en Rm 8, 9-11, le Saint-Esprit apparaît en même temps Esprit de Dieu et Esprit du Seigneur Jésus-Christ. Un autre point important semble être l'insistance de Saint Irénée sur le fait que nous sommes sauvés dans la totalité de notre personne, y compris notre corps. Il souligne ainsi l'importance de l'incarnation et de ce que le Saint-Esprit n'opère pas en dehors de notre humanité corporelle. L'Esprit de Dieu ne nous rend pas spirituel en dehors de la chair³⁰⁵.

L'autre œuvre de Saint Irénée, « la Démonstration de la prédication apostolique », est plus riche en occurrences explicites, parlant de la relation Christ-Esprit. Quelques textes de cet ouvrage présentent une certaine réciprocité entre l'Esprit et le Verbe, mais ce rapport mutuel semble être aussi une relation ordonnée :

³⁰³ « Ὅτε , φησίν, "ἀπελούσασθε" πιστεύσαντες "ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου" καὶ λαζόντες αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα. », IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre V, Edition critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau et Charles Mercier, Tome II, SC 153, Paris, 1969, p. 138.

³⁰⁴ Idem, pp. 138-141.

³⁰⁵ Cette idée est encore exprimée en d'autres passages, par exemple : *Adversus Haereses*, V, 8, 1 et 2 ; ainsi que V, 10, 2.

Sic igitur ostenditur unus Deus Pater, infectus (ἀγένητος), invisibilis, factor omnium, super quem Deus alius non est et post quem alius Deus non est. Etenim ratiabilis (λογικός) est Deus, et propter hoc Verbo (ea quae) facta (sunt) fecit. Et Spiritus Deus : itaque Spiritu omnia adornavit (κοσμέω). [...] Igitur Spiritus (quidem) ostendit Verbum et propter hoc prophetae Filium Dei adnuntiabant, **Verbum autem articulatur (ἀρμόζω) Spiritum**, et propter hoc interpretator (ἐξηγητής) prophetarum ipse est, et ducens-erigit (ἀνάγω) hominem ad Patrem. (Demonstratio, I, 1, 5)³⁰⁶

Ainsi apparaît un seul Dieu, Père, incréé, invisible, Auteur de toutes choses, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu et après lequel il n'y a pas d'autres Dieu. En effet, Dieu possède un Verbe et c'est pourquoi il a fait les choses par son Verbe ; Dieu est également Esprit, et c'est pourquoi il a ordonné toutes choses par son Esprit. [...] Ainsi donc l'Esprit fait voir le Verbe et, pour ce motif, les prophètes annonçaient le Fils de Dieu ; **de son côté, le Verbe gouverne l'Esprit** et, pour cette raison, lui-même est interprète des prophètes et élève l'homme jusqu'à Dieu. (Demonstratio, I, 1, 5)

En ce texte, Saint Irénée ne parle de l'Esprit qu'en le nomment Esprit de Dieu tout comme le Verbe est le Verbe de Dieu. En même temps, en omettant toute expression qui indiquerait une relation d'origine entre le Verbe et l'Esprit, il paraît en dire plus qu'un simple rapport parallèle ou strictement réciproque. L'activité de l'Esprit manifestant le Verbe semble être ordonné en quelque sorte au gouvernement du Verbe. Le Verbe ἀρμόζω, comme le commente l'auteur de l'édition critique du texte³⁰⁷, exprime justement un ordre qui est encore une fois souligné par l'argument que le Christ soit l'interprète des prophètes. Tout cela suggère, même si ce n'est pas dit explicitement, que l'Esprit de Dieu qui annonçait par les prophètes la venue du Verbe, est l'Esprit ayant une relation spéciale au Verbe.

L'évêque de Lyon nous rappelle aussi que le Fils est dispensateur de l'Esprit, mais non pas sans le Père³⁰⁸. D'autre part, l'auteur de la « Démonstration » explique à plusieurs reprises que la descente de l'Esprit et son onction ne concerne le Verbe Incarné que dans son

³⁰⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, Paris, Cerf, 1995, pp. 90-91.

³⁰⁷ « "Le Verbe gouverne l'Esprit", ὁ δὲ Λόγος ἀρμόζει τὸ Πνεῦμα. Le traducteur arménien a compris le verbe ἀρμόζω en son sens premier : "ajuster", "faire s'emboîter", "former un ensemble dont les parties s'articulent de façon harmonieuse". Mais, par dérivation, le verbe ἀρμόζω peut également signifier : "diriger", "gouverner" (ἀρμοστής = "gouverneur", "harmoste"). C'est en ce second sens qu'Irénée emploie ici ce verbe. L'Esprit prophétique "montre" à l'avance le Verbe dans les divers moments de l'œuvre rédemptrice (incarnation, vie publique, Passion, résurrection...), mais c'est le Verbe qui "régit" l'Esprit et règle jusque dans le détail l'ensemble de l'annonce prophétique dont l'Esprit est l'auteur. Et voilà pourquoi, note Irénée, il sera normal que le Verbe, lors de sa venue humaine, soit l'"interprète" (ἐξηγητής) des prophéties faites sur son ordre par l'Esprit – que l'on songe, par exemple, à l'épisode des disciples d'Emmaüs (cf. Lc 24,27). », IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, Paris, 1995, p. 241.

³⁰⁸ Cf. *Demonstratio*, I, 1, 7 : « Ainsi donc ni sans l'Esprit il n'est possible de voir le Verbe de Dieu, ni sans le Fils on ne peut accéder au Père : car la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu c'est par l'Esprit Saint qu'elle a lieu ; quant à l'Esprit, le Fils le *dispense* selon le bon plaisir du Père, à ceux que veut et de la manière que veut le Père. (*Spiritus autem secundum beneplacitum Patris Filius ministerialiter-dispensat (διακονέω) in quos voluerit et quemadmodum voluerit Pater*). », idem, p. 93 ; De même : *Demonstratio* 1, 2, 41, idem, p. 141.

humanité³⁰⁹. Cela nous semble être une note importante pour dire qu'en cela il ne s'agit pas d'une relation qui peut être appliquée directement au rapport éternel du Fils et de l'Esprit.

Avant de regarder les textes où il est question plus explicitement de l'Esprit du Christ, remarquons que, concernant son activité révélatrice, l'Esprit est présenté dans une relation semblable au Père et au Fils³¹⁰.

En parlant de la venue du Christ Sauveur, Irénée nomme l'Esprit, « son Esprit » qu'Il nous donne grâce à sa sainte humanité :

Sanguis autem **eius** sanguis uvae dictus est : quemadmodum enim uvae sanguinem non homo quispiam facit, sed Deus creat, et laetificat (eos qui) bibunt eum, sic et **eius carnationem et sanguinem** non homo operatus est, sed Deus fecit. Ipse Dominus dedit Virginis signum, hoc est eum qui ex Virgine (est) Emmanuel, qui et laetificat (eos qui) bibunt eum, hoc est qui recipiunt **Spiritum eius**, gaudium sempiternum. (Demonstratio, II, 2, 57)³¹¹

Son sang est dit sang de la grappe : de même, en effet, que ce n'est pas un homme qui fait le sang de la grappe, mais que c'est Dieu qui le crée et qui réjouit ceux qui le boivent, de même ce n'est pas non plus un homme qui produit **la chair et le sang du Christ**, mais c'est Dieu qui les a faits. Car le Seigneur lui-même a donné le signe de la Vierge, c'est-à-dire l'Emmanuel né de la Vierge, cet Emmanuel qui réjouit ceux qui le boivent, autrement dit qui reçoivent **son Esprit**, qui est Joie éternelle. (Demonstartio, II, 2, 57)

Irénée commente Gen 49,10-11 en faisant allusion à l'Incarnation et à l'Eucharistie. L'homme reçoit par le sang et le corps du Christ, c'est-à-dire par son humanité, l'Esprit du Christ. Ainsi il semble affirmer que par l'humanité du Christ, l'homme peut jouir de l'Esprit du Christ. L'Esprit est son Esprit, puisqu'Il le donne par son Corps et son Sang.

Un autre passage, mentionnant également le mystère de l'Incarnation, rappelle que l'Esprit-Saint qui opérait la venue du Verbe dans sa chair issue de la Sainte Vierge, était l'Esprit du Verbe. En partant d'un texte attribué au prophète Jérémie (Lam 4,20), Saint Irénée écrit :

³⁰⁹ Cf. *Demonstratio*, I, 1, 9 : « Et c'est pourquoi l'Esprit de Dieu y exerce une activité multiple, et le prophète Isaïe met sur son compte sept formes de service, celles-là qui reposeront sur le Fils de Dieu, autrement dit sur **le Verbe, lors de sa venue comme homme** (*requiescentium in Filium Dei, hoc est (in) Verbum, in (eo qui est) secundum hominem eius adventu*) [...] ». », idem, p. 97. Voir encore : *Démonstratio* II, 2, 53 : « D'une part, en effet, il est appelé Christ parce que, par lui, le Père a oint et orné toutes choses, et parce que, lors de sa venue comme homme, il a été oint de l'Esprit de Dieu son Père... », idem, pp. 160-161.

³¹⁰ Cf. *Demonstratio* II, 1, 49 : « Puisque David dit : "Le Seigneur m'a dit", il faut affirmer que ni David ni aucun autre d'entre les prophètes ne parlait en son propre nom – car ce n'était pas un homme qui énonçait les prophéties –, mais que l'Esprit de Dieu, tout en se modelant sur le personnage en cause, parlait dans les prophètes, s'exprimant tantôt au nom du Christ et tantôt au nom du Père. », idem, p. 157. Les notes des auteurs de l'édition critique sont intéressantes à ce sujet : « Texte révélateur de la conception qu'Irénée se fait du charisme prophétique. [...] le prophète est un instrument : lorsqu'il parle, c'est un autre qui parle en lui et à travers lui, à savoir l'Esprit Saint. Mais l'Esprit Saint lui-même, comme peut le faire un écrivain, met en scène des « personnages » (πρόσωπα), faisant parler tantôt l'un, tantôt l'autre. », idem, p. 308.

³¹¹ Idem, p. 167.

Umbram autem dicit corpus eius: nam quemadmodum umbra a corpore fit, ita et **Christi corpus a Spiritu eius factum est.** (Demonstratio, II, 2, 71)³¹²

L'Écriture appelle ombre son corps : car, comme l'ombre est produite par un corps, ainsi **le corps du Christ a été produit par son Esprit.** (Demonstratio, II, 2, 71)

Quelques paragraphes plus loin, Irénée emploie explicitement les termes « Esprit du Christ » dans le contexte de la résurrection du Christ :

Iterum autem David ait sic de morte et resurrectione Christi: « Ego dormivi et in-somnis-factus-sum (ὕπνω); excitatus sum, quoniam Dominus suscepit me. » David non de seipso hoc dicebat – non enim et resuscitatus (postquam) mortuus (est) –, sed **Spiritus Christi** (τὸ Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ), qui et in aliis prophetis (erat), de eo et nunc per David dicit: « Ego dormivi et in-somnis-factus-sum (ὕπνω); excitatus sum, quoniam Dominus suscepit me » : somnum mortem dicit, quoniam resurrexit. (Demonstratio, II, 2, 73)³¹³

David parle encore en ces termes de la mort et de la résurrection du Christ : « Pour moi, je me suis couché et j'ai pris mon sommeil ; je me suis réveillé parce que le Seigneur m'est venu en aide. » Ce n'est pas à propos de lui-même que David disait cela, car il n'est pas ressuscité après être mort ; mais **l'Esprit du Christ**, présent aussi chez les autres prophètes, dit ici par la bouche de David au sujet du Christ : « Pour moi, je me suis couché et j'ai pris mon sommeil ; je me suis réveillé parce que le Seigneur m'est venu en aide. » : il appelle sa mort un sommeil, parce qu'il est ressuscité. (Demonstratio, II, 2, 73)

Ce qui est attribué dans ce texte à l'Esprit du Christ correspond à ce que nous lisons dans 1 Pierre 1,10-12. Le Saint-Esprit parle à travers les prophètes et, en même temps, Il est l'Esprit du Christ puisqu'Il est ordonné au Christ. Cet ordre ne semble pas seulement consister dans le fait d'annoncer le Christ, mais encore en un lien d'origine³¹⁴.

En conclusion, nous pouvons établir les points suivants :

(1) Le Saint-Esprit apparaît chez Saint Irénée comme étant à la fois Esprit de Dieu et Esprit du Christ.

(2) A propos de l'expression « Esprit du Christ », Saint Irénée souligne que le Saint Esprit opère en respectant et en utilisant notre humanité dotée d'un corps.

(3) L'évêque de Lyon voit un ordre mutuel entre l'activité du Saint-Esprit et celle du Christ, tout en découvrant une relation de « gouvernement » du Verbe par rapport à son Esprit.

³¹² Idem, pp. 184-185.

³¹³ Idem, pp. 186-189.

³¹⁴ Cf. p. 94, ce que nous avons dit à propos de 1Pierre 1,10-12.

(4) Dans leur rapport mutuel, Saint Irénée distingue clairement ce qui concerne le Verbe incarné seulement dans son humanité. Ainsi dans l'événement de l'incarnation et lors du baptême du Seigneur, l'Esprit à l'œuvre est présenté comme Esprit du Christ.

(5) Dans un contexte eucharistique, il parle du Christ dans son humanité comme offrant son Esprit.

Saint Hilaire de Poitiers, appartenant à la tradition latine, reste assez sobre par rapport à l'Esprit-Saint et ainsi également sur sa relation avec le Fils. L'expression « Esprit du Christ », n'est utilisée que dans la citation de l'Écriture Sainte, et dans ses commentaires le saint évêque reste plutôt sur le plan de l'économie du salut. C'est ainsi que nous retrouvons dans son œuvre sur la Trinité (livre II, 29-35) les citations de Gal 4,6 et de Rom 8,9-10. Il est intéressant de noter qu'au début de ce chapitre 29, Saint Hilaire parle du Saint-Esprit comme de « celui que son origine à partir du Père et du Fils fait un devoir de confesser », sans établir un lien explicite entre cette origine et l'expression « Esprit du Christ »³¹⁵. Il se contente d'affirmer l'existence de l'Esprit et le fait qu'Il est donné et reçu dans l'économie, sans entrer davantage dans les détails. Dans ce même ouvrage, aux chapitres 30 et 31 du livre II, il constate, avec les textes du Nouveau Testament, que le Christ et le Père sont eux aussi nommés Esprit, sans qu'il y ait contradiction avec l'existence du Saint-Esprit qui est du Père et du Fils³¹⁶. Le thème « Esprit du Christ » revient encore, même si cela est moins explicite, dans la désignation johannique « Esprit de Vérité »³¹⁷. Au livre VII de son œuvre, l'évêque de Poitiers reprend encore la question du Saint-Esprit à propos de l'unité de nature du Fils et du

³¹⁵ *De Trinitate*, II, 29 : « Sur l'Esprit Saint, il ne convient pas de se taire, il n'est pas indispensable non plus de parler. Faire silence sur lui ne nous est pas possible à cause de ceux qui l'ignorent ; mais il n'est pas indispensable de parler de celui que son origine à partir du Père et du Fils fait un devoir de confesser (*qui Patre et Filio auctoribus confitendus est*). », HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, Tome I, SC 443, Cerf, Paris, 1999, p. 322. En réfutant des hérésies, et en soulignant l'unité de nature en Dieu, Saint Hilaire affirme déjà au début du livre II, le fils comme étant « auctor » du Saint-Esprit : *De Trinitate*, II, 4 : « De la sorte, ils ôtent toute réalité à ce mystère parfait en tâchant d'établir une diversité de substances entre des êtres à qui tout est tellement commun : niant le Père en enlevant au Fils d'être Fils, ignorant l'Esprit-Saint en ne voulant rien savoir ni de la jouissance qu'il donne ni de sa source (*Spiritus Sanctum nesciendo, dum et usum et auctorem eius ignorant !*). », idem, p. 281.

³¹⁶ *De Trinitate*, II, 32 : « Dire : "Dieu est Esprit" n'exclut, en effet, ni le nom, ni le don d'un Saint-Esprit. », *De Trinitate*, II, 31, in SC 443, Tome I, p. 327. De même : « Ainsi quand il dit : "Le Seigneur est Esprit" (2 Co 3,17), il manifeste sa nature infinie ; quand en revanche il ajoute : "Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté", il fait mention de celui qui est "son" Esprit ; car le Seigneur est Esprit et, en même temps, là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. », idem, p. 329.

³¹⁷ *De Trinitate*, II, 33 : « "Je prierai mon Père, et il vous enverra un autre défenseur pour être avec vous à jamais, l'Esprit de vérité" (Jn 14,16-17). "Il vous mènera à la vérité tout entière, car il ne parlera pas de lui-même, mais de tout ce qu'il entendra, il le dira et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra." (Jn 16,13-14). Ces paroles, entre maintes autres, ont été dites pour orienter l'intelligence : on y trouve et la volonté de celui qui accorde le bienfait (*voluntas munerantis*), et le sens, ainsi que les modalités du bienfait [...]. », idem, p. 331.

Père³¹⁸. Pour souligner l'unité entre le Fils et le Père et pour réfuter les idées hérétiques selon lesquelles l'unité de nature serait en contradiction avec l'unité spirituelle entre le Père et le Fils, Saint Hilaire réaffirme que le don du Paraclet, Esprit de Vérité est don et du Père et du Fils³¹⁹. A partir de l'analyse de Jn 15,26 et de Jn 16,12-15, il voit comme une conséquence de l'unicité de leur nature que l'Esprit est issu des deux³²⁰. De même, en commentant Rm 8,9-11, le saint évêque souligne l'identité de l'Esprit du Christ et de l'Esprit de Dieu³²¹. Il distingue deux significations du mot Esprit³²². D'une part l'Esprit peut se porter à la nature en Dieu, d'autre part, il désigne aussi la troisième Personne de la Sainte Trinité³²³. Même si l'intention de l'auteur est plutôt de défendre l'unicité de nature et ainsi la divinité du Fils, l'Esprit semble être présenté également dans le second cas comme s'apparentant et au Père et au Fils :

Habitat enim in nobis Christus, et habitante Christo, habitat Deus. Et cum habitat in nobis Spiritus Christi, habitante tamen in nobis Spiritu Christi, non alius tamen Spiritus habitat quam Spiritus Dei. Quodsi per Spiritum sanctum Christus in nobis esse intelligitur, hunc tamen ita Spiritum Dei, ut Spiritum Christi esse ostendendum est. Et cum **per naturam rei natura** ipsa habitet in nobis, indifferens natura Fili esse credetur a Patre, cum Spiritus sanctus, qui et Spiritus Christi et Spiritus Dei est, **res naturae** esse demonstratur unius. (De Trinitate VIII, 26.)³²⁴

Oui, le Christ habite en nous et, dès lors que le Christ y habite, Dieu y habite. Et quand habite en nous l'Esprit du Christ, quoique ce soit l'Esprit du Christ qui habite en nous, il n'y a pas d'autre Esprit qui y habite que l'Esprit de Dieu. Si l'on comprend que par l'Esprit-Saint le Christ est en nous, il faut tout de même reconnaître que cet Esprit est autant celui de Dieu que celui du Christ. Et comme par l'intermédiaire de la nature de son bien, c'est la nature même qui habite en nous, on croira que la nature de Fils ne diffère point de celle du Père, dès lors que l'Esprit Saint, à la fois Esprit du Christ et Esprit de Dieu, se manifeste comme étant le bien d'une nature unique. (De Trinitate VIII, 26.)

³¹⁸ Cf. *De Trinitate*, VIII, 19 et suite.

³¹⁹ D'après *De Trinitate*, VIII, 19, un des signes de l'unité du Fils avec le Père est l'envoi mutuel du Saint-Esprit.

³²⁰ *De Trinitate*, VIII, 20 : « Et je ne chicane pas ici sur la liberté d'interprétation qu'ils prennent en cherchant si l'Esprit Paraclet est issu du Père ou bien du Fils (*utrum ex Patre an ex Filio Spiritum paracletum putent esse*). Le Seigneur, en effet, n'a pas laissé planer d'incertitude [...]. Ce qu'il recevra [...] le Fils a dit qu'il le recevrait de lui ; puis il y revient pour indiquer que cela même l'Esprit le recevra du Père. De fait, en affirmant que tout ce qui est au Père est à lui et que c'est la raison pour laquelle il a dit que l'Esprit recevrait de son bien, il enseigne que même le bien à recevoir du Père est pourtant reçu de lui, vu que tout ce qui est au Père est à lui. », HILAIRE DE PORTIERS, *La Trinité*, Tome II, SC 448, Cerf, Paris, 2000, pp. 407-409.

³²¹ *De Trinitate*, VIII, 21 : « Distingue donc, hérétique, l'Esprit du Christ de l'Esprit de Dieu – l'Esprit du Christ ressuscité d'entre les morts de l'Esprit de Dieu qui le ressuscite d'entre les morts ! Alors que l'Esprit du Christ qui habite en nous est l'Esprit de Dieu ; alors que l'Esprit du Christ ressuscité d'entre les morts ne cesse pas d'être l'Esprit de Dieu qui ressuscite le Christ d'entre les morts. », idem, pp. 412-413.

³²² *De Trinitate*, VIII, 22 : « [...] par "Esprit de Dieu" pense-t-on qu'il faut entendre la nature ou un bien propre de la nature ? (*Et quaero nunc in Spiritu Dei utrum naturam an rem naturae significatam existimes*). », idem, pp. 412-413.

³²³ *De Trinitate* VIII, 25 : « Ainsi l'on a découvert que vraiment le Père était désigné en parlant "d'Esprit de Dieu". Mais c'est le Fils, nous le comprenons bien, qui est indiqué de cette même façon (Mt 12,28) [...]. Mais "L'Esprit de Dieu" est aussi une désignation de l'Esprit Paraclet [...]. », idem, p. 417.

³²⁴ Idem, pp. 418-419.

Pour conclure, notons les éléments suivants :

(1) Saint Hilaire suggère dans certains passages de ses œuvres que l'origine de l'Esprit est et dans le Père et dans le Fils.

(2) Il utilise le nom Esprit, en se basant sur l'Écriture, tant pour désigner la nature divine, que pour la troisième Personne de la Sainte Trinité.

(3) Le vocabulaire « Esprit du Christ » semble signifier un rapport d'origine entre le Verbe et l'Esprit (du moins en ce qui concerne l'économie du salut), et souligne l'unité de nature du Père et du Fils.

Saint Athanase d'Alexandrie, dans ses discours contre les Ariens, parle de la relation du Christ et de son Esprit en mentionnant les œuvres appropriées au Saint-Esprit, comme la sanctification et l'onction. Le Christ est dispensateur de l'Esprit, et, en même temps, c'est l'Esprit-Saint qui a oint et sanctifié le Christ. Or cette onction par l'Esprit est une onction pour le Christ dans sa nature humaine. De plus, le Verbe lui-même est à l'origine de cette sanctification³²⁵. L'Esprit-Saint étant l'Esprit du Verbe, c'est de son propre Esprit que le Christ, Verbe fait chair, est comblé. Le saint évêque d'Alexandrie établit donc un ordre entre le Verbe et le Saint-Esprit. Du point de vue de l'économie du salut, nous pouvons constater que le Verbe donne l'Esprit qui est à Lui, mais du côté de l'Esprit, son action ne semble toucher le Christ qu'en sa nature humaine. Ainsi, en se basant encore sur l'économie, nous pouvons percevoir une relation du Verbe envers l'Esprit – Il le donne déjà aux hommes avant son Incarnation – qui n'est pas exactement la même de la part de l'Esprit envers le Fils (seulement après l'Incarnation et seulement envers l'humanité qu'Il a assumée). L'interprétation de Jn 17,19 et de Jn 16,7.14 par Saint Athanase va également dans ce sens et elle permet de comprendre que, selon lui, ce n'est pas en tant que Verbe que le Verbe reçoit l'Esprit qui est son Esprit et qu'Il donne, mais qu'Il le reçoit seulement dans la nature humaine qu'Il a assumée, pour que par et dans son humanité, les hommes puissent accueillir son Esprit³²⁶.

³²⁵ *I. Contra Arianos* 46 : « Quant au Sauveur, bien qu'il fût Dieu, qu'il possédât depuis toujours la royauté du Père et qu'il fût lui-même le Dispensateur de l'Esprit-Saint, il est dit néanmoins être oint maintenant, et cela pour pouvoir [...] nous procurer à nous, hommes [...] l'habitation et la familiarité de l'Esprit. [...] Il n'est pas sanctifié par un autre, mais il se sanctifie lui-même pour que nous soyons sanctifiés dans la Vérité, et celui qui se sanctifie soi-même est le Seigneur de la sanctification. », ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les trois discours contre les Ariens*, traduction et notes par Adelin Rousseau, Lessius, Donner raison 15, Bruxelles, 2004, p. 95. Cf. PG 26, col. 107-108.

³²⁶ *I. Contra Arianos* 47 : « Et si, d'autre part, comme le Seigneur lui-même l'a dit, l'Esprit est son Esprit à lui (*eius est Spiritus* ; αὐτοῦ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα), s'il reçoit du sien (cf. Jn 16,14) et si lui-même l'envoie (cf. Jn 16,7), ce n'est pas le Verbe, en tant que Verbe et Sagesse, qui est oint de l'Esprit qu'il donne, mais c'est la chair

Saint Athanase précise qu'il comprend le fait que l'Esprit soit Esprit du Christ comme une relation qui précède l'incarnation du Verbe et ainsi il suggère que l'ordre entre le Christ et son Esprit ne se limite pas à l'économie du salut³²⁷.

Dans son 2^e discours contre les Ariens, dans le souci de montrer la divinité du Verbe, l'auteur souligne que ce que nous avons par participation et par grâce dans notre relation à Dieu le Père, le Fils l'a par nature. C'est dans ce contexte que le passage de Gal 4,6 est cité à plusieurs reprises³²⁸. En effet c'est seulement l'Esprit du Fils qui permet que nous soyons des fils. Or, en même temps, nous recevons l'Esprit du Fils grâce à l'incarnation, par le Verbe fait chair³²⁹.

Οὐχοῦν διὰ τὴν δεδομένην ἡμῖν τοῦ Πνεύματος χάριν ἡμεῖς τε ἐν αὐτῷ γινόμεθα καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν καὶ ἐπειδὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐστὶ διὰ τοῦτου γινόμενον ἐν ἡμῖν εἰκόντες καὶ ἡμεῖς ἔχοντες τὸ Πνεῦμά νομιζόμεθα ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι καὶ οὕτως ἐστὶν ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Οὐκ ἄρα ὡς ἔστιν ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ οὕτω καὶ ἡμεῖς γινόμεθα ἐν τῷ Πατρὶ οὐ γὰρ καὶ ὁ Υἱὸς μετέχων ἐστὶ τοῦ Πνεύματος ἵνα διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Πατρὶ γένηται οὐδὲ λαμβάνων ἐστὶ τὸ Πνεῦμα ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει. Καὶ ὁ μὲν Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ ἐστὶν, ὡς Λόγος ἴδιος καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ [...].

C'est donc par la grâce de l'Esprit qui nous est donné que nous sommes en lui et lui en nous ; puisque l'Esprit est l'Esprit de Dieu, par le fait même qu'il vient en nous on pense à bon droit que, possédant cet Esprit, nous sommes en Dieu. Et de cette manière Dieu est en nous. Ce n'est donc pas comme le Fils est dans le Père que nous sommes aussi dans le Père. Car le Fils n'a pas à participer à l'Esprit pour être dans le Père, et il ne reçoit pas l'Esprit, mais bien plutôt c'est lui qui le dispense à tous. Et ce n'est pas l'Esprit qui joint le Verbe au Père, mais plutôt c'est l'Esprit qui reçoit du Verbe. Et le Fils est dans le

assumée par lui qui est ointe en lui et par lui, pour que la sanctification, venant sur l'homme qu'est le Seigneur, vienne de lui sur tous les hommes. », idem, pp. 96-97. Cf. PG 26, col. 109-110.

³²⁷ I. *Contra Arianos* 48 : « Sans aucun doute, de même qu'avant son incarnation, étant Verbe, il dispensait l'Esprit aux saints (cf. Ga 3,5) comme son bien propre (*Spiritum ut sui proprium sanctis subministrabat* ; Λόγος ὦν ἐχορήγει τοῖς ἀγίοις ὡς ἴδιον τὸ Πνεῦμα), de même, une fois fait homme, il sanctifie tous les hommes par l'Esprit [...] », idem, p. 97. Cf. PG 26, col. 111-112.

³²⁸ II. *Contra Arianos* 51 : « A juste titre donc, puisque nous sommes esclaves, le Seigneur, lorsqu'il est devenu comme nous, appelle son Père Seigneur lui aussi, tout comme nous ; il fait cela dans son amour pour les hommes, pour que nous aussi, qui sommes esclaves par nature, ayant reçu *l'Esprit du Fils* (Ga 4,6), osions par grâce appeler Père celui qui par nature est notre Seigneur. », idem, p. 186. Cf. PG 26, col. 233-234. ; Cf. encore : II. *Contra Arianos* 59 : « Telle est la philanthropie de Dieu, que, de ceux dont il est l'Auteur, de ceux-là mêmes il devient aussi ultérieurement le Père par grâce. Il le devient lorsque les hommes créés, comme le dit l'Apôtre, reçoivent dans leurs cœurs *l'Esprit du Fils* qui crie : "Abba, Père" (cf. Ga 4,6). Ce sont ceux qui, ayant reçu le Verbe, ont reçu de lui le pouvoir de devenir enfants de Dieu (cf. Jn 1,12) : car ils ne pouvaient autrement devenir des fils, étant par nature créatures, à moins de recevoir *l'Esprit de celui qui est le Fils par nature* et véritablement. C'est pourquoi, afin que cela se réalise, "le Verbe s'est fait chair" (Jn 1,14) pour rendre l'homme capable de recevoir la divinité. », idem, pp. 196-197. Cf. PG 26, col. 271-274. ; De même : II. *Contra Arianos* 61 : « Car de même que les hommes en recevant *l'Esprit du Fils*, deviennent enfants de Dieu grâce à lui, de même le Verbe de Dieu, lorsqu'il a revêtu la chair des hommes, est dit alors être créé et avoir été fait. », idem, p. 199. Cf. PG 26, col. 277-278.

³²⁹ II. *Contra Arianos* 61 : « [...] nous sommes sauvés en conformité avec ce corps : car c'est en ce corps que le Seigneur fait notre guide vers le royaume des cieux et vers son Père [...]. », idem, p. 200. Cf. PG 26, col. 277-278.

Αὐτὸς γὰρ, ὡς περ εἴρηται, τῷ Πνεύματι δίδωσι,
καὶ ὅσα ἔχει τὸ Πνεῦμα παρὰ Λόγου ἔχει.
(Oratio III Contra Arianos 24, PG 26, col. 373-375)

Père comme son propre Verbe et son Rayonnement [...] c'est lui, comme il a été dit, qui donne à l'Esprit, et tout ce qu'à l'Esprit, il le tient du Verbe. (Oratio III Contra Arianos 24)³³⁰

Constatons qu'en partant de l'économie du salut et en se basant sur la Sainte Ecriture, l'évêque d'Alexandrie formule déjà quelques affirmations théologiques. En mettant en parallèle la filiation du Fils et notre filiation participée, il aboutit à des conclusions qui touchent la relation du Verbe avec son Esprit³³¹. Nous pouvons ainsi remarquer qu'en ces lignes de son discours contre les Ariens, non seulement une simple réciprocité stricte entre le Verbe et l'Esprit semble être exclue, mais un ordre – du moins dans l'économie du salut – est aussi établi entre les Trois Personnes : L'Esprit qui est du Père et du Fils, permet à l'homme d'être dans le Fils et par Lui dans le Père³³².

Nous rencontrons encore l'expression « Esprit du Christ » dans sa première lettre à Sérapion, où Saint Athanase réfute les hérétiques qui nient la divinité du Saint-Esprit. C'est dans cette perspective qu'il cite les passages de Nouveau Testament qui désignent l'Esprit comme Esprit du Christ³³³ ou qu'il nomme l'Esprit Esprit du Fils³³⁴. Le Saint-Esprit est présenté à la fois comme étant « propre au Fils »³³⁵ et « propre au Père »³³⁶, signifiant qu'il a la même nature, mais une relation spéciale au Verbe est également suggérée : le Fils donne l'Esprit, et l'Esprit, comme « sceau propre au Verbe » imprime la forme du Christ dans les créatures³³⁷. Ainsi lorsque l'Esprit agit dans les hommes, c'est en effet le Christ donnant

³³⁰ Idem, pp. 259-260.

³³¹ Encore une fois il est visible que ce rapport du Verbe avec l'Esprit touche de près la considération de notre salut qui est la participation en tant qu'enfants adoptifs à la vie même de Dieu.

³³² *III. Contra Arianos* 25 : « Car, puisque le Verbe est dans le Père et que l'Esprit est donné à partir du Verbe, il veut que nous recevions l'Esprit, afin que lorsque nous l'aurons reçu, ayant alors **l'Esprit du Verbe** qui est dans le Père, nous soyons considérés nous aussi comme devenus un par l'Esprit dans le Verbe et, par celui-ci, dans le Père. », idem, p. 260. Cf. PG 26, col. 375-376.

³³³ Cf. *I. Ad Serapionem* 6, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, introduction et traduction de Joseph Lebon, SC 15, Paris, 1947, pp. 88-92.

³³⁴ *I. Ad Serapionem* 21 : « Si, en effet, **l'Esprit du Fils** est créature, il serait logique que [les adversaires] disent que le Verbe du Père est aussi créature... », idem, p.120. Remarquons que l'expression « Esprit du Fils » est employée de manière parallèle au « Verbe du Père ».

³³⁵ *I. Ad Serapionem* 2 : « [...] au sujet de l'Esprit qui procède du Père et qui, étant propre au Fils, est donné par lui à ses disciples et à tous ceux qui croient en lui. », idem, p. 82. ; de même : *I. Ad Serapionem* 25 : « L'Esprit est donc différent des créatures, et il a été montré qu'il est plutôt propre au Fils et non étranger à Dieu. », idem, p. 128.

³³⁶ Cf. *I. Ad Serapionem* 26 : « Car il est manifeste que [l'Esprit-Saint] n'est pas une créature [...], mais qu'il est l'image du Fils et propre au Père. », idem, p. 131.

³³⁷ *I. Ad Serapionem* 23 : « Que si l'Esprit est l'onction et le sceau dont le Verbe oint et marque toutes choses. [...] En effet, le sceau n'est pas du nombre des êtres qui en sont marqués, ni l'onction du nombre des êtres qui sont oints, mais cela est propre au Verbe qui oint et marque du sceau. [...] Le sceau, lui, a la forme du Christ, qui l'imprime, et ceux qui en sont marqués, y participent, prenant forme d'après lui (cf. Gal 4,19). », idem, p. 125. Retenons que c'est le même passage de la lettre aux Galates où l'Esprit est nommé Esprit du Fils.

l'Esprit qui apparaît en eux³³⁸. Les œuvres de l'Esprit semblent donc être ordonnées au Christ, à la fois par le fait que l'Esprit est donné par le Christ, mais aussi parce que par l'Esprit, le Christ est présent en celui à qui l'Esprit a été donné.

Pour conclure sur les données qu'expriment les écrits de Saint Athanase d'Alexandrie par rapport à « l'Esprit du Christ », notons les points suivants :

(1) L'expression « Esprit du Christ » signifie qu'il ne s'agit pas d'une relation simplement réciproque entre l'Esprit et le Verbe, mais d'un ordre. L'action de l'Esprit ne touche que l'humanité du Christ, et le Saint-Esprit opère dans et par cette humanité.

(2) La relation spécifique du Verbe envers l'Esprit peut être déjà observée avant l'Incarnation.

(3) Nous recevons l'Esprit du Fils par la médiation de l'humanité du Christ.

(4) L'ordre qui peut être remarqué dans l'économie du salut, Saint Athanase le formule déjà pour les relations intra-Trinitaires. Ainsi « Esprit du Fils » semble signifier que « tout ce qu'a l'Esprit, Il le tient du Verbe ».

(5) « Esprit du Christ » se rapporte à la fois à l'unité de nature et au fait que l'Esprit est donné par le Christ et qu'Il rend conforme au Christ.

Saint Cyrille d'Alexandrie affirme également à plusieurs reprises que l'Esprit est l'Esprit du Christ. Dans son « Dialogue sur l'Incarnation du Monogène », il note que l'Esprit « appartient en propre au Christ » et que le Christ l'envoie en tant que Verbe du Père et en même temps Il nous le donne par son humanité³³⁹. Dans ses écrits, en se référant à Rm 8,9, Saint Cyrille remarque que le Christ envoie l'Esprit « exactement comme le Père »³⁴⁰. Il

³³⁸ *I. Ad Serapionem* 31 : « C'est pourquoi, quand l'Esprit est dit présent en quelqu'un, on conçoit qu'en lui le Verbe donne l'Esprit. [...] Paul disait : "Selon la communication de l'Esprit de Jésus-Christ en moi" (Philippe 1,19) [...]. Si c'était le Christ qui parlait en lui, il est manifeste que l'Esprit qui parlait en lui était [l'Esprit] du Christ [...]. En conséquence, si les saints disent : "Voici ce que dit le Seigneur", ils ne parlent pas autrement que dans l'Esprit-Saint, et en parlant dans l'Esprit, c'est dans le Christ qu'ils disent ces paroles. », idem, p. 141.

³³⁹ En parlant du baptême par le Christ dans le feu et l'Esprit-Saint, il écrit : « non pas, comme ferait un esclave ou un subordonné en insufflant aux baptisés un Esprit qui n'est pas le sien, mais comme un Dieu par nature en donnant avec une souveraine puissance ce qui vient de lui et lui appartient en propre (τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἴδιον αὐτοῦ)... [...] il [le Christ] délie en effet du péché celui qui s'attache à lui, puis oint de son Esprit à lui, l'Esprit qu'il envoie en personne en sa qualité de Verbe de Dieu le Père et se fait sourdre en nous de sa propre nature, mais aussi [...] qu'il exhale en tant qu'homme sous forme matérielle. », *Dialogue sur l'incarnation du Monogène*, in CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand, SC 97, Paris, 1964, pp. 275-277.

³⁴⁰ Par exemple: « Selon le mot de Jean, "Il ne donne pas l'Esprit avec mesure", mais il l'envoie de lui-même, exactement comme fait le Père (αὐτὸς ἐνίησιν ἐξ ἑαυτοῦ καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ Πατήρ). Aussi voit-on le divin Paul, sans faire sur ce point aucune différence, attribuer cet Esprit tantôt à Dieu le Père et tantôt au Fils. », idem, p. 277. De même : *De Trinitate* VI : « Comment apprendre clairement que l'Esprit-Saint est la propriété du Fils exactement comme du Père (ἐστὶν ἴδιον τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καθάπερ ἀμέλει τοῦ Πατρὸς) ? (Jn 16, 12-15) [...] Il déclare le Paraclet sa propriété, car il l'a appelé Esprit de vérité et la vérité n'est autre que lui-

suggère ainsi une relation de l'Esprit au Verbe semblable à la relation de l'Esprit au Père, et semble exclure une stricte réciprocité entre le Christ et l'Esprit³⁴¹. La relation d'origine de l'Esprit venant aussi du Fils n'est pas d'avantage précisée. Il est dit seulement que l'Esprit « provient du Père comme d'une source, mais qu'il n'est pas étranger au Fils »³⁴². Les citations Ga 4,6 ainsi que le fait que l'Esprit soit « Esprit du Christ », outre de faire allusion à une relation spéciale de Fils avec l'Esprit, servent d'une part pour souligner la divinité de l'Esprit, son identité de substance avec le Père et le Fils³⁴³, mais, d'autre part, l'expression « Esprit du Fils » fait référence à l'agir de l'Esprit dans notre salut, notamment en ce qu'il nous rend conformes au Fils et opère notre filiation adoptive³⁴⁴. A propos du fait que l'Esprit soit Esprit du Fils, Saint Cyrille d'Alexandrie fait encore remarquer que l'Esprit du Fils rend témoignage au Fils en agissant dans les saints³⁴⁵. En effet, l'adoption filiale qu'opère en nous l'Esprit du Fils se manifeste lorsque les hommes accomplissent par son Esprit les œuvres du

même. Puis en ajoutant "Car c'est de mon bien qu'il prendra", il a indiqué clairement la parenté de substance et de nature en vertu de laquelle son Esprit est un avec lui. », CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, Tome III, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand, SC 246, Paris, 1978, pp. 27-29.

³⁴¹ *De Tinitate* III : « Ce n'est certainement pas son propre Esprit qui aurait pu le rendre Fils. Car il s'agisse de l'Esprit propre du Fils tout aussi bien que du Père (ἴδιον τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμά ἐστι καθάπερ ἀμέλει καὶ τοῦ Πατρὸς), on n'aurait nulle peine à l'apprendre. », CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, Tome II, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand, SC 237, Paris, 1977, p. 101.

³⁴² *De Tinitate* VI : « Esprit d'une nature unique, l'Esprit est donc unique aussi et s'il se déverse du Père comme d'une source, il n'en est pas pour cela étranger au Fils (προχέται μὲν οἷάπερ ἀπὸ πηγῆς τοῦ Πατρὸς ἐστι γερμὴν οὐκ ἀλλότριον τοῦ Υἱοῦ). » De même, plus loin : « Que l'Esprit du Père soit l'Esprit du Fils, c'est un mystère dont le Fils en personne t'instruira en disant : "Quand viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage à mon sujet". Tu t'en rends compte : il promet de nous envoyer comme le sien propre l'Esprit qui vient du Père et il l'appelle Esprit de vérité, il a spécifié pourtant que cet Esprit se déverse depuis le Père lui-même et il prédit en même temps qu'il porterait témoignage à son sujet à lui. », CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, Tome III, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand, SC 246, Paris, 1978, p. 27. et p. 31. Au livre VII, de la même œuvre, Saint Cyrille en décrivant le mode d'existence propre aux Personnes de la Sainte Trinité, parle d'une manière semblable du Saint-Esprit : « Mais quelle peut bien être la nature de l'Esprit ? C'est de cela qu'on doit se préoccuper, en laissant de côté pour le présent la propriété des noms, vu qu'elle n'est pas une indication de divinité, mais désigne, et fort bien, la conception que nous pouvons nous faire du mode d'existence de ceux qui sont mentionnés. Le terme Père montre en effet qu'il a enfanté, celui de Fils a rendu claire qu'il a été engendré. Quant à l'Esprit, lui, il est issu de Dieu le Père et il est propre aussi au Fils (Πνεῦμά ἐστιν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς ἴδιον δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ), à la façon d'un esprit pareil au nôtre, humain, même si on le conçoit doté d'une hypostase et véritablement subsistant : c'est cela qui est indiqué par son appellation. », idem, p. 169.

³⁴³ Par exemple : *De Tinitate* VI : « Et nous ne disons pas que l'Esprit est saint et sage en vertu de quelque relation et participation ; il l'est bien plutôt substantiellement [...]. », idem, pp. 30-31. De même : *De Tinitate* VII, idem, p. 181.

³⁴⁴ *De Tinitate* III « Ainsi donc, parce que le Fils habite en nous par son Esprit de manière ineffable, nous nous déclarons appelés à la filiation spirituelle [...]. [...] n'est pas le Fils qui nous modèle, pour ainsi dire, d'après sa propre gloire, qui nous marque à l'empreinte de sa propre forme, qui grave en quelque manière cette dernière dans les âmes qui l'accueillent ? », CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, Tome II, SC 237, Paris, 1977, p. 93. et p. 99. De même : *De Tinitate* V : « Que l'Esprit soit en nous l'indication précise et comme le sceau de la filiation par rapport à Dieu, lui par qui nous sommes rendus conformes au Fils, Paul l'élucide en décrivant : "Et la preuve que vous êtes des fils..." (Ga 4,6). », idem, p. 345. Voir encore : *De Tinitate* VII, CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, Tome III, SC 246, Paris, 1978, p. 181.

³⁴⁵ *De Tinitate* VI : « C'est qu'en accomplissant par la main des saints les opérations d'un Dieu, l'Esprit a rendu un témoignage éclatant de la divinité véritable du Fils, ce Fils dont il est l'Esprit exactement comme il l'est du Père. », idem, p. 31.

Christ. Une fois de plus, nous découvrons que l'Esprit rend l'homme membre du Corps du Christ et qu'Il agit par et dans notre humanité, qui dans le Christ est unie à sa divinité.

Par rapport à l'expression « Esprit du Christ », chez Saint Cyrille d'Alexandrie nous pouvons retenir pratiquement les mêmes éléments que nous avons rencontrés chez Saint Athanase. (1) L'Esprit est en propre au Christ et Il l'envoie comme le Père. (2) Le Christ donne son Esprit par son humanité. (3) Entre le Christ et son Esprit il y a un ordre qui ne permet pas parler d'une réciprocité stricte. (4) L'expression « Esprit du Christ » souligne l'identité de substance en Dieu et la divinité de l'Esprit. (5) L'Esprit rend conforme au Fils et fait de nous des fils qui agissent comme le Christ ou en qui le Christ agit.

Saint Augustin, du côté occidental, désigne très explicitement le Saint-Esprit comme étant aussi Esprit du Fils. En son œuvre sur la Sainte Trinité il note que le nom de la troisième Personne de la Sainte Trinité peut aussi s'appliquer, dans un sens général, aux deux autres et ce fait lui suggère que l'Esprit est le don mutuel du Père et du Fils³⁴⁶.

Pour souligner que l'Esprit est également « du Fils », il s'appuie sur les passages de l'Écriture Sainte que les autres Pères citaient aussi volontiers, notamment Rom 8,9³⁴⁷ ou Ga 4,6³⁴⁸ et, pour ce sujet, il ne semble pas fonder cette vérité sur sa comparaison des relations trinitaires avec les facultés de la personne humaine³⁴⁹.

³⁴⁶ *De Trinitate*, V, 11, 12 : « Le Saint-Esprit est donc une sorte de communion ineffable du Père et du Fils, peut-être même n'est-il appelé du nom qu'il a que parce que ce nom peut parfaitement convenir tant au Père qu'au Fils. Ce qui est le nom propre par rapport à lui est nom commun par rapport aux deux autres, puisque le Père est Esprit et le Fils Esprit aussi, de même que si le Père est saint, le Fils est également saint. Par conséquent, pour que la communion de ces deux personnes fût rendue par un mot qui leur convînt à l'une et à l'autre, le don de l'un et de l'autre est appelé Esprit saint. », in *Œuvres Complètes de Saint Augustin évêque d'Hippone*, traduites en français et annotées par MM. Péronne Vincent, Ecalte Charpentier, H. Barreau, Tome XXVII, Librairie de Louis Vivès, Paris, 1871, p. 300 ; Texte latin : Corpus Christianorum, Series Lat., A. Augustini Oprea, Pars XVI, 1, Brepolis, 1968, p. 219.

³⁴⁷ *De Trinitate* V, 11, 12 : « [...] en effet, il est le don du Père et du Fils, attendu qu'il procède du Père, comme le Seigneur le dit (*Jn 15,26*) et que l'Apôtre, en parlant évidemment du Saint-Esprit même, dit : "Quiconque n'a point l'Esprit du Christ, n'appartient point au Christ." (*Rom 8,9*) Lors donc que nous parlons du don du donateur et du donateur du don, nous parlons de l'un par rapport à l'autre et réciproquement. », idem, pp. 300-301. Texte latin : Corpus Christianorum, Pars XVI, 1, p. 219.

³⁴⁸ *De Trinitate* XV, 26 : « En effet, c'est de lui que l'Apôtre dit : "Mais parce que vous êtes enfants de Dieu, il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils," (*Gal. 4, 6*) et c'est également de lui que parle le Fils quand il dit : "Car ce n'est point vous qui parlez, c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous." (*Matth. 10, 20*) Il y a une multitude d'autres textes des divins oracles qui prouvent que l'Esprit du Père et du Fils est proprement celui qui, dans la Trinité, est appelé le Saint-Esprit, et dont le Fils même a dit : "Je vous l'enverrai de mon Père," (*Jean 15, 26*) et ailleurs : "Mon Père vous l'enverra en mon nom." (*Jean 14, 26*.) Quant à la procession de l'une et l'autre personne de la Trinité, voici comment elle se trouve enseignée : le Fils dit : "Il procède du Père." Et, après sa résurrection d'entre les morts, quand il apparut à ses disciples, il souffla sur eux en disant : "Recevez le Saint-Esprit," (*Jean 20, 22*) pour montrer qu'il procède aussi de lui. Il était d'ailleurs "la vertu qui sortait de lui," comme on lit dans l'Évangile, et qui "guérissait tous les malades." (*Luc 6, 19*) », idem, p. 552. Texte latin : Corpus Christianorum, pp. 524-525.

³⁴⁹ *De Trinitate*, XV, 25, 45 : « [...] toutes les fois que j'ai voulu trouver dans la créature humaine quelque chose qui ressemblât à cela, la parole n'a point suivi, d'une manière suffisante, ma pensée quelle qu'elle fût ; et

A propos de la procession ou don de l'Esprit par le Fils, l'évêque d'Hippone précise d'une part que l'Esprit procède principalement du Père qui a aussi donné au Fils, en l'engendrant, la capacité de donner l'Esprit³⁵⁰. D'autre part, il remarque que le fait d'être donné par le Père et le Fils ne rend absolument pas inférieur le Saint-Esprit³⁵¹. Cela est encore expliqué davantage par le rappel à la simultanéité éternelle de l'engendrement et de la procession en Dieu³⁵² :

"Quapropter qui potest intellegere sine tempore generationem Filii de Patre intellegat sine tempore processionem Spiritus Sancti de utroque. Et qui potest intellegere in eo quod ait Filius: "Sicut habet Pater vitam in semetipso sic dedit Filio vitam habere in semetipso" (Jn 5, 28) non sine vita existenti iam filio vitam Patrem dedisse sed ita eum sine tempore genuisse ut vita quam Pater filio gignendo dedit coaeterna sit vitae Patris qui dedit, intellegat sicut habet Pater in semetipso ut et de illo procedat Spiritus Sanctus sic dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus Sanctus et utrumque sine tempore, atque ita dictum Spiritum Sanctum de Patre procedere ut intellegatur quod etiam procedit

« Que celui donc qui peut comprendre la génération du Fils engendré par le Père en dehors de temps, comprenne la procession du Saint-Esprit procédant de l'un et de l'autre également en dehors du temps. Et que celui qui peut comprendre par ce que dit le Fils : "Comme le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même," (Jn 5, 28) non pas que le Fils était sans vie quand le Père lui donna la vie, mais parce que le Père a engendré le Fils en dehors du temps, de sorte que la vie que le Père a donnée au Fils en l'engendrant, est coéternelle avec la vie du Père qui l'a donnée, comprenne aussi que de même que le Père a en lui-même ce qui fait que le Saint-Esprit procède

pourtant je sentais que cette pensée faisait plus d'efforts qu'elle n'avait de succès. J'ai trouvé, dans la personne humaine, une image de la souveraine Trinité, et, dans cet être changeant, j'ai tenté de montrer, surtout dans mon livre neuvième, même par des intervalles temporels, les trois choses dont j'ai parlé, afin qu'il fût plus facile de les comprendre ; mais ces trois choses dans une seule personne n'ont pu convenir, comme le demandait la raison de l'homme attentif, aux trois personnes de la Trinité, ainsi je l'ai montré dans le livre quinzième. », idem, p. 552. Texte latin : Corpus Christianorum, Series Lat., A. Augustini Oprea, Pars XVI, 2, Brepolis, 1968, p. 524.

³⁵⁰ *De Trinitate*, XV, 17, 29 : « Et pourtant ce n'est pas en vain que dans la Trinité on ne donne le nom de Verbe de Dieu qu'au Fils, celui de Don de Dieu qu'au Saint-Esprit, et qu'il n'y ait que du Père qu'on dise que le Verbe a été engendré et que le Saint-Esprit procède principalement parce qu'il procède également du Fils. Or, le Père a donné cela au Fils, non pas comme s'il eût existé déjà sans l'avoir, mais tout ce qu'il a donné au Verbe unique, il le lui a donné en l'engendrant. Il l'a donc engendré de telle sorte que le Don commun procédât aussi de lui et que le Saint-Esprit fût l'Esprit de l'un et de l'autre en même temps. », idem, p. 536. Texte latin : Corpus Christianorum, Series Lat., A. Augustini Oprea, Pars XVI, 2, Brepolis, 1968, p. 503-504.

³⁵¹ *De Trinitate*, XV, 19, 36 : « Mais de ce que les deux autres personnes le donnent et que lui soit donné, il ne s'ensuit pas qu'il soit moindre qu'elles, car il est donné comme don de Dieu de telle façon qu'il se donne aussi lui-même comme Dieu. On ne peut pas dire, en effet, qu'il n'est pas maître de lui-même, quand il est dit de lui : "L'Esprit souffle où il veut," (Jean 3,8) et, dans l'Apôtre, au passage que j'ai rapporté plus haut : "C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons, comme il lui plaît." (1 Cor 12,11) Dans ce cas le donné n'est point de condition inférieure, tandis que les donnant seraient d'une condition supérieure, mais il y a concorde entière entre le donné et le donnant. », idem, p. 543. Texte latin : Corpus Christianorum, Series Lat., A. Augustini Oprea, Pars XVI, 2, Brepolis, 1968, p. 513.

³⁵² *De Trinitate*, XV, 26 : « Après cela, dans cette suprême Trinité qui est Dieu, il n'y a aucun intervalle de temps qui puisse permettre de montrer ou de rechercher si le Fils a commencé par naître du Père, et si ce n'est que plus tard que le Saint-Esprit a procédé de l'un et de l'autre, car la sainte Ecriture l'appelle l'Esprit de l'un et de l'autre. », idem, p. 552. Texte latin : Corpus Christianorum, Series Lat., A. Augustini Oprea, Pars XVI, 2, Brepolis, 1968, p. 524.

de Filio, de Patre esse Filio. Si enim quidquid habet de Patre habet Filius, de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus Sanctus. Sed nulla ibi tempora cogitentur quae habent prius et posterius quia ibi omnino nulla sunt. (De Trinitate, XV, 26, 47, in: Corpus Christianorum, Series Lat., La, A. Augustini Oprea, Pars XVI, 2, Brepolis, 1968, p. 528)

de lui, il a donné aussi au Fils ce qui fait que le même Saint-Esprit procède aussi de ce dernier, et le tout en dehors du temps ; et que si on dit que le Saint-Esprit procède du Père, c'est de manière à ce qu'il soit bien compris qu'il procède aussi du Fils, et que c'est du Père qu'il tient ce qui fait que le Saint-Esprit procède aussi de lui. Mais il ne faut concevoir là par la pensée aucun temps avant et après, attendu qu'il n'y en a pas du tout. » (De Trinitate, XV, 26, 47, Œuvres Complètes de Saint Augustin, Paris, 1871, pp. 554-555)

Concernant le rapport de l'Esprit au Christ, Saint Augustin, comme nous l'avons vu aussi chez d'autres Pères, tient pour important de distinguer les deux natures de l'unique personne du Verbe incarné. L'onction de l'Esprit ne concerne en effet que l'humanité du Christ, et encore le Christ en son humanité était rempli de son Esprit dès son incarnation³⁵³.

En conclusion nous pouvons établir que pour Saint Augustin, les termes « Esprit du Christ » qu'il rencontre dans l'Écriture Sainte expriment clairement une relation d'origine de l'Esprit, non seulement à partir du Père, mais aussi du Fils³⁵⁴. Il perçoit donc une relation d'ordre (causalité), naturellement en dehors de la catégorie du temps, au sein de la Sainte Trinité, ordre qui ne rend pas l'Esprit dépendant ou inférieur, mais qui, en même temps, semble également exclure une stricte réciprocité ainsi qu'une mission parallèle du Fils et de l'Esprit.

Pour récapituler brièvement les données à retenir : (1) Pour Saint Augustin l'Esprit est le don mutuel du Père et du Fils, même si l'Esprit n'est pas étranger à cette donation. (2)

³⁵³ De Trinitate, XV, 26, 46 : « Voilà pourquoi le Seigneur Jésus lui-même, non content de donner le Saint-Esprit en tant que Dieu, le reçut aussi en tant qu'homme, et c'est pour cela qu'il est dit de lui qu'il est rempli de grâce et plein du Saint-Esprit. (Jean 1,14) C'est de lui que l'Écriture dit encore d'une manière plus claire dans les Actes des Apôtres : "Attendu que Dieu l'a oint du Saint-Esprit," (Act. 10,38) non pas avec une huile visible, mais par le don de la grâce qui est signifié par l'huile visible et dont l'Eglise oint ceux qu'elle baptise. Le Christ ne fut pas oint du Saint-Esprit au moment où cet Esprit descendit sur lui sous la forme d'une colombe, après son baptême (Matth. 3,16), car, c'est de son corps, je veux dire, de son Eglise, qu'il daigna être la figure, en ce moment, de l'Eglise, dis-je, en qui ceux qui sont baptisés reçoivent le Saint-Esprit ; mais on doit comprendre qu'il reçut cette onction mystique et invisible au moment où le Verbe s'est fait chair (Jean 1,14), c'est-à-dire, au moment où la nature humaine, sans aucun mérite de bonnes œuvres précédent, fut unie par Dieu au Verbe dans le sein de la Vierge, de sorte qu'elle ne fit plus qu'une seule personne avec lui. », idem, pp.553-554. Texte latin : Corpus Christianorum, Series Lat., A. Augustini Oprea, Pars XVI, 2, Brepolis, 1968, pp. 526-527.

³⁵⁴ De Trinitate, XV, 17, 27 : « L'Esprit saint dont nous parlent les saintes Écritures, n'est l'Esprit ni du Père seul, ni du Fils seul, mais de l'un et de l'autre en même temps, et nous suggère la pensée de la charité commune dont le Père et le Fils s'aiment réciproquement. », idem, p. 534. Texte latin : Corpus Christianorum, Series Lat., A. Augustini Oprea, Pars XVI, 2, Brepolis, 1968, p. 501.

L'expression « Esprit du Christ » veut dire que l'Esprit procède aussi du Fils, même s'il procède principalement du Père, car le Fils le reçoit du Père. (3) L'ordre d'origine n'introduit aucune supériorité ou infériorité, et tout se réalise en dehors du temps. (4) L'onction de l'Esprit que le Christ reçoit dès l'incarnation, ne concerne que son humanité.

Saint Basile de Césarée, venant d'Orient, se situe dans une autre perspective que Saint Augustin, quand il traite du mystère trinitaire et plus précisément de la Personne du Saint-Esprit. Dans son œuvre « Contre Eunome », ainsi que dans son traité « Sur le Saint-Esprit », son objectif est plutôt de justifier la divinité du Saint-Esprit contre les idées hérétiques, que de préciser la relation spécifique de l'Esprit avec le Fils. Ainsi, d'après lui, les expressions qui se succèdent en Rm 8,9, « Esprit du Christ » et « Esprit de Dieu », rattachent simplement l'Esprit et au Père, et au Fils. Saint Basile n'établit donc pas explicitement une relation d'origine de l'Esprit aussi par rapport au Fils. Sans aller plus loin, il explique les termes « Esprit du Christ » par l'expression johannique « Esprit de Vérité » (Jn 15,26), le Christ étant la Vérité (Jn 14,6), et « Esprit de Dieu » est éclaircie également par la citation de l'Evangile de Jean « qui procède du Père » (Jn 15,26)³⁵⁵.

Par opposition à l'hérésie d'Eunome, Saint Basile veut éviter « d'attribuer au seul Monogène la causalité de l'Esprit » – pour Eunome, cela signifiait que l'Esprit était une créature, et non de la nature de Dieu – sans pour autant exclure par là une certaine causalité du Fils par rapport à l'Esprit³⁵⁶ : le mot « seul » (μόνῳ) en témoigne, en effet.

Il est intéressant à remarquer qu'en cherchant à comprendre la part de vérité qu'il y a chez les hérétiques, l'évêque de Césarée reconnaît qu'à partir des Ecritures, l'on peut

³⁵⁵ *Contre Eunome*, II, 34 : « Mais n'est-il pas un danger évident de séparer de Dieu l'Esprit, alors que, d'une part, l'Apôtre nous le présente dans ses relations en le disant tantôt Esprit du Christ, tantôt celui de Dieu, quand il écrit : "Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas" (Rm 8,9), et encore : "Pour vous, ce n'est pas l'esprit du monde que vous avez reçu, mais l'Esprit qui vient de Dieu" (1Co 2,12), et alors que, d'autre part, le Seigneur l'appelle "Esprit de Vérité" (Jn 15,26) – car il est lui-même la Vérité – et dit qu'il "procède du Père" (Jn 15,26) ? », BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome suivie de Eunome Apologie*, introduction, traduction et notes de Bernard Sesbüé avec la collaboration de G.-M. de Durand et de L. Doutreleau, Tome II, SC 305, Cerf, Paris, 1983, p. 143.

Saint Basile fait encore une 2^e fois référence à Rom 8,9 en cette œuvre « Contre Eunome », mais tout simplement en énumérant les noms de l'Esprit. Là encore il prend plutôt la formule « Esprit de Dieu » et non pas « Esprit du Christ » : *Contre Eunome*, III, 6 : « Comment faut-il donc l'appeler ? Esprit Saint, Esprit de Dieu, Esprit de vérité, envoyé de Dieu, dispensé par le Fils, non pas serviteur mais saint, bon, propre au commandement, Esprit vivifiant, Esprit d'adoption, qui sait toutes les choses de Dieu. », idem, p. 143.

³⁵⁶ *Contre Eunome*, II, 34 : « Est-il un homme au monde à ne pas voir clairement qu'aucune activité du Fils ne se trouve séparée du Père et qu'il n'est rien dans le domaine de l'être qui appartienne au Fils et soit étranger au Père ? Car "tout ce qui est à moi est à toi, dit-il et tout ce qui est à toi est à moi". Pourquoi donc attribue-t-il [Eunome] au seul Monogène (τῷ Μονογενεὶ μόνῳ) la cause de l'Esprit et se sert-il, pour accuser sa nature, de la production de ce dernier ? », idem, p. 141.

découvrir un ordre dans la Trinité, mais sans une diversité de nature³⁵⁷. Il met ainsi en parallèle l'ordre existant entre le Père et le Fils avec celui d'entre le Fils et l'Esprit³⁵⁸. Ainsi l'Esprit peut être nommé troisième en ordre, « à partir du Père et du Fils »³⁵⁹ et à la limite en dignité aussi, mais jamais il ne peut être troisième en nature.

Saint Basile insiste sur le fait que la manière d'exister de l'Esprit demeure impénétrable et il reste toujours dans la perspective de défendre la divinité du Saint-Esprit. Cette communauté de nature découle pour lui du fait que l'Esprit est « de Dieu », ce qui veut dire qu'il sort du Père³⁶⁰. La relation de l'Esprit avec le Christ et l'expression « Esprit du Christ » telle qu'on la rencontre en Rm 8,9, signifie pour Saint Basile « qu'Il Lui est intimement uni par nature »³⁶¹. Cette relation de l'Esprit et du Fils est plutôt décrite en termes de glorification, révélation, manifestation et resplendissement³⁶², et non pas en tant qu'une relation d'origine. Au sein de ce vocabulaire nous pouvons pourtant découvrir une relation spéciale du Verbe et de l'Esprit :

<p>Καὶ ὡς Παράκλητος δὲ ἐν ἑαυτῷ χαρακτηρίζει τοῦ ἀποστείλαντος αὐτὸν Παρακλήτου τὴν ἀγαθότητα καὶ ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἀξιώματι τὴν</p>	<p>« Comme Paraclet, il porte en lui l'empreinte de la bonté du Paraclet qui l'a envoyé et dans sa propre dignité il manifeste la majesté de celui</p>
--	--

³⁵⁷ *Contre Eunome*, III, 1 : « Si l'Esprit, en effet, se trouve le troisième en dignité et en ordre, quelle nécessité y a-t-il qu'il soit aussi le troisième en nature ? Qu'il soit le second en dignité par rapport au Fils la Parole de la religion nous le transmet peut-être. Mais qu'il soit d'une troisième nature, les saints Ecritures ne nous l'ont jamais appris et il n'est pas possible non plus de le conclure par voie de conséquence de ce qui précède. », idem, p. 147.

³⁵⁸ *Contre Eunome*, III, 1 : « De même, en effet, que le Fils est le second par rapport au Père en ordre, puisqu'il vient de celui-ci, et le second en dignité, parce que ce dernier est son principe et sa cause du fait qu'il est son Père et que c'est par le Fils que se fait l'accès et l'introduction à Dieu le Père, mais qu'en nature il n'est plus le second, parce que la divinité est unique en chacun des deux, de même en va-t-il à l'évidence pour l'Esprit Saint : même s'il passe après le Fils en ordre et en dignité – pour en venir en un mot –, il ne pourrait justement s'en suivre qu'il soit d'une nature étrangère. », idem, pp. 147-149. Il serait logique d'en arriver à la conclusion que si l'ordre entre le Fils et l'Esprit suit l'ordre entre le Père et le Fils, le Fils est en quelque sorte à l'origine de l'Esprit, puisque l'ordre entre le Père et le Fils est caractérisé justement par la relation d'origine.

³⁵⁹ *Contre Eunome*, III, 2 : « Nous avons reçu, en effet, dit Eunome, qu'il [le Saint-Esprit] est compté le troisième à partir du Père et du Fils (τρίτον ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ). C'est, en effet, le Seigneur lui-même qui, dans la tradition du baptême du salut, a donné cet ordre en disant : "Allez, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit" (Mt 28,19). Mais qu'il soit rejeté loin du Fils et du Père dans je ne sais quelle troisième nature, nulle part nous ne l'avons appris. », idem, pp. 151-153.

³⁶⁰ *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46 : « Et ce n'est pas de là seulement que découlent les preuves de sa communauté de nature, mais aussi du fait qu'on le dit : de Dieu. Non point à la manière dont toutes choses viennent de Dieu, mais en tant qu'il sort de Dieu non point par mode de génération comme le Fils, mais comme Souffle de la bouche de Dieu. [...] Cela manifeste ainsi la parenté, mais la manière d'exister demeure indicible. », BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, SC 17 bis, Paris, 1968, p. 409.

³⁶¹ *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46 : « On le dit encore Esprit du Christ, parce qu'il lui est intimement uni par nature. Aussi "qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas du Christ" (Rm 8,9). », idem, p. 411.

³⁶² « Car "Celui-là me glorifiera" (Jn 16,14), dit [le Christ], non point comme la création, mais comme Esprit de la Vérité qui fait resplendir en lui-même la Vérité, et comme Esprit de Sagesse qui révèle, en sa propre grandeur le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu. », idem, p. 411.

μεγαλωσύνην ἐμφαίνει τὴν τοῦ ὁθεῖν προῆλθιν. | dont il est sorti. » (*Sur le Saint Esprit, XVIII, 46*)³⁶³
(*Sur le Saint Esprit, XVIII, 46*)³⁶³

Même s'il n'est question que de l'envoi de la part du Fils, cette empreinte ou caractère que l'Esprit porte du Fils semble suggérer plus que la simple unité de substance, notamment une certaine relation d'origine. « Celui dont le Saint-Esprit est sorti », à cause de l'usage précis de ce vocabulaire, semble plutôt désigner le Père³⁶⁴, en tout cas ne se rapporte pas explicitement au Fils.

Sa lettre sur la différence entre essence et personne, écrite à son frère Grégoire, ne va pas très loin non plus lorsqu'elle traite de la relation du Verbe et de l'Esprit. Saint Basile y décrit la caractéristique propre du Saint-Esprit comme étant dans la Sainte Trinité Celui qui est connu après le Fils et avec Lui, et subsiste en venant du Père³⁶⁵. Ainsi la relation qui attache l'Esprit au Fils, en ce qui lui est propre, n'est présentée que par les termes de connaissance³⁶⁶. Dans cette lettre nous pouvons également observer que le fait que l'Esprit soit « l'Esprit du Christ » semble plutôt signifier pour Saint Basile l'unité de nature entre le Fils et l'Esprit³⁶⁷.

Enfin remarquons que pour Saint Basile il y a une certaine correspondance de l'ordre de l'économie avec l'ordre de la « monarchie » de la Trinité immanente, même si cela touche surtout l'ordre de notre connaissance de la Trinité³⁶⁸. En ce contexte, le passage de Gal 4,6 où l'Esprit est nommé « Esprit de son Fils », illustre simplement cet ordre et rappelle que c'est par l'Esprit que nous entrons dans l'intimité de Dieu et qu'Il est le Don qui nous permet

³⁶³ Idem, p. 411.

³⁶⁴ On lit en note des SC : « A prendre le texte au sens strictement littéral, il ne peut s'agir ici, semble-t-il, que du Père, d'où sort le Saint-Esprit (ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν 46, 3). », idem, p. 410, note 1

³⁶⁵ *Lettre à son frère Grégoire XXVIII, 4* : « Donc puisque le Saint-Esprit, de qui jaillit sur la création toute la distribution des biens, se rattache d'une part au Fils avec qui on le saisit immédiatement et tient d'autre part son être attaché, comme à sa cause, au Père dont il procède aussi, c'est là un signe propre à faire connaître sa nature particulière selon l'hypostase, qu'il soit connu après le Fils et avec lui et qu'il subsiste en venant du Père. », SAINT BASILE, *Lettres*, Tome I, texte établi et traduit par Yves Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1957, p. 85.

³⁶⁶ *Lettre à son frère Grégoire XXVIII, 4* : « En effet du Père naît le Fils, par qui toutes choses ont été faites, à l'idée duquel l'idée de L'Esprit-Saint est toujours inséparablement unie, car on ne peut arriver à penser au Fils sans avoir été d'abord illuminé par l'Esprit. », idem, p. 86.

³⁶⁷ « Et lorsqu'on dit seulement l'Esprit, on comprend en même temps par cette confession Celui dont il est l'Esprit. Et puisque c'est l'Esprit du Christ, il vient aussi de Dieu, comme dit Paul (Rm 8,9) : de même que, si l'on prend l'une des extrémités d'une chaîne, on tire en même temps l'autre extrémité, de même, si l'on attire l'Esprit, comme dit le Prophète (Ps 118,131), on attire en même temps par lui et le Fils et le Père. », *Ibid.*

³⁶⁸ *Sur le Saint-Esprit, XVIII, 47* « Le Chemin de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un ; et, en sens inverse, la bonté naturelle, la sainteté de nature et la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit. Ainsi confesse-t-on les hypostases sans battre en brèche la doctrine de la Monarchie. », BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, SC 17 bis, Paris, 1968, p. 413.

d'appeler Dieu notre Père³⁶⁹. En cela il passe sur le fait que cette relation d'intimité avec le Père vient d'abord du Fils et ce ne lui semble pas si important que l'Esprit soit « de son Fils ».

Pour conclure sur Saint Basile, nous pouvons établir (1) que, plus que les autres Pères de l'Eglise consultés dans notre étude sur l'Esprit du Christ, il ne cherche principalement qu'à prouver l'unité de nature dans la relation de l'Esprit et du Fils et à souligner la divinité du Saint-Esprit. (2) Il ne nie pas la possibilité d'une relation d'origine de l'Esprit par le Verbe, mais, peut-être dans son souci de réfuter l'hérésie d'Eunome, il évite d'en parler et (3) use plutôt du vocabulaire de glorification et de manifestation pour présenter cet ordre des relations trinitaires.

Saint Jean Chrysostome, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, ne s'arrête pas longuement sur l'expression « Esprit du Christ » (Rm 8,9). Il note juste l'unité de nature qui existe entre le Christ et l'Esprit, et dans toute la Sainte Trinité, sans qu'il y ait confusion, et rappelle que de la présence du Saint-Esprit découle l'appartenance au Christ et le fait de Le posséder lui-même³⁷⁰. Que l'Esprit soit l'Esprit du Christ n'est pas d'avantage expliqué, mais cette relation spéciale n'est certainement pas niée, puisque Saint Jean Chrysostome souligne lui-même qu'il s'agit de « son Esprit » : « [...] si le Christ voit briller en vous son Esprit, il ne souffrira pas que vous soyez livré au supplice ainsi que s'il le voit éteint, il ne permettra pas que vous entriez, dans la chambre nuptiale, non plus que les vierges folles. »³⁷¹

A propos de l'autre passage où Saint Paul parle très explicitement de « l'Esprit du Fils » (Gal 4,6), Saint Jean Chrysostome ne donne pas de commentaire spécifique concernant la relation des deux Personnes envoyées dans le monde. Il affirme simplement que notre adoption filiale est un résultat de l'incarnation, et que la présence en nous de l'Esprit d'adoption en est l'un des signes, l'autre étant le fait d'avoir été revêtu de Jésus-Christ, le vrai Fils de Dieu³⁷². Il est intéressant de remarquer que le saint prédicateur ne reprend pas dans son

³⁶⁹ Cf. *Sur le Saint-Esprit*, XXIV, 57 : Idem, p. 455.

³⁷⁰ *Commentaire sur l'épître aux Romains*, chapitre XIII, 8 : « [...] Non qu'il confonde le Christ avec l'Esprit : bien loin de là ; mais il montre que celui qui a l'Esprit, non seulement est dit appartenir au Christ, mais le possède lui-même. Car il n'est pas possible que le Christ ne soit pas là où est l'Esprit. En effet, là, où est une seule personne de la Trinité, se trouve la Trinité toute entière, vu qu'elle est indivisible en elle-même et forme une unité parfaite. », SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Jeannin, Tome X, Bar-le-Duc, 1866, p. 292. Cf. PG 60, col. 519.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, IV, 1 : « Et à quoi reconnaître, dira-t-on, que nous sommes devenus les enfants de Dieu ? A une chose, dit-il, c'est que nous avons été revêtus de Jésus-Christ le vrai Fils de Dieu. Il en donne une seconde preuve, c'est que nous avons reçu l'Esprit d'adoption. », SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Jeannin, Tome X, Bar-le-Duc, 1866, p. 610. Cf. PG 61, col. 657.

commentaire les termes « Esprit du Fils », mais utilise un autre qualificatif pour l'Esprit, en le nommant « Esprit d'adoption ».

Saint Jean Chrysostome comprend donc l'expression « Esprit du Christ » (1) comme une formule qui souligne leur unité de nature qui est à la base de leur présence simultanée. Par ailleurs (2), l'Esprit du Christ nous configure au Christ et nous met en relation avec le Père, car le fait de l'avoir est un signe dans lequel nous reconnaissons que nous sommes enfants de Dieu.

Sans entrer d'avantage dans la théologie des Pères de l'Eglise et avant de conclure sur « l'Esprit du Christ », regardons comment *Saint Thomas d'Aquin*, héritier de ces Pères et cité par les textes du Concile, comprend cette expression.

Dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il formule très clairement ses idées, lorsqu'il fait l'exégèse de Rom 8,9, en observant que le fait que l'Esprit soit aussi l'Esprit du Christ signifie que l'Esprit procède aussi du Fils. Comme le faisaient déjà d'autres Pères, saint Thomas y fait référence à quelques passages de l'Evangile de Saint Jean, donc il se base directement sur l'Ecriture Sainte.

[...] *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet. I Io. IV, 13: *in hoc scimus quoniam manet in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis*. Est autem notandum, quod idem est spiritus Christi et Dei Patris; sed dicitur Dei Patris in quantum a Patre procedit; dicitur Spiritus Christi, in quantum procedit a Filio. Unde etiam Dominus ubique attribuit eum simul sibi et Patri, sicut Io. XIV, 26: *Paracletus spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo*. Item: *cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre*, et cetera. (*Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lecture, cap. 8, l. 2*)

"Or, si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas à lui;" de même que le membre qui n'est pas vivifié par l'esprit qui anime le corps n'appartient pas au corps, ainsi celui qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas membre du Christ (I Jean, IV, 13) : "*Nous connaissons qu'il demeure en nous parce qu'il nous a fait participer à son Esprit.*" Il faut toutefois remarquer que l'Esprit du Christ et l'Esprit de Dieu le Père sont un même Esprit; mais on dit l'Esprit de Dieu le Père en tant qu'il procède du Père, et l'Esprit du Christ en tant qu'il procède du Fils. Aussi Notre Seigneur attribue partout cet Esprit et à lui-même et à son Père, par exemple dans ce passage (Jean, XIV, 26) : "*Le Consolateur, l'Esprit Saint que mon Père enverra en mon nom;*" et encore (Jean, XV, 26) : "*Quand sera venu le Consolateur, l'Esprit Saint que je vous enverrai de la part de mon Père.*" (*Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lecture, cap. 8, l. 2*)

Saint Thomas revient encore sur ce sujet à propos du verset suivant (Rom 8,10) pour souligner l'unicité de l'Esprit qui pourtant est et Celui du Père et Celui du Fils. A partir de cette distinction, il nous fait observer les œuvres de l'Esprit en tant qu'Il est du Fils, et ses œuvres en tant qu'Il est du Père, tout en étant à la fois des deux³⁷³.

Quant à la résurrection du Christ, Saint Thomas remarque que s'agissant du même et unique Esprit du Père et du Fils, c'est aussi par sa propre puissance que le Christ est ressuscité³⁷⁴. En effet l'Esprit qui remplit son humanité et qui unit cette humanité à sa personne est l'Esprit du Père et aussi son propre Esprit.

En conclusion, nous pouvons établir que (1) Saint Thomas d'Aquin voit clairement derrière l'expression « Esprit du Christ » la procession éternelle de l'Esprit du Fils. (2) Outre cette relation d'origine de l'Esprit par rapport au Fils, il souligne à la fois l'unicité de l'Esprit Saint et sa double action correspondant à sa double origine du Père et du Fils.

Pour récapituler l'enseignement de la Tradition concernant la relation Christ-Esprit, nous pouvons retenir que tous les Pères et théologiens ont comme point de départ l'Ecriture Sainte qui affirme que l'Esprit est à la fois « l'Esprit du Père » et « l'Esprit du Christ ». La formule « Esprit du Christ » semble souligner différents aspects de la relation Christ-Esprit :

(1) Tous les Pères notent explicitement ou sous-entendent cette donnée de la foi de l'unité de nature entre le Verbe et l'Esprit, et de la divinité de l'Esprit.

(2) A côté de l'unité de nature, une relation d'ordre mutuel est également évoquée, certes plus ou moins implicitement, entre le Christ et l'Esprit, où l'Esprit « fait voir le Verbe » et le Verbe « gouverne l'Esprit » (Saint Irénée).

(3) En même temps, cet ordre mutuel ne se présente pas comme une réciprocité stricte, mais, comme plusieurs Pères (Saint Irénée, Saint Athanase d'Alexandrie, Saint Cyrille d'Alexandrie, Saint Augustin) le formulent explicitement, il y a une centralité du Christ qui

³⁷³ « Sur la proposition il faut observer que l'Apôtre avait précédemment (verset 9) fait mention de l'Esprit de Dieu et de l'Esprit du Christ, quoique ce ne soit qu'un seul et même Esprit. Il fait voir ici ce que nous obtenons de cet Esprit : 1° en tant qu'il est l'Esprit du Christ, et 2° en tant qu'il est l'Esprit de Dieu le Père, à ces mots (verset 11) : *"Si donc l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus habite en vous."* [...] Or, si le Christ habite en vous, c'est une nécessité que vous soyez conformes au Christ. [...] S. Paul fait voir ce que nous obtenons de l'Esprit Saint, en tant qu'il est l'Esprit du Père (verset 11) : *"Que si l'Esprit habite en vous, à savoir l'Esprit de Dieu le Père,"* qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts [...]. », THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, cap. 8, l. 2, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

³⁷⁴ « Et toutefois le Christ est ressuscité lui-même et par sa propre puissance, parce que, la puissance du Père et la puissance du Fils n'étant qu'une même puissance, la conséquence est que ce que Dieu le Père opère dans le Christ, il l'opère aussi en nous. », THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, cap. 8, l. 2, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

apparaît. En effet, c'est le Christ qui, dans et par son humanité, donne son Esprit et l'Esprit qui oint l'humanité du Christ est l'Esprit propre au Verbe.

(4) A propos de l'expression « Esprit du Christ », certains Pères (Saint Hilaire, Saint Athanase, Saint Cyrille d'Alexandrie ; Saint Augustin, et, même si très implicitement, Saint Basile de Césarée) suggèrent également, avec plus ou moins de clarté, une relation d'origine de l'Esprit par rapport au Fils.

Deuxième section : Concile Vatican II – reprise synthétique

A la suite de notre analyse détaillée des documents du Concile Vatican II concernant la relation du Christ et de l'Esprit dans le mystère de l'Eglise, et du bref parcours de la Tradition par le biais de l'expression « Esprit du Christ », venons-en à synthétiser les données que nous y avons puisées, en essayant de répondre à la question : Comment l'œuvre commune et la relation du Christ et de l'Esprit concernent directement l'être et l'agir de l'Eglise ?

Etant donné que le Concile présente la relation du Christ et de l'Esprit essentiellement dans leur mission commune pour le salut du monde, et aussi parce que cela est plus immédiat de point de vue de la connaissance, nous commencerons par les remarques concernant l'agir de l'Eglise – tel que cela résulte de la relation du Christ et de l'Esprit, pour ensuite tirer des conclusions concernant le mystère de son être.

Ce que nous avons constaté d'emblée à partir des documents conciliaires, c'est l'unité profonde de la mission du Christ et du Saint-Esprit. Pourtant, le fait d'être les deux Personnes de la Sainte Trinité envoyées dans le monde crée nécessairement une relation spécifique au salut des hommes. La relation qui existe entre le Fils et l'Esprit en cette mission doit donc apparaître dans l'agir de l'Eglise et jusque dans le mystère de son être.

Dans leur mission, le Fils et l'Esprit restent indissolublement unis entre eux, tout en gardant leurs propriétés personnelles. C'est la raison pour laquelle nous avons constaté, dès le début, que ce rapport entre la mission du Verbe incarné et de l'Esprit-Saint n'était pas un simple agir parallèle ni une unité simplement identique. Leur différent mode d'agir ne doit pas être perçu – d'après les textes conciliaires – comme des actions parallèles qui aboutissent finalement à la même fin. Nous avons plutôt découvert une relation mutuelle qui n'était pas d'un caractère strictement réciproque, mais relevait d'un ordre. Comme nous l'avons

remarqué dans leurs diverses actions dans le monde, tout en agissant dans une unité foncière, ce que fait le Christ par rapport à l'Esprit ne correspond pas exactement à ce que l'Esprit opère envers le Christ.

Cette relation se présentait déjà dans le fait même que les deux sont envoyés. En effet, l'identité des termes, l'emploi du même verbe « *mittere* », et les parallélismes indiquent une unité dans la mission des deux Personnes envoyées. En même temps, nous avons constaté que le sujet qui envoie dans le monde n'était pas toujours la même Personne de la Sainte Trinité. Le plus souvent le Père et le Fils sont désignés comme sujet du verbe « *mittere* », et le Saint-Esprit n'opère une « mission » envers le Christ qu'en ce qui concerne son humanité. Ainsi, d'après les documents conciliaires, l'Esprit-Saint n'a pas exactement la même activité par rapport à la mission du Fils que le Fils par rapport à l'envoi de l'Esprit.

Cette relation d'ordre dans leur mission réapparaît aussi dans le mystère de l'Eglise. C'est le Christ qui envoie l'Esprit pour l'Eglise et l'Eglise transmet le Saint-Esprit reçu du Christ. Parallèlement, l'Esprit donne le Christ à l'Eglise, mais il ne s'agit pas du même envoi. En effet d'une part l'Esprit qui donne la présence du Christ à l'Eglise est déjà l'Esprit qui est donné à l'Eglise par le Verbe incarné. D'autre part, tout en étant libre également d'intervenir directement dans les cœurs, l'Esprit, en général, n'offre pas la présence du Christ sans se servir d'éléments humains représentant l'humanité du Christ. L'Esprit donne le Christ à l'Eglise en unissant Celle-ci au Christ et en La configurant à Lui.

L'action commune, mais en même temps ordonnée, est visible non seulement dans leur envoi dans le monde, mais aussi dans le but de leur mission qui est également identique. Et le Christ et l'Esprit viennent dans le monde pour rassembler dans l'unité les fils dispersés de Dieu (LG 13). L'Eglise étant justement cette communion d'hommes et de femmes unis entre eux et unis à Dieu, par ce rassemblement que le Fils incarné et l'Esprit opèrent et par cette unité qu'ils rétablissent entre les hommes et avec Dieu, le Christ et l'Esprit se révèlent comme étant ensemble les fondateurs et les fondements de l'Eglise. Or le renouvellement de cette communion entre Dieu et les hommes peut être présenté sous deux aspects. Les deux Personnes envoyées dans le monde révèlent et, en même temps, donnent la vie et la communion de Dieu.

Dans leur action commune de révéler les mystères de Dieu, nous avons découvert le même ordre qui se dessinait à partir de leur envoi. En effet, comme en témoigne les expressions identiques que le Concile emploie à ce sujet, le Christ et l'Esprit révèlent ensemble le mystère de Dieu et du salut des hommes.

Cette révélation est au fondement de l'Eglise car Celle-ci est constituée de personnes ayant cru à la révélation de l'amour de Dieu. Tout comme la révélation de la vérité, la foi en cette vérité est un don de Dieu. De plus, la révélation est présentée non seulement comme une vérité abstraite à faire connaître, mais comme la Vérité qui se donne en Personne. La révélation est ainsi une manifestation, c'est-à-dire une auto-communication de Dieu aux hommes. La manifestation que Dieu fait de Lui-même doit être perceptible pour ceux à qui Il veut se faire connaître et se donner. C'est la raison pour laquelle nous découvrons une certaine primauté du Verbe incarné dans l'activité de révéler. Le Fils, étant personnellement uni à notre humanité, manifeste en sa Personne toute la Vérité. Le Christ se révèle et se manifeste, ainsi que son Père et son Esprit par tout son être et toutes ses œuvres – jusqu'au don de l'Esprit – qu'Il accomplit dans et par son humanité unie personnellement à Lui.

L'activité de l'Esprit dans la révélation semble être ordonnée à celle du Christ essentiellement de deux manières. Le Saint-Esprit prépare et achève dans les hommes la révélation des mystères de Dieu apparue personnellement dans le Christ, Verbe Incarné. Cette préparation à la réception de la révélation n'est pas une information à accueillir, mais il s'agit justement d'être intégré dans le mystère du Christ, autrement dit, d'être configuré à Lui. Ainsi toutes les activités du Saint-Esprit dans sa mission semblent être orientées vers le Christ. L'opération révélatrice, par laquelle l'Esprit prépare et achève la réception de la Vérité qui est apparue dans le Christ, est une médiation intérieure, une opération dans le cœur de l'homme. En même temps cette médiation intérieure appelle aussi à une médiation extérieure. Cela se présente le plus clairement dans la révélation en tant que manifestation de Dieu. En effet, comme nous l'avons remarqué, pour que la manifestation de Dieu puisse être accueillie par l'homme, il faut également une médiation sensible, extérieure. C'est ainsi que nous avons constaté que le Saint-Esprit se manifeste en distribuant des dons et la grâce par lesquels les personnes humaines agissent. La présence de l'Esprit se fait voir dans les fruits qu'il produit dans les âmes, ainsi que dans le fruit de la communion.

C'est là que nous touchons au rôle propre de l'Eglise tel qu'il découle de la relation complexe du Christ et de l'Esprit dans leur mission de « révéler » Dieu aux hommes. L'Eglise n'est pas seulement le destinataire de la révélation offerte par le Verbe Incarné et par l'Esprit, mais Elle est également active dans la continuité et la transmission de la révélation. L'œuvre qu'opère le Saint-Esprit en ce domaine est clairement liée à la médiation humaine de l'Eglise. Nous découvrons en effet un parallélisme entre la relation du Christ et de l'Esprit d'un côté et la relation des ministres du Christ et de l'Esprit de l'autre (cf. LG 25). Ce que le Christ, par son Esprit, accomplissait dans et par son humanité, Il continue à le faire par le même Esprit,

par et dans ses ministres (comme par exemple l'enseignement). La spécificité de l'Esprit est donc d'œuvrer à la révélation de manière plutôt continue et comme l'accomplissant. C'est ainsi que l'Eglise devient dans son être et dans son agir lieu de manifestation du Christ, de l'Esprit et de toute la Sainte Trinité.

A partir de cette activité de l'Eglise de révéler et de manifester Dieu, nous découvrons déjà que le mystère de son être est semblable au mystère du Verbe Incarné. L'Eglise est réellement le Corps mystique du Christ. Dans cette structure parallèle il ne faut pourtant pas oublier que le Christ est la Tête de ce Corps. Cela veut dire que non seulement en Lui tout est accompli, ce qui dans l'Eglise est encore en voie d'accomplissement, mais il y a encore d'autres différences qui touchent sa relation à l'Esprit-Saint. L'Esprit qui remplit l'humanité sainte du Christ est l'Esprit du Verbe, tandis que l'Eglise ne possède l'Esprit que par participation et par grâce. De même, le Verbe incarné est Dieu devenu homme, mais selon cette comparaison, dans l'Eglise, c'est l'Esprit qui tient lieu d'élément divin (cf. LG 8). En ce sens c'est par l'Esprit que le Christ continue à vivre dans son Corps mystique. L'Esprit assure la présence nouvelle du Christ dans le monde, présence qui se réalise par et dans l'humanité mystique du Christ qu'est l'Eglise. De plus, ce que nous constatons comme activité de l'Esprit par rapport à l'Eglise ne peut dériver que de son activité dans l'humanité du Christ.

La signification spéciale du terme « *manifestare* » (terme que nous retrouverons dans le vocabulaire orthodoxe) nous conduit à l'autre aspect de la mission du Christ et de l'Esprit qui est de recréer la communion entre Dieu et les hommes, c'est-à-dire d'offrir ce qu'ils révèlent : la vie divine aux hommes.

Le Christ et l'Esprit donnent à l'humanité ce qu'ils révèlent, c'est-à-dire la vie divine et la communion avec la Sainte Trinité. Or dans cet aspect de leur mission commune apparaît avec encore plus d'évidence leur mode propre d'agir et l'ordre dans leur relation.

Le mode propre d'agir du Christ est entièrement lié à l'incarnation. Le Verbe fait chair donne la vie nouvelle spécialement par son acte rédempteur qu'Il opère dans et par son humanité, mais Il le donne aussi par tout ce qu'Il a vécu et accompli dans son humanité. Même l'envoi de l'Esprit-Saint (selon la vision johannique dès sur la croix) fait partie du mystère du Christ ayant pour fondement l'incarnation. L'incarnation fait du Christ l'unique Médiateur et son mystère personnel détermine toute la logique de la rédemption de l'homme. La vie divine, le salut, arrivent à l'homme par la médiation de l'humanité du Christ. Ainsi le Christ est, d'une façon spécifique, en son humanité, le principe de la vie nouvelle pour l'homme. Comme nous l'avons vu à l'aide de quelques expressions qui ne sont employées dans les textes conciliaire que pour le Christ, le Verbe incarné est la cause de notre salut – la

vie de Dieu en nous – en tant qu’Il en est le signe et l’instrument dans son humanité. Il est en personne le Médiateur de la vie divine, le Sauveur et le Rédempteur. De plus, toujours à cause de son humanité, le Christ n’est pas seulement cause efficiente instrumentale du salut, mais également l’exemple de l’humanité renouvelée, et la finalité et l’accomplissement de celle-ci.

Le Saint-Esprit a son rôle propre dans le don de la vie divine, mais son opération spécifique en tant qu’Il œuvre à la régénération de l’homme et à sa communion avec Dieu n’est pas aussi évidente. Dans son activité commune avec le Christ, nous Le voyons tout entier ordonné au Christ. L’Esprit, en effet, offre la vie nouvelle en tant qu’il configure les hommes au Christ. Son opération est souvent caractérisée comme étant plutôt une action continue – par rapport à l’œuvre rédemptrice du Christ accomplie une fois pour toute – et l’Esprit est encore présenté comme principe de perfectionnement de l’union de l’homme au Christ. Son opération est inséparable de l’acte rédempteur du Christ, et Il œuvre pour rendre efficace la rédemption pour chaque personne humaine et dans la continuité du temps. Une caractéristique spéciale est le fait que le Saint-Esprit agit de manière intérieure dans les cœurs, mais, remarquons le une fois de plus, cette action intérieure est toujours ordonnée à une médiation extérieure. La distinction entre la grâce créée et la Grâce Incréée s’applique ainsi, d’une certaine manière, à ce mode par lequel les Personnes divines se donnent, par une médiation sacramentelle.

L’activité du Saint-Esprit pour renouveler l’humanité semble donc correspondre à chacune des causalités du Christ pour le salut de l’homme. Que l’Esprit dans son agir soit ordonné au Christ se manifeste aussi dans le fait qu’Il n’opère rien en dehors de l’humanité du Christ, et que dans son mode d’agir ordinaire l’Esprit œuvre par une certaine médiation humaine représentant l’humanité du Christ. Ainsi l’Esprit du Christ rend efficace, actualise et continue dans l’Eglise, en particulier par les sacrements, la causalité efficiente instrumentale du Christ. De même Il aide à l’accomplissement de la vie nouvelle dans les hommes à l’image du Christ, en rendant fructueuse sa causalité exemplaire en eux. Et enfin, le Saint-Esprit conduit les hommes à la perfection du Christ, cause finale de notre salut, en qui tous les hommes retrouvent l’unité entre eux et avec le Père.

Dans ce domaine, le don de la vie divine, nous retrouvons dans l’activité de l’Eglise la structure d’ordre qui existe entre l’agir du Christ et de l’Esprit. En effet, grâce à l’Esprit, l’Eglise continue ce que le Christ a accompli dans et par son humanité, et il coopère au don de la vie divine. L’Eglise participe ainsi à l’activité régénératrice de Dieu pour les hommes. Le Corps mystique du Christ est donc appelé à être, en tous ces membres, cause exemplaire pour les hommes. L’exemplarité du Christ est participée par l’Eglise dans une chaîne d’exemples

toute ordonnée au Christ. Dans les actes que l'Eglise, en tant que communauté mais aussi dans ses membres, pose au nom du Christ et par son Esprit, spécialement les sacrements, Elle participe à la causalité instrumentale efficiente de l'humanité du Christ. C'est ainsi que par son Corps mystique le Christ continue à donner son Esprit, et à diffuser par Lui la vie de Dieu dans les hommes. Enfin, l'Eglise, appelant tous les hommes à l'union parfaite au Christ, prend également part à la causalité finale du Christ à qui Elle est définitivement unie dans ses membres glorifiés.

A partir de l'agir de l'Eglise dans le don de la vie de Dieu – tel que cela découle de l'action commune et de la relation d'ordre du Christ et de l'Esprit – nous arrivons à la même conclusion concernant l'être de l'Eglise que ce que nous avons observé en conséquence de son action de révéler Dieu.

L'être et la structure profonde de l'Eglise sont comparables au mystère du Verbe Incarné, son être dépendant directement du Christ. L'incarnation du Verbe se prolonge en quelque sorte dans l'Eglise, son Corps mystique. L'Eglise dans son être révèle et continue le mystère du Christ grâce à l'Esprit-Saint. Elle est sacrement, c'est-à-dire signe et instrument, de salut pour participer à la médiation de sa Tête, le Christ Sauveur. L'Eglise naît de l'œuvre rédemptrice du Sauveur qu'Il avait accomplie dans et par son humanité. En se donnant pour nous dans son humanité, le Christ donnait naissance à son Corps mystique pour que par cette humanité mystique, Il puisse continuer à donner sa vie. Il y a donc un lien étroit et une relation d'origine entre l'humanité du Christ comme instrument de salut et l'Eglise, sacrement de salut.

Parallèlement, dans le mystère de l'être unique mais complexe de l'Eglise comparé à celui du Verbe incarné, c'est le Saint-Esprit qui tient lieu de l'élément divin (cf. LG 8).

Le Saint-Esprit est fondement de l'Eglise dans la mesure où Il prépare les hommes à la réception de la vie du Christ, à la grâce, et les unit et les configure au Christ en accomplissant par sa propre présence la Vie de Dieu en eux.

Concernant le mystère de l'Eglise en tant qu'il vient du don de l'Esprit, il est très intéressant d'observer le parallélisme que le Concile Vatican II, notamment *Ad gentes* n°4, fait entre la naissance et le début de la mission du Christ et le début de la vie de l'Eglise. En effet, l'événement de la Pentecôte est comparé à la fois à l'incarnation du Verbe et au mystère de l'onction du Verbe incarné reçu lors de son baptême au Jourdain. Tout comme par le Saint-Esprit le Verbe éternel s'unissait à l'humanité dans le sein de la Vierge Marie, le Saint-Esprit, donné aux disciples du Christ et à ceux qui ont cru en Jésus, unissait ces hommes au Christ et entre eux pour qu'ils deviennent Corps mystique de Celui-ci. Et encore, tout comme le Saint-

Esprit a rempli le Christ dans son humanité, lors de son baptême, pour qu'Il commence sa mission publique, ce même Esprit remplit l'Eglise pour continuer la mission du Christ.

Le Saint-Esprit est donc à la fondation et au fondement de l'Eglise dans son être et son agir, en tant qu'Il l'unit de manière permanente au Christ, Verbe fait chair. Cependant, il ne faut pas oublier que dans cette naissance de l'Eglise, l'Esprit vient du Christ et Il est donné par l'humanité du Christ (grâce à son acte rédempteur), et en même temps, Il conduit au Christ. Ainsi, ce que fait l'Esprit pour l'Eglise correspond seulement à ce qu'Il accomplit dans l'humanité du Verbe incarné. Le rapport du Verbe éternel à son Esprit touche le mystère de l'Eglise justement par cet ordre qu'il y a entre eux au sein de la Sainte Trinité. En effet, si l'Esprit accomplit tout dans l'Eglise (concernant la fondation et la conduite de Celle-ci) en l'ordonnant au Christ, cela semble signifier une relation d'ordre qui découle de leur relation intra-trinitaire.

Cet ordre et l'examen de la spécificité de l'agir du Saint-Esprit par rapport au mystère de l'être de l'Eglise nous rappellent que dans l'origine de l'Eglise se reflète l'ordre des missions du Verbe et de l'Esprit dans le monde (cf. LG 1 et repris en AG 2). L'Eglise a sa source et dans le Christ et dans l'Esprit, et sa structure profonde suit en quelque sorte la structure des relations trinitaires, la Sainte Trinité étant le modèle suprême de toute communion.

A travers l'expression « Esprit du Christ », l'étude des sources de l'enseignement du Concile à ce sujet, semble confirmer ces conclusions. L'usage et la fréquence du terme « Esprit du Christ » dans certains documents conciliaires précis indiquent, en effet, que la relation du Christ et de l'Esprit est d'une importance théologique dans le mystère de l'Eglise. Tout en restant sur le plan de l'économie du salut, cette relation spécifique du Christ et de l'Esprit se fonde en quelque sorte sur leur relation intra-trinitaire. Le fait que l'Esprit soit « Esprit du Christ » est en rapport direct avec la constitution de l'humanité sauvée en Corps du Christ. Cette relation spécifique exprimée par le génitif signifie d'une part que le Christ est, du moins dans l'économie du salut, à l'origine de l'Esprit, Il le donne, et d'autre part que l'Esprit unit les hommes en Corps du Christ. De plus, comme le Christ communique son Esprit et accomplit l'œuvre du salut dans et par son propre corps, Il continue d'offrir son Esprit et de communiquer sa vie par son Corps mystique uni à Lui par ce même Esprit.

L'Ecriture Sainte, en particulier Saint Paul ainsi que Saint Pierre, en employant l'expression « Esprit du Christ », semble entièrement fonder l'enseignement du Concile usant de ces termes. L'Esprit du Christ, étant en même temps Esprit de Dieu, réalise notre appartenance au Christ (Rom 8,9-11). L'activité et la présence du Christ et de Son Esprit se

ressemblent très fortement, mais l'ordre déjà perçu entre les deux se fait clairement voir (2 Co 3,14-18). Le rôle central de l'humanité du Christ dans le don de l'Esprit semble être souligné par l'expression « Esprit de Jésus Christ » en Philip 1,18-19. La désignation « Esprit de son Fils » que nous lisons en Gal 4,6 suggère d'une part que l'ordre découvert dans leur mission reflète en quelque sorte leur relation éternelle. D'autre part, il est clair que le rapport spécifique de l'Esprit et du Fils concerne notre adoption filiale. Enfin, la première épître de Saint Pierre, en présentant déjà l'Esprit à l'œuvre dans le temps des prophètes comme étant l'Esprit du Christ, conduit également à penser que cette relation spécifique ne se limite pas seulement à l'économie du salut.

Les Pères de l'Eglise reprennent tous ce qu'écrit Saint Paul dans sa lettre aux Romains, en identifiant l'Esprit du Christ et l'Esprit de Dieu. La tradition patristique, selon les accents divers, semble être également unie dans le fait que la relation du Christ et de l'Esprit ne soit pas une mission parallèle de la part du Père, mais qu'il est question d'un certain ordre. Que dans cet ordre il ne s'agisse pas simplement d'une réciprocité égale, apparaît clairement dans le souci – plus ou moins présent – de distinguer explicitement le rapport du Saint-Esprit au Verbe divin et à l'humanité du Verbe incarné. Ainsi les Pères, tant orientaux qu'occidentaux, affirment que l'onction de l'Esprit et sa descente sur le Christ lors de son baptême, ne concernent que Jésus en tant qu'homme. L'importance du rôle du Saint-Esprit, qui est son Esprit, dans l'humanité du Christ et les conséquences soteriologiques, sont également soulignées. En effet, comme le note déjà Saint Irénée, nous recevons l'Esprit par l'humanité du Christ et l'Esprit du Christ ne rend pas l'homme spirituel en dehors de la chair.

Plusieurs Pères suggèrent que l'ordre entre le Christ et l'Esprit dans l'économie du salut suit en quelque sorte l'ordre dans la Trinité. Certains Pères affirment explicitement une certaine relation d'origine entre le Fils et l'Esprit, contenue dans l'expression « Esprit du Christ ».

Derrière cette unanimité foncière des Pères, dont les pensées sont enracinées dans la Sainte Ecriture, apparaissent cependant quelques divergences de perspectives (comme par exemple l'insistance plutôt sur l'unité de nature), signalées aussi par les différences du vocabulaire. C'est ainsi que nous pouvons noter que les Pères appartenant à la tradition occidentale parlent plus facilement de la relation entre le Christ et l'Esprit en termes de procession ou origine (par exemple Saint Hilaire de Poitiers et Saint Augustin, mais, avec d'autres mots, Saint Athanase semble également affirmer une certaine relation d'origine), tandis que chez les orientaux, surtout Saint Basile de Césarée, le vocabulaire de manifestation ou de glorification sert plutôt pour exprimer l'ordre qui semble apparaître, d'une certaine

manière, chez tous les Pères que nous avons pu étudier. De plus, chez certains Pères d'Orient, nous découvrons aussi un renoncement volontaire à creuser d'avantage le mystère personnel du Saint-Esprit au sein de la Sainte Trinité.

Ces remarques nous conduisent à examiner de plus près la relation du Christ et de l'Esprit par rapport au mystère de l'Eglise, tel que cela se présente dans l'approche orthodoxe, pour éclaircir, comme par contraste, notre vision latine du mystère.

Troisième section : Comparaison avec la vision orthodoxe – par contraste

Déjà au sujet de l'expression « Esprit du Christ » nous avons constaté, derrière l'unanimité foncière des Pères, des différences d'approche entre ceux d'Orient et d'Occident. De ces diversités d'approche se sont développées dans l'histoire deux visions différentes des relations intra-Trinitaires. L'Eglise étant l'icône de la Sainte Trinité, la manière de comprendre les relations des Personnes divines apparaît naturellement non seulement dans les missions du Verbe et de l'Esprit, mais aussi dans l'appréhension du mystère de l'Eglise.

Nous avons choisi de faire cette comparaison avec la vision orthodoxe non pour entrer dans des questions polémiques, mais plutôt, comme nous l'avons déjà dit, pour éclairer, comme par contraste, la vision et la logique latines du mystère.

Pour étudier notre sujet dans la théologie orthodoxe, nous n'avons pas de document d'ensemble récent ni une vision aussi unifiée que nous offrent les documents du Concile Vatican II du côté catholique. Nous ne prétendons pas non plus de faire un exposé complet concernant la vision orthodoxe de la relation du Christ et de l'Esprit dans le mystère de l'Eglise. Nous visiterons simplement certains théologiens qui nous sont accessibles et qui semblent être représentatifs de la position orthodoxe, et dont certains ont participé au Concile Vatican II en tant qu'observateurs. Nous examinerons la théologie de ces quelques auteurs pour déceler de leurs pensées une certaine logique commune et la manière orthodoxe d'approcher ce mystère de la relation Christ-Esprit³⁷⁵.

³⁷⁵ Nous avons consulté les idées des théologiens suivants: P. N. Trembelas; V. Lossky; P. Evdokimov; N. Afanassieff; J. Zizioulas; B. Bobrinskoy; H. Alfeyev; G. Florovsky. Toute en cherchant, dans la plupart des cas, de lire directement les écrits de ces auteurs choisis, nous nous référons aussi à un travail intéressant qui compare la vision de certains théologiens orthodoxes justement en ce qui touche notre thème: SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison Of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas*, Doctorat soumis à la Faculté de Théologie de University of Saint Michael's College (Toronto School of Theology), Toronto, 1998.

Pour commencer, il nous semble important de relever quelques caractéristiques générales de la théologie orthodoxe, telle qu'elle se révèle dans les écrits des auteurs que nous avons consultés. Ces caractéristiques générales constituent comme une base de leur vision du rôle du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut et dans le mystère de l'Eglise. A la suite de ces remarques générales nous suivrons le même schéma qui nous a guidé dans l'examen des documents conciliaires. Ainsi nous étudierons d'abord la place du Christ et du Saint-Esprit dans leur mission envers le monde, pour nous arrêter ensuite sur la question précise de la relation Christ-Esprit dans l'économie du salut et l'apport de cette relation à l'ecclésiologie de nos auteurs orthodoxes. Nous conclurons par quelques notes de comparaison avec ce que nous avons découvert à ce sujet dans les documents du Concile Vatican II.

Nous espérons que cette étude nous conduira à mieux cerner les points fondamentaux de notre thème, pour expliciter et creuser notre compréhension latine du mystère dans la partie spéculative.

Chapitre 1 : Caractéristiques générales des auteurs étudiés

§ 1 : Différence de vocabulaire

En lisant les œuvres des théologiens orthodoxes, nous devons tout d'abord nous rendre compte de la différence de langage. Nous constatons en effet qu'ils ne se servent pas de termes qui sont familiers à la théologie occidentale, et usent d'autres qui semblent être moins proches de nos esprits latins³⁷⁶. Ainsi, par exemple, pratiquement chez tous les auteurs consultés nous rencontrons une réticence à employer le terme de « cause »³⁷⁷ et les notions

³⁷⁶ En ce domaine Panagiotis Nicolas Trembelas représente une exception. Appartenant au courant de théologie académique à Athènes, au dire des théologiens plus récents, comme par exemple Christos Yannaras, il a une vision plutôt occidentale de la théologie, adoptant une conception scolastique, rationnelle et anthropocentrique, où la spécificité et la spiritualité proprement orthodoxes restent dans l'ombre. Cf. BAILLARGEON, G., *Perspectives Orthodoxes sur l'Eglise communion*, L'œuvre de Jean Zizioulas, Montréal, 1989, pp. 273-277, sur „la théologie académique”.

³⁷⁷ Par exemple chez Paul Evdokimov : « Aujourd'hui, en retrouvant la théologie des Pères et en cherchant une synthèse néo-patristique, il faut dépasser la notion de cause, de dépendance causale qui présente un anthropomorphisme inapplicable au mystère de Dieu et ne trouve aucune référence dans les Ecritures. Aucune production causale ne peut avoir place dans l'éternité. Si certains Pères ont employé ce terme, c'était uniquement pour désigner le principe monarchique du Père et de façon purement descriptive ; le Père est racine, source, principe, cause, mais ils s'arrêtent là, saisis par la contemplation apophatique. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Foi vivante 179, Cerf, Paris, 1977, p. 74. Voir encore: Idem, p. 42, par rapport à la Sainte Trinité. Nous constatons ce même refus d'employer une terminologie causale chez Bobrinskoy : « On ne peut donc appliquer la catégorie de causalité aux relations du Fils et de l'Esprit, alors que pour la scolastique médiévale, c'était le seul moyen de Les distinguer. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, Paris, 1996, p. 298. ou encore : « L'altérité et l'unicité de

d'instrumentalité et d'« *ordo* » semblent être également quasi absentes. Nous devons donc éviter d'une part d'interpréter trop rapidement selon notre logique occidentale certaines expressions ou d'entrer dans des querelles de mots. Par exemple, Boris Bobrinskoy emploie le terme « instrument » dans un sens plus large que la « causalité instrumentale », et dans son utilisation, ce mot correspond plutôt au terme « fonction »³⁷⁸. D'autre part, nous devons être particulièrement attentifs au fait que la même réalité et des idées importantes concernant notre sujet peuvent être exprimées par des termes différents du langage théologique latin. Pour rester sur le même mot, nous retrouvons, par exemple, la réalité de l'instrument dans un sens sacramentel, en quelque sorte dans les termes icône et figure³⁷⁹. Parallèlement, il peut être intéressant de retenir certaines expressions qui sont bien présentes dans la terminologie qu'utilise le Concile Vatican II. Nous pensons, par exemple, au terme « manifestation » qui fait souvent référence à la réalité sacramentelle, c'est-à-dire signifier et donner la vie divine³⁸⁰.

§ 2 : Préalable pour la manière de faire la théologie

La différence de vocabulaire est naturellement liée à la manière spécifique orthodoxe de faire la théologie. Sans vouloir être complet, nous retiendrons trois éléments qui caractérisent chacun des théologiens orthodoxes que nous avons consultés.

l'Hypostase de l'Esprit-Saint ont entraîné saint Basile le Grand [...] à inventer des catégories propres à sa confession [...] comme d'égal honneur, en passant ainsi du niveau "essentiel" au plan "existentiel" et doxologique. De la même manière, l'altérité propre de la procession du Saint-Esprit nous contraint à préciser et à suggérer des catégories propres à sa relation au Fils Éternel et au Seigneur Ressuscité, dans un langage autre que celui de la causalité ou dépendance. Nous atteignons ainsi la notion de "manifestation éternelle" réciproque de la Divine Trinité. », idem, p. 299. G. Florovsky – d'après Künkel – exprime également sa préférence du langage symbolique ou métaphorique de la Bible et de la liturgie : « Das bedeutet für ihn [Florovsky] zugleich, daß man eine lehr- und formelhafte theologische Schulsprache durch die eher metaphorische und symbolische Sprache der Bibel und des Gottesdienstes ersetzen muß. [...] Doch deutet er selbst an, daß [es] auch Kommunikationsprobleme mit sich bringen kann. », KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 164.

³⁷⁸ Cf. « [...] jusqu'à la fin des temps, l'élection du peuple juif est "fonctionnelle", elle est l'instrument de l'économie divine, elle est tout entière orientée vers son propre accomplissement dans le mystère de l'avènement du Christ. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise, Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris, 2003, p. 48.

³⁷⁹ Cf. « Nous devons donc parler de l'épiscopat dès que nous abordons l'Eucharistie comme fondement et manifestation de l'Eglise. L'épiscopat apparaît très tôt dans la symbolique et la doctrine des Pères comme figure du Christ, du Père, comme icône ou lieu de la présence réelle (Saint Maxime). [...] L'Eglise tout entière est appelée à devenir Présence réelle, Corps du Christ. », idem, p. 83.

³⁸⁰ Ce terme revient très fréquemment chez les auteurs orthodoxes. Pour en citer quelques exemples : « Dans l'Eglise s'actualise toujours à nouveau le mystère trinitaire du salut du monde, que l'Eglise proclame, qu'elle manifeste, qu'elle communique. », idem, p. 80. Egalement chez G. Florovsky : « [...] gerade in der Eucharistie manifestiert sich die Gegenwart Christi für die Kommunikanten. », KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 180. Comme dans les textes conciliaires, nous y retrouvons le couple « manifester » et « communiquer ».

A) Théologie foncièrement apophatique

Tout d'abord, il est question d'une théologie foncièrement apophatique. Cette façon de respecter radicalement le mystère transcendant de Dieu Trinité et de souligner son incognoscibilité et ineffabilité est bien présente pratiquement chez chacun des auteurs rencontrés. Vladimir Lossky, tout en acceptant d'user des concepts humains qui peuvent malgré tout devenir des « instruments de la Sagesse de Dieu »³⁸¹, développe particulièrement l'importance de l'approche négative dans la théologie : « C'est par l'ignorance que l'on connaît Celui qui est au-dessus de tous les objets de connaissance possibles. »³⁸² Nous retrouvons aussi cette pensée, qui s'enracine dans la théologie des Pères de l'Eglise, chez Paul Evdokimov : « En tant que méthode, l'apophasse enseigne l'attitude correcte de tout théologien : l'homme ne spécule pas, mais se transforme. »³⁸³ Cette approche apophatique apparaît à propos de chacun des mystères de notre foi, notamment par exemple par rapport à la question des processions des Personnes divines à l'intérieur de la Sainte Trinité³⁸⁴, et elle touche aussi, comme nous la rencontrerons encore, la manière de voir la relation entre la Trinité immanente et la Trinité économique³⁸⁵. A l'intérieur de la Sainte Trinité, Boris Bobrinskoy attribue plus spécifiquement ce caractère ineffable à la Personne du Saint-Esprit³⁸⁶. L'auteur le plus récent que nous avons étudié, Hilarion Alfeyev, semble avoir peu

³⁸¹ « Le mystère de la Trinité ne devient accessible qu'à l'ignorance qui s'élève au-dessus de tout ce qui peut être contenu dans les concepts des philosophes. Cependant cette ignorance, non seulement docte, mais aussi charitable, redescend vers les concepts afin de les modeler, de transformer les expressions de la sagesse humaine en instruments de la Sagesse de Dieu qui est la folie pour les Grecs. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 48.

³⁸² LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 23. De même, tout le chapitre sur « Les ténèbres divins », idem, pp. 21-41.

³⁸³ EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Foi vivante 179, Cerf, Paris, 1977, p. 25. ; Il consacre également un chapitre pour « Les dimensions cataphatique et apophatique de la théologie des Pères », idem, pp. 23-25.

³⁸⁴ « La relation d'origine est une négation : le Père n'est pas le Fils, etc. et doit être comprise dans un sens apophatique qui transcende toute logique de relations et ne définit pas mais décrit. », idem, p. 43. Nous retrouvons exactement la même idée chez Lossky : LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, pp. 53-54.

³⁸⁵ Par exemple : « Jean Zizioulas ne professe pas un apophasisme absolu. [...] Jean Zizioulas traitant de la doxologie plus liturgique, plus communionnelle de Basile, a affirmé qu'on ne peut rien préciser en théologie trinitaire "de la manière dont les [personnes] existent à partir de la manière dont elles apparaissent dans l'Economie, ni sur aucune autre base." (The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective, dans *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, coll. *Theologia e filosofia* n. 6, Libreria editrice Vaticana, Rome 1983, p.40) », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 251.

³⁸⁶ Cf. « L'Esprit-Saint est présent dans l'homme mais d'une autre manière, d'une manière infuse, d'une manière inexprimable, d'une manière dont le langage ne peut pas rendre compte, car l'Esprit-Saint n'est pas objet de connaissance, objet de théologie. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, Paris, 1996, p. 192 et encore : « Quant à l'Esprit, Il se cache derrière le Visage du Christ, derrière la Face du Père ; Il se confond et s'identifie au rayonnement même de la nature divine, avec l'énergie trinitaire. [...] Une

de réticence pour la théologie cataphatique³⁸⁷, mais en même temps il reprend fidèlement la doctrine de Lossky sur la vision de Dieu développée à partir de l'enseignement de Grégoire Palamas³⁸⁸, et en accueillant le mystère révélé, il ne cherche pas non plus le mode ou le comment³⁸⁹. C'est Georges Florovsky qui seul semble moins souligner ce caractère de la théologie et il est le plus ouvert à la théologie cataphatique. En effet, il ne voit aucune dualité entre la foi et la raison³⁹⁰, et semble entièrement accepter que l'homme scrute les mystères de Dieu. Comme nous le verrons encore, cela semble bien être lié à sa vision fortement centrée sur le Christ, considérant l'Incarnation comme point de départ pour la théologie³⁹¹. Que, d'un certain aspect, Florovsky tienne pour plus important cette centralité du Christ que le caractère apophatique de la théologie, cela apparaît dans ses critiques adressées à Lossky : « Un des défauts que Florovsky a trouvé chez Lossky, c'est qu'en développant une philosophie chrétienne, Lossky ne commença pas avec une théologie du Christ, mais avec une théologie de l'apophatisme. »³⁹².

B) Théologie inséparable de la liturgie et de l'expérience

Un second élément caractérisant la théologie orthodoxe semble dériver directement de l'approche apophatique. Etant donné que Dieu ne peut pas être atteint par la spéculation

difficulté de langage existe également pour cerner le propre de l'Esprit-Saint qui révèle le Père et le Fils plutôt qu'Il se révèle Lui-même. », idem, p. 280.

³⁸⁷ « Dans notre appréhension de Dieu nous faisons davantage appel à des concepts cataphatiques qui sont d'un abord plus aisé et plus accessible à l'esprit. Mais la connaissance cataphatique a ses limites qu'elle n'est pas en mesure de franchir. », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 39.

³⁸⁸ Cf. idem, pp. 217-219.

³⁸⁹ « Dans la décision dogmatique du Concile il est indiqué que le Christ est consubstantiel à Dieu selon la divinité, et consubstantiel à l'homme selon l'humanité, et que les deux natures en Christ sont unies "sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation". [...] Ces quatre termes, appliqués à l'union des natures, sont tous rigoureusement apophatiques, tournés sur le mode de la négation. Ils mettent ainsi en évidence que l'union des deux natures en Christ est un mystère, qui dépasse l'intelligence, et qu'aucun mot n'a le pouvoir de décrire. Il est seulement dit avec précision comment les deux natures ne sont pas unies, afin de se prémunir contre les hérésies qui les feraient se confondre, se mélanger, se diviser. Quant à la manière dont se fait l'union, cela reste caché à l'intelligence humaine. », idem, p. 102.

³⁹⁰ „Florovsky lehnt die Gegenüberstellung von Glaube und Vernunft ab, da der Glaube das Denken des Menschen ebenso verändert wie sein übriges Sein. Das Dogma sucht deshalb nicht nach abstrakten Vernunftwahrheiten, sondern formuliert nur das, was bereits im Glauben als Wahrheit gegeben wurde. Der Glaube als reale Theophanie und reale Theosis ist seinem Wesen nach definierend und dogmatisch. Der Glaube ist Erfahrung, Gottesoffenbarung“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 238.

³⁹¹ „[...] das ganze menschliche Sein, also auch das denkende Vermögen des Menschen [ist] durch die Gemeinschaft mit Christus verändert und sucht deshalb auch in dogmatischen Kategorien einen adäquaten Ausdruck.“, idem, p. 237.

³⁹² “One of the faults that Florovsky found with Lossky is that in developing a Christian philosophy, Lossky began not with a theology of Christ, but a theology of apophaticism.”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, p. 34.

humaine, la théologie orthodoxe se base sur la liturgie et sur l'expérience concrète. Il ne faut pas chercher à spéculer sur l'Incompréhensible, mais, plutôt faire expérience de Dieu, s'approcher de Lui et se laisser transformer, déifier par Lui³⁹³. Comme nous voyons, par exemple, chez Lossky, ce point de départ de l'expérience concrète marque aussi les différents domaines de la théologie et touche de près la vision orthodoxe du dogme trinitaire, où l'on saisit d'abord les trois Personnes en leur distinction tout en gardant l'unité de la Divinité³⁹⁴. De ce point de vue, l'auteur le plus ancien que nous avons étudié, Panagiotis Nicolas Trembelas, représente une exception, et la critique de Christos Yannaras de le placer parmi les représentants de la théologie académique semble être justifiée. D'après Yannaras, même si le professeur Trembelas utilise abondamment des références patristiques, sa manière de présenter la théologie reste trop spéculative et éloignée de la liturgie, de la vie et de la spiritualité de l'Eglise orthodoxe³⁹⁵. Les autres théologiens appartiennent tous à la génération des théologiens du renouveau du XX^e siècle qui ont déjà quitté la « captivité babylonienne » latinisante de l'influence occidentale³⁹⁶. Ainsi, selon Paul Evdokimov, « Plus Dieu est incognoscible dans la transcendance de sa Suressence et plus il est expérimentable dans sa proximité en tant qu'Existant. »³⁹⁷. Le point de départ liturgique est particulièrement visible chez les théologiens qui placent l'Eucharistie au centre de leur vision ecclésiologique, tels que Nicolas Afanassieff³⁹⁸ et Jean Zizioulas³⁹⁹. Cet enracinement de la théologie orthodoxe dans l'expérience et la liturgie, nous le trouvons exprimé chez le professeur Bobrinskoy d'une

³⁹³ « Donc la théologie doit être moins une recherche des connaissances positives sur l'être divin qu'une expérience de ce qui dépasse tout entendement. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 36.

³⁹⁴ « Comme nous l'avons dit, la pensée occidentale dans l'exposé du dogme trinitaire partait le plus souvent de la nature une pour considérer ensuite les trois personnes, tandis que les Grecs suivaient la voie opposée, [...] ayant comme point de départ le concret [...]. Pourtant les deux voies étaient également légitimes [...]. », idem, p. 55.

³⁹⁵ Cf. BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, pp. 273-277, sur „la théologie académique”.

³⁹⁶ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise, Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris, 2003, p. 116. et pp.119-122.

³⁹⁷ EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Foi vivante 179, Cerf, Paris, 1977, p. 24.

³⁹⁸ Outre sa vision de l'Eglise spécifiquement basée sur l'Eucharistie, dans son approche historique N. Afanassieff voit une opposition entre la réalité historique et les spéculations théologiques : « L'affirmation de l'enseignement d'école selon lequel la hiérarchie à trois degrés aurait été instituée par le Christ, est le résultat de spéculation théologiques étrangères à la trame historique de la vie ecclésiale. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit* ; trad. du russe par Marianne Drobot, Cogitatio fidei 83, Cerf, Paris, 1975, p. 242.

³⁹⁹ D'après G. Baillargeon, « Pour lui [Zizioulas] les dogmes "sont liés à notre existence d'une manière décisive" ; l'ecclésiologie concerne la vie de l'homme. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 167. Ou ailleurs : « Dans l'Eglise Orthodoxe, les dogmes sont vie et doivent donc avoir une incidence immédiate et décisive au cours de notre existence ; », *L'être ecclésial*, coll. Perspective orthodoxe n°3, Labor et fides, Genève, 1984, p. 11, cité in BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 230.

manière très claire par rapport au mystère de la Trinité : « La distinction des Hypostases ne découle pas d'un raisonnement théologique, mais est de nature "pré-théologique", appartient au domaine de l'évidence ou de l'expérience spirituelle la plus personnelle qui est elle-même fondatrice de la démarche théologique. »⁴⁰⁰ Il est intéressant de noter que tout comme l'ineffabilité, ce point de départ expérientiel semble aussi avoir pour lui une importance spéciale à propos du Saint-Esprit⁴⁰¹. Hilarion Alfeyev ne manque pas non plus de souligner – comme par contraste par rapport au « rationalisme scholastique » – la place importante de la vie spirituelle et de l'expérience dans la théologie⁴⁰². Georges Florovsky, même s'il n'accentue pas spécialement le caractère apophasique de la théologie, soutient aussi que la vraie théologie a sa source dans l'expérience et la liturgie⁴⁰³.

C) Théologie essentiellement patristique

Comme un troisième trait général marquant la théologie orthodoxe représentée par nos auteurs choisis, nous pouvons retenir leur enracinement dans la théologie des Pères de l'Eglise. Ce fondement patristique est également bien visible en tous domaines théologiques. Ainsi, par exemple, une des critiques orthodoxes générales que N. Trembelas formule contre l'idée catholique romaine de considérer le Saint-Esprit comme procédant également du Fils, est la nouveauté de cette opinion et son origine seulement rationnelle non fondée dans l'Ecriture et la doctrine des Pères, mais dans les analogies humaines⁴⁰⁴. Outre Trembelas qui

⁴⁰⁰ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, Paris, 1996, p. 298.

⁴⁰¹ « Parler de l'Esprit-Saint, ce n'est pas seulement parler de la Trinité. C'est aussi parler de l'expérience sensible, vécue de l'Esprit dans l'Eglise et dans le monde. L'Eglise ancienne ne théologisait pas ; elle vivait dans l'Esprit-Saint. C'était, comme le dit le père Meyendorff, une "théologie expérientielle" », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise, Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris, 2003, p. 88.

⁴⁰² « Fondée sur l'expérience spirituelle, étrangère au rationalisme et à la scolastique, la théologie orthodoxe reste de nos jours tout autant vivante et active qu'aux siècles précédents. » ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 13. Voir encore : « La dogmatique est fondée sur la liturgie, et toutes les définitions dogmatiques ont pris naissance dans l'expérience de prière de l'Eglise. », idem, p. 191.

⁴⁰³ C'est ainsi qu'il affirme à propos de l'ecclésiologie : « [...] il ne peut pas y avoir d'enseignement dogmatique exhaustif, individuel et particulier sur l'Eglise [...]. [...] Elle est connue seulement de l'intérieur, à travers l'expérience et l'accomplissement d'une vie de grâce, pas dans le sens dogmatique individuel, mais dans la plénitude totale de la doctrine de la foi. ». Cf. SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison Of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas*, Toronto, 1998, p. 20. Voir encore : „Wahre Theologie kann nur aus einer tiefen liturgischen Erfahrung hervorkommen.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 235.

⁴⁰⁴ « Il est remarquable qu'aucun des Pères grecs, dont les catholiques-romains ont tiré des citations et des témoignages en faveur de la procession du Saint-Esprit et du Fils, n'attribuent le verbe procéder ou le terme procession au Fils. Mais il est surtout caractéristique que les catholiques appuyent leur argumentation, non sur un témoignage formel de l'Ecriture, mais sur des syllogismes et sur des analogies de leur propre imagination... », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome I, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 327.

faisait encore partie de la « théologie académique », les autres Auteurs, appartenant à la théologie du renouveau, témoignent encore plus nettement de l'importance de ce retour aux Pères de l'Eglise⁴⁰⁵.

§ 3 : Relation de la théologie et de l'économie

Puisqu'elle constitue un élément important pour les considérations de la relation du Christ et du Saint Esprit, parmi les caractéristiques générales de la théologie orthodoxe, nous devons nous arrêter encore sur la manière de considérer la relation entre le mystère de Dieu Trinité en lui-même et Dieu Trinité en son agir envers l'humanité et le monde. En effet déjà chez le professeur Trembelas, l'ordre existant entre les Personnes divines dans l'économie du Salut, ne correspond à aucun *ordo* dans la vie intime de la Sainte Trinité, puisque celle-ci représente un mystère qui dépasse de loin notre entendement humain⁴⁰⁶. Remarquons en même temps que tout en affirmant la nécessité absolue de distinguer entre le mystère de la Trinité en elle-même et son agir envers le monde⁴⁰⁷, le professeur Trembelas, lorsqu'il énumère les propriétés éternelles des Personnes divines, pour le Saint-Esprit, évoque aussi sa mission dans le monde⁴⁰⁸. De même, à propos de la question d'une raison de convenance pour l'incarnation de la Personne du Fils, une certaine correspondance de la vie intime et de l'action temporelle de Dieu Trinité est clairement évoquée par lui⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ « La théologie orthodoxe contemporaine, malgré la persistance d'une théologie systématique héritière de la période précédente et représentée par les dogmatiques d'Androustos ou de Trembelas, se définit davantage, selon Jean Zizioulas, par la recherche d'une synthèse néo-patristique. [...] Ce retour aux Pères permet d'accentuer les éléments du culte et de la liturgie, de l'expérience ascétique et monastique dans la réflexion théologique ; une attention plus grande est accordée à la théologie trinitaire, à la christologie, à l'ecclésiologie et au rôle de l'eucharistie dans la vie de l'Eglise. Enfin, cette influence des Pères a permis de retrouver la théologie de l'icône et de redécouvrir des écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, de Jean Climaque, de Maxime le Confesseur et de Siméon le Nouveau Théologien. » BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 297.

⁴⁰⁶ Cf. TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome I, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 358.

⁴⁰⁷ Par exemple, à propos du Saint Esprit : « La mission n'est pas identique à la procession, elles sont, au contraire très distantes l'une de l'autre. La procession est intemporelle, comme l'existence de l'Esprit selon l'hypostase. Par contre, la mission des charismes et des dons de l'Esprit est une concession et une donation dans le temps. », idem, p. 325, en note.

⁴⁰⁸ Cf. « Ainsi la propriété hypostatique de la non-génération qui est attribuée au Père [...]. Par ailleurs, le Fils [...] "possède son attribut distinctif dans le fait qu'il est appelé Fils et Monogène" [...]. Enfin, le Saint-Esprit [...]. Sa propriété hypostatique consiste "dans le fait de ne pas provenir du Père, unique en son espèce, comme le Fils, mais de procéder du Père et d'apparaître et d'être envoyé à la création par le Fils". », idem, p. 350.

⁴⁰⁹ « Le Verbe s'est fait homme "pour que demeure inchangée la propriété" hypostatique de chaque personne de la Trinité. Autrement dit, n'oublions pas "à propos de la seule divinité, que le Père est principalement père" [...], "le Fils aussi est principalement Fils" [...]. Mais dans l'incarnation, seul "le Fils de Dieu devient Fils de l'homme". Ainsi demeure inchangée la propriété hypostatique et le Verbe demeure Fils, même comme homme. Au contraire, si une autre des personnes s'était incarnée, "comment la propriété demeurerait-elle, ayant changé

D'après son approche fidèlement apophatique de la théologie, Vladimir Lossky semble tenir la différence radicale entre théologie et économie et il reprend l'enseignement de Grégoire Palamas sur les énergies pour expliquer ces deux aspects en Dieu unique Sainte Trinité et pour se rendre compte de la participation de l'homme à la vie divine⁴¹⁰. En outre, Lossky affirme clairement une certaine unité entre l'économie et le mystère trinitaire. Pour lui, la manière d'approcher le rôle des Personnes divines dans l'économie du salut découle grandement de la vision théologique des rapports intra-Trinitaires⁴¹¹. Chez Paul Evdokimov, la question de la relation entre la théologie et l'économie se pose également surtout par rapport à la procession du Saint-Esprit. Il semble soutenir l'importance d'une distinction fondamentale entre les deux plans⁴¹², mais, toujours en s'appuyant sur les Pères de l'Eglise, il accepte toutefois la possibilité d'une certaine analogie⁴¹³. C'est en termes encore plus évidents que Jean Zizioulas s'inscrit dans la tradition orientale qui considère bien distinctement la théologie et l'économie⁴¹⁴ tout en acceptant une certaine relation d'unité non réciproque entre

ou ayant pris une autre forme", puisque le Père, de Père qu'il était, deviendrait Fils de l'homme ? », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome II, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 35.

⁴¹⁰ Cf. « En ce qui concerne les noms que nous appliquons à Dieu, ils nous révèlent ses énergies qui descendent vers nous, mais ne nous rapprochent pas de son essence inaccessible. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 31. Ou encore: « Il faut donc confesser une distinction ineffable en Dieu, autre que celle de l'essence et des personnes, une distinction selon laquelle Il serait totalement inaccessible et accessible en même temps sous différents rapports. C'est la distinction entre l'essence de Dieu ou sa nature proprement dite, inaccessible, inconnaissable, incommunicable et les énergies ou opérations divines, forces naturelles et inséparables de l'essence dans lesquelles Dieu procède à l'extérieure, se manifeste, se communique, se donne. », idem, p. 68. Voir spécialement le chapitre sur les « Energies créées » dans ce même livre : pp. 65-86.

⁴¹¹ Cf. « [...] quand la nature commune passe au premier plan dans la conception du dogme trinitaire, il est inévitable que la réalité religieuse de Dieu-Trinité s'efface dans quelque mesure, donnant lieu à une certaine philosophie de l'essence. [...] Le rapport personnel de l'homme au Dieu vivant ne s'adressera plus à la Trinité, mais aura plutôt pour objet la personne du Christ qui nous révèle l'essence divine. La pensée et la vie chrétienne deviendront christocentriques, s'attachant surtout à l'humanité du Verbe incarné et on peut dire que ce sera leur ancre de salut. En effet, dans les conditions doctrinales propres à l'Occident, toute spéculation proprement théocentrique risquerait de viser l'essence avant les personnes... », idem, p. 63. Outre cette affirmation générale, nous retrouvons ce lien d'unité entre théologie et économie à propos de la procession et la mission du Saint-Esprit : « L'avènement personnel du Saint-Esprit "soverainement libre", selon la parole d'un cantique de la Pentecôte, ne pourrait être conçu comme une plénitude, comme une richesse infinie s'ouvrant soudain à l'intérieur de chaque personne, si l'Eglise d'Orient ne confessait l'indépendance de l'hypostase du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, quant à son origine éternelle. », idem, p. 116. Nous y reviendrons.

⁴¹² Il écrit par exemple à propos de la procession de l'Esprit : « L'incarnation se trouve au centre de la théologie alexandrine et la conditionne au point qu'elle ne distingue jamais clairement les "processions éternelles", vie intradivine, et les "missions temporelles", histoire terrestre. » EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Foi vivante 179, Cerf, Paris, 1977, p. 53.

⁴¹³ « [...] On peut ajouter un argument tiré de l'économie du salut, car dans l'esprit des Pères une certaine analogie entre la vie intradivine et la mission terrestre n'est pas exclue. », idem, p. 77.

⁴¹⁴ « [...] cette approche plus "communienne" qui nous est révélée dans la liturgie nous montre qu'il n'est pas possible de parler de l'être de Dieu autrement qu'en termes de co-présence et de co-existence de personnes, distinctes l'une de l'autre et existant d'une manière différente ; il serait impossible, de ce point de vue, de dire quoi que ce soit à propos "de la manière dont elles existent sur la base de la manière dont elles apparaissent dans l'Economie". Cette affirmation de l'approche communienne au détriment d'une autre plus économique (Jean Zizioulas parle de contraste entre "théologie" et "économie") comporte donc également des conséquences

les deux⁴¹⁵. Parmi les auteurs consultés, Boris Bobrinskoy est celui qui semble non seulement moins souligner la distinction entre la Trinité immanente et la Trinité économique, mais encore accentuer l'importance du lien entre les deux, tout en précisant qu'il s'agit d'un rapport d'analogie : « Ces analogies, entre la Vie intra-trinitaire et l'Économie sont fondamentales ; ce sont elles qui nous permettent de mener un langage théologique. Sans elles, nous ne pourrions rien dire sur Dieu, et sur son Être propre. C'est conformément à son être propre que Dieu agit, se révèle et se donne, par liberté d'amour. »⁴¹⁶ De plus, il semble être aussi le seul à voir une certaine réciprocité dans la relation théologie-économie⁴¹⁷. Comme nous constatons que cette question de la Trinité *ad intra* et *ad extra* touche chez la plupart des théologiens orthodoxes la question de la procession du Saint-Esprit, il s'avère utile de continuer nos remarques générales en traitant brièvement plus directement de la problématique du *Filioque* et des autres diversités explicites en face de l'Eglise catholique, tel que nos auteurs étudiés la perçoivent.

§ 4 : Conception du « Filioque » et autres différences avec l'Eglise catholique

Comme nous l'avons déjà dit, le propos de notre travail, et plus particulièrement de cette comparaison avec la théologie orthodoxe, ne traite pas directement de la Théologie Trinitaire et notre objectif n'est pas d'entrer dans les questions polémique, ni de proposer de solutions. Si nous relevons brièvement les idées que formulent sur la problématique du *Filioque* des théologiens orthodoxes écrivant, la plupart d'entre eux, après le Concile Vatican II, c'est pour mieux comprendre leur pensée et leur logique concernant la relation Christ-Esprit dans l'économie et dans le mystère de l'Eglise.

méthodologiques pour la théologie trinitaire en sanctionnant un certain apophatisme. » BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 248.

⁴¹⁵ « A la fin de ce même article [The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective, dans *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, coll. *Theologia e filosofia* n. 6, Libreria editrice Vaticana, Rome 1983, p.40], il explicite la portée de son apophatisme en souscrivant aux propositions d'Yves Congar sur le sujet : bien que l'on puisse dire que la Trinité économique soit la Trinité immanente, la réciproque ne peut se vérifier, à savoir que la Trinité immanente soit identique à la Trinité économique ; cette distinction s'avère de première importance pour maintenir la transcendance de Dieu. », idem, p. 251.

⁴¹⁶ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, Paris, 1996, p. 279.

⁴¹⁷ Cf. « La théologie trinitaire du salut et des sacrements détermine et colore la théologie trinitaire proprement dite. Certes, la réciproque est vraie et fondamentale. Mais il me semble qu'un approfondissement de la vision ecclésiale du salut et de la vie sacramentaire peut contribuer à resituer la théologie trinitaire dans sa véritable perspective existentielle, et, en particulier, à surmonter les impasses théologiques du *Filioque*. », idem, p. 283. Il est intéressant de noter que le Père Bobrinskoy est un des théologiens orthodoxe qui soutient le plus la relation réciproque à une égalité symétrique entre le Christ et le Saint-Esprit. Nous y reviendrons encore : cf. p. 172.

Dans la présentation théologique de N. Trembelas, telle que nous la découvrons dans sa synthèse dogmatique⁴¹⁸, la vision proprement orthodoxe apparaît clairement derrière la structuration qui correspond effectivement à une logique latine d'approcher le mystère, et les différences face à l'Eglise catholique romaine sont généralement explicitement marquées par l'auteur⁴¹⁹. En ce qui concerne la relation du Verbe et de l'Esprit au sein de la Sainte Trinité en elle-même, outre l'origine distincte des deux Personnes du Père seul, elle est ramenée simplement à leur unité d'essence⁴²⁰ dont découle leur unité d'agir *ad extra*. Le seul ordre à l'intérieur de la Trinité immanente semble être la monarchie du Père qui ne dit que peu sur le rapport Verbe-Esprit, même si certaines citations patristiques peuvent aussi suggérer une relation d'ordre entre le Fils et le Saint-Esprit⁴²¹. L'idée catholique romaine de considérer le Saint-Esprit comme procédant également du Fils est longuement critiquée par N. Trembelas. Outre la nouveauté de cette opinion et son origine seulement rationnelle et non fondée dans l'Ecriture et la doctrine des Pères, mais dans les analogies humaines⁴²², l'auteur de la Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique y voit le danger de mettre en question la seule paternité du Père et de voir l'Esprit comme un fils du Fils⁴²³. En même temps, il reconnaît que les catholiques romains entendent la procession de l'Esprit aussi *a Filio* ou *per Filium*, sans

⁴¹⁸ L'édition française: TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes I-II, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966. En langue grecque l'œuvre a été publiée à Athènes en 1959.

⁴¹⁹ Les divergences sont relevées explicitement à propos des thèmes suivants : la distinction entre la Trinité immanente et la Trinité économique (Tome I, p. 325.) et la question du « Filioque » ; (Tome I, p. 327. et suite) ; l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge (Tome II, pp. 229-231) ; la possibilité de présenter des mérites pour les autres (Tome II, p. 332.) ; l'exagération de l'aspect visible dans l'Eglise (Tome II, p. 342 et p. 368.) ; l'infailibilité et l'autorité suprême dans l'Eglise (Tome II, p. 352. et pp. 423-433.).

⁴²⁰ C'est ainsi, par exemple, que l'appellation « Esprit du Fils » ne concerne que l'identité d'essence et le don de l'Esprit par le Christ dans l'économie. Notre Auteur cite Saint Jean Damascène : « [...] nous ne disons pas que l'Esprit est du Fils, mais pourtant nous l'appelons Esprit du Fils et nous confessons qu'il est manifesté par le Fils qui nous l'a transmis. », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome I, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 328, de même que Cyrille d'Alexandrie : « [...] l'Esprit saint dit des choses du Christ, étant son Esprit, possédant sa gloire et son langage et tout ce qui résulte de l'identité naturelle. », idem, p. 330. Cf. encore : Idem, p. 345.

⁴²¹ Par exemple la citation tirées des homélies de Saint Basile : « Le Fils est uni au Père indissolublement, l'Esprit est uni au Fils. », idem, p. 284. De même, une citation de Saint Athanase : « L'Esprit "est uni au Fils, comme le Fils est uni au Père"... », idem, p. 311.

⁴²² Cette critique revient également chez Paul Evdokimov : « Les textes rares et isolés favorables au Filioque viennent d'une spéculation métaphysique sur la catégorie causale sans contact avec les données bibliques et liturgiques. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 68.

⁴²³ Ce danger est évoqué d'abord par une citation de Grégoire de Nazianze : « Si par erreur, nous admettions que l'Esprit est venu du Fils, alors Dieu serait pour nous un petit-fils ou un descendant. », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome I, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 326. L'argument est encore répétée : « Combien serait-il déplacé de juger par ces analogies et de déduire des conclusions au sujet de la procession de l'Esprit, on le comprend si on considère le danger où l'on se met de proclamer l'Esprit fils du Fils. Si réellement le fait pour le Fils d'avoir été envoyé par le Père [...] prouve qu'il a été engendré par le Père, pourquoi les mêmes activités de l'Esprit, qui lui sont attribuées comme venant du Fils, ne démontreraient-elles pas qu'il a été engendré par le Fils et que le Père est le grand-père de l'Esprit ? », idem, p. 331. Voir encore : Idem, p. 361.

exclure pourtant la monarchie du Père au sein de la Trinité⁴²⁴. De plus, il remarque aussi que la conception selon laquelle l'Esprit-Saint procède également du Fils ou par le Fils, issue de l'effort de Saint Augustin pour expliquer le mystère des Progressions du Père, veut éviter de placer l'Esprit à côté du Fils sans aucune relation avec Lui⁴²⁵.

Les autres auteurs orthodoxes, plus attentifs à l'aspect apophatique, comme par exemple Lossky, en s'appuyant sur les Pères de l'Eglise, déconseillent expressément d'essayer de savoir plus sur la relation Fils-Esprit au sein de la Trinité que leur nature commune et leur origine dans le Père⁴²⁶. De plus, toujours d'après Lossky, il faut éviter de poser une relation à part entre le Fils et l'Esprit dans la Saint Trinité⁴²⁷. Il voit le *Filioque* de la doctrine occidentale comme étant le fruit de l'intention de chercher à établir « une relation entre le Fils et le Saint-Esprit quant à leurs origines hypostatiques. »⁴²⁸. Notons que, d'après Lossky, cette conception du *Filioque* dans la pensée théologique latine résulte d'une approche en soi légitime qui cherche avant tout le mystère de l'unité dans la Trinité, mais la conséquence en est que les hypostases, surtout la Personne du Saint-Esprit, se trouvent être moins distinguées de l'essence divine. En revanche, la théologie orthodoxe a son point de départ dans l'expérience concrète et dans la révélation et saisit d'abord les trois Personnes en leur distinction tout en gardant l'unité de la Divinité⁴²⁹. Pour Lossky le *Filioque*, s'il met en danger la monarchie du Père, aboutit aussi à ce que « les caractères hypostatiques (paternité, filiation, procession) se trouvent plus ou moins résorbés dans la nature ou essence qui devient

⁴²⁴ « Comme le décréta le concile de Lyon (1274) : "l'Esprit saint procède du Père et du Fils éternellement, non pas comme de deux principes, mais comme d'un seul principe, non pas par deux processions, mais par une seule et unique procession." Bien que l'innovation catholique-romaine ait été tempérée par cette notion, elle ne cesse pas de constituer un enseignement incohérent... », idem, p. 327.

⁴²⁵ « Sa tentative [de Saint Augustin] se heurta à de sérieuses difficultés : la principale était que l'Esprit, en tant que volonté et amour, devait être mis en relation non seulement avec le Père, mais aussi avec le Fils, autrement l'Esprit aurait été placé à côté du Fils, sans aucune relation avec lui. Ainsi aboutit-il à admettre que l'Esprit procède du Père et du Fils. », idem, p. 342.

⁴²⁶ Il cite par exemple Saint Grégoire de Nazianze : « Tu entends qu'il y a génération ; ne cherche pas curieusement le comment. Tu entends que l'Esprit procède du Père ; ne te fatigue pas à chercher le comment. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 54.

⁴²⁷ « En effet, si les relations d'origine – innascibilité, filiation, procession – qui nous font distinguer les trois hypostases, ramènent notre pensée à la source unique du Fils et du Saint-Esprit, à la Source de la divinité (pégaia Teotés), elles n'établissent pas une relation à part entre le Fils et le Saint-Esprit. Ces deux personnes se distinguent par le mode différent de leur origine : le Fils est engendré, le Saint-Esprit procède du Père. Cela suffit pour les distinguer. », idem, p. 54.

⁴²⁸ « La spéculation trinitaire non contente de la formule de la procession du Saint-Esprit "par le Fils", ou "en rapport avec le Fils" – expression qui se rencontre chez les Pères et signifie le plus souvent la mission du Saint-Esprit dans le monde par l'intermédiaire du Fils – cherchait à établir une relation entre le Fils et le Saint-Esprit quant à leurs origines hypostatiques. Cette relation entre les deux personnes qui tiennent leurs origines du Père fut établie par la doctrine occidentale de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, c'est-à-dire des deux personnes à la fois, du Père et du Fils. », idem, p. 55.

⁴²⁹ « Comme nous l'avons dit, la pensée occidentale dans l'exposé du dogme trinitaire partait le plus souvent de la nature une pour considérer ensuite les trois personnes, tandis que les Grecs suivaient la voie opposée, [...] ayant comme point de départ le concret [...]. Pourtant les deux voies étaient également légitimes... », idem, p. 55.

le principe de l'unité dans la Trinité. »⁴³⁰. La raison en est que pour notre Auteur, les propriétés hypostatiques ne peuvent être désignées comme étant des relations⁴³¹. Ainsi, dans sa logique, à côté de la monarchie, c'est encore la distinction des Personnes – et en particulier celle du Saint-Esprit – qui est mise en danger avec le *Filioque*⁴³². L'introduction de cette idée dans la théologie latine est présentée par Lossky comme la différence la plus fondamentale entre le christianisme de l'Orient et de l'Occident. Il semble que toutes les autres divergences, ainsi que la séparation dans l'Eglise, puissent être déduites de cette discontinuité des deux traditions⁴³³.

Pour notre sujet, il est encore important de retenir que l'auteur de la « Théologie mystique de l'Eglise d'Orient » affirme clairement que cette vision différente de la Trinité immanente est en rapport direct avec la place qui est accordée à l'humanité du Christ dans le salut⁴³⁴.

Ces éléments que nous trouvons si bien développés chez Lossky reviennent chez pratiquement tous les autres auteurs que nous avons étudiés. Comme exception, nous devons mentionner G. Florovsky qui se diffère des autres par son approche christocentrique et sa

⁴³⁰ Cf. idem, p. 56.

⁴³¹ « En effet, selon la conception occidentale [...] les relations, au lieu d'être des caractéristiques des hypostases, s'identifient avec elles. Saint Thomas le dira plus tard : "le nom de personne signifie la relation", rapport interne de l'essence qui la diversifie. On ne peut nier la différence qui existe entre cette conception trinitaire et celle d'un Grégoire de Nazianze avec ses "Trois Saintetés se réunissant en une seule Domination et Divinité". », idem, p. 56 ; voir encore : « La seule caractéristique des hypostases que nous puissions formuler comme exclusivement propre à chacune et qui ne se retrouverait point dans les autres, en raison de leur consubstantialité, serait donc la relation d'origine. Toutefois, cette relation doit être entendue dans un sens apophatique : elle est surtout une négation nous montrant que le Père n'est pas le Fils ni le Saint-Esprit, que le Fils n'est pas le Père ni l'Esprit, que le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. L'envisager autrement serait soumettre la trinité à une catégorie de la logique aristotélicienne, celle de la relation. Entendue apophatiquement, la relation d'origine signale la différence, mais elle n'indique pas cependant le "comment" des processions divines. », idem, pp. 53-54.

⁴³² « Si conformément à la formule latine, on voulait introduire ici une nouvelle relation d'origine, en faisant procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils, la monarchie du Père, ce rapport personnel créant l'unité en même temps que la Trinité, céderait la place à une autre conception – celle de la substance une, où les relations interviendrait pour fonder la distinction des personnes, où l'hypostase du Saint-Esprit ne serait qu'un lien réciproque entre le Père et le Fils. », idem, p. 60.

⁴³³ Cf. par exemple : « Il faut accepter les choses telles qu'elles sont et ne pas chercher à expliquer la différence entre les spiritualités d'Occident et d'Orient par des causes d'ordre ethnique ou culturel, quand une cause majeure, une cause dogmatique est en jeu. Il ne faut pas se dire, non plus, que la question de la procession du Saint Esprit ou de la nature de la grâce n'ont pas une grande importance dans l'ensemble de la doctrine chrétienne, qui reste plus ou moins identique chez les catholiques romains et les orthodoxes. Dans les dogmes aussi fondamentaux, c'est ce « plus ou moins » qui est important, car il prête un accent différent à toute la doctrine, la présente sous un autre jour, c'est-à-dire à une autre spiritualité. », idem, p. 19. Voir encore idem, p. 55.

⁴³⁴ Cf. passage déjà cité en note 411, à la p. 132 : « [...] quand la nature commune passe au premier plan dans la conception du dogme trinitaire, il est inévitable que la réalité religieuse de Dieu-Trinité s'efface dans quelque mesure, donnant lieu à une certaine philosophie de l'essence. [...] Le rapport personnel de l'homme au Dieu vivant ne s'adressera plus à la Trinité, mais aura plutôt pour objet la personne du Christ qui nous révèle l'essence divine. La pensée et la vie chrétienne deviendront christocentriques, s'attachant surtout à l'humanité du Verbe incarné et on peut dire que ce sera leur ancre de salut. », idem, p. 63.

vision de l'Incarnation comme point de départ de la théologie. Ce théologien d'origine d'Odessa, non seulement critique Lossky pour exagérer les tensions entre l'Orient et l'Occident⁴³⁵, mais, au dire d'Olivier Clément, ne s'inquiétait guère pour la question du Filioque⁴³⁶. Certains des autres théologiens orthodoxes s'arrêtent plus longuement sur le développement historique de la problématique du *Filioque*⁴³⁷ et formulent aussi d'autres critiques. Nous pouvons synthétiser ces propositions des théologiens orientaux par les points suivants :

(1) A la base de l'approche apophasique nous redécouvrons le renoncement à savoir plus sur la relation du Fils et du Saint-Esprit dans la Trinité immanente, outre que tous deux possèdent la même nature divine et procèdent, par mode différent, du Père⁴³⁸.

(2) C'est dans cette ligne de pensée que nous rencontrons la critique de la doctrine occidentale de ne pas distinguer clairement l'économie et la théologie, ou, plus précisément, l'essence et les énergies en Dieu. En effet le *Filioque* n'est acceptable que pour l'économie ou sur le plan de la manifestation⁴³⁹. L'approche du Métropolite Zizioulas semble être plus ouverte sur ce point. Tout en préférant que le *Filioque* ne soit pas ajouté au symbole de Constantinople, il est de l'avis que « le rôle du Fils dans l'origine de l'Esprit n'est pas limité à l'Economie, mais concerne également l'*ousia* divine »⁴⁴⁰. Le professeur Bobrinskoy, tout en

⁴³⁵ „In the review, he spoke of Lossky's exaggerating the tension between East and West (the book's „manifest bias”), referring most likely to Lossky's position that the *filioque* was the sole dogmatic reason for the estrangement between the two Churches.”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, p. 34.

⁴³⁶ « La pensée de Florovsky est foncièrement christocentrique, il reprochera même à Lossky de trop dissocier christologie et pneumatologie ; pour lui l'Esprit est "l'Esprit du Fils", et je ne vois guère qu'il se soit beaucoup inquiété du filioque. », in FLOROVSKY, G., *Les voies de la théologie russe*, avec l'introduction écrite par Olivier Clément, Paris, 1991, p. XI.

⁴³⁷ Par exemple: BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, pp. 283-286.

⁴³⁸ Sans entrer dans la question du filioque Alfeyev semble s'arrêter à l'affirmation des Pères de l'Eglise : « L'engendrement du Fils par le Père est éternel, tout comme la procession de l'Esprit Saint : les trois Personnes sont coéternelles. La génération et la procession sont, selon saint Jean Damascène, différents modes de venue à l'existence, mais la nature de cette différence nous reste incompréhensible. », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 48.

⁴³⁹ Par exemple chez Paul Evdokimov : « Le filioquisme trouve sa place sur le plan de la manifestation. Mais cette manifestation du Fils par l'Esprit-Saint est-elle limitée par le temps ou est-elle éternelle ? A cette question répond saint Grégoire Palamas [...]. L'Esprit procède du Père seul ; image du Fils, il le révèle éternellement au Père, comme il le révèle dans l'économie du salut au peuple de Dieu. C'est dans cette manifestation et révélation qu'il est dans le Fils et par le Fils. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 59. Bobrinskoy, en accord avec O. Clément qu'il cite, reprend la distinction de l'essence et énergies en Dieu, en vue de dépasser la problématique du Filioque : « La distinction de l'Essence et de l'énergie permet enfin de dépasser en l'intégrant le filioquisme. Elle peut en effet s'exprimer comme distinction-identité de l'Esprit (to Pneuma avec article) en tant que Personne, et de l'"esprit" (pneuma sans article) en tant qu'énergie. Comme Personne, au niveau de l'essence pourrai-t-on dire, l'Esprit procède du Père seul, puisque le Père est l'unique "cause" de la Trinité, Il procède "conjointement" avec le Fils sur lequel Il repose. Mais l'"esprit" comme énergie divine "s'épanche à partir du Père par le Fils, si l'on veut du Fils" », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, pp. 283-286, p. 293.

⁴⁴⁰ Cf. « Tous deux sont d'accord pour dire que "le rôle du Fils dans l'origine de l'Esprit n'est pas limité à l'Economie, mais concerne également l'*ousia* divine". Enfin, Jean Zizioulas préfère qu'on n'ajoute pas le

soulignant l'unité importante entre l'économie et théologie, qu'il affirme à plusieurs reprises par rapport au repos éternel de l'Esprit-Saint sur le Fils⁴⁴¹, semble laisser un peu dans l'ombre cette unité des deux plans lorsqu'il s'agit du don de l'Esprit par le Fils⁴⁴².

(3) Le *Filioque*, comme nous l'avons déjà constaté chez Lossky, est le plus souvent vu comme une menace à la monarchie du Père et comme un risque pour la distinction des Personnes divines⁴⁴³. Or, encore en ce domaine, la pensée de Jean Zizioulas s'avère plus souple, en reconnaissant que le Filioque latin ne contredit pas que le Père soit l'unique source de la divinité⁴⁴⁴. En soulignant la monarchie du Père⁴⁴⁵, le Père Bobrinskoy juge comme une

Filioque au symbole de Constantinople et A. de Halleux recommande "restaurer [le symbole de Constantinople] [...]". », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 253.

⁴⁴¹ Par exemple : « C'est à partir de cette expérience ecclésiale, sacramentaire, spirituelle du Christ, Oint de l'Esprit et de son Corps qu'est l'Eglise, elle aussi pneumatophore que la vision théologique accède à l'intuition du mystère éternel de l'Esprit-Saint, non plus comme procédant du Fils ou par le Fils, mais comme reposant sur le Fils de toute éternité. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 104. Cf. encore : Idem, p. 303. En même temps, dans ces expressions, certaines affirmations du Père Bobrinskoy ne semblent pas clairement distinguer l'humanité et la divinité dans la Personne du Verbe Incarné : « [...] la présence de l'Esprit sur Jésus est au cœur du mystère de la communion trinitaire. », idem, p. 91. Nous pouvons avoir l'impression que ce qui concerne le Christ dans son humanité est directement transposé à son éternelle divinité et à la vie intra-trinitaire : « La descente de l'Esprit sur Jésus au Jourdain apparaît donc dans la vision théologique orthodoxe comme une icône, une manifestation dans l'histoire du repos éternel de l'Esprit du Père sur le Fils. », idem, p. 105.

⁴⁴² Nous constatons cela d'une manière particulière lorsqu'il commente la pensée de Saint Cyrille d'Alexandrie : « Toutes les formules cyrilliennes de la communication de l'Esprit du Père à travers le Fils ou par le Fils lui-même doivent être comprises dans ce contexte sotériologique de la sanctification. De là découlent les expressions sur la dépendance de l'Esprit à l'égard du Fils. », idem, p. 256. Ou encore : « Saint Cyrille d'Alexandrie dira volontiers que l'Esprit-Saint est "l'Esprit propre du Fils", qu'Il "jaillit du Fils", "du Père et du Fils", ou "procède substantiellement des Deux, c'est-à-dire du Père par le Fils". Le Père Meyendorff a montré comment l'enseignement de saint Cyrille "se place entièrement sur le plan sotériologique". », idem, p. 286. L'explication de ce « déséquilibre » au sein même de la recherche d'équilibre de Bobrinskoy, consiste justement dans le fait qu'en ce domaine, la distinction entre théologie et économie n'est pas encore bien élaborée : « Au temps où la distinction entre les missions temporelles et les processions n'est pas élaboré (ne nous hâtons pas d'y avoir une théologie "archaïque" inachevée), la notion d'une procession éternelle du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils (notion encore très hésitante) exprimera essentiellement cette même dynamique de l'expérience ecclésiale de l'Esprit, dans l'Eglise et dans la vie humaine, comme don du Père et du Fils. », idem, p. 301.

⁴⁴³ « L'Orient voit le danger quand ce n'est pas la Monarchie du Père mais la nature une qui s'érige en principe de l'unité dans la Trinité. Dans ce cas, les relations d'origine s'identifient avec les Hypostases et les expriment totalement. Si on affirme avec saint Thomas que "le nom de personne signifie la relation", il est logique de déduire que ce sont les rapports internes de l'essence qui la diversifient. Or pour les Grecs, le principe d'unité n'est pas la nature mais le Père qui pose des relations d'origine par rapport à Lui-même, comme l'unique source de toute relation. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, pp. 45-46. Cf. De même idem, p. 64 : « Pour l'Orient, le Filioque rompt avant tout l'équilibre trinitaire, amoindrit l'égalité parfaite des Trois Personnes de la Trinité. Il touche la monarchie absolue du Père... »

⁴⁴⁴ « Un élément pourrait sans doute les [de Halleux et Zizioulas] réconcilier : l'un et l'autre en arrivent à des propositions similaires concernant le Filioque. Les deux reconnaissent sur la base des positions de Saint Maxime le Confesseur, que le Filioque latin ne contredit pas que le Père soit l'unique "cause" de l'existence divine dans la Trinité. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, pp. 252-253.

⁴⁴⁵ « Le Saint-Esprit procède du Père seul, car seul le Père est source et origine de la Divinité du Fils et de l'Esprit. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 298.

conception unilatérale de considérer l'Esprit, en en minimisant le rôle, comme découlant du Fils et Lui étant causalement subordonné⁴⁴⁶.

(4) Pour éviter le danger de constituer des dyades⁴⁴⁷ à l'intérieur de la Trinité, certains auteurs orthodoxes souligneront avec force que toute relation doit être ternaire en Dieu⁴⁴⁸ et n'acceptent un certain sens du *Filioque* que s'il est équilibré par un *Spirituque*⁴⁴⁹.

Tout en simplifiant un peu, en contraste avec la conception latine, nous pensons percevoir deux manières de voir les relations intra-trinitaires, notamment la relation entre le Fils et le Saint-Esprit.

L'approche plus apophasique se contente d'affirmer leur origine dans le Père dont ils reçoivent éternellement la nature commune et ainsi aboutit à une vision plus parallèle du Fils et de l'Esprit dans l'unité de la Trinité⁴⁵⁰.

Une autre approche, qui n'exclut pas, mais contient et développe plutôt la première, présente le mystère de la Sainte-Trinité comme une communion de relation d'équilibre à réciprocité strictement égale, sans pourtant accepter aucun autre ordre que celui qui découle de la monarchie du Père. Cette seconde vision présente donc une relation strictement réciproque entre l'Esprit et le Fils au sein de la Trinité et sera très attentive à l'équilibre entre les trois⁴⁵¹.

⁴⁴⁶ « Toute expérience spirituelle, qui tendra à minimiser le rôle de l'Esprit-Saint en le réduisant à une simple fonction de présence du Christ, mènera à une conception unilatérale de l'Esprit comme découlant du Fils et subordonné à Lui causalement. », idem, p. 298.

⁴⁴⁷ Lossky nous met déjà en garde contre ce danger, certes moins explicitement, en excluant « une relation à part entre le Fils et le Saint-Esprit ». Cf. LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 54, texte déjà cité en note 427.

⁴⁴⁸ « Le plus important pour comprendre la théologie trinitaire de l'Orient, c'est le caractère toujours ternaire ou triple des relations. Ternaires, elles sont en même temps tri-unes et c'est pourquoi dans chaque relation d'une Personne les autres sont présentes. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 42. Evdokimov y revient encore plusieurs fois. Cf. idem, p. 48 ; et p. 70: « En évitant toute formulation dyadique, la patristique orientale établit les corrélations toujours trinitaires des Personnes divines. », ou encore, idem, p. 72.

⁴⁴⁹ « Ainsi le Fils dans sa génération reçoit du Père l'Esprit Saint et donc dans son être il est éternellement inséparable de l'Esprit Saint ; il est né ex Patre Spirituque. De même l'Esprit Saint procède du Père et repose sur le Fils, ce qui correspond à per Filium et à ex Patre Filioque. [...] Le Père engendre le Fils avec la participation de l'Esprit Saint et il spire l'Esprit avec la participation du Fils, et même son innascibilité comporte la participation du Fils et de l'Esprit Saint qui en témoignent en provenant de lui comme de leur Source unique. », idem, pp. 71-72. Nous lisons quelque chose de semblable chez Bobrinskoy : « Un Filioque, libéré de toute causalité peut être ici à sa place, comme exprimant le don de vie divine éternelle communiquée à la créature par le Père et le Fils et dont l'Esprit est le Médiateur ultime. Mais cette conception doit tout de suite être complétée par la notion réciproque de l'Esprit paternel révélant et communiquant le Christ dans nos cœurs. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 299.

⁴⁵⁰ Comme nous le verrons encore, cette conception plus parallèle apparaît clairement chez Lossky.

⁴⁵¹ Cette vision de la vie trinitaire est particulièrement présente, entre autres, chez Evdokimov ou chez Bobrinskoy. Par exemple : « Il est finalement nécessaire que ce mouvement de réciprocité du Christ et de l'Esprit se reflète dans la théologie trinitaire elle-même. », idem, p. 303. Cf. encore : « L'Esprit est en Jésus comme Jésus est dans l'Esprit. Nous ne pouvons nous résoudre à "réduire" cette présence réciproque, cette "appartenance mutuelle d'amour" à une simple "relation" de causalité unilatérale. Il s'agit bien d'une

Comme dernière remarque, mentionnons encore la diversité d'accent que ces auteurs mettent sur l'importance de la question du Filioque. Comme nous l'avons vu, pour Lossky elle constitue une différence essentielle qui est à la base de toutes les divergences. Pour Evdokimov, il est question plutôt des théologumena et d'une différence d'approche qu'il faut surmonter⁴⁵². Zizioulas, sans s'y prononcer très explicitement, semble être assez ouvert à propos de la question, préférant pourtant de ne rien introduire dans le credo de Constantinople, comme nous l'avons vu. Boris Bobrinskoy voit la possibilité de surmonter l'impasse du Filioque en « un approfondissement de la vision ecclésiale du salut et de la vie sacramentaire »⁴⁵³ et perçoit – avec les mots de Meyendorff – « des intuitions authentiques du filioquisme »⁴⁵⁴. En même temps lorsqu'il décrit les points positifs et les lacunes du Filioquisme, il arrive à la conclusion que « la notion d'une procession du Saint-Esprit du Père et du Fils *tamquam ab uno principio* est radicalement inacceptable pour la théologie orthodoxe, quelles que soient les atténuations verbales de cette formule. »⁴⁵⁵ De même « la formule de compromis du *per Filium* » ne semble pour lui pouvoir être « une solution satisfaisante et apaisante du conflit, en raison des ambiguïtés qu'elle peut contenir. »⁴⁵⁶.

Nous sommes conscient que nous n'avons épuisé ni en largeur ni en profondeur la thématique du *Filioque* chez les auteurs orthodoxes⁴⁵⁷, mais telle n'était pas notre intention. Nous avons simplement voulu mettre en évidence la manière de penser orthodoxe sur la relation éternelle du Fils et du Saint-Esprit en contraste avec la vision latine, pour mieux cerner la logique orientale concernant le rapport mutuel et le rôle du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut ainsi que dans le mystère de l'Eglise.

coïncidence ineffable et plénière du Fils et de l'Esprit, transparence mutuelle qui ne peut s'exprimer en termes humains que dans la notion de révélation et d'amour réciproques et simultanés. », idem, pp. 103-104.

⁴⁵² Evdokimov cite d'abord Bolotov avec qui il semble être d'accord, puis explicite son opinion : « Il faut accepter que, pour les relations entre le Fils et l'Esprit, il n'existe que des hypothèses dogmatiques. En Occident, l'addition du *Filioque* au Credo est devenue une tradition liturgique millénaire, mais, du côté oriental comme du côté occidental, malgré le désaccord théologique, on ne peut pratiquement déceler aucune différence dans l'adoration du Saint-Esprit. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 76.

⁴⁵³ Cf. BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 283.

⁴⁵⁴ Cf. idem, p. 291.

⁴⁵⁵ Cf. idem, p. 305.

⁴⁵⁶ Cf. idem, p. 305.

⁴⁵⁷ Il y a beaucoup d'études ou recueils de conférences internationales qui traitent en détail de la question. Par exemple : le N°3-4 de *Russie et Chrétienté* (1950) est entièrement consacré à cette question. De même, plus récent : STIRNEMANN, A., WILFLINGER, G. (Hrsg.) *Vom Heiligen Geist, Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, Pro Oriente-Studentagung über das römische Dokument „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen“*, Wien, 15.-17. Mai 1998, Pro Oriente XXI, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1998.

Chapitre 2 : La place du Christ et la place de l'Esprit dans l'économie du salut

§ 1 : Le rôle du Christ dans l'économie

S'agissant d'un théologien « académique », commençons d'abord par les pensées de Nicolas Trembelas, en ce domaine. Dans sa dogmatique, c'est dans la partie consacrée au mystère de l'incarnation que N. Trembelas présente d'une manière directe la place spécifique du Christ dans l'œuvre du salut. La place spécifique du Fils dans l'économie du salut découle en effet de l'incarnation. A cause de l'union hypostatique, le Dieu-homme est l'unique Médiateur⁴⁵⁸. Cette médiation signifie que le Christ est celui qui révèle en sa Personne la Vérité⁴⁵⁹ et, de même que nous l'avons compris dans l'enseignement du Concile Vatican II, le Christ non seulement révèle, mais il offre aussi, dans et par son humanité, la vie divine pour l'homme⁴⁶⁰. Dans la révélation, ainsi que dans le don du salut, l'humanité du Christ joue donc un rôle très important. Le professeur Trembelas fait volontiers référence aux textes patristiques qui prennent au sérieux la réalité de l'incarnation et ses conséquences, telle que la communication des idiomes⁴⁶¹. Il n'est donc pas étonnant que, concernant le rôle du Christ dans l'économie du salut, – avec notre manière de penser et langage latines – nous décelions les mêmes causalités que relèvent les documents de Vatican II. Le Christ est ainsi présenté comme étant la cause finale de l'humanité sauvée qui récapitule tout en Lui⁴⁶². Il est

⁴⁵⁸ « Ce signe visible de la grâce fut, par bienveillance du Père la mission du grand Pontife qui, comme intermédiaire, devait "communiquer avec les deux éléments dont il était le médiateur". Il devait être à la fois Dieu et homme et par sa propre familiarité avec Dieu et avec les hommes, "les réunir tous deux dans l'amitié et la concorde et présenter l'homme à Dieu et faire connaître Dieu aux hommes". », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome II, Desclée de Brouwer, 1966, p. 184.

⁴⁵⁹ « Si donc notre Maître, le Verbe hypostatique, note saint Irénée, ne s'était pas fait homme, il n'eût pas été possible que nous connaissions les choses de Dieu. [...] Dans le Christ, Verbe fait homme, l'homme pourrait comprendre en quelque manière la plénitude de la divinité, contenue dans les limites de la nature humaine et discerner les propriétés de la nature divine, non dans leur puissance infinie et indécouvrable, mais comment elles glorifiaient la nature humaine et annonceraient la divinisation dont l'homme est réceptif. », idem, p. 38.

⁴⁶⁰ Notons que le terme « manifester » comprenant ce double aspect de signe et de don réel, relevé également dans les textes du Concile, est, d'après Trembelas, un mot qui dans la tradition orthodoxe désigne le mystère de l'incarnation : « Les termes équivalents dans leur usage habituel chez les Pères, qui expriment la même notion que le mot incarnation, "Ενανθρώπησις" sont sur la base de I. Tim. III,16 et I. Jean, I,2, III,8 ; les mots manifestation, φανέρωσις, sur la base de II Tim. I,10, de Tite II,11 et III,4 ; les mots épiphanie, επιφάνεια, et théophanie, θεοφάνεια, sur la base de Hébr. X, 5 ; [...]. », idem, pp. 31-32.

⁴⁶¹ Ainsi l'appellation "fils de l'homme" « confirme que le Christ "est incarné en vérité et pas en imagination". » Cf. idem, p. 72. Ailleurs : « Une conséquence de l'union hypostatique des deux natures est dans le Christ l'échange de leurs propriétés, appelé appropriation ou communication des idiomes [...]. Il consiste dans la transmission ou l'attribution à l'unique personne du Christ, Verbe fait homme, des idiomes de chacune des natures, divine et humaine, en raison de l'identité de l'hypostase et de leur mutuelle pénétration. », idem, p. 133.

⁴⁶² Par exemple: « Il fallait que celui qui récapitule en lui l'homme modelé par Dieu ait une similitude de naissance avec lui. », idem, p. 77.

également la cause exemplaire qui non seulement offre un modèle pratique⁴⁶³, mais rend aussi possible à l'homme de le suivre⁴⁶⁴. Sans utiliser très souvent le terme d'instrument, le théologien d'Athènes semble également affirmer que le Christ est cause efficiente de notre salut par et dans son humanité⁴⁶⁵.

La médiation de l'unique Sauveur, le Verbe Incarné, est développée par la présentation de l'œuvre rédemptrice par le Christ en tant que Prophète, Prêtre, et Roi. La caractéristique de prophète se réfère plutôt à l'aspect de révéler Dieu, dans et par son humanité⁴⁶⁶, tandis que celles de Prêtre et de Roi expriment d'avantage l'aspect du don du salut et les causalités efficientes (instrumentales), exemplaires et finales du Christ envers nous⁴⁶⁷. La royauté du

⁴⁶³ « Il devient ainsi évident que le Seigneur soit devenu pour nous un modèle pratique et non purement théorique. Dans la mesure où il fut en tout semblable à nous [...] "il nous donna ainsi lui-même un modèle et le meilleur exemple". », idem, p. 156.

⁴⁶⁴ « Nous ne pouvons pas nous présenter nous-mêmes absolument sans péché, comme notre modèle moral. Nous pouvons pourtant, en participant à sa plénitude de sainteté, vaincre comme lui le monde [...]. », idem, p. 157.

⁴⁶⁵ En citant Saint Athanase, il affirme déjà que l'incarnation était indispensable pour un progrès et une correction réelle de l'homme, pour qu'il ne reçoive pas la grâce du dehors, mais "adaptée à son corps". », idem, p.45. De même : « Lorsqu'à son tour dans le Dieu-homme, la divinité accomplissait les signes divins, elle ne les accomplissait pas sans la chair, mais par le contact du Verbe et de ses propriétés elle accomplissait les signes divins. », idem, p. 123. Encore sans le terme « instrument », la réalité semble être évoquée : « Le Seigneur n'emprunta pas au-dehors la puissance miraculeuse, comme les prophètes et les autres saints, mais il guérissait les malades et ressuscitait les morts par une puissance émanant de lui. Aussi dans le sacrement de l'Eucharistie sa chair est caractérisée comme vivifiante », idem, p. 133. « Les Pères [...] observent que, dans le Dieu-homme, l'humain progressait, dépassant un peu la nature humaine, divinisé, devenu et apparaissant à tous l'instrument du Verbe pour l'activité de la divinité et pour son irradiation. », idem, p. 145. Enfin reproduisons encore une mention explicite de l'instrumentalité : « Saint Athanase, faisant allusion aux miracles du Seigneur et en général à ses énergies surnaturelles, appelle sa nature humaine "instrument de la divinité". En tant que servant à l'accomplissement des miracles, "parce que par elle il les faisait, le corps, en effet, était de Dieu". », idem, p. 158.

⁴⁶⁶ Avec Saint Irénée, il est affirmé : « "Nous ne pourrions connaître autrement les choses de Dieu, si notre Maître qui est le Verbe, c'est-à-dire la vérité même, n'était pas devenu homme. Réellement, personne d'autre n'aurait pu nous raconter la vérité par rapport au Père, si ce n'est son propre Verbe." [...] Il résulte donc que le Seigneur est le suprême et unique Docteur et Prophète, incomparablement le plus parfait, supérieur à tous les autres, le seul qui ait droit d'être appelé de la sorte, dans la signification absolue des termes. », idem, pp. 170-171.

⁴⁶⁷ Par exemple : « Le Christ (Prophète) ne se contenta pas de faire connaître plus parfaitement le Dieu et Père. Il fallait qu'il nous réconciliât avec lui. Ainsi l'action prophétique du Seigneur conduit directement à son œuvre de Pontife suprême. », idem, p. 178 ; De même : « [...] l'œuvre rédemptrice du Pontife apparaît d'abord comme une restauration et une rénovation de l'humanité déchue dans l'obéissance et l'impeccabilité. », idem, p. 187. ; Citons encore S. Basile avec N. Trembelas : « Le verbe de Dieu, qui est au-dessus de tous, présenta son temple et son instrument corporel avec une parfaite égalité d'âme pour tous. Ainsi donc comme bétail et victime, affranchi de toute souillure, il acquitta la dette dans la mort et il la fit disparaître par l'offrande appropriée. », idem, p. 200. Enfin, concernant la causalité finale du Christ, Pontife, pour l'humanité : « Le lien indissoluble qui existe entre la résurrection du Seigneur, la justification et la résurrection de ceux qui croient en lui est le même que celui qui existe entre la résurrection de la Tête de l'Eglise et le triomphe final et définitif de celle-ci, puisqu'elle est son corps mystique formé de tous les fidèles régénérés. L'avenir de l'Eglise, l'idéal glorieux pour lequel elle combat, les fidèles qui la composent peuvent contempler déjà pleinement réalisé dans le Seigneur ressuscité, son Seigneur et son Epoux. », idem, p. 216. Retenons encore une citation pour la causalité finale et exemplaire du Christ Roi pour les hommes : « Le caractère du Christ Roi, qui gouverne l'Eglise garanti que la fin du combat où est déjà engagé le corps militant de l'Eglise sera triomphale et victorieuse. [...] Comme Tête, il n'est pas seulement Seigneur et gouverneur de son Eglise, mais la source de la vie et le centre qui conserve son unité. Ainsi, quiconque se trouve en communion avec lui par une foi vivante, puise en lui une vie immortelle et un

Christ, est de plus – mais cela est également vrai pour son sacerdoce et pour son rôle de prophète, puisque ces trois dignités sont très étroitement unies entre elles – en rapport direct avec la transmission de tout son pouvoir spirituel à son Corps mystique qu'est l'Eglise⁴⁶⁸.

Comme nous le verrons encore à propos de la relation du Christ et de l'Esprit, remarquons qu'il est souvent question de l'onction du Christ, c'est-à-dire de l'Esprit remplissant l'humanité du Verbe Incarné. C'est d'ailleurs cette onction, liée au mystère de l'incarnation, qui est au fondement des trois dignités du Christ⁴⁶⁹. Le Christ, dans son humanité, « n'a pas reçu avec mesure l'énergie divine »⁴⁷⁰ et sa sanctification s'accomplissait dès le premier instant de sa conception au sein de la Vierge Marie⁴⁷¹. La création du Christ dans son humanité était une action directe de l'Esprit-Saint. Pour ce qui est de l'onction de Jésus lors de son baptême au Jourdain, il est intéressant de retenir que cette seconde « sanctification » qui lui donnait une force particulière pour l'œuvre messianique et qui ne semble concerner que son humanité⁴⁷², cette onction nouvelle, est liée à sa première onction dès « la fine pointe de l'incarnation » qui est présentée comme accomplie par le Verbe lui-même⁴⁷³. Le fait que le Verbe Incarné est le Christ par excellence et qu'Il est rempli de l'énergie divine sans mesure a pour conséquence que c'est Jésus-Christ, dans et par son humanité, qui transmet la sanctification pour les hommes⁴⁷⁴.

pouvoir sanctificateur capable de vaincre le monde. Comme chef de la foi, il présente au peuple l'idéal suprême de la perfection morale, déjà proposé par les apôtres à leur imitation. », idem, p. 220.

⁴⁶⁸ Parmi les signes de la dignité et du pouvoir royal du Christ, N. Trembelas énumère : « [...] l'élection des apôtres et l'affirmation qu'il leur transmettra tout pouvoir spirituel dont celui de lier et de délier lorsqu'il les enverra continuer son œuvre, comme lui-même a été envoyé par le Père. », idem, p. 212.

⁴⁶⁹ « Seul Notre Seigneur Jésus-Christ est le Dieu-homme. C'est lui qui assuma dans la nature divine de l'hypostase du Verbe la nature humaine et qui ainsi fut oint par le Dieu Père, non avec un chrême matériel et fabriqué, mais par l'Esprit même, conféré à lui "sans mesure" [...]. [...] Pourtant, bien que le Rédempteur ait été oint dans sa triple dignité dès son incarnation et que les activités des trois dignités soient enlacées inséparablement, leur manifestations apparaissent avec des éléments prépondérants tantôt de l'une, tantôt de l'autre d'entre elles. », idem, pp. 164-165.

⁴⁷⁰ Cf. idem, pp. 148-149.

⁴⁷¹ En se référant à Saint Jean Damascène et à Saint Cyrille d'Alexandrie, N. Trembelas écrit : « dès la conception, et dès le moment où le Seigneur est devenu chair et a habité dans le sein de la Vierge Marie, la chair fut ointe par la divinité et avec nous il est sanctifié selon l'humain. Par la conception et l'onction de l'Esprit saint s'opère la sanctification de la chair, qui n'est pas sainte par nature, mais par une participation de Dieu. », idem, p. 148. Voir encore idem, p. 124.

⁴⁷² Cf. la citation de Saint Augustin : « Le Seigneur Jésus non seulement donna l'Esprit-Saint comme Dieu, mais aussi le reçut comme homme. », idem, p. 150.

⁴⁷³ « Il est vrai que de nombreux Pères pensent que Jésus fut oint d'une façon humaine dans le Jourdain, "lorsque l'Esprit descendit sur lui sous la forme d'une colombe" [...] Pourtant ces mêmes Pères qui parlent de l'onction du Seigneur au baptême, mentionnent aussi son onction lors de sa conception par la Vierge. Ce qui montre qu'il y eut onction dans le deux cas. Dans le premier, dès la fine pointe de la conception, l'union du Verbe avec la chair assumée fut en même temps l'onction de la chair et sa sanctification. Alors, le Verbe incarné "lui-même fut celui qui donna l'onction et qui la reçut, Dieu s'oignant lui-même en tant qu'homme et la divinité étant l'onction de l'humanité". Dans le second cas, la force particulière octroyée lors de l'entrée du Christ à l'âge adulte, est exaltée pour l'accomplissement de l'œuvre messianique. », idem, p. 149.

⁴⁷⁴ Au dire de Saint Cyrille d'Alexandrie : « Parce que déjà oint par le Père en tant que Verbe de Dieu et Dieu est pour les autres le donateur de la sanctification... », idem, p. 150.

Nous retrouvons pratiquement tous les éléments que N. Trembelas développe dans sa dogmatique à propos de l'action du Christ dans l'économie du salut, chez les théologiens orthodoxes appartenant déjà au temps du « renouveau ». Pourtant ils traitent ces thématiques déjà relevées dans la pensée de Trembelas, dans un langage et une logique où les caractéristiques proprement orthodoxes se révèlent encore plus nettement. De plus, d'autres thèmes s'avèrent très importants chez la plupart des auteurs étudiés, mais sans qu'ils reçoivent une importance particulière chez le professeur Trembelas. Récapitulons les éléments communs en les complétant avec les aspects propres de chacun des théologiens.

(1) La place centrale de l'incarnation et la réalité de celle-ci, même si elles sont moins soulignées que chez Trembelas, apparaissent avec évidence aussi chez Lossky : le Christ a embrassé toute la réalité humaine⁴⁷⁵. De même, le rôle du Christ comme Médiateur est mentionné, même s'il reçoit un sens différent. Ainsi, par exemple, pour l'auteur de la « Théologie mystique de l'Eglise d'Orient », fidèle à l'approche apophasique, les termes décrivant l'œuvre du Christ pour notre salut se présentent comme de multiples images servant d'appui à la contemplation du mystère⁴⁷⁶. C'est ainsi qu'il faut comprendre, d'après lui, la terminologie de rédemption ou de médiation⁴⁷⁷. Paul Evdokimov souligne l'importance capitale de l'incarnation par rapport à la révélation en établissant avec Saint Jean Damascène que « c'est le Verbe incarné qui révèle à l'Eglise dont il est la Tête, le Mystère des Trois Personnes divines »⁴⁷⁸. Nicolas Afanassieff, dans son ouvrage ecclésiologique de caractère historique, fait allusion à la médiation du Christ et la centralité de son humanité à propos du sacerdoce royal du peuple de Dieu et de la possibilité d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels⁴⁷⁹. En effet, le Christ est « intermédiaire »⁴⁸⁰ et c'est « dans le Christ » que tout est

⁴⁷⁵ « Il embrassa donc toute la réalité humaine telle qu'elle était après la chute, sauf le péché : une nature individuelle passible de souffrances et de mort. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 138.

⁴⁷⁶ Cf. « L'échelle de la théologie cataphatique qui nous révèle les noms divins tirés surtout des Saintes Ecritures est une série de degrés devant servir d'appui à la contemplation [...] Plutôt des images ou des idées aptes à nous diriger à modeler nos facultés en vue de la contemplation de ce qui dépasse tout entendement. », idem, p. 38.

⁴⁷⁷ « L'attitude apophasique propre à la théologie orientale s'exprime dans la multiplicité d'images que les Pères grecs proposent à notre esprit pour l'élever à la contemplation de l'œuvre accomplie par le Christ [...]. Cette œuvre est appelée le plus souvent, la rédemption [...] aussi bien qu'une autre image d'ordre juridique, celle du "Médiateur" qui réconcilie les hommes avec Dieu par la croix sur laquelle Il supprime l'inimitié. », idem, p. 147.

⁴⁷⁸ EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, p. 33.

⁴⁷⁹ « [...] tous les laïcs pris ensemble sont le peuple de Dieu. Chacun d'eux est appelé en tant que prêtre de Dieu à Lui offrir des sacrifices spirituels par Jésus-Christ. [...] Etant des pierres vivantes du temple spirituel, ils participent au pontificat du Christ. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 37. et p. 40. De même : « Pour la conscience ecclésiale des temps apostoliques, un ministère pontifical en dehors de celui du Christ était impossible. La plénitude de l'Eglise se manifeste dans l'assemblée eucharistique de chaque église locale, et toute l'Eglise officie par l'intermédiaire du Grand Prêtre qui est le Christ. », idem, p. 305.

⁴⁸⁰ En commentant 1 Co 3,23, Afanassieff écrit : « En tant que membres de l'Eglise, les chrétiens sont au Christ et, par son intermédiaire, à Dieu. », idem, p. 42.

offert à Dieu⁴⁸¹. A plusieurs reprises Boris Bobrinskoy met en évidence la centralité du mystère du Christ et de l'Incarnation pour notre salut et pour le mystère de l'Eglise : « Le Christ Lui-même étant Dieu et homme, tout ce qui découle de Lui, Sa parole comme Ses actes, comme Sa vie même, comme Sa mort, comme l'Eglise et les sacrements, tout cela est toujours à la fois consubstantiel à la Parole de Dieu qui est éternelle, divine, immuable, vraie, belle, et consubstantielle aux paroles de l'homme, elles-mêmes en relation avec cette Parole de Dieu. »⁴⁸². Il affirme aussi la médiation unique du Christ, Grand-Prêtre à laquelle l'Eglise participe⁴⁸³. G. Florovsky développe toute sa théologie à la base du mystère de l'Incarnation qui doit être compris selon la formule du Concile de Chalcédoine⁴⁸⁴. Il n'est donc pas étonnant qu'il reconnaisse un rôle central au Christ, Verbe Incarné, dans l'économie du salut. Sa mission de Médiateur et de Grand-Prêtre qui rétablit la communion entre Dieu et les hommes, ne concerne pas seulement l'humanité, mais en quelque sorte toute la création⁴⁸⁵. Jean Zizioulas, conformément à sa conception eucharistique, et suivant en cela un de ses maîtres, Florovsky, présente également la personne du Christ, comme celui qui, grâce au mystère de l'Incarnation, rend possible la communion entre Dieu et les hommes⁴⁸⁶, et qui est le Dieu-homme qui permet à l'homme de devenir personne⁴⁸⁷. Le Christ, par l'Eucharistie, est

⁴⁸¹ « La prière de l'Eglise, c'est la prière adressée au Père "dans le Christ". Celui qui n'est pas "dans le Christ" ne peut y prendre part [...]. Or, être "dans le Christ" signifie servir en tant que prêtre son Dieu et Père. », IDEM, p. 66.

⁴⁸² BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 22. De même idem, p. 24. Nous y reviendrons encore.

⁴⁸³ Par exemple : « L'Eglise est tout entière sacerdotale par participation à son Chef, le grand prêtre Jésus. [...] L'Eglise devrait être parfaitement transparente, tellement transparente à la présence du Christ qu'on ne devrait plus voir que le Christ lui-même. [...] L'Eglise, c'est le Christ vivant. Elle ne fait rien d'autre que de continuer l'œuvre de salut du Christ. Elle ne doit pas s'interposer entre Dieu et les hommes. La médiation de l'Eglise ne s'ajoute pas à celle du Christ, elle se situe à l'intérieur. », idem, p. 171. De même : « L'essentiel à retenir ici, c'est d'une part le double mouvement du Père qui envoie l'Esprit sur la création par le Fils, mais aussi de l'Esprit qui rend et qui ramène la créature vers le Père, aussi par le Fils. Le Fils sera toujours médiateur dans toutes choses ; toute la vie de l'homme, toute son existence humaine la plus incarnée, la plus charnelle, sera appelée et capable d'être transparente à l'action de l'Esprit. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 208. Notons en même temps que Bobrinskoy, dans son souci d'établir l'égalité réciproque entre les deux Personnes envoyées dans le monde, nomme également l'Esprit, médiateur : cf. idem, p. 299, texte déjà cité : p. 138, note 449.

⁴⁸⁴ Cf. KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 111 et p. 114.

⁴⁸⁵ „Damit wird Christus als Mittler des Neuen Bundes kraft seines Blutes vorgestellt, der die ewige Gemeinschaft der Menschen mit Gott etabliert. Diese eschatologische Dimension des Christuserignisses, die sich im Himmel durch die Fürsprache Jesu Christi bei Gott in seiner Funktion als himmlischer Hohepriester fortsetzt, ist Florovsky nicht zuletzt wegen ihrer Bedeutung für die Ekklesiologie wichtig, denn dadurch wird das neue "Leben der zukünftigen Welt" schon auf Erden manifest.“, idem, p. 144.

⁴⁸⁶ Cf. « La personne du Christ constitue, aux yeux de Jean Zizioulas, le lieu où devient possible cette communion entre le créé et l'incréé sans mélange et sans division, conformément à la christologie de Chalcédoine : unité hypostatique et communion de deux natures. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 186.

⁴⁸⁷ « [...] chez Jean Zizioulas, les personnes divines apparaissent comme les seules personnes véritables, authentiques, et donc comme le modèle de l'existence personnelle. C'est d'ailleurs dans le mystère de la

le fondement et la source de toute la vie sacramentelle⁴⁸⁸. Hilarion Alfeyev rappelle également l'importance centrale du mystère de l'incarnation et en souligne le réalisme, avec les Pères de l'Eglise⁴⁸⁹ et en se référant à l'Ecriture Sainte : « Dès les premiers chapitres, le Christ de l'Evangile se révèle à nous simultanément comme Dieu et homme, toutes Ses actions et Ses paroles, étant celles d'un homme, portent cependant la marque de la Divinité. [...] L'Evangile affirme sans contestation possible la divino-humanité du Christ. »⁴⁹⁰. Grâce à l'union hypostatique, le Christ est Médiateur et Sauveur de l'homme, pour lui rendre possible la divinisation⁴⁹¹.

(2) A côté de l'incarnation, c'est le mystère de la Transfiguration qui acquiert un rôle central chez beaucoup de ces auteurs, ainsi que le fait que l'humanité du Christ est remplie des énergies divines, du Saint-Esprit, dès sa conception⁴⁹². Ce pouvoir spirituel du Christ, il le transmet à l'Eglise, son Corps mystique dont Il est la Tête.

Vladimir Lossky présente la Transfiguration comme la clef pour comprendre la place de l'humanité du Christ dans notre salut⁴⁹³. Avant la résurrection du Christ il y a comme deux pôles dans son humanité. Elle est une humanité déifiée, mais en même temps une humanité passible que le Verbe a volontairement assumée⁴⁹⁴. En revanche, après la résurrection

personne du Christ, en qui sont unies sans confusion et sans séparation les natures divine et humaine, que l'être humain peut accéder à la condition d'être personnel à la manière des hypostases divines. », idem, p. 231.

⁴⁸⁸ « Toute la vie sacramentelle coule de l'eucharistie comme de sa source, et par elle, du Christ lui-même », idem, p. 69.

⁴⁸⁹ « Au centre de toute la bonne nouvelle du Nouveau Testament, il y a le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu. [...] tout ce que n'avait pas su mener à bonne fin le premier homme, fut accompli pour lui par le Dieu incarné, le Verbe fait chair, le Seigneur Jésus-Christ. Il fit Lui-même le chemin que l'homme aurait dû suivre pour aller vers Lui. [...] Les Saints Pères ont développé cette opposition, en faisant valoir qu'Adam était, par effet de contraste, l'archétype du Christ. », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 95.

⁴⁹⁰ Idem, p. 98.

⁴⁹¹ « [...] comme à l'origine, l'homme reste destiné à la divinisation, qui est maintenant hors de portée de ses propres forces, et requiert un Sauveur, médiateur de paix entre lui et Dieu. », idem, p. 88. De même, idem, p. 108. : « L'incarnation du Christ et son acte rédempteur revêtent une signification encore plus grande pour l'homme que la création même de l'être humain. Dès l'incarnation, notre histoire pour ainsi dire repart de zéro : l'homme se retrouve face à face avec Dieu, dans une intimité aussi grande, sinon plus grande encore, qu'au tout début de la création. Le Christ conduit l'homme dans un "nouveau paradis", l'Eglise, où Il règne et où cet homme règne avec Lui. » Ou encore : « Or pour le chrétien, la divinisation n'est rendue possible qu'à travers l'incarnation de la Parole, qui a assumé notre humanité et nous a communiqué Sa divinité, en outre le corps participe de plein droit à ce processus de divinisation... », idem, p. 224.

⁴⁹² « L'humanité du Christ est une nature déifiée, pénétrée par les énergies divines dès le moment de l'incarnation. » LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 142. Nous lisons la même affirmation chez Bobrinskoy : « Le Christ est lui-même le Saint, rempli du Saint-Esprit dès sa conception et sa sainteté se communique. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 143.

⁴⁹³ « La fête de la Transfiguration, très vénérée par l'Eglise orthodoxe, peut servir de clef pour la compréhension de l'humanité du Christ dans la tradition orientale. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 145.

⁴⁹⁴ « La personne du Christ, avant la Résurrection, avait dans son humanité comme deux pôles différents : nature parfaite et déifiée et en même temps la corruptibilité et la passibilité volontairement assumées. [...] C'est pourquoi Saint Maxime distingue deux assumations [sic] de l'humanité par le Verbe : l'assumption naturelle et l'assumption relative ou économique. La première est, pour ainsi dire, dissimulée par la deuxième. Elle

l'humanité du Christ – comme la voient les disciples au moment de la Transfiguration – fait apparaître sa divinité et elle servira d'occasion à la manifestation de la Sainte Trinité⁴⁹⁵. En cet exemple nous pensons voir une caractéristique que nous retrouverons encore ailleurs dans la manière de penser orthodoxe. Il semble, en effet, que là où notre logique latine voit une unité ordonnée, la pensée orthodoxe discerne souvent deux pôles. Ainsi lorsque l'humanité déifiée du Christ est encore dissimulée dans son état passible, pour notre théologien de tradition orientale, elle ne sert pas directement de signe (et d'instrument) « de la manifestation de la Sainte Trinité », exceptée l'occasion unique de la Transfiguration⁴⁹⁶. De même, le professeur Evdokimov affirme l'importance de cette fête et le thème du repos de l'Esprit sur l'humanité du Christ déifiée⁴⁹⁷. N. Afanassieff, en soulignant que le Christ est le seul Oint, rappelle que « personne ne peut remplacer le Christ »⁴⁹⁸. A côté de la Transfiguration, Bobrinskoy met également en évidence le baptême de Jésus au Jourdain, comme événement où le Saint-Esprit repose sur Lui⁴⁹⁹. Notons que George Florovsky, ainsi que Jean Zizioulas et Hilarion Alfeyev semblent accorder moins de place à ce mystère dans leur théologie.

(3) Quant à l'œuvre rédemptrice du Christ, elle est évidemment mentionnée par chacun des théologiens⁵⁰⁰, mais à un certain point, nous constatons plutôt un langage moral pour décrire ce que le Christ a accompli dans son humanité pour nous. Comme Lossky

n'apparaît qu'une fois avant la passion, lorsque le Christ se fit voir aux trois apôtres tels qu'Il était dans son humanité déifiée resplendissant de la lumière de sa divinité. », idem, p. 144.

⁴⁹⁵ « Cette humanité fait apparaître la divinité qui est la splendeur commune aux Trois Personnes. L'humanité du Christ servira d'occasion à la manifestation de la Trinité. », idem, p. 145. Notons que, avec certes dans un vocabulaire différent, les deux éléments du sacrement semblent être présents : l'élément de signe : « fait apparaître » et l'élément d'instrument : « manifestation », c'est-à-dire, le don d'une réelle présence. En même temps, le vocabulaire « d'occasion » suggère une instrumentalité plutôt extrinsèque et non permanente.

⁴⁹⁶ Cette manière d'approcher le mystère de l'Incarnation semble être également liée au caractère foncièrement apophatique de la théologie orthodoxe : « La théophanie suprême, la manifestation parfaite de Dieu dans le monde par l'incarnation du Verbe, garde pour nous son caractère apophatique : "dans l'humanité du Christ – dit Denys – sans cesser d'être caché après cette manifestation, ou, pour m'exprimer d'une façon plus divine, dans cette manifestation même." Les affirmations dont la sainte humanité de Jésus-Christ est objet ont toutes l'excellence et la valeur des négations les plus formelles. », idem, p. 37.

⁴⁹⁷ « L'Esprit repose sur l'humanité du Christ déifiée et saturée des énergies divines. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 99.

⁴⁹⁸ Cf. AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 365.

⁴⁹⁹ « C'est au baptême du Christ au Jourdain que le Seigneur révèle Sa conscience messianique d'être rempli de l'Esprit pour annoncer la Bonne Nouvelle. De même, l'Eglise est revêtue à la Pentecôte de la puissance de l'Esprit... [...]. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 17. De même, dans son livre sur la Sainte Trinité : « [...] la présence de l'Esprit sur Jésus est au cœur du mystère de la communion trinitaire. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 91. Ou encore : « Le repos de l'Esprit sur le Christ Jésus révèle et réalise la mission du salut (Is 61 ; Lc 4), mais cette finalité rédemptrice et kénotique de la présence de l'Esprit en Christ n'épuise pas le mystère de sa présence dans le Fils. », idem, p. 99.

⁵⁰⁰ Bobrinskoy, par exemple, met bien en évidence le caractère central du mystère du Christ : « L'objet de la foi est le mystère du Christ. Il n'y a rien d'autre que ce mystère du Christ qui se transmet à travers tous les registres de la tradition chrétienne : la doctrine, les conciles, la liturgie, les sacrements, la poésie, l'iconographie. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 87.

l'affirme, l'économie du Christ est marquée par l'abaissement et l'abandon⁵⁰¹. De même, le professeur Afanassieff, en décrivant l'organisation de l'Eglise, s'appuie sur des termes qui relèvent du plan moral et de l'imitation de l'amour du Christ⁵⁰². Naturellement les théologiens orthodoxes, comme nous l'avons vu, évitent d'employer la catégorie causale, mais avec notre approche latine, nous pouvons découvrir, dans leur pensée, les divers aspects selon lesquels le Christ est cause de notre salut.

Avec beaucoup d'évidence nous rencontrons la reconnaissance du Christ comme cause finale de notre vie. Evdokimov décrit ainsi notre salut comme la participation à la vie divine à travers l'humanité glorifiée du Christ⁵⁰³. C'est dans le mystère de l'Ascension, ainsi que dans le caractère eschatologique de la pensée orthodoxe, que nous découvrons, par exemple, chez Bobrinskoy, le Christ comme notre finalité⁵⁰⁴. George Florovsky considère également l'union des deux natures dans la personne du Verbe Incarné comme étant l'exemple et la finalité de l'histoire entre Dieu et les hommes⁵⁰⁵. Selon Jean Zizioulas également c'est « en Christ que tout homme devient un "homme parfait" »⁵⁰⁶ et atteint ainsi sa finalité, et c'est le Christ « qui

⁵⁰¹ Cf. la citation de Saint Cyrille d'Alexandrie : « Tout le mystère de l'économie consiste dans l'exinanition et l'abaissement du Fils de Dieu. », et la suite : « C'est le renoncement à sa propre volonté pour accomplir la volonté du Père en Lui obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la croix. » LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 140.

⁵⁰² « Cet ordre n'avait pas été artificiel, étranger à l'Eglise, il découlait de sa nature même. [...] La soumission au Christ, sous les pieds duquel Dieu a tout mis, c'est aussi la soumission réciproque de tous les membres de l'Eglise, car on se soumet au Christ dans l'Eglise qui est son Corps. Aussi la soumission au Christ et la soumission réciproque s'expriment-elles par le service de Dieu et le service de tous. [...] Cette kénose procédait de la nature de Dieu qui est Amour, et le ministère du Christ fut l'expression de l'amour kénostique. [...] L'Amour englobe tous les membres de l'Eglise ; donc, le ministère appartient à tous. [...] Le principe hiérarchique se manifeste dans l'Eglise par la hiérarchie des ministères, qui est aussi celle de l'amour. La hiérarchie des ministères aboutit à celui des évêques qui est la plus importante dans l'Eglise. En tant que ministère hiérarchique suprême, il est la manifestation suprême de l'Amour et l'imitation la plus complète de l'amour du Christ. » AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, pp. 367-369.

⁵⁰³ Cf. « [...] pour l'Orient la béatitude désigne l'infini de la déification, participation à la vie divine et vision de la gloire trinitaire à travers l'humanité glorifiée du Christ... », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 48. Voir encore idem, p. 99. : « La Pentecôte eucharistique nous fait communier à ce corps glorieux du Seigneur, et l'Esprit manifeste, "sous voile" encore, la déification de l'homme, sa participation au Christ Pantocrator et Cosmocrator. »

⁵⁰⁴ Cf. « [...] le sens de l'Ascension dans la théologie orthodoxe est justement que le Christ est exalté dans son corps au-dessus des anges. Cette insistance sur l'Ascension est une des caractéristiques de la tradition liturgique orthodoxe. On trouve peu la dimension ascensionnelle de l'ecclésiologie ou de la christologie dans le christianisme occidental. [...] Le Christ est donc seul vrai Chef des hommes et des anges. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 75. De même : « Le Royaume de Dieu est au-dedans de nous, et c'est dans la personne de Jésus que s'ouvre l'ère du Royaume. En Lui est non seulement l'inauguration mais aussi l'achèvement du plan divin. », idem, pp. 174-175. Voir encore : « Notre destinée est de devenir conformes au Christ, suivant la prescience du Père : Dieu nous a "prédestinés à reproduire l'image de son Fils" (Rm 8,29). », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 114.

⁵⁰⁵ Cf. „[...] die Vereinigung der zwei Naturen in der einen Hypostase Jesu Christi [bildet] das Vorbild und Ziel der Geschichte zwischen Gott und den Menschen [...]“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus*, Göttingen, 1991, p. 157.

⁵⁰⁶ Cf. « En Christ, l'homme par excellence, tout homme peut devenir un "homme parfait", mais "seulement en tant que personne", c'est-à-dire qu'il acquiert un mode d'existence "suivant exactement le même mode selon lequel Dieu existe en tant qu'Etre". [...] son existence nouvelle se fonde ainsi "sur une relation avec Dieu,

récapitule en lui toutes choses »⁵⁰⁷. Hilarion Alfeyev voit nettement dans le Christ la finalité de l'homme et de toute l'histoire humaine : « Toute l'histoire de l'homme, y compris la chute et le bannissement du paradis, trouve en Christ sa justification, son accomplissement et son sens absolu. »⁵⁰⁸ Etant donné qu'Il est le centre de notre béatitude⁵⁰⁹, l'union au Christ apparaît donc comme le but ultime de tous les sacrements et de toute la vie humaine⁵¹⁰.

De même la causalité exemplaire du Christ, en d'autres termes, bien sûr, est aisée à percevoir. Comme nous le remarquons aussi dans les textes cités plus haut, pour Nicolas Afanassieff, tel qu'il le présente dans son œuvre ecclésiologique, les « proésthètes » dans l'Eglise participent à cette exemplarité du Christ et « servent d'exemple et de guide de peuple de Dieu (1P 5,3). »⁵¹¹. D'après Bobrinskoy, « La kénose de l'Eglise est l'appel à imiter Celui qui S'est abaissé jusqu'à laver les pieds de Ses disciples et nous a donné l'image de l'humilité parfaite. »⁵¹², et « Les ministres dans l'Eglise doivent se conformer à l'exemple de Jésus »⁵¹³. C'est dans un contexte ecclésiologique que Georges Florovsky rappelle l'exemplarité du Christ : « L'Eglise, comme humanité régénérée et transfigurée, est formée de façon à ce que l'humanité puisse devenir semblable à Dieu, par imitation et en union avec le Christ. »⁵¹⁴ Il souligne également que c'est le Christ lui-même qui rend possible de se conformer à Lui⁵¹⁵. Le Christ ressuscité apparaît chez Jean Zizioulas comme l'Homme par excellence, même s'il ne faut pas l'entendre seulement dans sa causalité exemplaire ou morale, mais également dans

identique à celle que le Christ comme Fils entretient avec le Père librement et par amour." », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 192.

⁵⁰⁷ Idem, p. 107.

⁵⁰⁸ ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 108.

⁵⁰⁹ Cf. « Selon saint Syméon, toutes les images associées au Paradis [...] ne sont que les différents symboles de la béatitude dont le centre n'est autre que le Christ Lui-même. », idem, p. 261.

⁵¹⁰ « Le but ultime du mariage est le même que celui de n'importe quel autre sacrement, la déification de la nature humaine et l'union avec le Christ. », idem, p. 175. De même : « Dieu devenu nourriture de l'homme que l'on peut non seulement chercher, désirer, mais également consommer, un tel Dieu seul les chrétiens Le connaissent. Le Christ est le "pain de vie" (Jn 6,35)... La vraie vie, "la vie en abondance" (Jn 10,10) n'est possible qu'en Christ ; hors du Christ il n'y a qu'absence de plénitude, dépérissement, mort. [...] Le but de la religion chrétienne est d'atteindre pareille plénitude de communion, qui est l'union la plus étroite avec Dieu qu'il nous est donné d'éprouver. Dans l'eucharistie l'homme s'unit corps et âme à Dieu... », idem, p. 222.

⁵¹¹ AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 199.

⁵¹² BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise, Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris, 2003, p. 17.

⁵¹³ Idem, p. 71.

⁵¹⁴ „The Church, as regenerated and transfigured humankind, is formed in order that humanity might become like God, in imitation and union with Christ.”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, p. 51.

⁵¹⁵ Cf. „Die menschliche Seite der Kirche ist nie ganz mit dem göttlichen Modell konform. Die Kirche muß ohne Unterlaß rekatholisiert werden. Aber dies ist gerade deshalb möglich, weil sie in ihrem Herrn wesentlich katholisch ist.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 192.

un sens ontologique⁵¹⁶. Le Christ comme exemple à imiter revient chez Hilarion Alfeyev à propos du monachisme⁵¹⁷.

La causalité efficiente du Christ pour opérer notre salut est plutôt développée s'agissant de la nature humaine en général, et, comme nous avons constaté, souvent enveloppée dans un langage moral. Tout en distinguant fortement l'économie du Christ et celle de l'Esprit, Vladimir Lossky formule comme but de l'économie du Christ de rétablir l'unité entre Dieu et les hommes. Cette unité, le Christ la réalise en sa Personne même, en guérissant l'homme de tout ce qui le séparait de Dieu, surtout en guérissant la volonté de l'homme⁵¹⁸. Le Christ a ainsi transformé tous les péchés et tout ce qui séparait l'homme de Dieu en moyen de salut⁵¹⁹. Le résultat de l'économie du Christ est donc le fait que la nature humaine n'est plus séparée de Dieu et qu'une nouvelle nature, un nouveau Corps est créé. Cette humanité recrée est l'Eglise. Or, pour que chaque personne ait part à la déification, il ne suffit pas de recréer la nature humaine, mais il faut encore que les personnes humaines accueillent librement et personnellement le salut⁵²⁰. C'est ce qu'accomplira l'Esprit-Saint⁵²¹. George Florovsky formule une critique nette à propos de cette position de Lossky⁵²². D'une part il affirme que même si l'on distingue les deux aspects on ne peut pas séparer ainsi nature

⁵¹⁶ Cf. « La personne du Christ ressuscité constitue chez Jean Zizioulas le fondement de son anthropologie, et le Christ apparaît comme "l'Homme par excellence" ; il faut entendre cette expression moins au sens moral du modèle à imiter qu'au sens ontologique le plus strict : l'être humain ne peut être véritablement saisi que dans le mystère du Christ lui-même, dans le mystère de la relation du Christ à Dieu lui-même. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 189.

⁵¹⁷ Cf. « Dans sa visée profonde, le monachisme est une imitation de la vie du Christ. », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 182.

⁵¹⁸ « Le Christ a assumé notre nature, Il s'est soumis volontairement à toutes les conséquences du péché [...] pour résoudre la tragédie de la liberté humaine, pour surmonter le déchirement entre Dieu et les hommes en l'introduisant au sein de sa personne où il n'y a de la place pour aucun déchirement, pour aucun conflit intérieur. Selon Saint Maxime, le Christ guérit tout ce qui est propre aux hommes et, avant tout, la volonté qui a été la source du péché. » LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 149. Notons que la « volonté » et la liberté, comme base d'être personne, occupe une place importante dans la pensée de Lossky.

⁵¹⁹ Cf. idem, p. 150.

⁵²⁰ Comme nous le verrons encore par rapport à l'Eglise, Lossky est très sensible à l'accueil personnel du salut, et cela le conduit à accentuer fortement la distinction entre nature et personne, faisant correspondre l'œuvre de l'humanité du Christ à la nature et l'œuvre de l'Esprit-Saint à la personne.

⁵²¹ « Mais si selon notre nature nous sommes des membres, les parties de l'humanité du Christ, nos personnes ne sont pas encore arrivées à s'unir avec la divinité. La rédemption, la purification de la nature ne donnent pas encore toutes les conditions nécessaires pour la déification. L'Eglise est déjà le Corps du Christ, mais elle n'est pas encore "la plénitude de Celui qui remplit tout en toutes choses" (Eph 1,23). L'œuvre du Christ est consommée ; à présent l'œuvre du Saint-Esprit peut s'accomplir. », idem, p. 151.

⁵²² « In saying that the "economy of the Son" should not be reduced to the "economy of the Spirit", Florovsky rejected Lossky's positing of the two economies of the Son and of the Spirit, saying that Lossky's "solution is hardly acceptable". [...] Florovsky argued that it is not acceptable to distinguish so easily between nature and person, because "the implication seems to be that *only* in the Holy Spirit, and *not* in Christ, is human personality fully and ontologically (re-)established." Lossky's "trinitarian synthesis", according to Florovsky, did "not leave enough room for the *personal relationship* of individuals *with* Christ". », SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, pp. 36-36.

et personne. D'autre part, pour Florovsky, la rédemption et le salut consistent justement dans une relation personnelle avec le Christ⁵²³. Pour lui, notre adoption filiale s'accomplit dans et par le Seigneur devenu homme dans une rencontre personnelle⁵²⁴. Comme chez Lossky, nous retrouvons aussi chez Evdokimov le vocabulaire patristique de guérison et de nouvelle création de l'humanité par le Christ⁵²⁵. En citant Ephésiens 3,5, Afanassieff attribue également au Christ la création d'une humanité nouvelle⁵²⁶. De manière semblable, Bobrinskoy voit l'économie rédemptrice par l'Incarnation du Christ comme réunification et rénovation de la nature humaine⁵²⁷. Jean Zizioulas met également bien en évidence l'œuvre rédemptrice du Christ par laquelle Il nous donne la vie nouvelle. En effet : « [...] l'homme ne pourra accéder à la communion parfaite, à la vie parfaite qu'est la vie divine, qu'à condition de passer par la nouvelle naissance du baptême [...] dans le mystère pascal du Christ [...]. »⁵²⁸ Chez Hilarion Afeyev nous retrouvons le thème de la rédemption par le Christ comme renouvellement de l'humanité, et il souligne la centralité du mystère pascal⁵²⁹. De plus, en contraste avec Lossky – sans qu'Alfeyev prenne explicitement position contre lui – il

⁵²³ « Die durch Christi Tod allen Menschen zugeeignete "Unsterblichkeit der Natur, die Ewigkeit (permanence) der Existenz, muß in ein Leben im Geist verwandelt werden". [...] Die Erlösungslehre gliedert sich somit in zwei Teile: [...] die Erlösung der menschlichen Natur durch Christus, [...] die Möglichkeit der Erlösung der Person durch Christus in kreatürlicher und synergistischer Freiheit: die Ekklesiologie...[...]. Diese unterschiedliche Akzentuierung bedeutet bei Florovsky nun allerdings nicht, daß die Unterscheidung zwischen Natur und Person letztendlich als Trennung verstanden werden könnte. Die Kategorien von Natur und Person sind keine Denotationen verschiedener Seiender, sondern eher zu verstehen, als Bezeichnungen verschiedener Seinsaspekte desselben Seienden. Als Aspekte desselben Seienden aber gehören sie notwendig zusammen, sind für sich betrachtet deshalb unvollständig und erfordern eine Synthese ihrer selbst, weil eine Person ohne Natur und eine Natur ohne eine sie verwirklichende Person nicht gedacht werden können. », KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, pp. 158-159.

⁵²⁴ Cf. « [...] unsere Adoption in die wahre Sohnschaft Gottes **in [und durch]** [nous marquons] den menschengewordenen Herrn", die die personale Begegnung der Menschen mit Gott, nicht jedoch ein abstraktes Zusammentreffen des Göttlichen mit dem Menschlichen ausdrücken will. », idem, p. 136.

⁵²⁵ « Jésus Sauveur apparaît ainsi "Guérisseur divin, Générateur de la santé" [...]. Le salut opère l'élimination universelle du germe de la corruption : "Par la mort, Il a vaincu la mort", chante l'Eglise la nuit de Pâques. "Par lui, dit saint Grégoire de Nazianze, l'intégrité, la santé de notre nature est restaurée" car "Jésus représente en archétype ce que nous sommes". [...] La présence du Christ dans tout être sera révélée au moment de la Parousie (Mt 25,40-44), mais déjà elle fait de tous et de chacun des membres du Christ. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 84.

⁵²⁶ Cf. AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 173.

⁵²⁷ « Toute la Providence de Dieu, toute son Economie rédemptrice sera dirigée vers cette réunification du multiple, vers cette rénovation de la nature humaine déchue. Et ce n'est que par l'Incarnation du Fils de Dieu que la nature humaine retrouva sa forme et son unité primitive, revint en communion avec Dieu. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 134.

⁵²⁸ Cf. BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 170.

⁵²⁹ « Le calendrier ecclésiastique et tous les cycles liturgiques de l'année, de la semaine, du jour, lui donnent l'occasion d'entrer en contact avec l'éternité. [...] le moment-clé du jour est la célébration de l'eucharistie, celui de la semaine est le jour du dimanche, celui de l'année est Pâques, la fête de la Résurrection du Christ. », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 138.

ne considère pas cette rédemption seulement en général pour la nature humaine, mais il la voit d'emblée comme la recreation de chaque personne concrète⁵³⁰.

En même temps, même si cela n'apparaît pas de manière explicite, nous pouvons découvrir aussi les traits d'une causalité instrumentale qu'exerce le Christ en son humanité. Le plus souvent, nous ne la trouvons pas mentionnée directement à propos du Christ et de son humanité, mais plutôt dans ses conséquences sacramentelles.

Lossky distingue les opérations divines et humaines du Christ, et les comprend comme deux actions qui s'accomplissent simultanément dans le Christ, sans qu'il parle de l'humanité du Verbe incarné comme instrument de sa divinité⁵³¹. Il cite toutefois des textes de Grégoire de Nazianze donnant une place centrale à l'humanité du Christ dans son état passible dans l'accomplissement de notre salut⁵³². Paul Evdokimov présente l'Eglise, le Corps mystique du Christ, comme un organisme où coule la vie divine, où les membres ont part aux choses saintes en Jésus-Christ⁵³³, et il confesse que par l'Eucharistie l'homme participe véritablement au feu de l'amour divin⁵³⁴. Nicolas Afanassieff utilise la terminologie instrumentale par rapport à l'humanité mystique du Christ, c'est-à-dire par rapport à l'Eglise : « [...] le rôle du peuple de Dieu dans l'établissement [de ceux que Dieu a élus au ministère épiscopal] est purement instrumental : il manifeste la prédestination divine. »⁵³⁵ Donc, même si notre Auteur

⁵³⁰ « En Christ l'homme est renouvelé et recréé. L'acte rédempteur du Christ a été accompli non pour le compte d'une "masse" abstraite de gens, mais pour celui de chaque personne concrète. », idem, p. 107.

⁵³¹ « Chaque nature [dans le Christ] agit selon ses propriétés : la main humaine relève la jeune fille, la divinité la ressuscite ; les pieds humains marchent sur la surface des eaux, parce que la divinité la consolide. "Ce n'est pas la nature humaine qui ressuscite Lazare, ce n'est pas la force divine qui versa les larmes devant son tombeau" (Jean Damascène). » LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 142.

⁵³² « N'est-il pas évident que le Père accepte le sacrifice non pas parce qu'Il l'exigeait ou en éprouvait quelque besoin, mais par économie : il fallait que l'homme fût sanctifié par l'humanité de Dieu, il fallait que Lui-même Il nous libérât en triomphant du tyran par sa propre force, qu'Il nous rappelât vers Lui par son Fils qui est le Médiateur accomplissant tout pour l'honneur du Père, auquel Il est obéissant en tout... Que le reste soit vénéré par le silence. » (Grégoire de Nazianze, In sanctu Pascha, or. XLV, § 22) « Rien ne peut égaler le miracle de mon salut : quelques gouttes de sang reconstituent l'univers entier. » (Grégoire de Nazianze, In sanctu Pascha, or. XLV, § 28), in : LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 149.

⁵³³ « Ce terme "corps" est d'ailleurs nettement d'origine eucharistique (1Co 10,17) et le Christ en est la Tête au sens le plus fort de principe d'intégration. Les membres s'intègrent en un organisme où coule la vie de Dieu dans les hommes. [...] Par l'extension de l'Incarnation, le Christ Dieu-Homme passe au Christ-Dieu-Humanité, Eglise. [...] Le mystère de l'Eglise est d'être à la fois "l'Eglise des pénitents, de ceux qui périssent" (saint Ephrem), et la communio sanctorum, la communion des pécheurs aux choses saintes, leur participation déifiante au "seul Saint", Jésus-Christ. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, pp. 85-86.

⁵³⁴ « Les Pères posent la relation dynamique de l'Esprit Saint à l'humanité du Christ. Sa pneumatisation déifiante continue dans ceux qui participent à la "chair sacrée". Ils ne sont pas seulement configurés au Christ, mais sont christifiés, verbifiés en fait "associés à sa plénitude" (Col 2,9), "con-corporels et con-sanguins au Christ". [...] Il ne s'agit pas des "arrhes", mais de la participation au feu de l'amour divin et de l'échange des idiomes : à l'Incarnation de Dieu, à son humanisation, répond la déification par grâce de l'homme. », idem, p.105.

⁵³⁵ Cf. AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 142. Il peut être intéressant de retenir tout le paragraphe : « L'élection divine dans les ordinations épiscopales ou autres n'exclut pas celle de l'Eglise. "Il faut ordonner évêque celui qui a été choisi par tout le peuple". L'élection par l'église locale est un moyen de reconnaître la volonté de Dieu, parce qu'on élit, non pas celui qui convient au peuple, mais celui que Dieu a

ne parle pas de l'humanité du Christ comme instrument de sa divinité, dans cette « collaboration » du peuple de Dieu, corps mystique du Christ pour « manifester » et faire aboutir la volonté de Dieu, notre esprit latin découvre cette manière d'agir instrumentale qui relève de l'humanité du Verbe Incarné. Nous constatons ainsi que tout en étant moins attentifs à la source – c'est-à-dire à l'humanité du Christ – dans les conséquences, des théologiens orthodoxes comme Afanassieff semblent affirmer cette réalité d'instrumentalité. Notons également que le vocabulaire d'instrument n'est appliqué ici qu'à l'ensemble qu'est l'Eglise et non pas à des membres individuels, et que la terminologie instrumentale est encore une fois complétée, expliquée, par le mot « manifester ».

Le père Bobrinskoy rappelle à plusieurs reprises la sacramentalité découlant du mystère de l'humanité du Christ, même s'il n'utilise presque jamais le terme « instrument », mais plutôt un langage différent, comme nous l'avons vu plus haut. C'est surtout la sacramentalité de l'Eglise qui est relevée⁵³⁶, mais nous découvrons également dans d'autres éléments humains ce fait d'être « facteur de la transmission » de la vie divine⁵³⁷. Rappelons qu'au lieu des termes de « signe et instrument », habituels dans notre terminologie latine, la réalité sacramentelle de l'Eglise est souvent exprimée chez Bobrinskoy par le couple « manifester et communiquer »⁵³⁸ ou encore « représenter et actualiser »⁵³⁹. Comme nous l'avons déjà mentionné au début de ce chapitre à propos de la différence du langage, le terme « instrument » – la seule fois que nous le découvrons chez lui – comporte chez Bobrinskoy une signification assez large et synonyme à celle de « fonction » : « [...] jusqu'à la fin des temps, l'élection du peuple juif est "fonctionnelle", elle est l'instrument de l'économie divine, elle est tout entière orientée vers son propre accomplissement dans le mystère de l'avènement du Christ. »⁵⁴⁰. Pourtant, en affirmant que cette élection s'accomplit dans le Christ, Bobrinskoy semble dire que le Christ, dans son humanité, est également « instrument de

prédéstiné au ministère. Pour cette raison, l'élection était un témoignage par le peuple de la volonté de Dieu révélée dans l'Eglise et, simultanément, son consentement à l'établissement de l'élue conformément à la volonté divine. Par conséquent, le rôle du peuple dans l'acte de l'établissement est purement instrumental : il manifeste la prédestination divine. »

⁵³⁶ « L'Eglise en tant que telle est le grand Sacrement et le Mystère du Salut. [...] L'Eglise nous rend participant à l'œuvre du Christ qui nous y est communiquée [...]. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 154. Nous y reviendrons à propos du mystère de l'Eglise.

⁵³⁷ « [...] le langage humain [...] transmet la bénédiction, entraîne à la prière, devient facteur de la transmission, de l'engendrement spirituel. Telle est la fonction des diverses formes du langage chrétien, de la prédication, de la catéchèse, de la théologie, de la direction spirituelle. », idem, p. 182.

⁵³⁸ Par exemple : « Dans l'Eglise s'actualise toujours à nouveau le mystère trinitaire du salut du monde, que l'Eglise proclame, qu'elle manifeste, qu'elle communique. », BOBRINSKOY, B., BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 80.

⁵³⁹ Cf. « Les Douze sont envoyés du Christ. [...] Leur rôle est de représenter et d'actualiser dans l'Esprit-Saint le face-à-face nuptial et eschatologique du Christ et de l'Eglise. », idem, p. 198.

⁵⁴⁰ Idem, p. 48.

l'économie divine ». En tout cas, à d'autres reprises c'est le terme « fonction » ou « vicaire » de l'Unique Seigneur qui sert pour désigner les ministres qui continuent l'œuvre du Christ⁵⁴¹. De même le mot « icône » apparaît dans ce sens⁵⁴², et le prêtre est explicitement nommé celui qui « prend sur la terre la place du Fils de Dieu, moyennant quoi il ne cesse pas d'être vu corporellement »⁵⁴³. En même temps, tout en employant la terminologie de « manifestation »⁵⁴⁴, Bobrinskoy semble parfois explicitement nier le caractère efficient « des éléments qui servent l'unité »⁵⁴⁵. Nous y retrouvons directement la question de la relation de l'Esprit Saint avec le Christ en son humanité, envisagée différemment par les orthodoxes. Une nouvelle fois, nous présumons dans cette pensée une certaine bipolarité entre l'œuvre qu'accomplit le Christ dans son humanité mystique et l'intervention du Saint-Esprit. Cette répartition, comme nous verrons encore, notre auteur cherche à l'équilibrer tout en penchant parfois vers l'action de l'Esprit au détriment de celle du Christ, comme s'il fallait enlever quelque chose chez l'un pour pouvoir l'affirmer chez l'autre.

Georges Florovsky établit tout d'abord que la mort du Christ sur la croix n'a pas simplement une signification morale, mais avant tout sacramentelle⁵⁴⁶. Même s'il n'utilise pas la terminologie d'instrument, la sainte humanité du Christ reçoit chez lui une place spéciale dans l'accomplissement du salut. A la suite de Cyrille d'Alexandrie, Florovsky tient pour important de distinguer clairement l'humanité et la divinité dans la Personne du Christ dans une relation assymétrique⁵⁴⁷. Le plus souvent le rôle efficient du Christ dans son humanité est

⁵⁴¹ « Les ministères ecclésiaux, qu'ils aient été institués par le Christ directement ou par la délégation par les apôtres, sont tous fonctionnels, relatifs, vicariels, c'est-à-dire qu'ils renvoient à l'Unique. [...] Le Christ est l'unique Seigneur, et ce terme contient une dimension à la fois sotériologique et ecclésiologique. », idem, p. 64. Voir encore, idem, p. 198 : « Le ministère apostolique est à l'image du ministère du Christ. Les Apôtres sont les vicaires du Christ. Ce vicariat se reproduit dans toutes les diaconies ecclésiales qui héritent du ministère apostolique comme d'un foyer unique d'origine. Ce sens vicariel (de représentation) d'être figures du Christ, dont saint Ignace parle à propos de l'évêque, s'accomplit tout d'abord dans la prédication de l'Evangile. ».

⁵⁴² Cf. idem, p. 200. et p. 211 : « En résumé, il faut premièrement souligner l'unicité du sacerdoce du Christ, l'unique grand prêtre qui a traversé les cieux et intercède pour nous, et deuxièmement souligner le caractère figuratif ou iconique de l'épiscopat ecclésial. »

⁵⁴³ Cf. idem, p. 210.

⁵⁴⁴ Cf. « L'unité de l'Eglise est manifestation de l'œuvre d'unité du Christ et de l'Esprit. Elle découle de l'unité intime des trois Personnes de la Sainte Trinité. [...] L'unité de l'Eglise se réalise dans l'unité de la foi, des dogmes, de la tradition, des sacrements, du culte liturgique, de toute l'expérience spirituelle de l'Eglise. », idem, p. 134.

⁵⁴⁵ « Le seul garant de l'unité de l'Eglise est la prière du Christ en Jean 17, la force et la présence du Saint-Esprit qui est lien et lieu d'unité. [...] L'Eglise élabore des structures d'unité [...] **Aucun de ces éléments qui servent l'unité et la protègent ne la créent.** », idem, p. 139. Nous y reviendrons encore.

⁵⁴⁶ „Der Tod am Kreuz ist ein Sakrament und hat nicht nur eine moralische, sondern auch eine sakramentale und liturgische Bedeutung. Er ist das Passah des Neuen Testaments. Und seine sakramentale Bedeutung wird im Letzten Abendmahl offenbart.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 148.

⁵⁴⁷ „Demnach ist Florovsky der Überzeugung, daß die Formel von Chalcedon in enger Nähe zur Christologie Kyrills assymmetrisch zu interpretieren sei. Die anhypostatische menschliche Natur wird durch die zweite Person der Trinität enhypostasiert.“, idem, p. 115.

exprimé par l'usage (étonnamment fréquent) des prépositions « dans » et « par » dans diverses opérations du Verbe Incarné⁵⁴⁸. Non seulement à propos du mystère de la croix, mais également en ce qui concerne notre résurrection, Florovsky constate l'importance de cette relation de l'humanité et de la divinité dans le Christ qui se base sur le mystère de l'Incarnation⁵⁴⁹. A la différence des autres auteurs orthodoxes, et d'une certaine ressemblance avec Trembelas (même si la terminologie est tout autre), Florovsky semble donc accorder clairement au Christ, dans et par son humanité, une certaine causalité efficiente dans le don de la grâce et de la vie nouvelle qu'il exprime en terminologie de la sacramentalité⁵⁵⁰. Comme nous le verrons encore, cela se manifeste avec beaucoup d'évidence dans les conséquences ecclésiologiques.

Tout comme les autres auteurs étudiés, Jean Zizioulas n'utilise guère le mot « instrument » dans sa théologie. Les quelques allusions à un agir instrumental renvoyant à l'humanité du Christ peuvent être découvertes dans le rôle que le Métropolite de Pergame attribue aux ministres du Christ dans l'Eglise. Il décrit en effet la relation des ministres avec le Christ en termes de « représentation »⁵⁵¹ et de « manifestation », tout en voulant signifier une « identité sacramentelle »⁵⁵², une « identité réelle »⁵⁵³ avec le Christ.

Sans qu'il emploie le mot, chez Hilarion Alfeyev nous découvrons des allusions claires – en tout cas pour notre logique latine – qui concernent directement la causalité

⁵⁴⁸ Pour n'en mentionner que quelques exemples : „Ziel und Sinn der Schöpfung ist somit diese Vereinigung *in und durch* Jesus Christus [...]“, idem, p. 124.; „[...] Christi Gegenwart in der Kirche ist zwar vollkommen [...] aber er ist noch nicht in allen gegenwärtig, da noch nicht alle die *in, von und durch* ihn gegebene Möglichkeit der Vereinigung mit der göttlichen Natur ergriffen haben bzw. immer wieder verfehlen.“, idem, pp. 188-189.; „So aber ist die Eucharistie Ermöglichung und konkretester Vollzug der Einheit in der Kirche, denn *in und durch* Christus werden die Gläubigen aller Zeiten vereinigt.“, idem, p. 196.

⁵⁴⁹ „Und in der Auferstehung ist die Inkarnation vollendet, eine siegreiche Manifestation des Lebens innerhalb der menschlichen Natur, eine Verankerung der Unsterblichkeit in dem menschlichen Gefüge (composition).“, idem, p. 151.

⁵⁵⁰ „Der Verweis auf den Zusammenhang von Leib Christi und Inkarnation zeigt nun aber zugleich, daß die Liebe als Band der Gemeinschaft der Kirche nicht nur eine Beziehung aussagt, sondern ontologische Qualität hat. Liebe ist für Florovsky nur denkbar als leibhaftige Gegenwart Gottes, die konkret, d.h. sakramental erfahrbar sein muß. „Wahrer gemeinschaftlicher Geist ist nur durch mystische Teilhabe an der Menschheit des fleischgewordenen Wortes möglich.““, idem, p. 174. De même : „In der Kirche und durch sie geschieht die Verwandlung der Welt, denn sie erinnert nicht nur an das Heil in Christus, sondern stellt dieses sakramentaliter dar.“, idem, p. 256.

⁵⁵¹ « Il ne s'agit pas ici d'une notion qui conduirait à considérer le ministre comme vicaire du Christ, car cela ne consiste pas à représenter un absent. On pourrait associer cette expression à une représentation par participation, un peu à la manière de la personnalité corporative dont on a déjà parlé à l'occasion de la figure du Serviteur de Yahvé ou du Fils de l'Homme. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 83.

⁵⁵² « La célébration eucharistique est le lieu où tous les ministères s'enracinent dans l'unique ministère du Christ ; en elle, la communauté établie comme corps du Christ, "existe comme une manifestation du propre ministère du Christ, et comme un reflet de son ministère même dans le monde". Tout ministère existe donc non parallèlement à celui du Christ, mais comme celui-là même du Christ dans une sorte d'identité mystique, sacramentelle... », idem, pp. 81-82.

⁵⁵³ Cf. idem, p. 134.

instrumentale du Christ, Verbe Incarné pour notre salut. Le rôle propre du Fils est, en effet, « d'œuvrer notre salut par la matière »⁵⁵⁴. Il cite à deux reprises les textes de Jean Damascène qui établit la double opération du Christ, divine et humaine, sans en tout cas préciser le mode de ces opérations, ni la relation entre elles⁵⁵⁵. Outre la personne du Christ, à propos de l'icône également, nous pouvons découvrir certains traits de cette « causalité instrumentale » découlant de l'incarnation⁵⁵⁶.

§ 2 : Le rôle de l'Esprit dans l'économie

Tout en étant conscient que l'action de l'Esprit-Saint pour notre salut est en rapport étroit avec celle du Christ et souvent difficile à distinguer, avant de traiter, chez nos auteurs orthodoxes, plus directement la relation des deux Personnes divines envoyées dans le monde, arrêtons-nous sur les caractéristiques propres de l'œuvre de l'Esprit.

Commençons notre étude par les pensées du théologien d'Athènes, N. Trembelas, pour développer en suite les points communs des théologiens du renouveau orthodoxe, ainsi que les positions personnelles de chacun d'eux.

Nous remarquons que, traitant du mystère de la rédemption, notre théologien « académique » semble être entièrement centré sur la personne du Verbe Incarné. Le rôle propre de l'Esprit-Saint n'est que peu développé dans cette thématique⁵⁵⁷ et la présence spécifique de l'Esprit apparaît plutôt dans la partie de sa « dogmatique » concernant le mystère de l'Eglise ainsi que dans les chapitres consacrés à l'étude de la grâce. Telle qu'il la développe dans son traité sur la grâce, nous découvrons, tout comme dans les documents conciliaires, que l'œuvre de l'Esprit ne diffère guère de celle du Christ, mais les seuls modes

⁵⁵⁴ « [...] "Je confesse que la matière est une création de Dieu et qu'elle est admirable [...], dit saint Jean Damascène. Je ne vénère pas la matière, mais je vénère Celui qui a fait exister la matière et qui pour moi s'est fait matière [...] et a par la matière œuvré pour mon salut." » (Sur les icônes 2,14, PG 94), ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 76.

⁵⁵⁵ Saint Jean Damascène, La Foi orthodoxe 3,14s : « La puissance des miracles était opération de Sa divinité ; l'action de Ses mains, vouloir et dire : "Je le veux, sois pur", c'était, cela, opération de Son humanité. L'humain accomplit son rôle dans la fraction du pain, en écoutant le lépreux, en disant : "Je veux" ; la Divinité accomplit le sien en multipliant les pains et en purifiant le lépreux [...] » et Saint Jean Damascène, La Foi orthodoxe 3,17 : « La chair du Seigneur [...] fut remplie des énergies divines par l'union, sans mélange, avec le Verbe, et sans jamais rejeter ses propriétés naturelles. Elle n'a pas opéré le divin selon son opération propre, mais par le Verbe uni à elle et démontrant à travers elle sa propre opération. », idem, p. 111.

⁵⁵⁶ « La défense de l'icône était la défense de la foi en l'incarnation du Christ, dans la mesure où l'iconoclasme niait, avec d'autres tendances, la réalité de cette incarnation. Aux yeux des orthodoxes, l'icône n'est pas une idole qui se substituerait au Dieu invisible, mais le symbole et le signe de Sa présence dans l'Eglise. », idem, p. 134.

⁵⁵⁷ C'est seulement en tant qu'onction du Christ que l'Esprit apparaît dans l'œuvre du Christ pendant sa vie terrestre.

d'agir étant différents. Par la grâce, le Saint-Esprit opère la régénération de l'homme et en fait une nouvelle création⁵⁵⁸. Le mode spécifique de l'Esprit dans la recreation de l'homme est caractérisé par une opération intérieure. Habitant dans le cœur des fidèles, il accomplit intérieurement la même révélation et le même don de la vie divine qu'est venu opérer le Christ⁵⁵⁹. Mais, pour le professeur Trembelas, à plusieurs points de vue, l'action de l'Esprit semble être liée, ordonnée à celle du Christ. Nous y reviendrons en traitant directement de la relation Christ-Esprit, mais nous pouvons déjà en noter quelques éléments.

Tout d'abord, comme nous l'avons déjà observé, il est très clairement affirmé que le Saint-Esprit et la grâce sont offerts à l'homme par le Christ, unique Sauveur⁵⁶⁰. En lien avec l'œuvre du Christ dans l'économie du salut, le Saint Esprit est présenté comme celui qui conduit toujours l'homme au Christ en l'unissant et le configurant à Lui⁵⁶¹. Cela se concrétise dans une triple action de préparer, déposer et de parfaire dans les âmes des fidèles les grâces et les charismes, fruits de la Rédemption⁵⁶². C'est en effet le Saint-Esprit qui rend l'homme capable de s'assimiler à l'œuvre rédemptrice du Christ⁵⁶³. Un troisième trait souligne encore que l'action de l'Esprit est étroitement liée à celle du Christ. Le professeur Trembelas affirme à quelques reprises – surtout par rapport à la prédication – que la médiation intérieure de

⁵⁵⁸ « La grâce est donc une action de l'Esprit qui ayant répudié le passé, garantit l'avenir et fortifie dans les combats et elle opère en nous la nouvelle création par la régénération. », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes II, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 239. De même : « Saint Paul appelle notre corps "le temple du Saint Esprit en nous", il parle de l'amour de Dieu "répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné" et qui nous a régénérés. », idem, p. 240.

⁵⁵⁹ « Il [Saint Augustin] explique ailleurs l'intériorité de cette action de la grâce et remarque que la connaissance de la loi écrite et de la doctrine se produit par une illumination intérieure qui provient de l'admirable et ineffable puissance de Dieu qui agit dans le cœur des hommes et leur transmet non seulement la vraie révélation, mais des inclinations bonnes et des décisions de la volonté. », idem, pp. 241-242. Voir encore idem, p. 303 : « En fait, la grâce de l'Esprit recouvre l'intime du justifié par son feu efficace, elle consume toute la séquelle du péché amoncelée en lui, elle infuse le souffle vivifiant qui le fait se dresser dans une nouveauté de vie, rendu "participant à la nature divine". »

⁵⁶⁰ « Saint Irénée affirme que le Seigneur "fait homme, envoya à travers toute la terre le don de l'Esprit saint". Ailleurs encore, il note que lorsque le Fils de l'homme est venu sur la terre, mangeant et buvant, commerçant avec les hommes, alors aussi le germe vivifiant, à savoir l'Esprit de la rémission des péchés par qui nous sommes vivifiés, a été répandu sur le genre humain. », idem, p. 260.

⁵⁶¹ Plusieurs affirmations attestent ce fait : « l'Esprit saint [...] opère dans les âmes des fidèles leur incorporation... », idem, p. 242. ; « L'absolue nécessité de la grâce divine pour créer en nous une nouvelle vie en Christ est évidente... », idem, p. 245. ; « Saint Irénée assure que [...] nous tous ne pouvons croître dans le Christ sans l'eau du ciel. », idem, p. 246. ; « La nouvelle justification, en effet, commence, se poursuit et s'achève par l'incorporation du justifié dans le Christ. Il est rendu participant de sa mort et de sa résurrection, il en est le membre vivant, vivifié par la grâce qui dérive de lui, qui l'a justifié et qui l'a sanctifié. », idem, p. 303.

⁵⁶² « Les différents charismes de l'Esprit dans l'œuvre de la régénération et du salut sont dispersés par son action à des stades différents et successifs : il prépare le fidèle à recevoir la Rédemption – il dépose en lui les principes du salut, puisqu'il pourvoit à sa croissance, jusqu'à ce qu'il conduise à son entière perfection. », idem, p. 243.

⁵⁶³ « De l'action de la grâce dépend la plus grande part de la renaissance et la nouvelle création dans le Christ, puisque le vouloir humain se trouve dans l'impossibilité d'initier lui-même la mise à mort de ses passions [...] et de s'assimiler à la Rédemption dans le Christ. », idem, p. 283. Voir encore idem, p. 305.

l'Esprit Saint va de pair avec une médiation extérieure⁵⁶⁴. Finalement en ce qui concerne l'action de l'Esprit et le don de la grâce, nous pouvons encore retenir qu'ils sont souvent présentés comme une œuvre de toutes les Personnes de la Sainte Trinité appropriée à l'Esprit⁵⁶⁵. Comme dernière caractéristique propre à l'œuvre et à la présence de l'Esprit – caractéristique qui apparaît aussi dans les documents du Concile Vatican II. – le professeur Trembelas nous suggère que l'œuvre rénovatrice du Saint-Esprit est plutôt une action constante, par rapport à la rédemption accomplie par le Christ une fois pour toute⁵⁶⁶.

Nous devons certes tenir compte des différences d'accent qui apparaîtront surtout dans le développement de la relation Christ-Esprit, la conception des autres auteurs orthodoxes peut pourtant être synthétisée autour des éléments rencontrés chez N. Trembelas.

(1) Tout comme nous l'avons déjà observé dans les textes conciliaires, le mode d'agir spécifique du Saint-Esprit est également perçu par les théologiens orthodoxes comme une action intérieure dans le cœur de l'homme.

Chez Vladimir Lossky, la distinction entre la mission des deux Personnes est très marquée. En effet, d'après Lossky, lorsque le Christ donne par son souffle l'Esprit aux apôtres, cela reste encore une présence extérieure aux personnes, et ne concerne que la nouvelle nature humaine, le Corps mystique qu'est l'Eglise. Pour saisir l'économie propre du Saint-Esprit, il faut tenir compte de l'événement central qu'est la Pentecôte, l'avènement personnel et libre du Saint-Esprit⁵⁶⁷. Une fois le Saint-Esprit arrivé, il entre dans un contact

⁵⁶⁴ « "Ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés." Il les a appelés, non seulement par un appel extérieur, à savoir par la prédication, mais intérieurement, par une inclination et une illumination de la grâce, envoyées dans le cœur de ceux qui sont appelés. », idem, p. 285. A la p. 290, nous trouvons une explication encore plus détaillée : « Nous pourrions distinguer l'appel extérieur et intérieur, tous deux réunis dans l'action de la grâce prévenante, bien que la grâce qui les suscite ne cesse d'agir intérieurement sur celui qui a été préparé pour le moment de l'appel, lorsqu'elle utilise les moyens de l'appel extérieur. Parlant d'appel extérieur, nous entendons habituellement celui qui a été provoqué par la prédication de l'Evangile [...]. Des tristesses, des maladies, des morts, des difficultés financières, l'affranchissement de dangers corporels, des rencontres, des amitiés et des liaisons avec des personnes, dont le commerce prépare à l'acceptation de l'appel, tout cela est utilisé par la divine Providence pour assouplir l'âme de celui qui sera appelé, afin qu'il accepte l'impulsion de la grâce au moment opportun. »

⁵⁶⁵ Par exemple: « C'est pourquoi le Seigneur proclame : "si quelqu'un n'est pas régénéré d'en haut, il ne peut voir le royaume de Dieu", "Sans moi vous ne pouvez rien faire", ou encore, "personne ne peut venir à moi, le Sauveur et le Rédempteur, si le Père ne l'attire." [...] Enregistrons aussi cet aveu : parce que Jésus est notre Seigneur, il n'est pas possible que nous fassions quelque chose "si ce n'est dans l'Esprit saint". », idem, p. 246.

⁵⁶⁶ Cette caractéristique de l'Esprit-Saint se fait voir par exemple dans son action rénovatrice constante : « L'essence de la sanctification consiste donc dans la rénovation constante et la transformation complète de tout l'homme. Alors, la grâce divine qui habite en lui y stabilise la bonne prudence de l'Esprit à la place de la pensée charnelle... [...] Par conséquent, la justification accomplie en un instant n'exclut pas un développement progressif de l'élément divin, déposé dans l'âme du justifié. », idem, p. 313. Cela, n'exclut pas, comme nous le verrons encore, que le Christ soit également non seulement fondateur, mais fondement du salut et de l'Eglise, communauté du salut.

⁵⁶⁷ Cf. « En effet, on peut distinguer deux communications du Saint-Esprit à l'Eglise : l'une se fit par le souffle du Christ qui apparut aux apôtres le soir de la résurrection (Jn 20,19-23) ; l'autre fut l'avènement personnel de l'Esprit-Saint le jour de la Pentecôte (Ac 2,1-5). La première communication de l'Esprit-Saint se fit à l'ensemble

direct et intérieur avec chaque personne, pour leur communiquer la vie divine et ses dons qui sont distincts de Lui. Ainsi le Saint-Esprit habite le cœur de l'homme et avec Lui toute la Sainte Trinité⁵⁶⁸ et Il opère la déification par ses dons⁵⁶⁹. Très attentif à l'action personnelle et indépendante du Saint-Esprit, Lossky souligne l'opération intérieure de celui-ci jusqu'à la séparer d'une certaine manière de l'agir du Christ. Pour lui, en effet, si la grâce arrive à nous par l'union au Christ, elle doit rester nécessairement extérieure à la personne, sinon la personne s'anéantirait dans l'union. D'après Lossky, seule sa communication par l'Esprit permet « l'intériorisation » libre de la grâce⁵⁷⁰.

La pensée de Paul Evdokimov est très proche en ce domaine de celle de Lossky. Il accentue en effet le rôle de l'Esprit comme Donateur et Sanctificateur pour les hommes, distinct de ses dons⁵⁷¹, et il présente également les différentes étapes de l'avènement du Saint-Esprit, sa présence intérieure n'étant accomplie qu'à son avènement personnel lors de la Pentecôte. Le don de l'Esprit aux apôtres par le Christ n'a, à ses yeux, qu'un caractère fonctionnel et extérieur⁵⁷². N. Afanassieff, traitant plus directement de l'organisation de

de l'Eglise, à l'Eglise en tant qu'elle est un corps ; ou plutôt l'Esprit fut donné au collège des apôtres, auxquels le Christ a conféré en même temps le pouvoir sacerdotal de lier et délier. C'est une présence du Saint-Esprit non personnelle mais plutôt fonctionnelle par rapport au Christ qui Le donne. [...] Ici l'Esprit est donné à tous en commun, en tant que lien et en tant que pouvoir sacerdotal ; Il restera étranger aux personnes et ne leur communiquera aucune sainteté personnelle. [...] Tout autre est la communication du Saint-Esprit lors de sa venue personnelle, où il apparaît comme une personne de la Trinité, indépendante du Fils quant à son origine hypostatique, quoique envoyée dans le monde "au nom du Fils". Il est apparu sous forme de "langues de feu" séparées les uns des autres qui se posèrent sur chacun des assistants, sur chaque membre du corps du Christ. Ce n'est plus une communication de l'Esprit à l'Eglise en tant que corps. Cette communication est loin d'être une fonction de l'unité. Le Saint-Esprit se communique aux personnes, marquant chaque membre de l'Eglise d'un sceau de rapport personnel et unique avec la Trinité, devenant présent dans chaque personne. Comment ? Cela demeure un mystère – le mystère de l'exinaiton, de la kénosis du Saint-Esprit venant dans le monde. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, pp. 164-165.

⁵⁶⁸ « Le Saint-Esprit, en venant habiter en nous, fait de notre être le siège de la Sainte Trinité, car le Père et le Fils sont inséparables de la divinité de l'Esprit. », idem, p. 167.

⁵⁶⁹ « Conférées aux chrétiens par le Saint-Esprit, les énergies n'apparaissent plus comme des causes extérieures, mais comme la grâce, lumière intérieure qui transforme la nature en la déifiant. », idem, p. 218.

⁵⁷⁰ « La personne du Christ s'imposerait à nous de l'extérieur. Dans ce cas la grâce serait conçue comme extérieure par rapport à la liberté, au lieu d'en être l'épanouissement intérieur. », idem, p. 166.

⁵⁷¹ Comme Lossky, Evdokimov insiste, avec les Pères de l'Eglise, sur la distinction des dons de l'Esprit et du Donateur qu'Il est : « Sa mission terrestre d'être Source intarissable des dons et des charismes, de sanctification et de sainteté, incite les Pères à distinguer entre le don, la grâce et le Donateur de grâce, la Personne du Saint-Esprit, et, c'est pourquoi pour l'Orient, l'Esprit saint n'est pas réduit à d'être le lien entre le Père et le Fils, leur *nexus amoris*. [...] Par rapport à l'amour l'Esprit se définit comme le Donateur d'amour. [...] C'est pourquoi, dans la vie de l'Eglise, l'Esprit est Donateur de l'amour en nous, "il enflamme l'âme sans cesse et la réunit à Dieu", la fait participer à la circulation de l'Amour trinitaire. Cette qualité de l'Esprit conditionne la prière de l'Eglise, qui est l'appel de sa venue, l'épiclèse. C'est parce qu'il est Donateur et Don que cette supplication-épiclese est toujours exaucée. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, pp. 92-93. Par les paroles de Saint Cyrille d'Alexandrie, il affirme la présence simultanée de l'Esprit et de ses grâces en nous : « Saint Cyrille d'Alexandrie insiste sur la présence personnelle de l'Esprit dans l'âme sanctifiée par lui : "Ce n'est pas simplement sa grâce, dit-il, nous possédons l'Esprit demeurant en nous." », idem, p. 93.

⁵⁷² « A cause de la chute, l'action de Dieu est devenue extérieure à la nature même. Selon Cyrille d'Alexandrie, l'Esprit touchait les prophètes de l'Ancien Testament pour le bref temps de l'inspiration, puis il les quittait. Au

l'Eglise, ne mentionne explicitement cette action « intérieure » de l'Esprit qu'en considérant celui-ci comme seul principe d'organisation dans l'Eglise⁵⁷³ et en excluant tout autre principe parce qu'il serait extérieur à elle⁵⁷⁴. La présence dynamique de l'Esprit à l'intérieur des personnes n'apparaît dans son livre ecclésiologique que dans les sacrements et les dons du Saint-Esprit⁵⁷⁵. George Florovsky, tout comme Trembelas, avec pour point de départ de sa théologie dans le mystère du Verbe Incarné, semble moins développer l'œuvre de l'Esprit, ou en tout cas, il présente l'opération de la troisième Personne de la Sainte Trinité en une unité et une certaine dépendance à celle du Christ⁵⁷⁶. Pour Florovsky l'habitation de l'Esprit dans les croyants et dans l'Eglise sert, en effet, un nouveau mode de la présence du Christ⁵⁷⁷. Le Saint Esprit est la force par laquelle le Christ s'incarne et s'unit aux hommes⁵⁷⁸, et l'Esprit dans son œuvre semble être toujours lié à une certaine coopération humaine⁵⁷⁹. Jean Zizioulas ne parle

degré suivant, pendant sa mission terrestre, le Christ confère le pouvoir sacerdotal au Collège apostolique et lui accorde la grâce de l'Esprit : "Il souffla sur eux et leur dit : « Recevez le Saint-Esprit »" (Jn 20,22). Il ne donne pas personnellement à chacun, mais à l'Eglise en tant que Corps, que le Collège personnifie à ce moment. C'est une présence du Saint-Esprit à travers ses dons et ses charismes, sa manifestation n'est pas encore hypostatique, mais plutôt fonctionnelle. Lors de l'Epiphanie, l'Esprit, visiblement pour tous, descend sur l'humanité de Jésus et y repose. Le jour de la Pentecôte, il descend dans le monde en Personne, hypostatiquement, et devient agissant au-dedans de la nature, il se pose en *fait intérieur* de la nature humaine. Il agit donc à l'intérieur de nous, nous meut, nous rend dynamique et en nous sanctifiant, il nous transmet quelque chose de sa propre nature. Sans confusion, l'Esprit s'identifie à nous, se fait le co-sujet de notre vie en Christ, plus intime à nous que nous-mêmes. En effet, la Colombe qui repose sur le Fils, maintenant, repose sur chacun des "fils dans le Fils". », idem, pp. 94-95. Pour notre manière de penser latine, il est difficile de distinguer entre un don de l'Esprit seulement fonctionnel et un avènement personnel de la Troisième Personne de la Sainte Trinité.

⁵⁷³ Par exemple : « Or, le principe de l'ordre et de l'organisation dans l'Eglise, c'est l'Esprit. L'Eglise commence dans l'Esprit. L'Eglise vit par l'Esprit et dans l'Esprit. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 30.

⁵⁷⁴ Cf. « [...] le principe organisateur dans l'Eglise, c'est l'Esprit ; et il exclut tout autre principe, parce qu'il serait extérieure à elle. », idem, p. 349.

⁵⁷⁵ Par exemple : « Le don de l'Esprit, que tout fidèle reçoit en ce sacrement de l'entrée dans l'Eglise, est le charisme du sacerdoce royal. », idem, p. 28. Voir encore : « Par la buche de son proestôs, l'Eglise demande dans cette prière que Dieu remplisse les baptisés de son Esprit et qu'Il envoie le don de l'Esprit en vue de leur ministère dans l'Eglise, selon sa volonté. », idem, p. 54.

⁵⁷⁶ Comme nous le verrons encore en traitant plus spécifiquement de la relation Christ-Esprit, pour Florovsky, l'Esprit est essentiellement l'Esprit du Christ.

⁵⁷⁷ „The Church is a community of those who abide and dwell in Christ, and in whom he himself is abiding and dwelling by the Spirit in a new way, a way in which the Spirit was not yet present in creation.”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, p. 33.

⁵⁷⁸ „Florovsky [hat] eine dynamistische Vorstellung vom Heiligen Geist [...]. Der Geist ist für ihn die Kraft, die Christus in den Gläubigen und in der Kirche vergegenwärtigt. Die Kirche „ist eine Gemeinde derer, die in ihm [sc. Christus] bleiben und wohnen und in denen Er selbst bleibt und wohnt durch den Geist. [...] in Hinsicht auf das Resultat ihres Wirkens [sind] Christus und der Heilige Geist letztlich nicht voneinander zu unterscheiden [...], da Christus immer durch den Geist wirkt. Und in der Tat bringt der Heilige Geist gegenüber der Tat Jesu nichts Neues. Aber er besiegelt und bezeugt den Sieg Christi, der vor Jesu Himmelfahrt in der Kirche noch nicht realisiert war.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus*, Göttingen, 1991, p. 178. De même : „Die Mitte der Einheit ist der Herr, und die Kraft, die die Einheit bewirkt und einsetzt, ist der Geist. [...] übereignet wird diese Einheit sakramental in Taufe und Eucharistie.“, idem, p. 188. Ou encore : „Da die Tradition die Bezeugung personaler Begegnung mit Christus selbst durch die Kraft des Heiligen Geistes ist, ist sie [...] Ereignis, Lebenseinstellung und ständige Erneuerung.“, idem, p. 210.

⁵⁷⁹ „Die subjektive Seite der Katholizität besteht demnach in der Fähigkeit und Bereitschaft des Einzelnen, von sich selbst abzusehen. [...] Zweifelsohne kann diese gegenseitige Angleichung nur innerhalb der Kirche

pas directement du caractère intérieur de l'action du Saint-Esprit, mais il considère également que c'est l'Esprit qui rend personnelle et existentielle la communion avec le Christ⁵⁸⁰. Boris Bobrinskoy définit explicitement le Saint-Esprit comme étant « Esprit d'intériorité qui éveille, au plus intime de nous, la capacité d'invoquer le Père, de retourner à Lui... »⁵⁸¹, et c'est par son « action infuse, intime » que nous accédons à la connaissance du Fils⁵⁸². Il affirme que « d'une manière générale, il est important de voir la double action de l'Esprit-Saint, d'une part de Celui qui prépare, et d'autre part de Celui qui pénètre. »⁵⁸³ Chez Hilarion Alfeyev nous retrouvons cet agir intérieur du Saint-Esprit d'une part dans la thématique de la prophétie⁵⁸⁴ et de l'inspiration de l'Écriture⁵⁸⁵, d'autre part, dans sa fonction d'être l'âme de l'Eglise et d'animer ainsi les membres du Christ⁵⁸⁶.

(2) Le fait que d'une part l'Esprit soit communiqué par le Christ et que, d'autre part, les opérations du Saint-Esprit nous conduisent et configurent au Christ reçoit peut-être moins d'accent que chez Trembelas, mais cela est bien présent chez les autres auteurs consultés. Ainsi, Lossky reconnaît que l'Esprit est communiqué par le Fils⁵⁸⁷, mais comme nous l'avons constaté plus haut, il considère la Pentecôte comme un avènement, indépendant, personnel et libre du Saint-Esprit. C'est l'Esprit-Saint qui opère l'union de chaque personne au Christ et ainsi son œuvre ne demeure pas étrangère à celle du Verbe Incarné, et cette configuration de l'homme au Christ par l'Esprit semble avoir beaucoup d'importance⁵⁸⁸. Evdokimov, sans parler directement de notre configuration au Christ, paraît également exprimer la même réalité lorsqu'il établit que « l'Esprit manifeste [...] la déification de l'homme, sa participation au

bewerkstelligt werden, nur dort wo eine wirksame Kraft durch den Heiligen Geist geschenkt wird. 'Doch bleibt er [Florovsky] dabei, daß der Heilige Geist auf die Kooperation des Menschen angewiesen ist.', idem, p. 200.

⁵⁸⁰ « C'est l'Esprit qui [...] "transforme la communion objective au corps et au sang du Christ en une réalité personnelle et existentielle". », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 198. Voir encore, idem, p. 113.

⁵⁸¹ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 80.

⁵⁸² Idem, p. 76.

⁵⁸³ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 44.

⁵⁸⁴ « Les prophètes furent les témoins du Christ avant Sa venue, l'Esprit Saint leur ouvrait l'avenir, et ils évoquaient cet avenir comme s'il était le présent. L'apôtre Pierre écrit que l'Esprit du Christ animait les prophètes (1P 1,10s). », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 89.

⁵⁸⁵ « Sous le terme "inspiration divine" des livres sacrés, on entend un travail créateur auquel les hommes participent de concert avec l'Esprit-Saint, c'est une collaboration ou synergia. », idem, p. 98.

⁵⁸⁶ Il cite l'archevêque Hilarion Troïtski : « [...] l'Eglise n'est pas une école philosophique. Elle est l'humanité nouvelle, l'organisme béni et nouveau de l'amour. [...] Ce qu'est l'âme dans le corps, l'Esprit-Saint l'est dans l'Eglise [...]. L'âme n'anime pas le membre tranché du corps, de même la sève vitale ne coule pas dans les branches coupées... » », idem, p. 141.

⁵⁸⁷ « La même chose est vraie quant à la mission du Saint-Esprit dans le monde : Il accomplit la volonté commune aux Trois, étant envoyé par le Père et communiqué par le Fils. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 155.

⁵⁸⁸ « La voie de l'imitation du Christ n'est jamais pratiquée dans la vie spirituelle de l'Eglise d'Orient. En effet, elle semblerait ici avoir un certain caractère d'implénitude, être une attitude extérieure vis-à-vis du Christ. Pour la spiritualité orientale la seule voie qui nous rende conformes au Christ est celle de l'acquisition de la grâce conférée par le Saint-Esprit. », idem, p. 242.

Christ [...]. »⁵⁸⁹. De même, le changement que le Saint-Esprit opère dans l'homme par l'Eucharistie peut être compris ainsi⁵⁹⁰. Afanassieff reconnaît clairement que le Christ glorieux envoya l'Esprit à ces disciples⁵⁹¹ et qu'Il a accordé la puissance de l'Esprit aux apôtres⁵⁹². Pourtant, même si « les apôtres furent institués par le Christ [...] ne le devinrent effectivement qu'au jour de la Pentecôte »⁵⁹³, et « la mission temporaire que leur avait confiée le Christ (Mc 6,7 et parall.) n'était pas identique à leur ministère après la Pentecôte »⁵⁹⁴. Ainsi chez Afanassieff, nous retrouvons d'une certaine manière l'idée du double avènement du Saint-Esprit, mais, d'après lui, dans les deux cas, c'est le Christ – une fois dans sa vie terrestre, l'autre fois comme Seigneur glorieux – qui envoie l'Esprit. L'action du Saint-Esprit configurant au Christ est bien exprimée par notre Auteur surtout en ce qui concerne l'exemplarité du Christ. En effet, le Christ est venu pour servir, et l'Esprit est donné à chacun pour servir Dieu dans le Christ⁵⁹⁵. Georges Florovsky, même s'il parle moins du Saint-Esprit dans son ecclésiologie, note clairement que c'est par le Christ qu'Il a été envoyé dans le monde⁵⁹⁶. Même s'il n'est pas directement question de la configuration au Christ, comme nous l'avons déjà mentionné, dans la vision de Georges Florovsky le Saint Esprit est la force qui assure la nouvelle présence du Christ. Pour Jean Zizioulas, l'Esprit est répandu par le Christ ressuscité et glorifié⁵⁹⁷, mais en même temps c'est l'Esprit qui unit l'Eglise, le Corps mystique, au Christ sa Tête⁵⁹⁸. Bobrinsky mentionne le fait que l'Esprit est donné par Jésus,

⁵⁸⁹ EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977. p. 99.

⁵⁹⁰ « "Nous demandons d'envoyer l'Esprit Saint, explique saint Cyrille de Jérusalem, car universellement, ce que l'Esprit Saint touche est changé." Ainsi, après avoir changé les dons, l'Esprit opère le changement des communicants eux-mêmes. C'est un autre aspect de l'eucharistie, que les spirituels appellent "sacrement du frère". », idem, pp. 105-106.

⁵⁹¹ « [l'Eglise] fut actualisée à la Pentecôte, quand le Seigneur en gloire envoya l'Esprit à ses disciples. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 26.

⁵⁹² « L'apôtre, c'est celui que Dieu a prédestiné à ce ministère, à qui est apparu le Seigneur ressuscité, celui qu'il avait personnellement appelé et auquel il a accordé la puissance de l'Esprit. », idem, p. 158.

⁵⁹³ Cf. idem, p. 335.

⁵⁹⁴ Idem, p. 156.

⁵⁹⁵ Idem, p. 123.

⁵⁹⁶ „In diesem Sinn einer [...] eucharistischen Wandlung, welche sich durch die geheimnisvolle Wirkung des Heiligen Geistes vollzieht, der durch den Sohn vom Vater in die Welt gesandt wird, erfüllt sich unaussprechlich der allerreinsten Leib Christi.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 180. Voir encore: „Ursprung und Quelle dieser Kraft ist das Pfingstereignis, in dem Christus den Heiligen Geist sandte, der seitdem in der Kirche gegenwärtig ist und von Generation zu Generation in der apostolischen Sukzession weitergegeben wird (verewigte Pfingsten).“, idem, p. 203.

⁵⁹⁷ « [...] il n'y a pas d'Esprit Saint répandu sans le Christ ressuscité et glorifié. [...] le Christ donne l'Esprit à l'Eglise comme force pour la mission ; », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 103.

⁵⁹⁸ « Sacrement du corps du Christ, l'eucharistie fait l'Eglise. [...] l'Esprit donne à celle-ci son caractère eschatologique, en détruisant "toute distance" entre le Christ-tête et le corps qu'est la communauté et en faisant entrer les réalités dernières dans l'histoire [...]. », idem, p. 109.

toujours en l'équilibrant avec le thème du repos de l'Esprit sur le Christ⁵⁹⁹. L'activité configuratrice de l'Esprit nous conduisant au Christ est également présente dans sa vision théologique, parfois avec la même note de recherche d'équilibre : « si c'est sur la Personne et le Nom et le Visage de Jésus que le Saint-Esprit nous oriente, et à travers le Fils, vers le Père, néanmoins, la révélation évangélique inclut un témoignage inverse, où c'est le Seigneur Jésus qui nous parle de l'autre Consolateur, qui nous Le révèle, nous Le promet, nous Le donne. »⁶⁰⁰ Comme Bobrinskoy y revient à de multiples reprises, l'Esprit nous rend conformes au Christ⁶⁰¹.

Hilarion Alfeyev ne traite pas longuement de l'œuvre du Saint-Esprit, et il fait simplement des allusions implicites au fait que l'Esprit est donné par le Christ, de même qu'à l'action de l'Esprit configurant l'homme au Christ⁶⁰².

(3) L'action du Saint Esprit préparant, actualisant et perfectionnant les fruits de la rédemption dans l'homme peut être également perçue comme étant une caractéristique dont nos auteurs traitent tous communément.

Pour Lossky, cette action préparatrice du Saint-Esprit est bien visible dans le cas de la Sainte Vierge Marie que l'Esprit avait rendue apte d'accueillir le Verbe de Dieu⁶⁰³. Lossky considère que l'Esprit saint non seulement actualise la rédemption par le Christ pour chaque personne, mais c'est Lui qui opère l'appropriation personnelle du salut que le Christ a rendu possible pour la nature humaine en général⁶⁰⁴. Ainsi nous pouvons découvrir deux distinctions comme étant des éléments propres de l'auteur de « La théologie mystique de l'Eglise d'Orient » concernant le rôle du Saint-Esprit dans l'économie du salut. D'une part, en faisant

⁵⁹⁹ Cf. « Si véritablement le Christ envoie l'Esprit qui procède du Père, le Fils n'est pas seulement Celui sur qui repose l'Esprit, mais Celui qui donne l'Esprit. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 77. De même : « Avant de communiquer l'Esprit aux hommes, le Christ est Lui-même le "lieu" de repos, le réceptacle de l'Esprit en plénitude et perfection. », idem, p. 103.

⁶⁰⁰ Idem, p. 161.

⁶⁰¹ Cf. idem, p. 105. Voir encore : BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 27. : « [dans l'Eucharistie] En un sens particulier, c'est l'Esprit-Saint qui agit en nous, qui nous informe, qui permet et qui réalise en nous cette prière et cette conformité au Christ. » De même : « Dans chaque génération l'Esprit éveille des cœurs, les engendre à la vie nouvelle, les rend conformes au Christ, fidèles à son Evangile, les intègre à l'Eglise dans sa catholicité, sa sainteté, son unité, suscite les vocations particulières, de service, de sainteté. », idem, p. 164.

⁶⁰² Cf. « Par la Chrismation, l'homme reçoit le "sceau du don du Saint Esprit". Comme l'explique A. Schmemmann, il ne s'agit pas des divers "dons" de l'Esprit Saint, mais de l'Esprit Saint Lui-même en tant que don. Lors de la Cène, le Christ avait évoqué ce don devant les disciples (Jn 14,16). », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 158.

⁶⁰³ « L'incarnation s'est faite par l'action du Saint-Esprit qui rendit la Vierge apte à recevoir en Elle la divinité du Verbe, ainsi que par le Verbe Lui-même qui forma de la chair virginal les prémices de son humanité. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Mouton, 1944, p. 137.

⁶⁰⁴ « A partir de la chute et jusqu'au jour de la Pentecôte l'énergie divine, la grâce incréée et déifiante restera étrangère à la nature humaine et n'agira sur elle qu'extérieurement, en produisant des effets créés dans l'âme. Les prophètes et les justes de l'Ancien Testament seront des instruments de la grâce. La grâce agira par eux, mais ne sera pas appropriée aux hommes comme leur force personnelle. », idem, p. 129.

valoir la rédemption par le Christ seulement à la nature humaine, il attribue au Saint-Esprit comme une action spécifique de rendre possible l'appropriation du salut pour chaque personne⁶⁰⁵. D'autre part, pour notre Auteur, le Saint-Esprit est présenté comme le fondement de la multiplicité dans l'Eglise, tandis que le Christ demeure le fondement de son unité⁶⁰⁶. Le perfectionnement et la sanctification de l'homme sont également relevés par Lossky comme étant les œuvres propres à l'Esprit⁶⁰⁷. Evdokimov, comme nous l'avons constaté, distingue également les deux avènements du Saint-Esprit, mais il ne suit pas cette séparation aussi nette entre nature et personne dans le salut, et il n'introduit pas non plus la différenciation selon laquelle l'Esprit serait fondement de diversité dans l'Eglise. Au contraire, l'action perfectionnante de l'Esprit⁶⁰⁸ semble être présentée plutôt comme notre communion⁶⁰⁹. Que l'Esprit actualise en nous l'œuvre du Christ, Afanassieff en fait mention à propos de l'Eglise en général⁶¹⁰. Comme nous l'avons déjà vu, et nous y reviendrons encore, Florovsky ne distingue pas aussi nettement l'opération du Saint Esprit de celle du Christ, mais les voit dans une profonde unité⁶¹¹. Ainsi nous percevons que plutôt que de parler d'une action préparatrice du Saint-Esprit pour la venue du Christ, Il mentionne l'œuvre du Christ comme rendant possible l'accueil de son Esprit⁶¹². Il est intéressant de remarquer que pour Florovsky l'actualisation de la présence et de l'action salvifique du Christ est l'une opération du Saint-

⁶⁰⁵ « L'œuvre du Christ se rapporte à la nature humaine qu'Il récapitule dans l'hypostase. L'œuvre du Saint-Esprit, par contre, se rapporte aux personnes, s'adressant à chacune d'entre elles. Le Saint-Esprit communique dans l'Eglise aux hypostases humaines la plénitude de la divinité selon un mode unique "personnel", approprié à chacun des hommes en tant que personne créée à l'image de Dieu. [...] Le Christ devient l'image unique appropriée à la nature commune de l'humanité ; le Saint-Esprit confère à chaque personne créée à l'image de Dieu la possibilité de réaliser la ressemblance dans la nature commune. L'Un prête son hypostase à la nature, l'Autre donne sa divinité aux personnes. », idem, p. 163.

⁶⁰⁶ « L'Incarnation est le fondement de cette unité de nature ; la Pentecôte est l'affirmation de la multiplicité des personnes dans l'Eglise. », idem, p. 173.

⁶⁰⁷ « La plénitude de la divinité, l'accomplissement ultime vers lequel tendent les personnes créées, s'ouvre dans le Saint-Esprit. », idem, p. 237. Voir encore : « Celui qui accomplit, qui confère la plénitude à tout être créé, est le Saint-Esprit. Considéré en soi, l'être créé sera toujours une implénitude ; considéré dans l'Esprit-Saint, il apparaîtra comme une plénitude de la créature déifiée. », idem, p. 240.

⁶⁰⁸ « Dans ce tout indécomposable [la liturgie de l'Eucharistie], on ne peut fixer que le moment après lequel le sacrement est considéré comme accompli : "Voici à terme et accompli, autant qu'il est en notre pouvoir, Christ, notre Dieu, le mystère de ton économie". Les fidèles en chantant le témoignent : "Nous avons reçu l'Esprit céleste". », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 101.

⁶⁰⁹ « En commentant l'épîclèse sur les fidèles, Saint Maxime le Confesseur souligne son action dynamique : "Nous tous qui participons au même pain et au même calice, nous sommes unis les uns aux autres dans la communion de l'unique Esprit-Saint.", idem, p. 105.

⁶¹⁰ « L'Eglise s'est actualisé le jour de la Pentecôte par l'Esprit et dans l'Esprit. L'Eglise est le lieu où agit l'Esprit ; et l'Esprit est son principe de vie et d'activité. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 349.

⁶¹¹ „[...] in Hinsicht auf das Resultat ihres Wirkens Christus und der Heilige Geist letztlich nicht voneinander zu unterscheiden sind, da Christus immer durch den Geist wirkt.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus*, Göttingen, 1991, p. 178.

⁶¹² „Durch die Überwindung der Macht des Todes und der Sünde, durch ‚die Erneuerung und Verherrlichung in dem aufgefahrenen Christus‘ wurde die menschliche Nature für den Geist empfänglich.“, idem, p. 155.

Esprit qui est intimement liée aux sacrements⁶¹³. De même, il voit le perfectionnement de l'Eglise comme une œuvre commune du Christ et de l'Esprit qui se manifeste dans une communion dans l'humanité sainte du Christ⁶¹⁴.

L'agir du Saint-Esprit préparant, actualisant et perfectionnant le salut est développé par Jean Zizioulas surtout deux thèmes qui semblent lui être très chers. Ce perfectionnement consiste d'une part dans le fait que le Saint-Esprit crée la dimension eschatologique de l'Eglise en la faisant participer à la totalité du salut⁶¹⁵. D'autre part, l'Esprit est aussi à la base de la dimension communionnelle dans l'Eglise⁶¹⁶. D'ailleurs cette actualisation de la présence et de l'œuvre du Christ par l'Esprit ne va pas sans un certain caractère sacramentel, nous rappelant – dans notre approche latine – l'instrumentalité de l'humanité du Christ⁶¹⁷. Bobrinskoy considère aussi que la préparation de l'accueil du Christ et du salut est une activité spécifique de l'Esprit, tout en rappelant la relation d'équilibre entre le Christ et l'Esprit⁶¹⁸. Pour lui, l'action préparatrice va de pair avec l'actualisation de la présence du Christ⁶¹⁹ et il voit dans « l'effusion pentecostale de l'Esprit [...], l'accomplissement du salut

⁶¹³ Par exemple par rapport au mystère de l'Ascension du Seigneur: „In der Kirche, durch die Annahme des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Sakramente, setzt sich die Himmelfahrt noch immer fort.“, idem, p. 155. Mais cela est mentionné aussi en général pour l'œuvre du Christ: „Insofern die Sakramente Christi Heilstat sakramental darstellen, beteiligen sie die sakramental Kommunizierenden am Geheimnis Christi, d.h. an der Union von göttlicher und menschlicher Natur. [...] auch hier ist es Christus selbst, der sich durch den Heiligen Geist gibt. Alle Sakramente sind heiligende Taten, in denen der Heilige Geist atmet. Durch sie wird die Vereinigung mit Christus und der Kontakt zu Gott Wirklichkeit.“, idem, p. 175.

⁶¹⁴ „In der heiligen Menschheit des Heilands ist die gesamte menschliche Natur integriert und alle Individuen, entzweit und voneinander getrennt, sind zur Einheit eines Leibes, eines einzigartigen Organismus zurückgeführt, der durch den Ewigen Geist belebt wird, in der Gemeinschaft mit dem Haupt, das zugleich göttlich und menschlich ist.“, idem, p. 182.

⁶¹⁵ « Non seulement l'Esprit ouvre-t-il la mémoire du Christ, libère-t-il de la frontière du temps pour faire entrer la communauté eucharistique en pleine communion avec le salut, mais c'est lui qui rend possible le fait même de la mémoire du Christ. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 110. De même : « L'Esprit vient libérer de la nécessité historique en rendant présent, dans le mystère même de l'Eglise, les "eschata". Ainsi dans l'anamnèse eucharistique elle-même, fait-on mémoire du second avènement du Christ ; déjà la communion au Christ est ouverte à l'Eglise, selon la plénitude même du Christ. "Toute distance entre la christologie et l'ecclésiologie disparaît dans l'Esprit." L'Eglise apparaît donc dans l'Esprit comme le corps véritable du Christ, elle goûte déjà la vie en plénitude, la présence de celui qui récapitule en lui toutes choses. », idem, p. 107.

⁶¹⁶ « [...] le Saint-Esprit est le lien de l'amour et [...] où il souffle il ne crée pas de bons chrétiens individuellement, mais des personnes en communion avec Dieu et les uns avec les autres [...] », idem, p. 113.

⁶¹⁷ « Dans l'Esprit, ce ministère actualise le sacerdoce du Christ et prend une signification très grande, celle-là même de ce dont il est l'icône. [...] Le ministre dans l'Eglise se trouve donc lié au salut que l'unique Sauveur a accompli et accomplit sans cesse et que l'Esprit rend présent en lui. », idem, p. 114. Il est intéressant de noter, encore une fois, que c'est par le vocabulaire de l'icône que cette réalité est exprimée.

⁶¹⁸ « Si l'Esprit-Saint est Celui qui prépare la venue du Christ, qui L'annonce, Le révèle, L'incarne, Le rend présent dans la communauté ecclésiale, il importe aussi de souligner que dans un mouvement de relation inverse, depuis la Pentecôte, c'est le Christ qui supplie le Père pour envoyer le Saint-Esprit, c'est le Seigneur qui L'envoie Lui-même de la part du Père. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 98. Voir encore, idem, p. 195.

⁶¹⁹ Cf. « L'Esprit-Saint détermine donc la vie de l'Eglise, non seulement en tant que découlant du Christ, mais en tant qu'Il prépare constamment le cœur humain à l'accueil de la venue du Christ ressuscité. », idem, p. 302.

inauguré par le Christ. »⁶²⁰. Le Saint-Esprit est encore présenté par Bobrinskoy comme Celui qui rend l'Eglise vraie et nouvelle, accomplissant en elle la présence prophétique et eschatologique du Christ⁶²¹. En effet, répétons avec lui : « le don de la Pentecôte est [...] l'achèvement nécessaire du mystère pascal. »⁶²². Hilarion Alfeyev n'évoque pas directement cette triple action de l'Esprit, préparant, actualisant et accomplissant le salut, mais il présente le Saint-Esprit comme celui qui rend apte les signes visibles – comme le saint chrême – à communiquer la nature divine du Christ⁶²³, et actualise ainsi les fruits de la rédemption. Contrairement à Lossky, pour lui, le mystère de la Pentecôte, et ainsi l'accomplissement du salut est la réalisation de l'unité par le Saint-Esprit⁶²⁴.

(4) Chez certains théologiens nous retrouvons comme spécificité du Saint-Esprit le caractère plus permanent de son agir par rapport à l'œuvre du Christ accomplie une fois pour toutes. Lossky ne semble pas prêter beaucoup d'attention à cet aspect de l'agir de l'Esprit, mais il souligne tout de même la nécessité de son « action permanente » dans l'Eglise⁶²⁵. Chez Paul Evdokimov, cet aspect n'est présent qu'implicitement⁶²⁶. Afanassieff y fait allusion lorsqu'il parle de la « plénitude de la grâce (omnis gratia) » qui « a un caractère absolu et non relatif ; permanent, et non momentané [...] »⁶²⁷. Chez Bobrinskoy cette spécificité de l'agir de l'Esprit est bien mise en évidence. Ainsi, il parle plusieurs fois de « Pentecôte

⁶²⁰ Cf. idem, p. 142.

⁶²¹ « Mais c'est dans l'Eglise que cette présence prophétique et eschatologique du Christ s'affirme, car elle est abreuvée de l'Esprit des prophètes. [...] l'inhabitation de l'Esprit-Saint, la demeure de l'Esprit-Saint qui rend l'Eglise elle-même vraie et nouvelle. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p.185.

⁶²² BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 98.

⁶²³ Il cite Saint Cyrille de Jérusalem : « "[...] comme le pain de l'eucharistie, après l'invocation de l'Esprit Saint, n'est plus du pain habituel, mais le Corps du Christ, de même cette onction sainte n'est pas une simple onction [...] après l'invocation, mais elle est le don de la grâce du Christ. Par la venue de l'Esprit Saint elle est rendue apte à communiquer la nature divine du Christ." », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 158. De même pour l'Eucharistie : « L'action de grâces eucharistique s'adresse au Père, mais le changement du pain et du vin en Corps et en Sang du Christ s'accomplit par l'opération de l'Esprit Saint... », idem, p. 161.

⁶²⁴ « Le kondakion de la fête de la Pentecôte donne le sens de cet événement : "Ayant confondu les langues de l'univers, le Seigneur du haut des cieux dispersa les nations ; mais en partageant les langues de feu, il invite tous les hommes à l'unité et tous ensemble nous glorifions le très Saint-Esprit." [...] L'unité du genre humain brisée par la faute des hommes, est rétablie dans l'Eglise où les différences entre les nations et les langues sont abolies, où chacun reçoit un "langage nouveau", celui de la foi et de la prière, de l'harmonie des pensées et de l'amour. [...] Seul l'Esprit Saint, "Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte" (Is 11,2), qui vit et agit dans l'Eglise, est en mesure de réconcilier tous les hommes, de les inviter à l'union et à la concorde. », idem, pp. 120-121. Bien sûr, nous l'avons vu, Hilarion Alfeyev ne nie pas l'importance de « s'approprier activement » le don du Saint-Esprit. Cf. idem, p. 159.

⁶²⁵ « Cette structure christologique détermine une action permanente et nécessaire du Saint-Esprit dans l'Eglise, action fonctionnelle par rapport au Christ qui a conféré l'Esprit au collège des apôtres sous la forme du souffle. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 184.

⁶²⁶ Nous retrouvons cette thématique dans les thèmes du « repos » de l'Esprit sur Jésus, et de sa présence Personnelle, en nous, en tant que « fait intérieur » de la nature humaine. Cf. EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, pp. 94-95, les textes déjà cités.

⁶²⁷ AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 28.

permanente »⁶²⁸, et affirme, à propos de la question de l'épiclese, que « l'action de l'Esprit ne se réduit pas à un moment (Pentecôte, épiclese), mais implique une durée, une permanence, un état, une attitude nouvelle, caractéristiques du temps et de l'être de l'Eglise. »⁶²⁹. En cela la rédemption par le Christ, accomplie une fois pour toutes⁶³⁰, est en contraste avec « l'effusion permanente, constante de l'Esprit-Saint »⁶³¹. Il revient également sur cette question dans son traité sur le mystère de l'Eglise et rappelle qu'il « faut retenir le fil directeur de cette continuité qui est l'action de l'Esprit du Christ à l'œuvre dans l'Eglise dès après la Pentecôte. »⁶³². Pour autant, Bobrinskoy est conscient que c'est le mystère propre à l'Esprit d'être « à la fois donné et sans cesse redemandé »⁶³³. Georges Florovsky rappelle également le caractère permanent de cette présence de l'Esprit dans l'Eglise⁶³⁴ et il souligne moins le fait qu'il faut sans cesse redemander l'Esprit, que l'aspect de son action effective dans et par l'Eglise⁶³⁵.

(5) Ce que nous avons relevé chez Nicolas Trembelas, – l'œuvre de l'Esprit est également celle de toute la Sainte Trinité, appropriée à Lui – les autres auteurs orthodoxes n'en parlent pas directement. Nous trouvons seulement quelques allusions plus ou moins éloignées qui identifient l'œuvre de l'Esprit avec celle de toute la Trinité.

Lossky reconnaît, par exemple, qu'avec l'inhabitation de l'Esprit et la communication de la grâce par Lui, c'est toute la Sainte Trinité qui se donne⁶³⁶. En traitant de la christologie conditionnée par la pneumatologie et reliée à l'ecclésiologie, Jean Zizioulas affirme que

⁶²⁸ « [...] la Pentecôte est la venue en personne de l'Esprit sanctificateur promis et envoyé par le Christ, et l'Esprit, en une Pentecôte permanente, assure la présence du Christ dans l'Eglise. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 78.

⁶²⁹ Idem, p. 190.

⁶³⁰ « [...] le sacrifice du Christ est offert au Père une fois pour toutes et à jamais. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 201.

⁶³¹ « A la différence du mystère de la résurrection et de la croix qui se sont accomplis une fois pour toutes, la Pentecôte n'est pas seulement l'événement d'un moment, d'un temps, mais elle est l'inauguration du temps de l'Eglise, c'est-à-dire l'inauguration du temps de l'effusion permanent, constante de l'Esprit-Saint sur la communauté. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 193.

⁶³² BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 55.

⁶³³ « L'Esprit-Saint, et c'est cela son mystère, est à la fois donné une fois pour toutes, et sans cesse redemandé. », idem, p. 249.

⁶³⁴ „Der Heilige Geist kam ein für alle Mal herab. Dies ist ein schreckliches und unvorstellbares Geheimnis. Er lebt und bleibt ohne Ende in der Kirche.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus*, Göttingen, 1991, p. 178.

⁶³⁵ „Christ is continually present in the Church through the Spirit because the 'Holy Ghost does not descend upon earth again and again, but abides in the 'visible' and historical Church.'”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, p. 33.

⁶³⁶ « [...] la Trinité demeure en nous réellement par ce qu'Elle a de communicable, par les énergies communes aux trois hypostases, c'est-à-dire par la grâce, car c'est ainsi qu'on appelle les énergies déifiantes que l'Esprit-Saint nous communique. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Mouton, 1944, p. 83. Cf. encore : « Par la venue du Saint-Esprit, la Trinité habite en nous et nous déifie, nous confère ses énergies créées, sa gloire, sa divinité qui est la Lumière éternelle à laquelle nous devons participer. », idem, p. 168.

« cela fait entrer la théologie trinitaire elle-même dans l'ecclésiologie »⁶³⁷. Bobrinskoy reprend pratiquement les mêmes idées que Lossky en disant que par le Saint-Esprit, c'est l'amour de Dieu, la vie même de Dieu qui est déversée dans nos cœurs⁶³⁸, et il reconnaît que l'Esprit « se confond et s'identifie au rayonnement même de la nature divine, avec l'énergie trinitaire », ainsi que la difficulté de langage « pour cerner le propre de l'Esprit-Saint »⁶³⁹.

Chapitre 3 : La relation du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut

Comme nous l'avons constaté concernant la question du Filioque, ainsi que la relation de l'économie et de la théologie, il est évident que nos frères orthodoxes regardent différemment la relation du Verbe et de l'Esprit. Dans l'examen de la place dans l'économie des deux Personnes envoyées dans le monde, nous avons remarqué que la plupart des auteurs consultés discernent une relation étroite entre le Christ et le Saint-Esprit dans leur agir salvifique. En reprenant les éléments déjà perçus, et en en relevant d'autres, nous voulons étudier de près ce lien entre le Christ et l'Esprit dans l'économie du salut. Tout en tenant compte de leurs diversités, nous repérons des constantes qui sont communes à nos auteurs orthodoxes et nous pensons pouvoir récapituler leurs idées à ce sujet en trois manières de considérer la relation Christ-Esprit : (a) une relation parallèle se concrétisant dans une action simultanée ; (b) une unité des deux Personnes considérée comme une réciprocité égale et équilibrée ; et (c) une certaine unité en tant qu'un ordre existant entre le Christ et l'Esprit. Ces trois approches reçoivent certes des accents différents selon les théologiens, mais ils ne s'excluent pas l'un l'autre, et peuvent être présentes à la fois.

§ 1 : Relation parallèle, action simultanée

Comme nous l'avons déjà constaté, le professeur Trembelas affirme à quelques reprises – surtout par rapport à la prédication – que la médiation intérieure de l'Esprit Saint va

⁶³⁷ Cf. BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p.100.

⁶³⁸ « L'amour de Dieu est déversé dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, et cette vie nouvelle qui coule dans nos veines est la vie même de Dieu. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 134.

⁶³⁹ « Quant à l'Esprit, Il se cache derrière le Visage du Christ, derrière la Face du Père ; Il se confond et s'identifie au rayonnement même de la nature divine, avec l'énergie trinitaire. [...] Une difficulté de langage existe également pour cerner le propre de l'Esprit-Saint qui révèle le Père et le Fils plutôt qu'Il se révèle Lui-même. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 280.

de pair avec une médiation extérieure⁶⁴⁰. Pourtant cet agir de la grâce à l'intérieur des personnes humaines, utilisant en même temps des moyens extérieurs, ne semble pas conduire chez Trembelas à l'idée d'une action parallèle, simultanée des deux, mais manifeste plutôt une unité ordonnée. En effet, la médiation extérieure, sans que le théologien orthodoxe ne l'affirme explicitement, semble se référer à la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans l'œuvre du salut⁶⁴¹.

La vision de Lossky concernant le rôle du Christ et de l'Esprit dans notre déification, comme nous l'avons déjà remarqué, semble, pour notre logique occidentale, séparer l'économie des deux Personnes envoyées dans le monde⁶⁴². Nous pouvons avoir l'impression qu'il y a un changement de place et qu'avec le retour du Christ au Ciel, c'est l'œuvre de l'Esprit qui commence. Leur relation ne se présente pas comme un ordre de communion, mais comme un ordre successif. Lossky souligne l'indépendance du Saint-Esprit par le fait qu'il ne considère pas la Pentecôte comme une continuation de l'Incarnation, mais plutôt comme sa conséquence et sa suite⁶⁴³. Ainsi l'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit sont présentées comme décalées dans le temps et parallèles. Ce que le Christ a accompli par son incarnation et sa rédemption concerne la nature humaine et consiste en la préparation de la venue de l'Esprit. Il est intéressant de retenir que Lossky présente cette manière de considérer l'économie du salut comme étant une conséquence directe de la Théologie Trinitaire de l'Orient⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ « "Ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés." Il les a appelés, non seulement par un appel extérieur, à savoir par la prédication, mais intérieurement, par une inclination et une illumination de la grâce, envoyées dans le cœur de ceux qui sont appelés. », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes II, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 285. A la p. 290, nous trouvons une explication encore plus détaillée : « Nous pourrions distinguer l'appel extérieur et intérieur, tous deux réunis dans l'action de la grâce prévenante, bien que la grâce qui les suscite ne cesse d'agir intérieurement sur celui qui a été préparé pour le moment de l'appel, lorsqu'elle utilise les moyens de l'appel extérieur. Parlant d'appel extérieur, nous entendons habituellement celui qui a été provoqué par la prédication de l'Evangile [...]. Des tristesses, des maladies, des morts, des difficultés financières, l'affranchissement de dangers corporels, des rencontres, des amitiés et des liaisons avec des personnes, dont le commerce prépare à l'acceptation de l'appel, tout cela est utilisé par la divine Providence pour assouplir l'âme de celui qui sera appelé, afin qu'il accepte l'impulsion de la grâce au moment opportun. »

⁶⁴¹ Nous trouvons quelques usages du mot « instrument » à propos de l'agir fructueux et unique du Saint-Esprit dans les hommes : « Nous ne pouvons pourtant pas nier que c'est le même Esprit qui agit toujours, que la grâce qui manifeste son action selon la réceptivité qu'elle rencontre [...] est une et qu'elle demeure toujours unique, différemment participée par les instruments sur qui elle tombe. », idem, p. 243.

⁶⁴² Comme nous le verrons encore, d'autres théologiens orthodoxes, tel Jean Zizioulas, critiquent également cette séparation de l'économie du Christ et de l'Esprit. Cf. BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 221.

⁶⁴³ Rappelons que pour le Concile Vatican II, la Pentecôte fait partie du mystère du Christ. Cf. SC 102, et notre 95, à la p. 40.

⁶⁴⁴ « L'avènement personnel du Saint-Esprit "sovereinement libre", selon la parole d'un cantique de la Pentecôte, ne pourrait être conçu comme une plénitude, comme une richesse infinie s'ouvrant soudain à l'intérieur de chaque personne, si l'Eglise d'Orient ne confessait l'indépendance de l'hypostase du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, quant à son origine éternelle. S'il en était autrement, la Pentecôte, principe de sanctification, ne

En ce qui concerne la relation Christ-Esprit dans l'économie, nous constatons chez Paul Evdokimov une vision assez proche de celle de Lossky. La distinction entre nature et personne⁶⁴⁵ ainsi que celle entre les deux avènements du Saint-Esprit⁶⁴⁶ conduisent Evdokimov à parler clairement de deux économies quasi successives correspondant à une relation plutôt parallèle entre le Christ et le Saint-Esprit⁶⁴⁷.

Nicolas Afanassieff, dans son œuvre ecclésiologique, ne parle pas explicitement de la relation Christ-Esprit. De manière indirecte, pour notre logique latine, ce sont surtout les grandes oppositions entre Dieu, l'Esprit et la grâce d'un côté, et les éléments humains, tel le droit, de l'autre, qui semblent renvoyer à une vision plutôt parallèle du rapport entre le Christ, Verbe incarné et l'Esprit⁶⁴⁸. De même, à propos de l'institution des ministres, nous pensons découvrir dans la vision de N. Afanassieff une action du Saint-Esprit plutôt parallèle et quasi surajoutée à l'action du Christ⁶⁴⁹. Nous y reviendrons encore plus directement lorsque nous traiterons de la vision ecclésiologique de nos auteurs orthodoxes.

Georges Florovsky considère la relation du Christ et du Saint Esprit dans l'économie du salut, comme une profonde unité, dans laquelle il affirme clairement une certaine priorité

se distinguerait pas du souffle que le Christ communiqua aux apôtres, où l'Esprit-Saint agissait comme un auxiliaire de l'œuvre du Christ, créant l'unité de son corps mystique. Si le Saint-Esprit était considéré comme dépendant du Fils en tant que personne divine, Il se présenterait alors, même dans sa venue personnelle, comme un lien qui nous rattache au Fils. La vie mystique se développerait alors comme une voie vers l'union de l'âme avec le Christ par le moyen du Saint-Esprit. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 166. Pour Lossky c'est inacceptable, parce que pour lui, si la grâce arrive à nous par l'union au Christ, elle doit rester nécessairement extérieure à la personne, sinon la personne s'anéantirait dans l'union. Cf. idem, p. 166.

⁶⁴⁵ « Si la nature humaine récapitulée en Christ est une, si "le Christ est le centre où convergent les lignes" (Saint Maxime) et s'il "fait des uns et des autres un seul Corps" (Saint Jean Chrysostome), par contre les personnes humaines sont multiples. [...] Si le Christ récapitule et intègre l'humanité dans l'unité de son corps, l'Esprit Saint se rapporte aux personnes et les fait s'épanouir dans la plénitude charismatique des dons, selon un mode unique, personnel pour chacune d'elles. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 86.

⁶⁴⁶ Cf. idem, pp. 94-95. Texte déjà cité à propos de l'action du Saint-Esprit dans l'économie, p. 159, note 572.

⁶⁴⁷ « L'Eglise est fondée à la fois sur l'Eucharistie et sur la Pentecôte. Le Verbe et l'Esprit, « les deux mains du Père » selon l'expression de saint Irénée, sont inséparables dans leur action manifestatrice du Père et pourtant ineffablement distincts. L'Esprit n'est pas subordonné au Fils, il n'est pas fonction du Verbe, il est le Second Paraclet, comme le dit saint Grégoire de Nazianze : "Il est un autre Consolateur : ... comme s'il était un autre Dieu." On voit dans les deux économies du Fils et de l'Esprit la réciprocité et le mutuel service, mais la Pentecôte n'est pas une simple conséquence ni une continuation de l'Incarnation. La Pentecôte a toute sa valeur en elle-même, elle est le second acte du Père : le Père envoie le Fils et maintenant il envoie l'Esprit saint. Sa mission achevée, le Christ revient vers le Père pour que l'Esprit Saint descende en Personne. », idem, pp. 88-89

⁶⁴⁸ Par exemple : « Le ministère du pasteur était charismatique et ne pouvait pas être autre. L'Eglise possède la plénitude de la grâce (*omnis gratia*), et n'a donc pas besoin d'éléments humains pour être dirigée. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 30. Voir encore : « Par sa nature la grâce exclut le droit – tout comme elle élimine la loi vétérotestamentaire en l'accomplissant », idem, p. 359.

⁶⁴⁹ Cf. « Les apôtres furent institués par le Christ, mais ne le devinrent effectivement qu'au jour de la Pentecôte, comme le dit Clément lui-même. Les évêques étaient établis par les apôtres, mais le but de l'établissement était d'attirer les dons de l'Esprit sur celui que Dieu avait prédestiné. », idem, p. 355.

du Christ, notre Rédempteur⁶⁵⁰. Il rejette donc la vision dualiste et parallèle de la mission des deux Personnes divines, et semble aussi exclure l'égalité réciproque dans leur opération⁶⁵¹. Dans ces critiques, même si nous retrouvons la terminologie de simultanéité⁶⁵² ou des expressions qui pourraient suggérer une recherche d'équilibre⁶⁵³, sa pensée reflète pourtant au fond une approche d'unité qui est liée à son point de départ christologique⁶⁵⁴.

Jean Zizioulas rejette aussi explicitement la vision simplement parallèle de la relation Christ-Esprit et critique les théologiens qui en viennent à parler d'une double économie, séparant en quelque sorte les deux Personnes⁶⁵⁵. Il cherche plutôt une synthèse où le Christ et l'Esprit agissent dans l'unité, un équilibre entre la christologie et la pneumatologie. Comme nous le découvrirons encore, derrière cette vision d'équilibre se manifeste tout de même – du moins pour notre logique latine – une considération parallèle du rapport du Christ et de l'Esprit, et une manière de pensée en binômes.

Boris Bobrinsky est également soucieux de garder dans sa théologie l'unité et l'équilibre entre l'action du Christ et celle de l'Esprit. Il note néanmoins à quelques reprises

⁶⁵⁰ „Durch die Überwindung der Macht des Todes und der Sünde, durch "die Erneuerung und Verherrlichung in dem aufgefahrenen Christus wurde die menschliche Natur für den Geist empfänglich." Damit aber ist allein das Werk Christi Voraussetzung und Ermöglichung des christlichen Glaubens, der Theosis und der ewigen Gemeinschaft mit Gott. – Der Vorrang der Christologie muß sich demnach in den übrigen Lehren erweisen.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 155.

⁶⁵¹ „Falsch wäre es allerdings auch, wollte man das Werk Christi in der Kirche von dem des Heiligen Geistes nicht nur unterscheiden, sondern nahezu trennen, wie dies Vladimir Lossky vorgeschlagen hat. [...] Man sollte nicht vergessen, daß die Kirche Kirche Christi ist, und Er ist ihr Haupt und Herr. Der Geist [aber] ist der Geist des Sohnes [...] In jedem Fall sollte die Ökonomie des Geistes nicht so erklärt werden, daß sie die Ökonomie des Sohnes begrenzt oder einschränkt.“, idem, p. 167.

⁶⁵² „The relationship with Christ is identically a 'personal encounter' with Christ (especially through the sacraments) and it is identically effected by the Spirit. Communion with Christ and amongst all persons is 'personal' and is possible only in the communion of the Spirit. Here Florovsky was speaking in terms of a simultaneity between christology and pneumatology.“, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, pp. 36-37.

⁶⁵³ Par exemple lorsqu'il parle d'une „Überbewertung“ de la christologie : „[Den Heiligen Geist als alleinigen Begründer der Einheit der Gläubigen zu betrachten, birgt] die Gefahr, bei der Konzeption einer Ekklesiologie die Pneumatologie gegenüber der Christologie überzubewerten [...]“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 166.

⁶⁵⁴ „Dennoch ist zu beachten, daß Florovsky die Fundamentalunterscheidungen von Chalcedon als Struktur seiner Theologie zur Geltung bringt. Sieht man in diesen Strukturen und ihrer konsequenten Durchführung den permanenten Verweis auf die Christologie, die immer auch soteriologisch zu verstehen ist [...] so ist die Theologie dieses orthodoxen Theologen durch und durch christologisch orientiert.“, idem, pp. 156-157.

⁶⁵⁵ « Pour Jean Zizioulas, les positions de Khomiakov conduisent à concevoir l'Eglise comme une "société charismatique" plutôt que comme le "corps du Christ". Il en va de même pour Lossky dont il relève deux points de ses positions théologiques. D'une part Lossky soutient qu'il faut distinguer deux économies, celle du Christ et celle de l'Esprit ; par ailleurs, il croit qu'à ces deux économies correspondent deux aspects du mystère de l'Eglise. [...] La question est double : peut-on, doit-on concevoir christologie et pneumatologie indépendamment l'une de l'autre ? y-a-t-il une priorité à accorder à l'une ou à l'autre lorsqu'on traite d'ecclésiologie ? Jean Zizioulas répond négativement à ces deux questions. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 102.

qu'on peut parler de deux économies⁶⁵⁶, même si les deux doivent être toujours être équilibrées et vues simultanément⁶⁵⁷. Déjà dans sa vision trinitaire nous pouvons repérer des énoncés qui peuvent nous faire penser à une relation parallèle, simultanée, du Christ et de l'Esprit⁶⁵⁸. De plus, à l'intérieur même de son souci d'équilibre⁶⁵⁹, nous constatons cette manière de penser en binômes, déjà perçue chez d'autres auteurs, comme si une affirmation sur le Verbe pouvait être « au détriment » de l'Esprit⁶⁶⁰. Il est encore intéressant de noter qu'en exposant les pensées de Lossky, en contraste avec ce qu'il nomme « le christomonisme radical de Florovsky »⁶⁶¹, Bobrinskoy semble considérer le premier comme équilibré, et qualifier l'ecclésiologie de Zizioulas comme nuancant et équilibrant la position de Florovsky⁶⁶². Tout en parlant de double économie du Christ et de l'Esprit, la plupart des

⁶⁵⁶ « L'Eglise est donc définie simultanément par l'œuvre du Christ et par la présence de l'Esprit-Saint, tous deux constituant "les deux Mains du Père", cette double médiation nous introduisant à la filiation du Père. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 51.

⁶⁵⁷ « Nous pouvons parler d'une économie propre du Fils, et d'une économie propre de l'Esprit à condition de ne pas les opposer, de ne pas les concevoir dans une sorte de succession qui les rendrait comme extérieures l'une à l'autre. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 78. De même : « Nous pouvons parler d'une double révélation, d'un témoignage réciproque, du Fils par l'Esprit et de l'Esprit par le Fils. L'Esprit rend présent le Christ, mais le Christ glorifié nous envoie l'Esprit. Deux missions réciproques du Fils et de l'Esprit dont l'origine remonte toujours au "Père des Lumières". », idem, p. 278.

⁶⁵⁸ « Le Père céleste est le terme par excellence de la prière chrétienne, de l'Eucharistie, Celui auprès duquel intercèdent simultanément le Grand Prêtre Jésus et l'Esprit Consolateur... », idem, p. 162.

⁶⁵⁹ Par exemple, à propos de la question de l'épiclèse, Bobrinskoy renonce verbalement à toute opposition entre le Christ et de l'Esprit : « Ceci est, je crois, un fait acquis que l'on ne peut pas juxtaposer ou choisir entre Pâques et la Pentecôte, de même qu'on ne choisit pas entre le Christ et l'Esprit-Saint [...] ; mais il faut montrer que cette présence est différente – la présence du Christ et celle du Saint-Esprit sont chacune spécifiques dans le mystère eucharistique. », idem, p. 191.

⁶⁶⁰ « La Parole est liée au Souffle, le Verbe à l'Esprit. On ne peut singulariser la Parole, comme eut tendance à le faire saint Augustin, dans cette phrase souvent citée : "Le Verbe survient sur les éléments, et il en advient le Sacrement." Il y a là une isolation de la Parole au détriment de l'Esprit. L'important pour nous est de prendre conscience de l'aspect pneumatique de la parole... », idem, p.181. De même, nous trouvons comme une sorte d'opposition entre l'Esprit reposant sur le Fils, et l'Esprit procédant du Verbe : « C'est à partir de cette expérience ecclésiale, sacramentaire, spirituelle du Christ Oint de l'Esprit (Lc 4,14-18 ; Ac 2,33) et de son Corps qu'est l'Eglise, elle aussi pneumatophore, que la vision théologique accède à l'intuition du mystère éternel de l'Esprit-Saint, non plus comme procédant du Fils ou par le Fils, mais comme reposant sur le Fils de toute éternité. », idem, p. 104. Aussi ailleurs nous sentons cette vision du mystère comme une dualité, où l'on pourrait craindre de diminuer le rôle de l'une des Personnes en affirmant le rôle de l'autre : « Saint Jean Chrysostome, représentant lui aussi de l'école d'Antioche, trouvera des termes plus équilibrés pour affirmer la divinité du Christ, sans craindre de diminuer l'action de l'Esprit en Lui. », idem, p. 260.

⁶⁶¹ « Il y a un certain conflit d'école, de caractère ou de génération entre le christomonisme radical de Florovsky et l'équilibre christo-pneumatologique de V. Lossky. Florovsky a une vision christocentrique de l'Eglise, citant souvent saint Augustin pour rappeler que les chrétiens sont un seul Corps avec le Christ. Il dit que, dans un certain sens, "l'Eglise est le Christ Lui-même", dans toute sa plénitude. "Cette identification est impliquée d'ailleurs par toute la conception de l'incarnation professée par les Pères de l'Eglise." [...] En face de ce christomonisme radical, nous trouvons donc l'équilibre de Lossky qui distingue entre l'économie du Fils et l'économie de l'Esprit, entre ce qu'il appelle l'aspect ecclésiologique du Christ et celui de l'Esprit-Saint. Il souligne que le Christ réalise l'unité de la nature humaine ; en Christ, l'Esprit-Saint assure la diversité des personnes ou des hypostases. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, pp. 121-122.

⁶⁶² « [Jean Zizioulas] continue en la nuancant l'œuvre du père Florovsky, dont il fut l'élève, afin de montrer le fondement à la fois christologique et pneumatologique de l'ecclésiologie. », idem, p. 123.

auteurs cherchent en même temps l'unité de l'œuvre des deux Personnes en les présentant souvent dans une relation de réciprocité stricte.

§ 2 : Unité comme réciprocité égale, équilibre

Cette manière de présenter la relation du Christ et de l'Esprit comme un équilibre strictement réciproque n'est pas vraiment caractéristique de la pensée de N. Trembelas, mais, même s'il ne le développe pas, il ne nie pas cet aspect. Comme le Fils est actif dans la mission de l'Esprit, de même l'Esprit est également à l'œuvre pour envoyer le Fils dans le monde⁶⁶³.

Comme nous l'avons noté, pour Lossky, le mystère de la Transfiguration, ainsi que le repos de l'Esprit sur le Christ, occupent une place centrale pour la considération du rôle de l'humanité du Christ. Il n'est donc pas étonnant que, même si c'est, peut-être, moins souligné chez lui que chez d'autres auteurs, la relation parallèle du Christ et de l'Esprit dans leur double économie comporte également chez Lossky des notes d'une réciprocité⁶⁶⁴. Paul Evdokimov parle à plusieurs reprises explicitement de la réciprocité et de l'interdépendance du Christ et de l'Esprit⁶⁶⁵, et semble ainsi exprimer l'unité dans les deux économies⁶⁶⁶. Pour Evdokimov, cette « inséparable simultanité et service réciproque »⁶⁶⁷ correspond aussi à deux temps dans l'histoire du salut : « Pendant la mission terrestre du Christ, la relation des hommes à l'Esprit ne s'opérait que par et en Christ. Par contre, après la Pentecôte, c'est la

⁶⁶³ « Le Fils est envoyé par le Père et l'Esprit. Le Seigneur n'a-t-il pas dit : son Esprit m'a envoyé (Is 61,1) ? [...] Comme l'Esprit envoie le Fils et personne ne peut dire qu'il l'engendre, ainsi le Fils envoie l'Esprit, mais ne le spire pas. », Citation en note des Actes du Synode de Jérusalem tenu en 1672. in TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes I, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 325. N. Trembelas réaffirme : « sur la base des textes d'Isaïe 48,16 et 61,1 et de Luc, 14,18, qui présentent l'Esprit du Seigneur envoyant le Messie, il y a chez les Pères une doctrine qui veut que le Fils ait été envoyé au monde par l'Esprit. », idem, pp. 331-332.

⁶⁶⁴ « Ainsi, de même que le Fils descend sur la terre et accomplit son œuvre par l'Esprit, la personne du Saint-Esprit vient-elle dans le monde étant envoyée par le Fils. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 155.

⁶⁶⁵ Par exemple : « Selon saint Paul, "l'Esprit saint sonde même les profondeurs de Dieu". Il provient du Père, repose sur le Fils et revient au Père dans une circumincession incessante de l'Amour des Trois. C'est dans ce sens que l'Orient emploie la formule *per Filium*, le lien n'est point causal mais d'interdépendance et de réciprocité. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, pp. 59-60.

⁶⁶⁶ Cf. « On voit dans les deux économies du Fils et de l'Esprit la réciprocité et le mutuel service, mais la Pentecôte n'est pas une simple conséquence ni une continuation de l'Incarnation. [...] La Pentecôte apparaît comme la fin ultime de l'économie trinitaire du salut. En suivant les Pères on peut même dire que le Christ est le grand Précurseur de l'Esprit Saint. Saint Athanase le dit : "Le Verbe a assumé la chair pour que nous puissions recevoir l'Esprit Saint." », idem, p. 89.

⁶⁶⁷ « Dans l'expression "un autre Consolateur" on peut entendre presque l'identification que fait le Christ entre la venue de l'Esprit et son propre retour. [...] Le Paraclet est à la fois le Christ sur lequel repose l'Esprit et il est l'Esprit qui révèle et manifeste le Christ, dans leur inséparable simultanité et réciproque service. », idem, pp. 90-91.

relation au Christ qui ne s'opère que par et en l'Esprit Saint. »⁶⁶⁸ Bien que nous ayons constaté chez Florovsky une vision de la relation Christ-Esprit comme une unité avec une certaine priorité du Christ, ce théologien cherchait toutefois également une synthèse entre christologie et pneumatologie dont il ne voyait pas encore clairement comment cela pourrait et devrait être fait. Tout en étant « mécontent » de sa « synthèse trinitaire », il semble maintenir son point de départ christologique⁶⁶⁹.

Jean Zizioulas n'emploie pas le terme de réciprocité pour décrire la relation du Christ et de l'Esprit, mais la synthèse qu'il établit entre l'action des deux Personnes divines envoyées dans le monde, basée sur le conditionnement mutuel, exprime la même réalité⁶⁷⁰. La christologie et la pneumatologie sont considérées comme deux principes à poser simultanément⁶⁷¹ et leur complémentarité permet de trouver un équilibre entre les moments qui pourraient être considérés en opposition. En effet, l'équilibre entre la christologie et la pneumatologie qui se réalise pleinement dans l'Eucharistie, semble correspondre à l'équilibre entre l'eschatologie et l'histoire⁶⁷², l'anamnèse et l'épiclèse⁶⁷³, le charisme et l'institution⁶⁷⁴. Nous y reviendrons à propos de l'ecclésiologie de Jean Zizioulas.

⁶⁶⁸ Idem, p. 90.

⁶⁶⁹ „[...] Florovsky presented the redemption and reconciliation of humanity as solely the work of Christ, which is then offered to everyone by the Holy Spirit. However, Florovsky expressed his dissatisfaction with his 'trinitarian synthesis' between christology and pneumatology by admitting that: 'One may at once ask whether these two approaches or manners could not be somehow integrated into an inclusive, synthesized whole. Indeed, this should be done, and one may hope and wish that this be done in fact. Yet, one does not yet see quite clearly, how this could and should be done.'”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, pp. 33-34.

⁶⁷⁰ « "Ainsi pouvons-nous dire sans risque d'exagération que le Christ n'existe que de manière pneumatologique et non en Lui-même, tant dans sa particularité de personne distincte que dans sa capacité de corps de l'Eglise et de récapitulation de toutes choses." Et inversement, il n'y a pas d'Esprit Saint répandu sans le Christ ressuscité et glorifié. » BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 103. ; De même : « L'ecclésiologie n'est donc possible qu'à partir de la christologie, une christologie qui trouve son équilibre en étant articulée à la pneumatologie, et cela sans notion de priorité logique de l'une sur l'autre. », idem, p. 106. Ou encore : « Pour Jean Zizioulas, les problèmes surgissent lorsqu'on dissocie ces deux principes. En oubliant l'Esprit Saint, on tombe dans le christomonisme, et il y a danger de ne privilégier que la ligne de l'institution, de l'autorité. Et en revanche, certains théologiens orthodoxes tels Khomiakov et Lossky ont pu développer des ecclésiologies où la dimension christologique fut presque inexistante [...], ou encore présentée en opposition à la dimension pneumatologique. La synthèse apparaît toujours comme nécessaire, la christologie et la pneumatologie se conditionnent mutuellement, chacune semble être "principe de santé" pour l'autre. », idem, p. 221.

⁶⁷¹ « Cette synthèse entre la christologie et la pneumatologie en ecclésiologie se fait, certes, à partir de la christologie, mais sans priorité de celle-ci sur la pneumatologie ; les deux principes doivent être posés simultanément. », idem, p. 220.

⁶⁷² « L'œuvre ecclésiologique de Jean Zizioulas est tout entière marquée par une préoccupation historique alliée à une perspective eschatologique. [...] Chez Jean Zizioulas, on retrouve ce souci de conjuguer histoire et eschatologie pour saisir le sens même de la tradition vivante de l'Eglise ; loin de s'opposer, pour lui, ces deux approches théologiques se complètent. [...] Mais "l'histoire n'est jamais une justification suffisante", fait-il remarquer. "L'eschatologie doit être présente à travers toute la doctrine." [...] la synaxe eucharistique constitue déjà une présence des "eschata", une icône de la liturgie céleste. [...] l'Esprit-Saint ouvre l'histoire à la dimension eschatologique [...]. », idem, pp. 222-223.

La conception théologique de Boris Bobrinskoy est clairement celle de l'équilibre réciproque entre le Christ et le Saint-Esprit dans le mystère du salut : « L'Esprit est en Jésus comme Jésus est dans l'Esprit. Nous ne pouvons nous résoudre à "réduire" cette présence réciproque, cette "appartenance mutuelle d'amour" à une simple "relation" de causalité unilatérale. Il s'agit bien d'une coïncidence ineffable et plénière du Fils et de l'Esprit, transparence mutuelle qui ne peut s'exprimer en termes humains que dans la notion de révélation et d'amour réciproques et simultanés. »⁶⁷⁵

A l'intérieur même de cette vision de la relation Christ-Esprit basée sur le souci de souligner le rôle propre et la différence des Personnes, en même temps que d'établir une unité par le biais d'une interdépendance réciproque, nous repérons certaines notes, souvent indirectes, qui semblent faire allusion à une unité ordonnée entre le Christ et l'Esprit.

§ 3 : Quelques notes d'un ordo entre Christ et l'Esprit

Même s'il n'en parle pas explicitement, le professeur Trembelas, fidèle à son enracinement dans la « théologie académique », fait voir une certaine unité ordonnée dans l'agir externe des Personnes divines envoyées dans le monde. Pour lui, cet « ordre » témoigne de l'unicité de nature du Fils et de l'Esprit ou encore du rôle du Verbe Incarné dans la transmission de l'Esprit. C'est ainsi que l'appellation « Esprit du Fils » ne concerne pas un rapport de dépendance causale dans l'éternité, mais l'identité d'essence et le don de l'Esprit par le Christ dans l'économie⁶⁷⁶. Comme nous l'avons déjà observé concernant la place du Saint-Esprit dans l'économie du salut, le fait que l'Esprit soit ordonné au Verbe Incarné se manifeste principalement de deux manières. D'une part l'Esprit est donné par le Fils, et,

⁶⁷³ « L'eucharistie opère la synthèse entre l'histoire et eschatologie, entre les mouvements d'anamnèse et d'épiclese. », idem, p. 224.

⁶⁷⁴ « Lorsqu'on aborde la christologie d'un point de vue pneumatologique, lorsqu'on saisit la complémentarité nécessaire de l'anamnèse et de l'épiclese dans l'eucharistie, sacrement par excellence du mystère de l'Eglise, alors l'institution ecclésiale ne s'oppose pas à une Eglise qui serait pur événement, communauté charismatique. », idem, p. 121.

⁶⁷⁵ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, pp. 103-104. Voir encore les passages déjà cité, par exemple idem, p. 282.

⁶⁷⁶ Par les mots de Saint Jean Damascène : « [...] nous ne disons pas que l'Esprit est du Fils, mais pourtant nous l'appelons Esprit du Fils et nous confessons qu'il est manifesté par le Fils qui nous l'a transmis. », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes I, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 328. De même, Cyrille d'Alexandrie : « [...] l'Esprit saint dit des choses du Christ, étant son Esprit, possédant sa gloire et son langage et tout ce qui résulte de l'identité naturelle. », idem, p. 330. Cf. encore : Idem, p. 345.

d'autre part, l'Esprit conduit et configure les hommes au Fils⁶⁷⁷. Il est très clairement exprimé que le Saint-Esprit et la grâce sont offerts à l'homme par le Christ, unique Sauveur⁶⁷⁸, et que le Saint Esprit est celui qui conduit toujours l'homme au Christ en l'unissant et le configurant à Lui⁶⁷⁹. Cela se concrétise, comme nous l'avons vu, dans une triple action de préparer, déposer et de parfaire dans les âmes des fidèles les grâces et les charismes, fruits de la Rédemption⁶⁸⁰. C'est en effet le Saint-Esprit qui rend l'homme capable de s'assimiler à l'unique œuvre rédemptrice du Christ⁶⁸¹.

En décrivant l'économie du Saint-Esprit, V. Lossky la montre comme étant liée à la base à l'économie du Fils, et semble traiter l'économie de l'Esprit en la rapportant à l'œuvre du Christ. Nous découvrons ainsi également dans cette pensée orthodoxe, malgré la séparation des deux économies, une certaine relation d'ordre entre le Christ et le Saint-Esprit. D'une part le Christ communique le Saint-Esprit, et il faut être membre du Corps du Christ pour recevoir l'Esprit⁶⁸², d'autre part, l'Esprit rend témoignage non pas à Lui-même, mais au Fils⁶⁸³. A propos du Saint-Esprit et de sa relation au Christ dans l'économie du salut, même si l'humanité du Christ reste dans l'ombre et l'économie sacramentelle liée à elle n'est pas développée par Lossky, nous repérons pourtant quelques indices qui peuvent être intéressants à retenir. En rapport avec le fait que le Saint-Esprit reste toujours une Personne cachée, d'une

⁶⁷⁷ N. Trembelas affirme, par exemple, avec Saint Jean Chrysostome : « Ce n'est pas le Père seul, mais aussi le Fils qui envoie et concède l'Esprit d'auprès du Père, le Fils point considéré au rang d'un serviteur, mais en tant qu'honoré égal du Père. », idem, p. 293. De même, en citant Saint Athanase, il dit l'Esprit non seulement venir du Christ mais configurer les hommes à Lui : « [...] le sceau qui est l'Esprit a la forme du Christ, marquant de son empreinte ». En encore : « [...] la grâce et le don dans la Trinité sont donnés du Père par le Fils dans l'Esprit saint... », idem, p. 310.

⁶⁷⁸ « Saint Irénée affirme que le Seigneur "fait homme, envoya à travers toute la terre le don de l'Esprit saint". Ailleurs encore, il note que lorsque le Fils de l'homme est venu sur la terre, mangeant et buvant, commerçant avec les hommes, alors aussi le germe vivifiant, à savoir l'Esprit de la rémission des péchés par qui nous sommes vivifiés, a été répandu sur le genre humain. », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes II, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 260.

⁶⁷⁹ Plusieurs affirmations attestent ce fait : « l'Esprit saint [...] opère dans les âmes des fidèles leur incorporation... », idem, p. 242. ; « L'absolue nécessité de la grâce divine pour créer en nous une nouvelle vie en Christ est évidente... », idem, p. 245. ; « Saint Irénée assure que [...] nous tous ne pouvons croire dans le Christ sans l'eau du ciel. », idem, p. 246. ; « La nouvelle justification, en effet, commence, se poursuit et s'achève par l'incorporation du justifié dans le Christ. Il est rendu participant de sa mort et de sa résurrection, il en est le membre vivant, vivifié par la grâce qui dérive de lui, qui l'a justifié et qui l'a sanctifié. », idem, p. 303.

⁶⁸⁰ « Les différents charismes de l'Esprit dans l'œuvre de la régénération et du salut sont dispersés par son action à des stades différents et successifs : il prépare le fidèle à recevoir la Rédemption – il dépose en lui les principes du salut, puisqu'il pourvoit à sa croissance, jusqu'à ce qu'il conduise à son entière perfection. », idem, p. 243.

⁶⁸¹ « De l'action de la grâce dépend la plus grande part de la renaissance et la nouvelle création dans le Christ, puisque le vouloir humain se trouve dans l'impossibilité d'initier lui-même la mise à mort de ses passions [...] et de s'assimiler à la Rédemption dans le Christ. », idem, p. 283. Voir encore : Idem, p. 305.

⁶⁸² « Le Saint-Esprit a été envoyé dans le monde ou, plutôt dans l'Eglise au nom du Fils (Jn 14,26). Il faut donc porter le nom du Fils, être membre de son corps, pour recevoir l'Esprit-Saint. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 160.

⁶⁸³ « Cependant le Saint-Esprit dans son avènement personnel ne manifeste point sa personne. Il ne vient pas en son propre nom, mais au nom du Fils, pour rendre témoignage au Fils. », idem, p. 156.

part nous retrouvons l'affirmation déjà évoquée que le Saint-Esprit rend témoignage non pas à Lui-même, mais au Fils, d'autre part Lossky montre aussi que le Saint-Esprit, tout en restant caché, se manifeste dans les hommes déifiés⁶⁸⁴. Dans un autre vocabulaire, celui de « manifestation », nous pouvons penser – avec notre vision latine – qu'en ce rôle des membres du Corps mystique du Christ, il y a quelque chose du mystère de l'humanité du Christ qui est l'instrument de toute révélation et de tout don que Dieu fait aux hommes.

Tout en soulignant l'agir distinct et propre du Christ et de l'Esprit dans une réciprocité stricte, Paul Evdokimov ne veut « diminuer en rien le caractère central de la Rédemption christique et du sacrifice de l'Agneau »⁶⁸⁵. Il semble entrevoir un certain ordre entre le Christ et l'Esprit dans l'économie en constatant aussi que l'agir de l'Esprit est un « mouvement "vers le Christ", afin de le rendre visible et manifeste »⁶⁸⁶. De même le Saint-Esprit semble être ordonné au Christ en portant le nom de Paraclitos. D'une part « il nous "console" de l'absence visible du Christ », d'autre part il est « celui qui se tient "auprès de nous" comme notre défenseur, avocat et témoin de notre salut par le Christ. »⁶⁸⁷. Tout en réaffirmant que « le mystère du salut est christologique », Evdokimov veut éviter le danger de penser qu'il est « panchristique »⁶⁸⁸. Comme nous l'avons déjà relevé, nous pensons constater ici encore cette crainte de la logique orthodoxe d'attribuer trop d'importance à l'une des Personnes envoyées, de peur d'enlever quelque chose à l'Autre. Pour notre vision latine, en principe, cela ne diminue en rien la personnalité propre de l'Esprit, et son mode propre d'agir, si l'on accentue la vision du Christ comme l'unique Médiateur et Sauveur. C'est surtout en citant les Pères de l'école d'Alexandrie que Paul Evdokimov souligne la place centrale du Christ et l'ordre dans l'économie : « C'est le Christ qui est le Sauveur et l'Esprit nous fait participer dans le Fils à

⁶⁸⁴ « C'est alors que cette Personne divine inconnue, n'ayant pas son image dans une autre hypostase, se manifestera dans les personnes déifiées : car la multitude des saints sera son image. », idem, p. 170.

⁶⁸⁵ « Cette vision totale des économies ne diminue en rien le caractère central de la Rédemption christique et du sacrifice de l'Agneau, mais précise l'ordre progressif des événements et montre le Fils et l'Esprit chacun dans sa propre grandeur et dimension, chacun servant l'autre dans une réciprocité et un mutuel service et convergeant ensemble vers le Royaume du Père. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 90.

⁶⁸⁶ « Lors de l'Épiphanie, [l'Esprit] il descend du ciel comme une Colombe et repose sur Jésus. Dans ses manifestations, il est un mouvement "vers Jésus", afin de le rendre visible et manifeste. Sa présence est cachée dans le Fils, comme le souffle et la voix qui s'effacent devant la parole qu'ils rendent audible. Si le Fils est l'image du Père et l'Esprit Saint l'image du Fils, l'Esprit, disent les Pères, est seul à ne pas avoir son image dans une autre Personne, il est essentiellement mystérieux. », idem, p. 88.

⁶⁸⁷ « En même temps, il [l'Esprit] nous "console" de l'absence visible du Christ. Le mot Paraclitos, signifie : "celui qui est appelé auprès", celui qui se tient "auprès de nous" comme notre défenseur, avocat et témoin de notre salut par le Christ. », idem, p. 89.

⁶⁸⁸ Cf. « Le mystère du salut est christologique, mais il n'est pas panchristique. », idem, p. 86. Cf. encore : Idem, p. 90, passage déjà cité.

l'adoption du Père. »⁶⁸⁹. Tout de même, il reconnaît que cette vision « sotériologique » de la relation Christ-Esprit, est également présente chez les Pères Cappadociens⁶⁹⁰. En abordant le thème de notre filiation adoptive, Evdokimov semble également, de manière implicite, témoigner de cet ordre dans notre salut⁶⁹¹. Comme dernier indice de la centralité du Christ dans l'économie, nous pouvons mentionner l'ordre trinitaire, descendant et ascendant, que Paul Evdokimov reprend des Pères de l'Eglise⁶⁹².

Certains passages de l'étude ecclésiologique de N. Afanassieff témoignent clairement d'une relation d'ordre entre le Christ et le Saint-Esprit. Outre le fait d'affirmer l'envoi de l'Esprit par le Christ⁶⁹³, Afanassieff constate que « l'Esprit ne peut annoncer ce que l'enseignement du Seigneur ne contenait pas. »⁶⁹⁴.

George Florovsky, comme nous l'avons déjà évoqué, présente clairement une unité ordonnée entre le Christ et l'Esprit dans l'économie du salut et dans son ecclésiologie. D'après lui, « il n'y a aucune contradiction entre les deux formules "dans l'Esprit" ou "dans le Christ", mais la dernière devrait être prioritaire sur la première [...] puisque le Fils a toujours priorité sur l'Esprit et parce que l'Eglise est l'Eglise de Jésus Christ et l'Esprit est l'Esprit du Fils (Jn 16,13-14). Le cœur personnel de l'Eglise se trouve uniquement dans le Christ et ce n'est pas une incarnation de l'Esprit Saint, ni simplement une communauté remplie par

⁶⁸⁹ « L'école d'Alexandrie suit la méthode anténicéenne, essentiellement biblique et sotériologique. Elle affirme la divinité du Verbe parce que notre salut en dépend. Ainsi saint Athanase affirme l'unité d'action du Fils et de l'Esprit à la lumière de l'économie du salut et n'entre guère dans les relations éternelles entre les Personnes divines. C'est le Christ qui est le Sauveur et l'Esprit nous fait participer dans le Fils à l'adoption du Père. Si Athanase insiste sur l'unité de nature entre les deux, c'est pour affirmer la divinité de l'Esprit : "L'Esprit est dans le Fils, comme le Fils est dans le Père." », idem, p. 52.

⁶⁹⁰ Cf. « Au début de la formation de la théologie trinitaire, même chez les Cappadociens, les relations entre le Fils et l'Esprit Saint, portent encore l'accent sotériologique. Avec les Alexandrins, saint Basile dit : "L'Esprit Saint est lié au Père unique par le Fils unique", ce qui signifie qu'il n'y a qu'une seule voie vers le Père : par le Fils dans l'Esprit Saint. Le rôle du Fils est toujours central dans l'économie du salut. Si le salut vient par le Fils, la grâce du Saint-Esprit vient aussi par le Fils. », idem, p. 55.

⁶⁹¹ « Ainsi la Pentecôte commence l'histoire de l'Eglise, inaugure la Parousie et anticipe le Royaume. L'Esprit nous intègre au Corps comme les "cohéritiers" du Christ, nous fait "fils dans le Fils" et dans le Fils nous fait trouver le Père. L'Esprit d'adoption opère la filiation divine et saint Irénée applique à l'Eglise le nom de "fils de Dieu", enfant adoptif du Père. », idem, p. 91.

⁶⁹² Pour ce qui est de l'ordre descendant. Cf. « "La dénomination de l'énergie, enseigne saint Grégoire de Nysse, n'est pas morcelée entre ceux qui agissent, mais puisque la puissance et l'énergie dans les trois hypostases sont uniques, le Père ne fait rien de lui-même sans le Fils, ni le Fils sans l'Esprit. Toute activité jaillit du Père, progresse par le Fils et se parachève dans l'Esprit-Saint." », idem, p. 36. et pour l'ordre ascendant : « L'épîclèse se situe au seuil de toute communion avec Dieu car selon les Pères, s'il n'y a pas d'accès au Père que par le Fils, de même il n'y a d'accès au Fils que par le Saint-Esprit. », idem, p. 102.

⁶⁹³ « [L'Eglise] Ayant été fondée par le Christ au moment de la Cène, elle fut actualisée à la Pentecôte, quand le Seigneur en gloire envoya l'Esprit à ses disciples. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 26. De même : « Dans les trois domaines principaux de l'activité de l'Eglise, le Christ officie, administre et instruit par les dons du Saint-Esprit que Dieu déverse sur les ministres de l'Eglise. », idem, p. 121.

⁶⁹⁴ Idem, p. 174.

l'Esprit Saint. »⁶⁹⁵. L'expression Esprit du Christ, qu'il met en parallèle avec le terme Eglise du Christ, et qu'il utilise plusieurs fois, semble exprimer chez lui cette unité d'ordre. Comme nous le verrons, Florovsky est fidèle à cette logique qui se base sur le mystère de l'incarnation, pratiquement en tous ses développements ecclésiologiques et ainsi se trouve sur plus d'un point très proche de la vision latine que nous avons repérée dans les textes du Concile.

Même si pour Jean Zizioulas l'œuvre du Christ et celle du Saint-Esprit doivent être posées simultanément et de manière équilibrée, sans priorité de l'une sur l'autre, il affirme à plusieurs reprises que le point de départ est tout de même christologique⁶⁹⁶. Nous pouvons donc repérer certaines notes qui peuvent faire allusion à un ordre du salut, où apparaît la centralité du Christ. Il reconnaît cet ordre comme appartenant à l'approche historique du mystère, qui doit toujours être équilibrée par l'approche eschatologique⁶⁹⁷. Outre la pensée de Zizioulas selon laquelle notre retour à Dieu se fait « dans le Christ par l'Esprit-Saint »⁶⁹⁸ sa vision eucharistique nous suggère également cet « *ordo* », dans notre logique latine. En effet, pour le Métropolite de Pergame, les éléments qui peuvent constituer une opposition pour la compréhension humaine, trouvent leur pleine synthèse dans l'Eucharistie. Ce fait semble exprimer pour nous qu'en quelque sorte c'est au fond le mystère du Christ Verbe Incarné qui est à la base de l'unité dans notre salut.

Tout en excluant également tout ordre de dépendance causale entre le Christ et l'Esprit, la pensée de Bobrinskoy permet de repérer certaines traces d'une relation d'unité ordonnée entre les deux Personnes envoyées dans le monde. C'est ainsi que dans un langage liturgique il affirme que « le saint Chrême nous conforme au Mystère du Christ. »⁶⁹⁹. Il est

⁶⁹⁵ „There is no contradiction [...] between the two formulas – "in the Spirit" (pneumatological) or "in Christ" (christological) – but the latter one should take precedence over the former [...] as the Son always has a priority over the Spirit, and because the Church is the Church of Jesus Christ and the Spirit is the Spirit of the Son (John 16.13-14). The Church has its personal centre only in Christ, and it is not an incarnation of the Holy Spirit nor merely a Spirit-filled community.”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, pp. 24-25.

⁶⁹⁶ « "Le point de départ de l'ecclésiologie est incontestablement la christologie" », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 105. De même : Idem, p. 220.

⁶⁹⁷ « Lorsqu'on aborde le rôle de l'Esprit dans ce schéma, on lui confie celui d'agent du Christ pour la mission : "Le Saint-Esprit est celui qui est donné et il est donné par le Christ. Il est la force divine qui rend les Apôtres capables de remplir leur mission. Il est l'animateur d'une structure fondamentalement préconçue. Dans une telle approche, la pneumatologie traite d'un intermédiaire ; l'Esprit est l'agent du Christ et dépend de lui." », idem, p. 143.

⁶⁹⁸ « La "catholicité" commande une conception plus harmonieuse de ces oppositions, puisqu'elle vise au dépassement et à l'unification de toutes dans le Christ. Tout comme la première création sort des mains de Dieu, la nouvelle est destinée à y faire retour dans le Christ par l'Esprit-Saint. », idem, p. 139.

⁶⁹⁹ « Il n'est pas possible d'isoler les effets du Baptême et de la Chrismation. Dans le même sens, nous ne pouvons développer d'un côté, une théologie strictement christologique du Baptême, et de l'autre, une théologie strictement pneumatologique de la Chrismation. Le saint Chrême nous conforme au Mystère du Christ », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 166.

intéressant de remarquer que cette ordination du Saint-Esprit au Christ semble être liée à la distinction claire entre la divinité et l'humanité du Christ, que Bobrinskoy constate chez Cyrille d'Alexandrie⁷⁰⁰.

Hilarion Alfeyev, sans utiliser le terme, semble comprendre la relation du Christ et de l'Esprit comme une unité ordonnée. Cela est manifeste d'une part dans l'usage de l'expression « Esprit du Christ »⁷⁰¹, d'autre part dans le fait que l'Esprit, âme de l'Eglise, n'anime que les membres unis au Christ⁷⁰². De la place centrale du Christ dans cette relation témoigne encore que c'est « en Christ » que l'Esprit nous est donné et que c'est au Christ que l'Esprit nous configure⁷⁰³.

Pour récapituler la vision orthodoxe de la relation Christ-Esprit, nous pouvons établir que tout en gardant des éléments d'une unité ordonnée, la majorité de nos auteurs considèrent essentiellement les deux Personnes comme ayant chacune une mission propre, simultanée, mais cette double économie est caractérisée d'une interdépendance réciproque dont l'équilibre doit toujours être gardé.

Après avoir découvert à l'aide de ces auteurs cette vision orthodoxe du rapport Christ-Esprit dans l'économie du salut en général, venons-en à étudier plus directement l'implication ecclésiologique de cette théologie.

Chapitre 4 : La vision de l'Eglise selon la relation Christ-Esprit

Comme nous l'avons observé à propos des points que nous venons de traiter, le professeur Trembelas, appartenant encore à la « théologie d'école », semble avoir une

⁷⁰⁰ « De manière générale saint Cyrille distingue nettement le plan des natures du Christ. Le Verbe divin n'a pas besoin de sanctification par l'Esprit, car Il est saint par nature. Au contraire la chair ou le corps humain du Verbe Incarné deviennent le réceptacle de l'Esprit, le temple de la divinité. En raison de l'union hypostatique des deux natures dans le Verbe divin, "la sanctification s'applique au Verbe en tant qu'Il s'est fait semblable à nous. C'est en tant qu'Il s'est fait homme, pour notre salut, pour les hommes qu'Il reçoit l'Esprit-Saint. [...] Il reçoit son Esprit et Le prend en tant qu'homme, mais Il se le donne comme Dieu. Il fait cela pour nous, non pour Lui." », idem, pp. 261-262.

⁷⁰¹ Cf. ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 89. Ou encore : « [...] dans le rite primitif de l'Eglise d'Alexandrie, attribué à saint Grégoire de Nazianze, toutes les prières d'action de grâces s'adressent au Christ, et les paroles de la transformation des dons ont une résonance quelque peu différente : "Toi-même Seigneur change les dons ici offerts, Toi qui conduis ce service dans le mystère [...] envoie Toi-même Ton Esprit très Saint pour [...] qu'Il sanctifie et change ces dons précieux offerts en Corps et Sang de notre rachat..." », idem, p. 162.

⁷⁰² Cf. idem, p. 141, passage déjà cité plus haut : Voir p. 161, note 586.

⁷⁰³ « La mort du Christ sur la croix a rendu possible le don du Saint Esprit, et en Christ nous devenons rois, prêtres, et christes (oints). [...] A l'instar de la grâce du Baptême, le don de l'Esprit Saint, dispensée à la Chrismation, ne doit pas être reçu passivement, mais il faut se l'approprier activement. C'est dans ce sens que saint Séraphim donnait comme but à la vie chrétienne : "l'acquisition de l'Esprit Saint". ». Cf. idem, p. 159.

conception théologique plus proche de la vision latine. Pourtant, justement dans quelques conséquences ecclésiologiques de sa manière de considérer la relation Christ-Esprit, nous découvrons sa position proprement orthodoxe et un certain manque de continuité. Vu sa place un peu exceptionnelle parmi les auteurs orthodoxes consultés, il peut être intéressant d'étudier d'abord son ecclésiologie pour retrouver et ainsi mieux comprendre, à l'intérieur même de son approche « scolastique », les éléments proprement orthodoxes.

En traitant du mystère de l'Eglise et de son caractère divino-humain à l'image du Christ, sa Tête, le professeur d'Athènes critique les catholiques romains, en ce qu'ils exagèrent l'aspect visible dans l'Eglise au détriment de l'aspect invisible⁷⁰⁴. Certes, des exagérations du côté catholique dans la théologie pouvaient et peuvent toujours exister, mais peut-être qu'il s'agit aussi de ce que l'humanité du Christ et son caractère instrumental, ainsi que l'économie sacramentelle de notre salut, sont plus développés et soulignés par les catholiques romains. En effet, même si N. Trembelas y fait souvent allusion et cette idée est bien intégrée dans son ecclésiologie, cela est moins explicite et semble parfois, sur certains points, être moins pris au sérieux⁷⁰⁵.

Pourtant, comme nous venons de le noter, le professeur Trembelas souligne en général le rôle central et reconnaît une certaine priorité du Christ dans la fondation de l'Eglise. L'Eglise est bâtie sur le Seigneur, constituée par son propre sang. Le Christ est la Tête, et le fondement de l'Eglise, son Corps, continuant son œuvre à travers les siècles, et que le Christ

⁷⁰⁴ « L'Eglise ne compte pas seulement un aspect invisible, qui dépend de sa tête invisible dans le ciel et est animé par l'Esprit saint invisible, mais elle a aussi un aspect purement visible. Il faut relever ces deux aspects, sans exagérer le côté invisible au détriment du visible, comme le firent les protestants, ou le visible au détriment de l'invisible, comme le font les catholiques-romains. », TREMBELAS, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes II, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 342. Nous y percevons déjà la manière de penser en binômes et la recherche d'un équilibre entre eux.

⁷⁰⁵ Il semble que derrière l'incompréhension du professeur Trembelas à propos de certaines doctrines catholiques romaines, nous trouvons une réserve à prendre au sérieux la place de l'humanité du Christ dans notre salut et ainsi à une certaine participation de notre humanité à l'œuvre de la rédemption. Nous voyons trois points concrets, où cela semble être le cas : d'abord le rejet de la possibilité de « coopérer » par ses mérites à la sanctification d'autres personnes : « Puisque les bonnes œuvres ne sont méritoires que relativement et seulement par la condescendance de Dieu, il est évident qu'elles peuvent à peine suffire au salut de celui qui s'en est enrichi et qu'elles ne sont nullement excédentaires, au point que leur surabondance puisse être mise à disposition du salut des autres... [...] Pour aucun motifs, nous ne pouvons dire, comme disent les catholiques-romains, qu'on peut présenter satisfaction pour un autre, ni que les saint peuvent nous aider par leur mérites. », idem, p. 342. Ensuite retenons une remarque concernant le pouvoir du clergé et l'identité de la présence du Christ et celle de l'Eglise : « Parce que l'Eglise est vraiment celle du Christ "l'une, sainte et catholique", il est également vrai que là où est l'Eglise, là est aussi Jésus Christ. Bien sûr, les catholiques-romains exagèrent cette dernière vérité, montant en règle d'or l'axiome *Ubi Ecclesia, ibi Christus*, afin d'élever d'une manière déplacée les pouvoirs du clergé », idem, p. 368. Finalement il s'agit de la question de la primauté du pape. Citons à titre d'exemple : « Vivant en paix avec lui-même et avec Dieu, "il [le Corps de l'Eglise] croît et s'édifie, recevant l'Esprit" qui coule abondamment d'En Haut, touche tous les membres et est donné à tous. Par conséquent excluant l'introduction furtive de tout autre co-dirigeant dans l'Eglise, il interdit aux disciples de se faire appeler rabbi ou maîtres. [...] Gouvernant son Eglise comme le seul Seigneur et le seul Roi [...]. », idem, p. 218.

lui-même nourrit et soigne⁷⁰⁶. Le Christ est donc à la fois le fondateur et le fondement de l'Eglise qui participe à la vie et aux dons du Christ par les sacrements⁷⁰⁷. C'est le Christ qui reste le centre de direction et d'autorité de l'Eglise et par l'Esprit, Il continue son incarnation et son œuvre rédemptrice à travers l'humanité. « L'Eglise [est] établie par le Christ » comme le souligne notre auteur dans sa définition, et le Christ et l'Esprit-Saint œuvrent à la naissance et à la vie continue de l'Eglise⁷⁰⁸.

L'opération de l'Esprit dans l'Eglise est très souvent présentée comme étant ordonnée au Christ⁷⁰⁹. L'ordre existant entre le Christ et l'Esprit dans leur présence active dans l'Eglise se manifeste par la place centrale de l'humanité du Christ par laquelle l'Esprit arrive aux fidèles et à laquelle l'Esprit les configure pour devenir Corps mystique du Christ. Ainsi l'action de l'Esprit est liée à la causalité instrumentale de l'humanité du Seigneur et appelle une médiation sacramentelle de la grâce⁷¹⁰. Sans que le professeur Trembelas utilise beaucoup le mot « instrument », comme nous l'avons vu, il fait plusieurs fois référence à cette réalité⁷¹¹.

⁷⁰⁶ Par exemple: « [...] l'Eglise bâtie par le Seigneur sur la pierre de la vraie foi, qu'il a construite de son propre sang, composée des Eglises de Dieu particulières, ayant comme tête le Christ qui est sauveur du corps, qui le nourrit et soigne comme ses propres membres les fidèles qui la composent [...]. », idem, p. 344.

⁷⁰⁷ « L'Eglise apparaît comme fruit de l'apparition du Christ et en même temps comme démonstration irrécusable de son action invincible, exercée à travers les siècles par les continuateurs de son œuvre. Indiscutablement, il est son Seigneur, celui qui l'a acquise et qui l'a rachetée, mais aussi son fondateur. [...] il choisit les successeurs et les continuateurs de son œuvre et il institua des rites sacramentels, moyens pour les membres de son Eglise de recevoir la grâce salvifique. », idem, p. 349.

⁷⁰⁸ « La société des hommes divinement instituée, appelés par Dieu de toute race, depuis l'origine jusqu'à la fin du monde, hommes réunis par la même vraie foi, la participation aux mêmes divins sacrements et groupés sous le Seigneur, leur tête, en un seul corps moral, visible et en même temps invisible, servi et gouverné par un clergé, établi par le Seigneur à travers une succession apostolique ininterrompue, qui continue sous l'impulsion et l'action de l'Esprit l'œuvre salvifique du Seigneur, jusqu'à son second avènement. », idem, p. 366. L'auteur lui-même note à propos de sa définition : « En réalité la définition ci-dessus précisait les signes distinctifs extérieurs de l'Eglise une et apostolique. Son essence plus intime, le mystère de la réunion de tous les fidèles avec le Christ comme tête et formant son corps, ne peut être pénétré que par la foi. », idem, p. 366. Outre de souligner le fait que l'Eglise est un mystère, N. Trembelas, semble par cette note pourtant faire preuve d'une certaine réserve de voir apparaître (pour un regard de foi et d'une manière sacramentelle) dans et par les « signes distinctifs extérieurs » « l'essence plus intime » de l'Eglise.

⁷⁰⁹ Comme nous l'avons déjà observé par rapport à la mission du Christ et de l'Esprit, cet « *ordo* » se manifeste d'une part dans le fait que c'est le Christ qui envoie et donne l'Esprit aux membres de son Corps : « Le Christ est la tête de ceux qui sont en communion avec lui par la foi et les sacrements [...], il est le centre vivant dont la vie nouvelle émane comme une force spirituelle et touche chaque membre, puis l'Esprit, qui est donné aux membres, agit par la tête, coule en abondance d'en haut et touche tous les membres. », idem, p. 352. D'autre part, l'Esprit fait des membres un seul Corps, celui du Christ, en conduisant à Lui. Par exemple : « [...] saint Jean Chrysostome proclame : "Si l'Esprit n'était pas venu, l'Eglise ne subsisterait pas et si l'Eglise existe, il est évident que l'Esprit est présent". [...] Aussitôt après l'Ascension du Seigneur, l'Esprit fut envoyé, il constitua la force vivifiante et l'âme de l'Eglise et créa en elle l'affinité. Ainsi fut instaurée une affinité beaucoup plus grande que la parenté charnelle [...] un seul corps dans le Christ. » Notons que cet « *ordo* » est encore expliqué par l'unicité de la nature divine dans le Père, le Fils et l'Esprit et aussi par le fait que « la condition absolue et sine qua non de la mission et de la descente du Saint-Esprit fut la mort du Seigneur sur la croix. », idem, p. 352, en note.

⁷¹⁰ Par exemple le texte cité plus haut : Voir p. 181, note 707.

⁷¹¹ A quelques reprises nous rencontrons explicitement le terme d'instrument, comme par exemple : « Même des prédicateurs pécheurs peuvent devenir, par la parole qu'ils prêcheront, des instruments pour acquérir de nouvelles ouailles à l'Eglise. », idem, p. 355. ; ou « hors de l'Eglise point de salut signifie simplement que le

En même temps, cette réalité fondamentale dans le mystère de l'Eglise, de participer au mode d'agir « instrumental » du Verbe Incarné en tant que son humanité mystique, reste parfois dans l'ombre et, pour notre vision latine, n'est pas toujours développée de manière conséquente. En effet, ce qui est encore évident pour les apôtres et ensuite pour les évêques et les autres membres de l'Eglise, notamment d'être « ambassadeurs » et « continuateurs » du Christ⁷¹², ne semble plus opératoire pour l'évêque de Rome en relation avec l'Eglise universelle. En effet, fidèle à la position orthodoxe, le professeur d'Athènes réfute à la base tous les arguments pour la primauté de l'évêque de Rome et n'accepte pas que le Corps mystique du Christ ou la Tête puisse être représenté de manière sacramentelle par une seule personne, vicaire du Christ. Le Christ étant la seule autorité dans l'Eglise, le pape, au lieu d'être en sa personne le continuateur de cette autorité par participation, est plutôt présenté comme un prétendu concurrent du Christ⁷¹³. De plus, comme nous l'avons déjà noté⁷¹⁴, non seulement par rapport à la fonction de l'évêque de Rome, mais aussi à propos du clergé, N. Trembelas voit une exagération des catholiques de l'identification du Christ et de l'Eglise, son corps. Pour cela, comme pour équilibrer, il met en avant l'identification de la présence de l'Esprit avec la présence de l'Eglise citant l'affirmation de Saint Irénée⁷¹⁵. Cette manière de voir les choses semble un peu oublier l'ordre qui existe entre la mission du Christ et de

dépositaire ordinaire et régulier des conditions du salut est l'Eglise et qu'à elle le Seigneur a confié les moyens d'atteindre sûrement et certainement la béatitude. L'hérésie et le schisme et tout conciliabule d'une manière générale ne sont pas des instruments de salut disposés par Dieu ni des chemins conduisant sûrement au Christ et à la vie éternelle... », idem, p. 373. Ou encore : « Les évêques en particulier, mais en général tout le clergé sont dans l'Eglise, les instruments du maintien de la vérité. », idem, p. 393. ; et enfin : « [...] les conciles ne sont les instruments effectifs de l'Esprit saint que lorsque parmi les évêques qui les composent règne un désir sincère de formuler la vérité contenue dans les Ecritures et une disposition manifeste d'éviter toute déviation à l'égard de la Tradition apostolique de l'Eglise et d'interpréter loyalement sa pensée et sa conscience. Comme pour exercer le charisme ministériel du sacerdoce l'intention du ministre est requise afin de célébrer le sacrement. », idem, p. 435. Nous voyons donc qu'également le charisme ministériel est compris par N. Trembelas, comme exercée d'une manière « instrumentale », « représentant » l'humanité du Christ.

⁷¹² Cf. « L'apostolicité de l'Eglise comporte une apostolicité de doctrine qui fait de l'Eglise la bouche du Christ et des apôtres à travers les siècles. », idem, p. 389. ; ou « [Les apôtres...], "comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu", "en ambassade pour le Christ..." [...] Exerçant le pouvoir en conformité avec le commandement du Seigneur [...] sous l'inspiration du Saint-Esprit [...] ils transmirent par l'imposition de leurs mains les charismes de l'Esprit et les pouvoirs pour le ministère ecclésiastique. », idem, pp. 399-400.

⁷¹³ Par exemple : « Cela résulte de l'affirmation formelle de Saint Paul : "De fondement, en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus Christ" (1Co 3,11) », idem, p. 424. ; et à la page 433 en note, N. Trembelas cite le Concile de Constantinople (1727) : « N'admettre aucune autre tête que ce soit dans l'Eglise apostolique, si ce n'est Notre Seigneur Jésus Christ... Le pape de Rome ne peut être considéré tête de l'Eglise sainte et catholique, mais puisqu'il en est membre, il est soumis aux conciles ».

⁷¹⁴ Cf. Texte déjà cité : Idem, p. 368.

⁷¹⁵ Cf. idem, p. 368, tout le point 3. Il s'agit des deux affirmations doubles : « Là où est le Christ, là est l'Eglise... là où est l'Eglise là est aussi Jésus Christ » et « Là où est l'Eglise se trouve l'Esprit de Dieu et là où est l'Esprit de Dieu, est l'Eglise. » En même temps, le professeur Trembelas semble garder sa vision de l'unité ordonnée et réaffirme la centralité du Christ : « [...] il s'ensuit comme une conséquence la nécessité pour obtenir le salut par le Christ d'appartenir à son Eglise comme un de ses membres. Irénée affirme nettement que ceux qui ne recourent pas à l'Eglise n'ont pas part à l'action de l'Esprit [...]. », idem, p. 368.

l'Esprit et juxtapose les deux, comme si l'un était là pour équilibrer l'autre. En effet l'*ordo* entre le Christ et l'Esprit apparaît souvent dans sa théologie, mais semble pourtant être un peu négligé lorsqu'il aurait des conséquences directes sur les positions traditionnellement orthodoxes.

Or, chez la plupart des autres auteurs orthodoxes nous découvrons juste le contraire. Leur ecclésiologie reflète exactement leur conception de la relation Christ-Esprit, et en particulier, la manière de considérer la place de l'humanité du Christ. Ils voient la relation du Christ et de l'Esprit comme deux Personnes avec des missions simultanées et parallèles ou réciproques et équilibrées et cela se manifeste dans un certain dualisme ecclésiologique où les principes parallèles doivent toujours être équilibrés pour maintenir l'unité et éviter toute opposition. C'est ainsi que nous observons chez certains auteurs (a) une sorte de dualisme ecclésiologique comme conséquence d'une double économie, et (b) ce dualisme dans la structure sacramentelle de l'Eglise se présente, par exemple, dans les binômes : anamnèse – épiclese ; ministre – grâce ; histoire – eschatologie ; institution – charisme. En même temps, à l'intérieur de cette vision dualiste – non directement comme chez Trembelas, mais plutôt dans certaines conséquences – nous retrouvons (c) les traces d'une certaine unité ordonnée, notamment lorsque les éléments humains, renvoyant à l'humanité du Christ, sont vues en quelque sorte comme des instruments de la grâce.

§ 1 : Un certain dualisme ecclésiologique comme conséquence d'une double économie

Au vu de sa conception de la relation du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut, il n'est pas étonnant que ce soit chez Lossky qu'apparaît avec la plus d'évidence ce dualisme ecclésiologique. Il nous semble important de nous y arrêter plus longuement.

Lossky définit l'Eglise comme le milieu où notre salut se réalise, milieu de l'union de l'homme avec Dieu⁷¹⁶. Dans l'Eglise, en effet, toutes les conditions sont déjà données pour le salut de l'homme. Ce sont les sacrements, en particulier l'Eucharistie, qui réalisent cette unité avec le Christ et entre nous. Cette union n'est cependant pas encore parfaite tant qu'elle ne

⁷¹⁶ Par exemple : LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 174. Ce fait de décrire l'Eglise comme milieu semble comporter une note « impersonnelle », et une certaine extériorité par rapport aux personnes en qui se réalise le salut.

touche que notre nature⁷¹⁷. L'union entre l'homme et Dieu qui s'accomplit dans l'Eglise, est, en effet, présentée comme des cercles concentriques. Notre adoption filiale par le baptême ne représente pas encore la fin dernière à atteindre. Seul les saints qui, grâce à l'Esprit, sont déjà arrivés à l'union personnelle et parfaite avec Dieu, se retrouvent au centre de ces cercles et ont atteint la finalité du salut⁷¹⁸. La perfection de notre union avec Dieu est donc une opération du Saint-Esprit et de notre volonté⁷¹⁹. Par l'Esprit nous devenons conformes au Christ non seulement en notre nature (effet des sacrements d'après Lossky), mais aussi en notre personne. Selon l'auteur orthodoxe, dans cette médiation sacramentelle la grâce demeure encore extérieure et le sacrement ne semble pas contenir en lui-même la fin, mais reste d'une certaine manière un moyen qui nous prépare à recevoir le Saint-Esprit. Par contre pour notre vision latine, le don de l'Esprit et la croissance dans la perfection se fait dans et par les sacrements. Il y a comme une séparation des sacrements touchant la nature et le Saint-Esprit qui meut notre personne, ce qui correspond à cet agir parallèle que nous avons constaté par rapport au Christ et au Saint-Esprit. Selon cette vision, l'Esprit vient accomplir dans l'Eglise après, ou simultanément⁷²⁰, mais parallèlement, ce dont les conditions sont préparées par le Christ⁷²¹.

C'est ainsi que le Christ et le Saint-Esprit sont présentés comme les deux fondements de l'Eglise. Correspondant à ces deux fondements, nous pouvons percevoir, d'après Lossky, une double structure dans l'Eglise.

L'Eglise apparaît d'une part constituée selon une structure christologique, théandrique comme le Christ, c'est-à-dire comme un organisme à deux natures. Cette structure

⁷¹⁷ « Dans l'Eglise, par les sacrements, notre nature entre en union avec la nature divine dans l'hypostase du Fils, Chef du corps mystique. Notre humanité devient consubstantielle à l'humanité déifiée, unie à la personne du Christ, mais notre personne n'a pas encore atteint sa perfection [...]. », idem, p. 178. Cette logique nous présente l'œuvre de l'Esprit comme si elle était surajoutée aux effets des sacrements.

⁷¹⁸ « Par rapport à l'union avec Dieu, l'univers se dispose selon des cercles concentriques où le milieu est tenu par l'Eglise, dont les membres deviennent fils de Dieu ; pourtant, cette adoption n'est pas la fin dernière, car il y a un cercle encore plus étroit à l'intérieur de l'Eglise – celui des saints qui entrent en union avec Dieu. », idem, p. 175.

⁷¹⁹ « Les unions sacramentelles que nous propose l'Eglise [...] se rapportent à notre nature, en tant qu'elle est reçue dans la personne du Christ. Par rapport à nos personnes, les sacrements sont les moyens, des données qui doivent être réalisées, acquises, devenir pleinement nôtres au cours des luttes constantes, où notre volonté se conformera à la volonté de Dieu dans l'Esprit-Saint présent en nous. », idem, p. 180. Nous y découvrons encore une distinction qui voudrait confirmer l'agir parallèle du Christ et de l'Esprit. Lossky semble attribuer le don de la grâce au Christ, pour le salut de la nature humaine, et notre vocation de nous conformer à la grâce à l'Esprit-Saint, pour le salut de notre Personne.

⁷²⁰ « Les sacrements et les rites sacrés accomplis dans l'Eglise comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément : le prêtre invoque le Saint-Esprit en bénissant le pain et le vin sur l'autel, et l'Esprit opère le sacrement eucharistique », idem, p. 184.

⁷²¹ De notre point de vue latin, il semble que le manque de la notion d'ordre, ou de pouvoir distinguer dans l'unité puissance et acte, et surtout l'impossibilité de voir la place importante de l'humanité du Christ contribue à cette séparation et à l'affirmation d'une double économie.

christologique est visible dans le fait que par les sacrements et les ministères l'union objective, mais impersonnelle des hommes avec Dieu est déjà réalisée. Mais cette union de l'homme à Dieu opérée par les sacrements, n'est encore que l'union des deux natures restant encore extérieure et quasi indépendante des personnes⁷²². Cette structure christologique de l'Eglise, milieu de salut, se fait voir d'une manière spéciale dans les Conciles⁷²³, dans les saintes images, ou dans le symbolisme rituel, où il ne s'agit plus d'une simple commémoration, mais d'une participation réelle aux mystères⁷²⁴.

Notons que dans ces cas spécifiques notre approche latine découvre une certaine référence à la médiation sacramentelle, liée à l'humanité du Christ comme instrument. Il semble que cette conception orthodoxe reste plus proche de la vision catholique lorsqu'il est question des médiations qui n'ont pas de volonté propre, donc lorsqu'il s'agit des instruments non directement personnels. L'instrumentalité, dans la compréhension orthodoxe de Lossky, semble avoir un caractère impersonnel, donc inapplicable aux ministères personnels et à la hiérarchie. Les conciles en font exception, peut-être également par le fait qu'il s'agit d'une institution supra-personnelle qui représente l'autorité suprême pour l'Eglise d'Orient.

En même temps le mystère de l'Eglise repose également sur une structure pneumatologique, dont le principe est l'évènement de la Pentecôte⁷²⁵. Cette structure se fait voir comme en contraste avec la structure christologique, notamment dans le mode double dont la grâce est présente dans l'Eglise.

D'après Lossky, la grâce est présente dans l'Eglise d'une part selon un mode plutôt « christologique » par les sacrements, dans les actes théurgiques, dans la hiérarchie, le pouvoir ecclésiastique, le culte et les symboles sacrés. Cette présence de la grâce est désignée comme fonctionnelle, extérieure, stable et prédéterminée, portant un caractère de nécessité. D'autre part, la grâce est également présente par un mode plutôt pneumatologique, notamment dans les reliques, les lieux sanctifiées des apparitions, et surtout dans les saints, c'est-à-dire dans

⁷²² « Cette structure christologique détermine une action permanente et nécessaire du Saint-Esprit dans l'Eglise, action fonctionnelle par rapport au Christ qui a conféré l'Esprit au collège des apôtres sous la forme du souffle. Cette union impersonnelle avec l'Esprit-Saint, cette sainteté conditionnelle de la hiérarchie ecclésiastique confère un caractère objectif, indépendant des personnes et des intentions, avant tout, aux actions théurgiques du clergé. », idem, p.184.

⁷²³ Cf. idem, p. 185.

⁷²⁴ « Le même principe est à la base du culte des saintes images, qui expriment les choses invisibles et les **rendent réellement présentes, visibles et agissantes**. Une icône, une croix, ne sont pas simplement des figures pour orienter notre imagination pendant la prière ; ce sont des centres matériels où repose une énergie, une vertu divine qui s'unit à l'art humain. », idem, p. 185. Cf. encore : « Le symbolisme rituel est plus qu'une représentation s'adressant aux sens pour nous rappeler les réalités d'ordre spirituel. », idem, p. 186.

⁷²⁵ Cf. idem, p. 187.

les personnes qui vivent déjà dans l'union déifiante⁷²⁶. En ces cas, la grâce est intérieure, personnellement acquise et agit par les personnes comme par leur propre force⁷²⁷. Là il n'y est plus question de prédétermination, mais il s'agit plutôt d'une élection. La grâce n'est plus extérieure, mais unie à la personne. Son action n'est plus caractérisée par une stabilité, mais elle est entièrement dynamique.

A partir de ce double caractère du mystère ecclésial, reposant sur le Christ et sur le Saint-Esprit, la théologie orthodoxe (présentée par Lossky) veut rendre compte des deux aspects de l'Eglise étant à la fois Corps du Christ – l'Eglise dans sa nature – et l'Epouse du Christ – l'Eglise en tant qu'hypostase, c'est-à-dire les personnes humaines déifiées autour du Christ⁷²⁸.

De manière toutefois moins marquée, Paul Evdokimov exprime le même dualisme dans son ecclésiologie correspondant aux « deux économies du Fils et de l'Esprit »⁷²⁹. Il affirme, en effet, que « l'Eglise est fondée à la fois sur l'Eucharistie et sur la Pentecôte. Le Verbe et l'Esprit, les "deux mains du Père" selon l'expression de saint Irénée [...] »⁷³⁰ Nous retrouvons également chez Evdokimov la distinction entre nature et personne et une certaine peur que le christocentrisme puisse enlever quelque chose au caractère personnel de l'Eglise⁷³¹. Tout en présentant une structure foncièrement christologique dans l'Eglise⁷³², l'agir de l'Esprit y semble rester parallèle ou comme surajouté⁷³³. L'ecclésiologie

⁷²⁶ « La différence entre ces deux aspects de l'Eglise nous sera manifeste, si nous comparons les modes de présence de la grâce dans les sacrements, les actes théurgiques, la hiérarchie, le pouvoir ecclésiastique, le culte, les symboles sacrés, où elle a un certain caractère de nécessité prédéterminée, à un autre ordre de la grâce dans l'Eglise, à une présence de la grâce plus intime, non seulement extérieure et fonctionnelle, mais unie à l'être même qui la porte : la grâce devenu propre à la personne, acquise, personnelle. », idem, p. 187. Il est intéressant de noter que dans cette médiation pneumatologique de la grâce les médiations humaines ne manquent pas.

⁷²⁷ « [...] les hypostases créées de l'Eglise ne peuvent devenir « à deux natures », si elles ne s'élèvent librement vers l'union parfaite avec Dieu, si elles ne réalisent cette union en elle par le Saint-Esprit et leur volonté. », idem, p. 182.

⁷²⁸ « L'Eglise dans son être propre, en tant qu'Epouse du Christ, apparaît donc comme une multitude d'hypostases créées. C'est la personne, ou plutôt, ce sont les personnes humaines qui sont les hypostases de la nature une de l'Eglise. », idem, p. 189.

⁷²⁹ Cf. EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 89.

⁷³⁰ Idem, p. 88.

⁷³¹ « L'analogie avec le corps doit être nuancée. Le personnel ne doit aucunement se dissoudre dans le corporatif impersonnel ; l'unité du corps postule la catholicité, l'unité qualitative des personnes humaines. Si le Christ récapitule et intègre l'humanité dans l'unité de son corps, l'Esprit Saint se rapporte aux personnes et les fait s'épanouir dans la plénitude charismatique des dons, selon un mode unique, personnel pour chacune d'elles. », idem, p. 86.

⁷³² « L'unité théandrique, divno-humaine du corps et la christologie postulent la pneumatologie : la constitution des hypostases humaines, afin qu'elles réunissent en elles la grâce créée à la nature créée dans l'Esprit Saint, et deviennent en quelque sorte "à deux natures", pour glorifier dans cette structure christologique, le Dieu un et trine. », idem, p. 86.

⁷³³ Nous avons cette impression notamment à propos de l'explication du rite du Zéon : « L'eucharistie comporte le rite du Zéon : le diacre verse un peu d'eau chaude dans le calice juste avant la communion, en disant : "Ferveur de la foi, remplie du Saint Esprit." [...] Nicolas Cabasilas, voit dans le rite du Zéon l'expression de la

d'Evdokimov, en plus d'être construite sur la relation Christ-Esprit dans l'économie, comporte une vision nettement trinitaire⁷³⁴, ce qui contribue à une conception de l'unité comme relation d'équilibre réciproque. De même qu'il voit l'unité de l'économie double du Christ et de l'Esprit comme une relation de réciprocité équilibrée et égale, Paul Evdokimov présente l'unité finale des communautés ecclésiales, encore sur le chemin de l'œcuménisme, comme une communion réciproque et une « circumincession » à l'image de la Sainte Trinité⁷³⁵.

Nicolas Afanassieff ne parle jamais de « double économie ». Il rejette avec force la division de l'Eglise et « la doctrine de l'église visible et de l'église invisible [...] qui confirma la légitimité de l'existence du droit dans la vie de l'Eglise » et selon laquelle « la grâce suffit à l'église céleste, tandis que l'église terrestre a besoin du droit »⁷³⁶. Il réaffirme l'unité absolue de l'Eglise⁷³⁷, mais, pourtant c'est à l'intérieur de ce désir de maintenir l'unité que nous observons une certaine approche duelle⁷³⁸. En effet c'est surtout dans la grande opposition entre le droit et la grâce qu'apparaît sa pensée en binômes⁷³⁹ qui semble être liée à la place

Pentecôte eucharistique. L'eau chaude synthétise le symbolisme de l'eau et du feu : "Les dons eucharistiques ayant atteint leur ultime perfection, on y ajoute le signe de la Pentecôte." », idem, p. 98.

⁷³⁴ « En regardant l'icône de la Trinité, les fidèles y contemplent l'Eglise absolue des Trois Personnes divines, leur Conseil ou Concile éternel. Comme toute icône, cette icône est aussi "l'image conductrice" qui se pose en Archétype de l'Eglise terrestre des hommes et s'érige ainsi en norme spirituelle de l'existence humaine. [...] Le dogme de la Trinité fonde l'économie ecclésiologique, sa "catholicité" ou sa "sobornost" : l'unité des multiples personnes humaines dans la nature une récapitulée en Christ, "communauté de l'amour mutuel" à l'image de l'amour trinitaire. », idem, pp. 82-83.

⁷³⁵ « Les Eglises seront unies non pour se confondre, mais pour se contenir réciproquement. Chaque Eglise sera une manière unique d'avoir la même essence théandrique, de la recevoir des autres, de la donner aux autres et ainsi elles se poseront tous ensembles dans la circumincession incessante de l'Amour divin. », idem, p. 111.

⁷³⁶ Cf. AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 353.

⁷³⁷ « Suivant la doctrine de la catholicité, l'unité de l'Eglise est absolue : il n'y a pas deux églises, la visible et l'invisible, la terrestre et la céleste ; il n'y a qu'une Eglise de Dieu en Christ, qui demeure dans toute la plénitude de son unité en chaque église locale avec son assemblée eucharistique. », idem, p. 353.

⁷³⁸ « En employant les termes cités plus haut, nous pourrions dire que l'église invisible se manifeste dans l'église visible, et que cette dernière manifeste l'église invisible. Cela se réalise au cours de chaque Eucharistie, et nous l'attestons en confessant le véritable corps et le véritable sang du Christ. L'église locale vit dans la réalité empirique mais ne la contient pas, car elle n'est pas de ce monde. Si l'Eglise contenait la réalité empirique, ce serait un mélange du nouveau et de l'ancien éon, ou cela signifierait que l'Eglise reste toujours dans l'ancien éon. La théologie de l'école se rapproche de cette vue. Or, en étant dans l'Eglise, nous sommes dans l'Esprit, car l'Eglise est l'Eglise de l'Esprit-Saint. L'Eglise qui se manifeste d'une manière visible dans toute sa plénitude au cours de l'assemblée eucharistique de l'église locale, ne peut pas vivre selon des principes hétérogènes. La synthèse de la grâce et du droit ne serait possible que si le droit, comme la grâce faisait partie de l'essence de l'Eglise. Si le droit ne peut pas exister dans "l'Eglise invisible", il ne doit pas non plus exister dans celle qui est "visible". Réciproquement si l'existence du droit se justifie dans l'église "visible", il doit en être de même dans celle qui est "invisible". L'Eglise primitive ne connaissait pas le droit... [...] Elle n'avait pas besoin du droit parce qu'elle vivait de ce qui lui venait de sa nature et non de ce qui lui était étranger. », idem, p. 354.

⁷³⁹ « [...] la pensée ecclésiale tentait une synthèse de la grâce et du droit. Y a-t-elle réussi ? Il nous semble que non, car cette démarche conduisait toujours à limiter, non le droit, mais la grâce. Une telle synthèse est en fait impossible, car il n'y a rien de commun entre la grâce et le droit qui sont des réalités de deux ordres différents. », idem, p. 352-353.

qu'il accorde à l'humanité du Christ⁷⁴⁰. Aussi dans la thématique du sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel, nous rencontrons plutôt une recherche d'équilibre⁷⁴¹, ou l'exclusion même d'une différence ontologique entre clercs et laïcs⁷⁴², qu'une unité ordonnée.

Fidèlement à sa vision unifiée du rôle du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut, dans un ordre autour du Verbe Incarné, Georges Florovsky exclut toute dualité dans son ecclésiologie. En contraste avec Lossky, il ne reconnaît pas une opération parallèle de l'Esprit, séparée du Christ, et considère que l'ecclésiologie cohérente dépend d'une reconnaissance de la centralité du Christ, le Seigneur Incarné⁷⁴³. L'Eglise est une continuation de l'Incarnation⁷⁴⁴ et tout le mystère de l'Eglise est ainsi conditionné dans son être et dans son agir par le dogme du Chalcédoine⁷⁴⁵. A la base de la place importante de la sainte humanité du Christ dans la médiation du salut et de la grâce⁷⁴⁶, cette médiation de l'humanité du Christ

⁷⁴⁰ Cette opposition est en effet liée à la question de la relation entre l'aspect historique de l'Eglise et l'essence ou la nature de l'Eglise : « Toutes les modifications qui eurent lieu dans la vie de l'Eglise, et qui arriveront encore, sont les conséquences de sa vie historique. Dès le début, l'Eglise se trouva englobée dans le courant commun de l'existence humaine. Elle vit dans l'histoire, où elle réalise sa mission. On ne peut pas exclure l'Eglise de l'histoire, car elle-même a un aspect historique ; et on ne peut pas séparer de l'Eglise l'histoire qui trouve en elle son sens et son accomplissement. [...] L'aspect historique de l'Eglise ne touche ni à son essence ni à sa nature, il concerne toutes ses manifestations dans la vie empirique. », idem, p. 347. Or, si l'on considère la double nature du Christ, il semble que l'aspect historique, en tant qu'il se réfère à la nature humaine du Christ, fait également partie de la nature de l'Eglise.

⁷⁴¹ « [...] l'Eglise adopta à son tour le droit pour elle-même, ce qui détruit l'équilibre primitif – la symphonie – entre le peuple et l'évêque. L'évêque devint un haut fonctionnaire, un prince de l'Eglise, auquel le peuple et le clergé furent soumis. », idem, p. 104.

⁷⁴² « Ni la diversité des dons, ni celle des ministères ne lèse l'unité ontologique de tous les membres de l'Eglise, car la différenciation dans le corps n'est pas ontologique, mais fonctionnelle. Quelle que soit l'importance de leurs fonctions, les membres désignés en vue d'un ministère ne sont pas l'Eglise. [...] Tous ne sont que des membres du Corps du Christ, non le corps tout entier. Ils ne peuvent pas exister sans le corps. Ils sont de même nature, car tous ont le même Esprit qui les a fait membre du Corps du Christ. Ils ne diffèrent que par leur ministère, basé sur les dons du même Esprit. », idem, p. 127.

⁷⁴³ „Betont Lossky fortwährend die Eigenständigkeit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes – für ihn eine Konsequenz des Hervorgehens des Geistes aus dem Vater (ohne filioque!) – neben der Wirksamkeit Christi in der Kirche, so hat Florovsky eher eine dynamische Auffassung vom Heiligen Geist. Das kann bei ihm dann auch dazu führen, daß Christus und der Heilige Geist miteinander identifiziert werden. Dabei nimmt Florovsky in Kauf, daß dies auch als Subordination des Geistes verstanden werden könnte, denn es geht ihm darum, daß keine kohärente Ekklesiologie ausgearbeitet werden kann, wenn nicht die Zentralität Christi, des fleischgewordenen Herrn und Königs der Herrlichkeit, ohne jegliche Vorbehalte anerkannt wird.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, pp. 168-169.

⁷⁴⁴ „Die Inkarnation setzt sich in der Kirche fort und wird in ihr vollendet. In einem gewissen Sinn ist die Kirche sogar Christus selbst in seiner Fülle, die alle Dinge umfasst.“, idem, p. 184.

⁷⁴⁵ „Die Lehre von der heiligen Kirche [...] ist die direkte Fortsetzung und Enthüllung des christologischen Dogmas im Geiste und Sinn der Glaubensdefinition von Chalcedon.“, idem, pp. 160-161. De même: „Was über Christus theologisch zu sagen ist, muß und kann man auch über die Kirche aussagen.“, idem, p. 165. Et encore : „Für die Ekklesiologie ist, eben weil es in ihr um die Gegenwart Christi geht, deshalb ebenfalls auf dieses Bekenntnis [Chalcedon] zurückzukommen. Denn wie in Christus so kommen auch in der Kirche menschliche und göttliche Natur zusammen und werden vereinigt.“, idem, p. 169.

⁷⁴⁶ „Der Verweis auf den Zusammenhang von Leib Christi und Inkarnation zeigt nun aber zugleich, daß die Liebe als Band der Gemeinschaft der Kirche nicht nur eine Beziehung aussagt, sondern ontologische Qualität hat. Liebe ist für Florovsky nur denkbar als leibhaftige Gegenwart Gottes, die konkret, d.h. sakramental erfahrbar sein muß. 'Wahrer gemeinschaftlicher Geist ist nur durch mystische Teilhabe an der Menschheit des fleischgewordenen Wortes möglich.'“, idem, p. 174.

se poursuit dans l'Eglise⁷⁴⁷, sans que le terme d'instrument soit mentionné, par les sacrements et les ministres. Nous verrons ainsi qu'à quelques exceptions près, pratiquement en tous les lieux où les autres auteurs consultés témoignent d'une manière de penser en binôme, Florovsky affirme clairement l'unité qui est liée à la personne du Verbe Incarné.

Jean Zizioulas, dans la ligne de l'ecclésiologie eucharistique proche de N. Afanassieff, rejette nettement une vision parallèle entre le Christ et l'Esprit dans le mystère de l'Eglise, et, comme nous l'avons déjà évoqué, refuse l'idée d'une « double économie ». Il voit justement dans l'ecclésiologie le lieu de la synthèse entre la christologie et la pneumatologie⁷⁴⁸. Pourtant c'est à l'intérieur de son souci d'équilibre que nous découvrons une manière de penser en binômes qui, pour notre vision latine, semble poser des bases plus ou moins fragiles pour une unité équilibrée. C'est ainsi que tout en voulant garder cet équilibre, Jean Zizioulas semble parfois insister davantage sur un côté que sur l'autre, notamment comme nous le verrons à propos de la synthèse entre anamnèse et épiclese, et en ce qui concerne par exemple l'approche historique et eschatologique du mystère de l'Eglise.

Boris Bobrinskoy, même s'il parle explicitement d'une double médiation⁷⁴⁹, peut être compté parmi les théologiens qui voient l'opération du Christ et de l'Esprit dans l'Eglise comme une œuvre unifiée par leur rapport d'égalité réciproque⁷⁵⁰. En cela, sa considération du mystère de l'Eglise reflète directement sa vision du mystère de la Sainte Trinité ainsi que

⁷⁴⁷ „Wie der Glaubende an der Menschheit Christi teilhat: durch die Sakramente. Die Sakramente wurden eingesetzt, um den Menschen die Möglichkeit zu geben, an Christi erlösendem Tod teilzuhaben und dadurch die Gnade seiner Auferstehung zu gewinnen.“, idem, p. 174. Et Florovsky continue en affirmant la réalité de la médiation sacramentelle: „Dieser gesamte Symbolismus ist realistisch. Die Symbole erinnern nicht nur an irgendetwas Vergangenes. Durch diese heiligen Symbole erschließt sich in Wahrheit die letzte Wirklichkeit und wird übereignet. Und in diesem Sinn sind sie eine Ausweitung der Inkarnation: in ihnen ist diese neue Vereinigung von Gott und Mensch, die mit der Inkarnation begonnen wurde, für immer gegenwärtig und für die Glaubenden verfügbar gemacht.“, idem, pp. 174-175.

⁷⁴⁸ Par exemple : « "Il faut concevoir l'ecclésiologie reliée à la christologie dans et par la pneumatologie en termes [1] d'eschatologie, élément nécessaire de la pneumatologie (cf. Ac 2) et [2] de la communauté concrète de l'Eglise locale en tant que création naturelle de la communion du Saint-Esprit." », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 213.

⁷⁴⁹ « L'Eglise est donc définie simultanément par l'œuvre du Christ et par la présence de l'Esprit-Saint, tous deux constituant "les deux Mains du Père", cette double médiation nous introduisant à la filiation du Père. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 51.

⁷⁵⁰ « Toute la théologie de l'Eglise, du salut, de l'homme nouveau, des sacrements est profondément marquée par ce mystérieux mouvement de réciprocité du Christ et de l'Esprit qui se manifestent, se donnent, s'envoient, assurent ainsi et renouvellent toujours l'équilibre dans la vie ecclésiale de l'obéissance et de la liberté créatrice, de l'institution et du prophétisme. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 105. De même : « Il faut souligner ce principe essentiel de la dualité Fils-Esprit, Verbe-Esprit dans l'Ancienne Alliance, Christ-Esprit dans la révélation évangélique, Seigneur-Esprit dans l'expérience ecclésiale et sacramentaire ; il y a dans l'ensemble de la tradition orthodoxe, de saint Irénée à saint Jean Damascène, une extraordinaire continuité concernant la réciprocité des relations du Christ et de l'Esprit dans la dispensation du salut. », idem, p. 282.

sa pensée sur le rapport Christ-Esprit dans l'économie⁷⁵¹. Pourtant, à l'intérieur même de son attention à garder l'unité de cette relation réciproque du Christ et de l'Esprit, tout deux constituant l'Eglise⁷⁵², nous constatons une sorte d'opposition entre le Christ et l'Esprit, où l'accent est mis surtout sur le repos du Saint-Esprit sur le Christ⁷⁵³. Il est vrai, comme nous la verrons encore, que Bobrinskoy présente souvent le mystère de l'Eglise en rapport direct à la personne divino-humaine du Christ⁷⁵⁴, mais là encore, nous avons souvent l'impression que c'est surtout le mystère de l'Onction du Christ qui est mis en évidence⁷⁵⁵. En ce qui concerne l'autre côté de son équilibre, le don de l'Esprit par le Christ et la vision alexandrine du rapport Christ-Esprit, Bobrinskoy témoigne d'une manière de penser en binôme : « La perspective alexandrine réduit fréquemment l'action de l'Esprit à la vie de l'Eglise, privilégiant le rôle du Logos. »⁷⁵⁶. En effet, le fait de souligner le rôle du Logos semble comporter pour Bobrinskoy le danger de réduire le rôle de l'Esprit.

Comme cela est déjà apparu dans sa pensée sur la relation Christ-Esprit, à part quelques traces que nous relèverons, nous ne retrouvons pratiquement pas cette vision dualiste dans l'ecclésiologie de Hilarion Alfeyev.

⁷⁵¹ « L'unité de l'Eglise est manifestation de l'œuvre d'unité du Christ et de l'Esprit. Elle découle de l'unité intime des trois Personnes de la Sainte Trinité. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 134.

⁷⁵² Cf. par rapport à l'Eucharistie : « Relation du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'Eucharistie. C'est un don réciproque permanent à l'Eglise qui la maintient dans l'être, dans le mouvement et dans la vie. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 195.

⁷⁵³ « C'est à partir de cette expérience ecclésiale, sacramentaire, spirituelle du Christ, Oint de l'Esprit et de son Corps qu'est l'Eglise, elle aussi pneumatophore que la vision théologique accède à l'intuition du mystère éternel de l'Esprit-Saint, **non plus** comme procédant du Fils ou par le Fils, **mais** comme reposant sur le Fils de toute éternité. », idem, p. 104 ; De même : « C'est tout le passage de l'économie à la vie trinitaire qui est affirmé. Le même Esprit qui repose de toute éternité sur le Fils, qui dans le temps de la Rédemption a ressuscité et pneumatisé son Corps mortel, ce même Esprit réalise sa Présence dans son Corps qui est l'Eglise, et accomplit notre devenir trinitaire dans l'Eglise. », idem, p. 300.

⁷⁵⁴ « De même que le Christ était pénétré de l'Esprit-Saint qui reposait en Lui de toute éternité en plénitude, de même l'Eglise à son tour est consacrée, mise à part, sanctifiée, envoyée. [...] Tout effort pour définir l'Eglise tant dans son ministère que dans sa nature doit prendre son point de départ dans le mystère du Christ et de l'Esprit-Saint. La médiation de salut de l'Eglise découle donc de la médiation de salut du Christ. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 169.

⁷⁵⁵ « Jésus envoie l'Esprit qui procède du Père. De même qu'Il reposait sur Jésus, l'Esprit repose sur l'Eglise et constitue les croyants en temple de la Présence divine. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 108. De même : « Si le don de l'Esprit est constitutif de l'Eglise, si l'œuvre unique de l'Esprit est de révéler Jésus comme Seigneur, c'est que Jésus Lui-même a été oint de l'Esprit de Dieu. », idem, p. 129. Ou encore : « C'est la même action de l'Esprit-Saint sur le Fils et sur l'Eglise, c'est la même action de l'Esprit-Saint dans les sacrements et dans l'homme lui-même. L'homme aussi, dans la mesure où il devient conforme au Christ dans l'Eglise par l'Esprit-Saint, devient à son tour "sacrement". », idem, p. 208.

⁷⁵⁶ Cf. idem, p. 286.

§ 2 : Les binômes manifestant un dualisme ecclésiologique

La vision de l'Eglise comme ayant deux fondements unis dans une réciprocité, parallèles et simultanés, l'un christologique, l'autre pneumatologique, conduit – comme nous l'avons déjà observé à propos de la relation Christ-Esprit – à une recherche d'équilibre, qui pourtant semble rester toujours fragile. C'est surtout dans certains thèmes que nous constatons que des éléments qui pour notre logique latine constituent une unité, apparaissent comme concurrents, voire exclusifs. Nous trouvons en effet souvent une sorte d'opposition plus ou moins explicite entre : les ministres et la grâce ou l'Esprit, entre l'anamnèse et épiclesse, l'histoire et l'eschatologie, institution et charisme. Même dans les cas, où cette opposition est verbalement niée par les auteurs orthodoxes, nous sentons, malgré tout, souvent une certaine manière de penser en binômes.

A) Le ministre ordonné et la grâce de l'Esprit

Comme cela est aussi suggéré par Lossky⁷⁵⁷, Evdokimov semble considérer l'action du Saint-Esprit et celle du prêtre comme s'excluant, ou étant opposées, en quelque sorte, l'une à l'autre. En citant Saint Jean Chrysostome il dit : « "[...] ce n'est pas le prêtre qui opère quoi que ce soit..., c'est la grâce de l'Esprit [...]" »⁷⁵⁸. En certaines expressions de N. Afanassieff l'action des ministres se trouve comme opposée à l'action de Dieu et de l'Esprit et nous découvrons derrière cette opposition d'une part une vision morale selon laquelle la volonté de l'homme et la volonté de Dieu seraient foncièrement concurrentes, d'autre part une certaine négation de la possibilité d'avoir une part active dans la transmission de la grâce⁷⁵⁹. En effet,

⁷⁵⁷ Sans les opposer, Lossky distingue nettement l'agir du prêtre et l'opération de l'Esprit en les présentant, comme nous l'avons déjà noté, parallèles et simultanés : « Les sacrements et les rites sacrés accomplis dans l'Eglise comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément : le prêtre invoque le Saint-Esprit en bénissant le pain et le vin sur l'autel, et l'Esprit opère le sacrement eucharistique », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 184.

⁷⁵⁸ « Saint Jean Chrysostome le dit très clairement : "Nous, nous avons le rôle de serviteurs ; celui qui sanctifie et qui transforme, c'est Lui." Et encore : "[...] ce n'est pas le prêtre qui opère quoi que ce soit..., c'est la grâce de l'Esprit [...]" [...] En accord avec cette conception, le prêtre ne s'identifie pas avec le Christ, il ne prononce pas les paroles "Ceci est mon corps" *in persona Christi*, mais il s'identifie avec l'Eglise et parle *in persona Ecclesiae* et *in nomine Christi*. Pour que les paroles du Christ mémorisées par le prêtre acquièrent l'efficacité divine, le prêtre invoque l'Esprit Saint dans l'épiclesse. », E. EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, pp. 103-104.

⁷⁵⁹ Cf. par exemple : « C'est la volonté de Dieu qui agit dans l'Eglise et non pas la volonté des hommes, fût-ce celle de l'évêque porteur du charisme du ministère épiscopal. La volonté de Dieu ne peut pas dépendre de la volonté humaine ou lui être soumise : Dieu envoie les dons de l'Esprit non pas sur ceux que les évêques ou le peuple ont choisis, mais sur ceux qu'il a choisis lui-même. L'évêque possède la grâce qui lui permet de procéder au sacrement de l'ordination, mais cela ne signifie pas qu'il soit maître des dons de l'Esprit. Cela signifie encore

nous croyons y repérer, encore une fois, l'absence de la médiation humaine en tant qu'instrument de Dieu, dont l'une des causes réside dans une vision qui accepte difficilement qu'il existe des instruments libres, vision qui semble être liée à la place accordée à l'humanité du Christ.

Dans sa perspective eucharistique, Jean Zizioulas cherche également à articuler le rôle du ministre et celui du Saint-Esprit dans les actes liturgiques, sacramentels. Il ne considère donc pas ces deux éléments en opposition, mais refuse, par exemple dans le cas de l'ordination, toute collaboration causale du côté du ministre ou même de la communauté⁷⁶⁰, et affirme qu'il s'agit d'un « acte divin »⁷⁶¹. Ainsi, pour notre logique latine, il laisse tout de même l'impression que la grâce arrive et opère d'une manière parallèle, simultanée, et quasi extérieure, comme « une convergence de charismes »⁷⁶², où les éléments humains sont posés simultanément⁷⁶³.

moins que l'évêque transmette les dons du Saint-Esprit aux prêtres ou aux autres clercs au moment de l'ordination, comme l'affirme la théologie d'école. [...] L'évêque ne peut rien transmettre de la grâce qui lui a été accordée : il ne peut pas transmettre les dons charismatiques nécessaires au ministère épiscopal, ni même les dons nécessaires au ministère du lecteur. La grâce n'est pas un objet qui pourrait être transmis d'une personne à une autre, et l'évêque n'est pas maître du trésor charismatique, qu'il pourrait distribuer à ceux qu'il a choisis. La grâce est le don vivant de l'Esprit Saint qui demeure dans l'Eglise ; par conséquent, il y a dans la notion de trésor de la grâce une contradiction interne. Dieu lui-même nous établit en vue des ministères particuliers dans l'Eglise, comme il établit en vue du ministère du sacerdoce royal tout homme appelé dans l'Eglise. [...] Non pas l'évêque, ni l'assemblée des évêques, ni le peuple, mais Dieu lui-même établit les apôtres, les prophètes, les docteurs et les pasteurs. [...] En s'adressant aux presbytres d'Ephèse, saint Paul rappelle que Dieu lui-même les a établis évêques, c'est-à-dire que les hommes ordonnés par Paul furent établis par Dieu. [...] Les apôtres établirent presbytres ceux qui avaient été élus par Dieu. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, pp. 139-140. Voir encore, idem, pp. 113-114.

⁷⁶⁰ « L'ordination ne découle pas de la communauté, elle apparaît comme "un acte primordial faisant partie intégrante de la communauté chrétienne" », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 85.

⁷⁶¹ « Or, c'est sur ce point précis de l'antériorité de l'évêque ou de la communauté sur l'ordination, à la manière d'une cause ou d'une source, qu'une perspective eucharistique se distingue par son approche. "Dans l'ancienne tradition orientale, l'ordination ne se passe par aucun processus de causalité ; elle représente un acte divin réalisé en tant que partie de la communauté eucharistique. Il faut se rappeler que l'évêque ordonne en sa capacité de chef de la communauté non pas en tant qu'individu isolé." Prendre en compte la simultanéité de relation entre le ministre ordonné, l'évêque et la communauté eucharistique conduit à une perspective de communion à une conception relationnelle de l'ordination au ministère. "La manière dont l'ordination affecte un homme ne peut se concevoir ni en termes ontologiques ni en termes fonctionnels mais en termes personnels." », idem, p. 81. De même : « La solution vient du fait que l'ordination doit être perçue comme une réalité charismatique constituant le corps du Christ et non comme un produit ou sous-produit de cette communauté constituée en corps du Christ. », idem, p. 84.

⁷⁶² « "L'ordination, comme on le voit bien dans le cas du baptême, est l'acte qui crée la communauté, laquelle, en conséquence, doit être comprise non en elle-même, mais comme le lieu' de la convergence des charismes (1Co 12)" », idem, p. 85.

⁷⁶³ « [...] une approche eucharistique de l'épiscopat pose simultanément eucharistie, communauté et évêque, chaque élément devenant une condition d'existence pour les autres. », idem, p. 89.

Boris Bobrinskoy, en insistant sur l'importance de l'épiclèse, semble également mettre en parallèle le rôle du ministre et l'opération de l'Esprit, et présente une certaine juxtaposition des deux, même s'il suggère en même temps que l'Esprit configure le ministre au Christ⁷⁶⁴.

La plupart des affirmations de Hilarion Alfeyev témoignent d'une compréhension sacramentelle, instrumentale du ministre de l'Eglise. Retenons pourtant les rares passages où un certain dualisme entre Dieu, le Christ et le ministre peut être repéré. Nous pouvons noter que dans ces cas ce n'est pas le Saint-Esprit ou la grâce qui apparaît dans un contraste avec le ministre, mais Dieu⁷⁶⁵ ou le Christ⁷⁶⁶.

Georges Florovsky, comme nous y avons déjà fait référence, représente en ce domaine une exception très nette parmi les autres auteurs orthodoxes. Au lieu de constater chez lui un certain dualisme entre les ministres et la grâce de l'Esprit, nous repérons une profonde unité qui semble être liée au mystère de l'humanité du Christ. Ainsi après avoir établi que l'unité de tous les fidèles de tous les temps se réalise *dans et par* le Christ⁷⁶⁷, Florovsky note que l'Eglise reste une et la même *par et dans* le sacerdoce⁷⁶⁸. Il affirme que les prêtres agissent en premier lieu in Persona Christi et qu'ils ne représentent pas seulement l'unité de l'Eglise, mais réalisent cette unité⁷⁶⁹. Non seulement les personnes ordonnées n'agissent pas d'une manière

⁷⁶⁴ « Toute l'Eucharistie est épyclétique, toute l'Eucharistie est une invocation. Le prêtre et l'assemblée ne sont pas maîtres de l'action eucharistique, mais c'est l'Esprit-Saint qui est le vrai ministre de l'Eucharistie comme des sacrements. En un sens particulier, c'est l'Esprit-Saint qui agit en nous, qui nous informe, qui permet et qui réalise en nous cette prière et cette conformité au Christ. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 27. De même : BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, pp. 192-193.

⁷⁶⁵ « Celui qui accomplit n'importe quel sacrement est Dieu Lui-même. Avant le début de la liturgie, le diacre dit au prêtre : "Il est temps d'agir pour le Seigneur" (Ps 118,126). [...] Au moment de la consécration des Saints Dons le prêtre n'agit pas de lui-même, mais il invoque Dieu le Père... », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 153. De même : « Mais pourquoi est-il nécessaire de confesser ses péchés à un prêtre, à un frère en humanité ? N'est-il pas suffisant de tout dire à Dieu et de recevoir de Lui l'absolution ? Pour répondre à cette question, il faut se souvenir que, dans l'Eglise chrétienne, un prêtre est seulement un "témoin" de la présence de l'agir de Dieu ; ce n'est pas le prêtre qui agit dans les célébrations liturgiques et dans les sacrements, mais c'est Dieu Lui-même. », idem, p. 168. En même temps, un peu plus loin, l'auteur cite la formule d'absolution comportant la première personne : « [...] Et moi, prêtre indigne [...] je te pardonne et t'absous de tous tes péchés, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. », idem, pp. 168-169.

⁷⁶⁶ « En célébrant les sacrements, le prêtre n'est qu'un instrument aux mains de Dieu. C'est le Christ qui baptise, qui célèbre l'eucharistie et donne la communion, qui dans le sacrement de la confession remet les péchés. », idem, p. 124.

⁷⁶⁷ „So aber ist die Eucharistie Ermöglichung und konkretester Vollzug der Einheit in der Kirche, denn in und durch Christus werden die Gläubigen aller Zeiten vereinigt.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 196.

⁷⁶⁸ „[...] über Jahrhunderte hinweg blieb die Kirche ein und dieselbe gerade durch und in ihrem Priesteramt.“, idem, p. 201.

⁷⁶⁹ „So handeln die Priester nicht nur im Namen der Gemeinde, sondern in erster Linie in Persona Christi [...] Sie stehen für Ihn vor der Gemeinde. [...] Insofern sie aber Christus, das Haupt des Leibes, repräsentieren, [...] stellen sie die Einheit der Kirche nicht nur dar, sondern vergegenwärtigen den Konstitutionszusammenhang der Einheit der Kirche.“, idem, p. 203.

parallèle à l'Esprit, mais c'est par l'évêque et dans la succession apostolique que l'Eglise garde un lien direct avec la Pentecôte et ainsi avec le Saint Esprit⁷⁷⁰.

B) Anamnèse et épiclese

Comme une conséquence de la vision de la relation entre la grâce de l'Esprit et les ministres des sacrements, il apparaît chez Evdokimov un certain contraste entre anamnèse et épiclese. Il ne s'agit pas d'opposer ces deux éléments, mais l'efficacité divine, contrairement à notre logique latine, semble être surajoutée en quelque sorte aux paroles du prêtre :

« En accord avec cette conception, le prêtre ne s'identifie pas avec le Christ, il ne prononce pas les paroles "Ceci est mon corps" *in persona Christi*, mais il s'identifie avec l'Eglise et parle *in persona Ecclesiae* et *in nomine Christi*. Pour que les paroles du Christ mémorisées par le prêtre acquièrent l'efficacité divine, le prêtre invoque l'Esprit Saint dans l'épiclese. Des paroles d'anamnèse [...], l'Esprit Saint fait l'anamnèse épiphanique, manifeste l'intervention du Christ lui-même identifiant les paroles prononcées par le prêtre avec ses propres paroles, identifiant l'eucharistie célébrée avec la Sainte Cène [...]. »⁷⁷¹

Jean Zizioulas se soucie de manifester l'équilibre entre l'anamnèse et l'épiclese dont la synthèse s'opère dans l'eucharistie⁷⁷². Dans la relation de ces deux mouvements nous repérons le rapport réciproque correspondant au lien entre le Christ et l'Esprit⁷⁷³. A l'intérieur de cet équilibre, nous pouvons sentir comme une insistance sur l'importance de l'épiclese⁷⁷⁴.

Boris Bobrinskoy, lui aussi, présente avec netteté une prépondérance de l'épiclese⁷⁷⁵. Parlant d'une double épiclese : « l'épiclese christologique dans l'Esprit-Saint et l'épiclese

⁷⁷⁰ „[...] denn durch den Bischof, der in der apostolischen Sukzession steht, hat die Kirche eine direkte Verbindung zum Pfingstereignis und damit zum Heiligen Geist.“, idem, p. 204.

⁷⁷¹ EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Foi vivante 179, Cerf, Paris, 1977, pp. 103-104.

⁷⁷² « L'eucharistie opère la synthèse entre l'histoire et eschatologie, entre les mouvements d'anamnèse et d'épiclese. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 224.

⁷⁷³ « L'anamnèse n'est donc possible que par l'épiclese, la communion à la totalité de l'histoire du salut par l'action du Saint Esprit. », idem, p. 225. De même : « L'eucharistie est également un événement pneumatologique. [...] C'est l'Esprit qui rend le Christ présent dans l'assemblée eucharistique, c'est lui encore qui "transforme la communion objective au corps et au sang du Christ en une réalité personnelle et existentielle". [...] "L'Eucharistie ne devient ce qu'elle doit être que par l'épiclese et c'est pourquoi elle ne s'appuie pas sur les réalités historiques seulement, mais sur la prière." », idem, p. 198.

⁷⁷⁴ En effet, en parlant de l'avenir de la théologie orthodoxe, il affirme : « Grâce à sa pneumatologie, l'Orient insiste davantage sur la venue de l'Esprit dans l'épiclese... », idem, p. 299.

⁷⁷⁵ Cf. le texte déjà cité plus haut : « Toute l'Eucharistie est épicletique, toute l'Eucharistie est une invocation. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 27.

pneumatologique dans le Christ. »⁷⁷⁶, il témoigne de sa vision entièrement réciproque du rôle des deux Personnes divines dans l'Eglise. Or, sa recherche d'équilibre dans cette réciprocité et son refus d'opposer les deux éléments ne semble tout de même pas empêcher un regard dualiste :

« Une simple réitération des paroles consécatoires, considérées comme suffisantes pour l'accomplissement du Sacrement, est une problématique qui est étrangère à la Tradition orthodoxe. Le Prêtre, tout en ayant dans une certaine mesure une place figurative du Christ, se situe au sein même du Corps de l'Eglise, dans l'unité avec toute la communauté ecclésiale. Il faut renoncer à l'opposition classique entre Parole et Epiclèse. De même, l'Epiclèse ne peut faire oublier la place fondamentale et centrale des Paroles du Christ à la Dernière Cène, lors de l'Institution de l'Eucharistie. »⁷⁷⁷

Bien qu'il pense dépasser les controverses stériles et cherche à articuler les deux éléments, sa vision semble conduire inévitablement à une équilibre où on pourrait accentuer l'un au détriment de l'autre⁷⁷⁸. Encore une fois, il semble que c'est une considération différente de la place de l'humanité du Christ qui se trouve derrière cette logique. En effet, l'insistance sur le rôle de l'Esprit et sur l'épiclèse peut venir du fait que le prêtre n'a que « dans une certaine mesure une place figurative du Christ » et n'est pas considéré comme instrument par et dans lequel la grâce serait communiquée. Le fait que le ministre n'est qu'une certaine figure du Christ semble entraîner une action de l'Esprit qui est parallèle, surajoutée, même si simultanée. En outre, la pensée orthodoxe de Bobrinskoy reflète également une certaine conception morale que nous avons déjà rencontrée. Un « instrument » libre, humain, semble être, selon cette approche, foncièrement pécheur et indigne. Alors sans

⁷⁷⁶ « Il y a une double épiclese : l'épiclese christologique dans l'Esprit-Saint et l'épiclese pneumatologique dans le Christ. D'une part, le Christ nous promet l'Esprit, d'autre part, l'Eglise vit dans l'Esprit et attend la venue du Christ. », idem, p. 74. De même : « L'Eucharistie est à la fois la prière du Christ Lui-même pour l'Esprit et la prière de l'Esprit pour la venue du Christ. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 184.

⁷⁷⁷ Cf. idem, p. 184.

⁷⁷⁸ « L'Eucharistie de l'Eglise [...] est tout entière épiclese-invocation comme elle est tout entière mémorial. On ne peut juxtaposer ces moments, ou du moins durcir cette juxtaposition, comme on ne peut durcir la juxtaposition Pâques-Pentecôte. L'action de l'Esprit ne se réduit pas à un moment (Pentecôte, épiclese), mais implique une durée, une permanence, un état, une attitude nouvelle caractéristiques du temps et de l'être de l'Eglise. », idem, p. 190. De même : « Lors des controverses eucharistiques entre Grecs et Latins, nous avons les discussions qui nous semblent aujourd'hui tellement stériles entre parole et épiclese : est-ce par la parole, par les paroles de l'institution ou par l'épiclese que se réalise la consécration ? Ceci est, je crois, un fait acquis que l'on ne peut pas juxtaposer ou choisir entre Pâques et la Pentecôte, de même qu'on ne choisit pas entre le Christ et l'Esprit-Saint [...] ; mais il faut montrer que cette présence est différente – la présence du Christ et celle du Saint-Esprit sont chacune spécifiques dans le mystère eucharistique. », idem, p. 191.

l'intervention préalable toujours renouvelée de l'Esprit cette « indignité du prêtre rejaillit sur les dons et fait écran à la grâce de Dieu. »⁷⁷⁹

Dans ce domaine nous voyons chez Florovsky une vision théologique qui diffère clairement de celle des autres auteurs orthodoxes. Le fait qu'il ne parle que peu de l'épiclèse semble être en rapport avec le fait que pour lui avec le mystère de la Pentecôte, le Christ a envoyé l'Esprit-Saint une fois pour toute dans l'Eglise⁷⁸⁰. Il ne voit donc pas l'action du Saint-Esprit comme une intervention de l'extérieur, mais considère une opération mystérieuse et permanente de l'Esprit dans l'Eglise, surtout dans et par les sacrements⁷⁸¹. C'est en quelque sorte à l'intérieur de l'anamnèse même que l'Esprit est à l'œuvre. Ainsi, par exemple, Florovsky ne distingue pas dans la liturgie chrétienne entre anamnèse et épiclèse, mais entre anamnèse et eucharistie⁷⁸². Il décrit en effet la caractéristique propre du souvenir chrétien comme une unité et identité entre le présent et l'œuvre de salut accomplie une fois pour toute, où l'évènement du passé est réellement représenté⁷⁸³.

⁷⁷⁹ « La consécration ne peut pas se faire sans la sainteté, non seulement la sanctification comme fruit de la consécration eucharistique, mais la sainteté préalable, sans laquelle l'indignité du prêtre rejaillit sur les dons et fait écran à la grâce de Dieu. L'épiclèse concerne donc l'ensemble de l'Eucharistie. [...] », idem, pp. 192-193.

⁷⁸⁰ „In Florovsky's 'ecclesiological synthesis,' since the descent of the Spirit is perpetuated from Pentecost in the sacramental life of the Church, the Holy Spirit does not descend again and again, but "abides" continually in the historical Church and in the communicants of the Eucharist. Ever since the incarnation, God no longer guides the faithful from 'outside' of history, but from 'inside' history: 'It is precisely his abiding presence which makes the Church what it is, that is, the Body of Christ.' [...] Thus the Spirit and Christ are both active and present in history, which Florovsky realized is another problem in his synthesis, for he had to indicate how this is possible. He lamented that the 'crucial and ultimate problem of ecclesiology is precisely to describe and explain the mode and character of this Presence'." SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, pp. 38-39.

⁷⁸¹ „[...] gerade in der Eucharistie manifestiert sich die Gegenwart Christi für die Kommunikanten. In diesem Sinn einer [...] eucharistischen Wandlung, welche sich durch die geheimnisvolle Wirkung des Heiligen Geistes vollzieht, der durch den Sohn vom Vater in die Welt gesandt wird, erfüllt sich unaussprechlich der allerreinste Leib Christi.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 180.

⁷⁸² „[...] im christlichen Gottesdienst [gibt es] immer zwei Schwerpunkte: Erinnerung und Danksagung – anamnesis und eucharistia. Sie gehören unlöslich zusammen.“, idem, p. 232.

⁷⁸³ „Dieser anamnetische Charakter des Gottesdienstes begründet zugleich seinen Zeugnisscharakter für die Taten Gottes. [...] Andererseits aber ist es dem Christuserlebnis wesentlich, sich immer neu zu vergegenwärtigen, so daß anamnesis in der Kirche weit mehr als nur eine Erinnerung ist. Sie ist vielmehr eine Repräsentation – diese Messianische Vergangenheit ist zu allen Zeiten für immer gegenwärtig.“, idem, p. 232. Voir encore : „[...] in allen Tatsachen der Heilsgeschichte wird das Wirken Christi verehrt, wie es die Gläubigen jetzt auch an sich selbst erfahren. Die ekklesiologische Grundthese über das Wesen der Kirche als Leib Christi, als Ort seiner beständigen Gegenwart, führt zu der Einsicht, daß Christus in der Kirche gegenwärtig war, ist und bleibt, bis daß er kommt. Die Anerkennung der Gegenwart [Christi] ist untrennbar mit der Erinnerung der Vergangenheit verbunden. Diese paradoxe Koinzidenz von Vergangenheit und Gegenwart konstituieren den spezifischen und einzigartigen Charakter Christlicher „Erinnerung“. Ihren Höhepunkt erreicht diese Anamnese in der eucharistischen Liturgie, weil [...] jede Feier der Eucharistie mit dem letzten Abendmahl Jesu identisch ist.“, idem, p. 233.

C) L'histoire et l'eschatologie

Relié à « l'anamnèse et épiclèse », le couple « histoire et eschatologie » revient relativement souvent dans la pensée de Jean Zizioulas, dans sa recherche de synthèse⁷⁸⁴. C'est dans l'Eucharistie que Jean Zizioulas voit la possibilité d'une telle synthèse : « Dans l'Eucharistie [...] le Christ historique et le Christ eschatologique deviennent de cette manière une seule réalité, et ainsi se réalise une synthèse réelle entre l'histoire et les *eschata*. »⁷⁸⁵. Tout en voulant garder un équilibre, le Métropolite de Pergame semble insister d'avantage sur l'aspect eschatologique du mystère de l'Eglise⁷⁸⁶.

Boris Bobrinskoy formule aussi l'importance de la dimension eschatologique dans le mystère de l'Eglise, surtout par rapport à la liturgie⁷⁸⁷. Dans la ligne de Zizioulas, tout en précisant que c'est dans l'Eucharistie que se réalise la jonction des deux Parousies du Christ, Bobrinskoy attribue également la présence des dons eschatologiques à la « Pentecôte permanente de l'Esprit-Saint »⁷⁸⁸. Conformément à ce que nous avons pu constater chez Zizioulas, dans la théologie de Bobrinskoy, c'est aussi l'aspect eschatologique qui semble

⁷⁸⁴ Par exemple : « L'articulation des dimensions historiques et eschatologiques se retrouve également dans le développement du thème de la continuité avec les origines apostoliques. Il y a une conception historique, de type linéaire, de la succession apostolique dans l'Eglise. [...] Par ailleurs, l'apostolicité de l'Eglise peut venir de l'avenir [...] une compréhension eschatologique de la succession apostolique [...]. Chaque communauté eucharistique, par sa dimension eschatologique, devient identique à la première communauté apostolique. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 225.

⁷⁸⁵ Idem, p. 145. Cf. encore : « L'Eucharistie [...] propose cette identité avec la communauté des temps apostoliques. L'Eucharistie célébrée à la fois dans le rappel du Christ, l'anticipation de son retour et la présence du Seigneur ressuscité et glorifié. [...] or cela se réalise dans l'Esprit Saint, épyclétiquement. [...] Il y a ici équilibre entre histoire et eschatologie. "L'eucharistie (...) est l'unique moment privilégié dans lequel le Royaume advient d'une manière épyclétique, c'est-à-dire sans émerger comme une expression du processus historique, bien que réalisé **dans et par** des formes historiques. " », idem, p. 145.

⁷⁸⁶ Nous pouvons reprendre les remarques de G. Baillargeon : « Malgré le désir de synthèse, Jean Zizioulas semble prendre parti pour l'approche eschatologique ; [...] La synthèse souhaitée par l'Auteur apparaît comme orienté davantage par l'approche eschatologique que par l'approche historique. [...] En souhaitant une synthèse, Jean Zizioulas rappelle qu'à trop privilégier l'approche historique de la pneumatologie on en vient à une Eglise conçue essentiellement comme une "communauté de gens qui sont sous le jugement du Seigneur et dont le but principal est de savoir les besoins du monde à un moment particulier". L'autre approche fait de l'Eglise un signe du Royaume, dans le monde mais non de ce monde. Or, aux yeux de notre Auteur, cette dernière approche a presque disparu de la conscience actuelle et l'ecclésiologie "est en danger de devenir presque complètement identifiée à la sociologie". Ainsi doit-on insister davantage sur l'aspect eschatologique en vue d'une synthèse. », idem, p. 264-265. Ainsi Zizioulas lui-même semble être touché en quelque sorte par la critique qu'il fait à d'autres théologiens : « Enfin, malgré leur désir de garder un équilibre entre christologie et pneumatologie, des théologiens contemporains tels N. Nissiotis et B. Bobrinskoy accordent la priorité à la pneumatologie sur la christologie. », idem, p. 102. Il nous semble que nous y retrouvons encore une fois cette manière de penser en binômes, où pour la synthèse si, l'on souligne l'importance de l'un des côtés, l'autre côté se trouve diminué.

⁷⁸⁷ « Cette réalité céleste est une dimension essentielle du culte liturgique, de l'expérience spirituelle la plus profonde et donc du mystère même de l'Eglise [...]. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 18.

⁷⁸⁸ « L'Eucharistie scelle la jonction, au-delà du temps et de l'espace, des deux Parousies, des deux venues du Christ, celle de Sa kénose et celle de Sa gloire et du Jugement. Mais les arrhes ou prémices du Royaume céleste sont déjà offerts et vécus dans le don ecclésiologique de la Pentecôte permanent de l'Esprit-Saint. », idem, p. 19.

recevoir un accent plus marqué. Bien qu'il considère l'unité du salut en y distinguant comme deux volets l'histoire et l'eschatologie, il voit la liturgie de l'Eglise plutôt fondée sur la liturgie céleste permanente que sur le « premier volet de la rédemption »⁷⁸⁹. La mise en avant de l'aspect eschatologique dans le mystère de l'Eglise vient, peut-être, aussi du fait que dans cette approche le Saint-Esprit se révèle être plus « indépendant » du Christ⁷⁹⁰.

Dans ce domaine de l'histoire et de l'eschatologie, Florovsky semble plutôt souligner le caractère historique de l'accomplissement de notre salut⁷⁹¹, sans considérer les deux comme parallèles ou opposées. Le sens profond de l'histoire se trouve pour lui dans la personne du Verbe Incarné⁷⁹², et c'est la raison pour laquelle la révélation de Dieu s'accomplit *dans et par* l'histoire⁷⁹³. Bien que le dernier « degré » ne soit pas encore touché, dans le Christ et dans son Eglise le but de l'histoire est déjà atteint⁷⁹⁴. L'histoire se trouve ainsi dans l'événement du Christ profondément uni avec l'eschatologie⁷⁹⁵. Malgré cette centralité du Christ et cette compréhension unifiée de l'histoire et de l'eschatologie, Florovsky témoigne dans ce domaine également d'une certaine recherche d'équilibre qui évoque aussi les traces d'une manière de penser dualiste. Il est intéressant de constater que cette manière de penser en binômes apparaît

⁷⁸⁹ « Toutes les liturgies de l'Eglise se définissent en fonction de cette liturgie céleste permanente qui constitue "le second volet de la rédemption", le premier volet étant le sacrifice du Golgotha et la résurrection. Le sacrifice du Christ, l'offrande au Père par le Fils de Sa propre vie pour la vie du monde, ce sacrifice rédempteur culmine et débouche dans l'intercession céleste. », idem, p. 25.

⁷⁹⁰ C'est en commentant Zizioulas qu'il écrit : « Dans les deux cas, l'Esprit-Saint est à l'œuvre, "construisant" le Corps du Christ, dans son existence terrestre, dans son extension historique et dans son mystère d'unité sacramentelle et eschatologique. Pourtant, dans l'approche historique, "le Saint-Esprit est celui qui est donné par le Christ, par les Apôtres et leurs successeurs, jusqu'à la fin des temps. L'Esprit-Saint est ici l'agent du Christ et dépend de Lui." Dans l'approche eschatologique, l'Esprit est le Seigneur, Il transcende l'histoire linéaire et transforme la continuité historique en une présence. », idem, p. 124.

⁷⁹¹ „Erst wo der Mensch katholisch geworden ist, ist er der Mensch, den der dreieinige Gott zu seinem Bild, d. h. in diesem Zusammenhang insbesondere zur zeitübergreifenden Gemeinschaft geschaffen hat. Dies aber ist ein geschichtlicher Prozeß, der **in und durch** die Kirche, den Leib Christi, geheimnisvoll in der Welt fortschreitet. [...] Bestimmung der Katholizität als Gabe der Gegenwart Christi im Heiligen Geist.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 207.

⁷⁹² „Liegt damit in der Offenbarung der Person Jesu Christi der Sinn der Geschichte, so ist auch die Bibel [...] auf dieses zentrale Ereignis hin auszulegen.“, idem, p. 219.

⁷⁹³ „Die Dynamik der Geschichte besteht genau darin, daß sich Gott in ihr offenbart und sie dadurch heiligt.“, idem, p. 224.

⁷⁹⁴ „Denn die Offenbarung ist ja mit der Begründung der Kirche und dem Eingehen des Heiligen Geistes in die Welt abgeschlossen. Seitdem verbleibt der Geist Gottes in der Welt.“ [...] Florovsky ist der Auffassung, daß in Christus und mit der Gründung seiner Kirche die Offenbarung zu ihrem Ziel gekommen ist und nicht mehr überboten werden kann [...] obwohl die letzte Stufe noch nicht erreicht wurde.“, idem, pp. 224-225.

⁷⁹⁵ „Die Qualität der Gegenwart Christi auf Erden durch seinen Leib, die Kirche, d.h. die zeitumgreifende Katholizität, wird am Ende der Zeit keine andere sein als bereits in der Zeit. Allein die Zahl der Glieder am Leib Christi wird gewachsen sein. [...] Die Geschichte steht somit realiter im Zeichen der Eschatologie, was für das Selbstverständnis der Christen erhebliche Bedeutung hat. [...] **Die wahre Botschaft des Christuserignisses ist ja gerade das sie [sc. Geschichte und Eschatologie] im Innersten geeint und verbunden sind** (nous marquons). Die Kirche ist zugleich in via et in patria, sie ist zugleich ein corpus premixtum und Ort der Wirksamkeit Christi; sie hat zugleich eine menschliche und eine göttliche Natur.“, idem, p. 257.

comme liée aux positions traditionnellement orthodoxes comme la question du pape, vicaire du Christ dans l'histoire⁷⁹⁶.

Comme nous y reviendrons, la thématique du temps et de l'éternité, de l'histoire et de l'eschatologie, apparaît chez Hilarion Alfeyev dans une vision unifiée, ne comportant aucun dualisme et ayant comme fondement le mystère du Christ, Verbe Incarné : « Le temps de l'Eglise est une icône de l'éternité. »⁷⁹⁷. En parlant du mystère du Christ dans le temps possédant aussi un caractère intemporel, et actualisé dans la célébration liturgique, contrairement au dualisme de V. Lossky, Alfeyev présente explicitement le mystère du Christ comme atteignant non seulement la nature humaine, mais également chaque personne⁷⁹⁸.

D) Institution et charisme

Nous avons déjà pu découvrir que pour Lossky, l'aspect christologique donne à l'Eglise son caractère d'institution statique, tandis que la présence pneumatologique de la grâce est entièrement dynamique. L'ecclésiologie de Paul Evdokimov est également marquée par une opposition entre « l'ontologisme statique institutionnel » et le dynamisme

⁷⁹⁶ „Wird allerdings die **Balance** dieses zugleich gestört, dann ergeben sich für das Handeln der Kirche in der Welt und ihr eigens Selbstverständnis gravierende Probleme, die sich an den Extremen des Hypereschatologismus und des Hyperhistorismus verdeutlichen lassen. Florovsky ordnet letzteren dem römischen Katholizismus und ersteren der protestantischen Kirche zu: Der Protestantismus habe, basierend auf einer minimalistischen Anthropologie, die vom Menschen nicht, von Gott aber alles erwarte, jede Hoffnung auf eine Verwandlung der Welt ins Jenseits verlagert, was sich insbesondere in dem nur symbolischen Verständnis der Sakramente äußert. Der römische Katholizismus konzentriere sich demgegenüber ganz auf die irdische Erscheinung Christi, dessen Gegenwart nach der Himmelfahrt sie allerdings nur noch so denken konnte, daß sie sich im Papst als vicarius Christi manifestiere. "Der Papismus bezeugt ein fehlendes Gefühl Christus in der Geschichte. Ein solches Gefühl für die tatsächliche Gegenwart Christi in der Geschichte hat aber auch die orthodoxe Kirche und Theologie nur dann, wenn sie die **Balance** zwischen den zwei Naturen, zwischen ihrem Sein in via et in patria bewahrt, was keineswegs immer der Fall gewesen ist."“, idem, p. 258.

⁷⁹⁷ « Le temps de l'Eglise est une icône de l'éternité. De même que sur une icône les couleurs matérielles reflètent une réalité spirituelle intemporelle, de même les réalités de la vie éternelle se reflètent dans le calendrier ecclésiastique à travers les dates du calendrier séculier. De même qu'une icône contient la présence et l'énergie de celui qui est peint sur elle, de même le temps de l'Eglise est saturé de l'énergie éternelle et de la présence du Christ... », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 140.

⁷⁹⁸ « L'Eglise vit sur terre, mais elle est tournée vers le ciel, son existence se déroule dans le temps, mais elle respire l'éternité. Le calendrier ecclésiastique et tous les cycles liturgiques de l'année, de la semaine, du jour, lui donnent l'occasion d'entrer en contact avec l'éternité. [...] le moment-clé du jour est la célébration de l'eucharistie, celui de la semaine est le jour du dimanche, celui de l'année est Pâques, la fête de la Résurrection du Christ. [...] La résurrection du Christ a posé le point de départ de l'Eglise en tant que vie nouvelle, qu'existence nouvelle divino-humaine, où l'homme devient dieu parce que Dieu est devenu homme. [...] Les fêtes ecclésiastiques ne se limitent pas à la simple commémoration d'événements survenus dans un passé éloigné. Les fêtes nous donnent accès à la réalité spirituelle de leur origine, qui possède un caractère intemporel, permanent pour nous tous. Tout chrétien reçoit le Christ comme son Sauveur, incarné pour lui, et pour cette raison il s'approprie à travers ses impressions personnelles et à la mesure de ses moyens tous les événements de la vie du Christ. La fête est l'actualisation aujourd'hui d'un événement qui s'est produit jadis dans le temps et qui se produit toujours en dehors du temps. », idem, p. 138.

charismatique⁷⁹⁹. En ce domaine, malgré son souci d'équilibre, Evdokimov accorde la priorité à la structure charismatique : « L'Eglise se montrera fidèle à l'Esprit Saint pour autant qu'elle sera fidèle aux hommes. Sa structure messianique et charismatique prime sur son statut institutionnel et la montre Pentecôte perpétuée. »⁸⁰⁰ Ce rapport de contraste entre « institution » et « charisme » apparaît avec beaucoup d'évidence chez N. Afanassieff dans l'opposition très souvent soulevée entre droit et charisme⁸⁰¹ que nous avons déjà notée. Afanassieff non seulement les voit comme des éléments opposés qui devraient être équilibrés, mais il considère que le « droit » ne devrait avoir aucune place dans l'Eglise⁸⁰², qui est un organisme d'Amour⁸⁰³. En effet, à cette opposition entre droit et charisme correspond celle entre « pouvoir » et « l'Amour »⁸⁰⁴. Nous retrouvons le même contraste lorsqu'il est question de la nature dynamique de l'Eglise, dont l'état statique serait le contraire⁸⁰⁵.

Comme nous l'avons évoqué, Jean Zizioulas critique le manque de synthèse de V. Lossky, justement en ce qui concerne l'articulation entre l'institutionnel et le

⁷⁹⁹ « Par ce "fait intérieur" [l'Esprit], l'Eglise, dans son mystère sacramentel et liturgique, est à l'opposé de tout ontologisme statique institutionnel ; les énergies vivifiantes de l'Esprit la rendent événementielle, essentiellement dynamique. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 95.

⁸⁰⁰ Idem, p. 109.

⁸⁰¹ Par exemple : « L'évêque, qui est établi dans l'Eglise et pour l'Eglise, ne peut administrer le peuple de Dieu en l'absence du peuple, car son ministère perdrait alors son caractère charismatique et ecclésial, et deviendrait juridique. Les normes juridiques ne peuvent pas être appliquées à l'Eglise, car c'est un organisme charismatique. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 103. De même : « [...] quand ce principe [le Droit] pénètre dans un domaine qui devrait lui être interdit, il transforme les décisions charismatiques en décisions juridiques. », idem, p. 117 ; Voir encore : Idem, p. 121 ; p. 294. ; p. 349.

⁸⁰² « L'exemple du Concile du Moscou, réuni à une époque extrêmement difficile et dont les membres firent preuve d'un grand courage, montre qu'en dépit des meilleures intentions une réforme de l'Eglise ne pourra être effective qu'à condition de conduire l'Eglise hors du domaine juridique, car le Droit n'est pas un principe créateur dans l'Eglise. [...] La conscience ecclésiale n'avait pas réalisé que, s'il est absolument nécessaire à la vie de l'Etat, le Droit ne peut être appliqué à la vie de l'Eglise sans qu'il détruise ses fondements mêmes. », idem, p. 108. Cf. encore : « [...] la pensée ecclésiale tentait une synthèse de la grâce et du droit. Y a-t-elle réussi ? Il nous semble que non, car cette démarche conduisait toujours à limiter, non le droit, mais la grâce. Une telle synthèse est en fait impossible, car il n'y a rien de commun entre la grâce et le droit qui sont des réalités de deux ordres différents. », idem, p. 352-353. De même : « Accepter le droit, c'est refuser les dons de l'Esprit, c'est retourner à la loi... », idem, p. 360.

⁸⁰³ « L'Eglise en tant qu'Amour peut uniquement créer des rapports dans l'amour qui exclut le droit. », idem, p. 361.

⁸⁰⁴ « En reconnaissant dans l'Eglise l'existence d'un pouvoir autre que celui de l'amour, on diminue, on nie même la grâce, car ce serait diminuer ou nier le charisme commun de l'Amour, sans lequel il ne peut y avoir de ministère. Le pouvoir des vicaires de Dieu, étant pouvoir divin, n'a pas besoin des dons de l'Esprit. Il donne tous les ministères, et tout s'accomplit au nom et par l'autorité de ce pouvoir. Le pouvoir juridique n'a pas non plus besoin de la grâce. L'existence d'un tel pouvoir dans l'Eglise aurait signifié que la vie ecclésiale est dirigée selon les normes juridiques. Celles-ci auraient imposé des limites à l'Esprit qui souffle dans l'Eglise quand et où il veut : la norme juridique aurait voulu qu'il souffle là où elle-même est respectée. », idem, pp. 371-372.

⁸⁰⁵ « Les dons de l'Esprit sont accordés en vue de l'action et du bien (symphéron) de tous. C'est pourquoi ils sont accordés à l'Eglise, dans l'Eglise et pour l'Eglise. Leur nature est dynamique, elle n'admet pas l'état statique. Il ne peut donc pas y avoir de don de l'Esprit qui soit inactif, car par sa nature l'Esprit est principe même de l'activité. », idem, p. 50.

charismatique⁸⁰⁶. « Pour Jean Zizioulas, les problèmes surgissent lorsqu'on dissocie ces deux principes. En oubliant l'Esprit Saint, on tombe dans le christomonisme, et il y a danger de ne privilégier que la ligne de l'institution, de l'autorité. »⁸⁰⁷ Le Métropolite de Pergame propose donc une synthèse entre ces deux aspects dans l'Eglise en affirmant que l'institution doit être conçue pneumatologiquement : « L'Esprit-Saint crée sans cesse la communion, transforme les institutions en événements [...]. »⁸⁰⁸. Or, en ce domaine, Zizioulas semble diminuer le caractère objectif (lié à la christologie) de l'institution, pour souligner l'importance continue de l'intervention du Saint-Esprit, et l'équilibre semble pencher du côté charismatique : « "Parce qu'elle est charismatique, l'institution (ministère, sacrement, Ecriture, etc.) ne peut constituer une sécurité objective ; elle dépend continuellement de l'Esprit et toujours elle n'existe qu'épiscopiquement". »⁸⁰⁹

Les propositions de Boris Bobrinskoy suivent en ce domaine de près celles de Jean Zizioulas. Bobrinskoy nie également l'opposition entre institution et charisme et essaie de les considérer ensemble⁸¹⁰. Pourtant sur la question plus concrète du mystère de l'unité de l'Eglise, cette vision d'équilibre semble accentuer fortement le côté charismatique : « la norme dernière ineffable » qui fonde l'unité « c'est l'Esprit seul »⁸¹¹. Que l'unanimité dans la foi soit conçue comme un « miracle permanent de l'Orthodoxie »⁸¹², semble très bien illustrer la vision orthodoxe ainsi que cette primauté de la structure interne, charismatique dans l'Eglise⁸¹³. En effet, l'élément humain est bien accepté comme servant et protégeant l'unité,

⁸⁰⁶ « [...] l'économie salvifique est une : il ne peut y avoir de christologie sans pneumatologie, ni de pneumatologie sans christologie. Ainsi, V. Lossky ne propose pas une véritable synthèse, en pratique, il n'établit pas d'articulation entre l'institutionnel et le charismatique, l'objectif et le subjectif. », BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, pp. 303-304.

⁸⁰⁷ Idem, p. 221.

⁸⁰⁸ Idem, pp. 163-164.

⁸⁰⁹ Idem, p. 117.

⁸¹⁰ « Il n'y a pas d'opposition entre la vie charismatique des Eglises et le rôle des évêques. [...] Obéissance leur est due, car, avec la succession de l'épiscopat, ils ont reçu le "charisme certain de la vérité". », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, p. 90. De même : « Est-il possible d'opposer à la conception monarchiste et hiérarchisée de l'Eglise postapostolique une vision idéale d'une Eglise pentecostale, abreuvée des dons de l'Esprit-Saint sous la seule spontanéité prophétique de ses membres, dans un déferlement charismatique inépuisable ? », idem, p. 194.

⁸¹¹ « L'apostolicité véritable est ainsi un garant de l'unité. Le culte eucharistique, la doctrine, la hiérarchie, tout cela est au service de l'unité. Mais c'est l'Esprit seul qui crée et qui fonde l'unité. Il en est la norme dernière, ineffable. », idem, p. 135.

⁸¹² « L'unanimité dans la foi constitue le miracle permanent de l'Orthodoxie, dans la mesure où nous n'avons pas une structure formelle ou magistrale qui impose une unité de doctrine. [...] L'épiscopat, la primauté, la succession apostolique, tout cela est au service de l'unité. L'unité intérieure, sacramentelle de l'Eglise n'est pas le fruit de l'épiscopat. C'est elle qui fonde les structures qui en assureront l'unité externe. », idem, p. 136.

⁸¹³ « Tout cela ne contredit ni le charisme dévolu à l'évêque, ni à ses délégués, mais rappelle que cette délégation ne peut se limiter formellement au presbyterium consacré. [...] Ainsi, parler de l'enseignement doctrinal dans l'Eglise, c'est toujours parler du rôle prophétique inspiré directement par l'Esprit-Saint, au-delà des prévisions humaines. [...] Sachons reconnaître que parfois il y a opposition entre eux [vocation extraordinaire – enseignement ordinaire, institutionnel]. Et sachons qu'en dernier recours, c'est l'Esprit-Saint qui vit dans

mais ne comporte aucune signification causale et n'est pas compris comme instrument de la grâce, relevant de l'humanité du Christ. Le Saint-Esprit, seule source de l'unité, opère comme surajouté, occasionnellement, on pourrait même dire quasi indépendamment, comme par miracle. C'est en voulant souligner la permanente « dépendance épyclétique envers l'Esprit-Saint » que Bobrinskoy présente les structures d'unité élaborées pour l'Eglise comme entièrement subordonnées à l'aspect charismatique⁸¹⁴. Le binôme « institution-charisme » est encore relevé, d'après l'idée de Mgr. Cassien, dans la théorie de double primauté dans l'Eglise : celle de l'apôtre Pierre et celle de l'apôtre Jean⁸¹⁵. Comme à propos des autres aspects, là non plus Bobrinskoy ne constate aucune opposition entre les deux, mais considère plutôt une complémentarité réciproque⁸¹⁶.

La vision de Georges Florovsky en ce domaine est plus unifiée. En critiquant Lossky, il refuse d'ancrer les institutions ecclésiales plutôt dans la christologie et d'exclure ainsi une présence dynamique du Christ dans l'Eglise⁸¹⁷. De plusieurs manières Florovsky affirme aussi une certaine action unifiée et commune de l'Esprit et du Christ dans l'Eglise⁸¹⁸ en ce domaine⁸¹⁹. Pourtant, lorsqu'il décrit la fonction de l'évêque⁸²⁰, nous sentons aussi chez Florovsky un certain regard dualiste entre « canonique » et « charismatique », même si

l'Eglise, et qui, au-delà de l'évêque ou du peuple est le critère ultime. C'est Lui qui exerce dans le peuple eucharistique son discernement et son jugement. », idem, p. 236.

⁸¹⁴ « Le seul garant de l'unité de l'Eglise est la prière du Christ en Jean 17, la force et la présence du Saint-Esprit qui est lien et lieu d'unité. Cette unité est à tous les niveaux d'être. Elle se matérialise et s'incarne dans l'histoire. L'Eglise élabore des structures d'unité : sacramentelles comme l'Eucharistie, dogmatiques comme la foi ou hiérarchiques comme l'évêque, et ce, dans la tradition et la succession apostoliques [...] dans un usage légitime de la primauté ou de la préséance dans une liberté librement acceptée, primauté régionale ou primauté universelle. Aucun de ces éléments qui servent l'unité et la protègent ne la créent. [...] Ce n'est que dans un humble regard et une dépendance épyclétique envers l'Esprit-Saint que les Eglises peuvent demeurer dans l'Esprit d'unité, dans l'Esprit de sainteté, dans l'Esprit de catholicité, dans l'Esprit de vérité. », idem, p. 139.

⁸¹⁵ « A côté de l'affirmation de la primauté de Pierre, il y a dans l'évangile même, ce que Mgr. Cassien appelait "la primauté de l'amour". Il analyse avec pertinence le rôle de Jean et sa relation à Pierre. La primauté institutionnelle de Pierre, qui se retrouve ensuite dans les primautés ecclésiales – non seulement celle de Rome, mais aussi celle des grandes circonscriptions ecclésiastiques, et même celle de tout évêque à l'intérieur de son diocèse –, laisse place à une primauté johannique, prophétique. Jean apparaît en face de Pierre comme celui qui est directement enseigné par l'Esprit. », idem, p. 218.

⁸¹⁶ « Il y a ainsi une complémentarité dans l'évangile de Jean de deux primautés : la primauté de l'autorité, qui est indubitable, et la primauté de la foi et de la vision, qui appartient à Jean. », idem, p. 269.

⁸¹⁷ „Florovsky also was weary of Lossky's conception of ecclesial institutions being rooted in christology, while the dynamic aspect pertained to the life of the Spirit, because that would imply that Christ is 'not dynamically present in the Church.'”, SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, p. 37.

⁸¹⁸ „[...] christologische Prävalenz in seinem ekklesiologischen Ansatz lässt für ein von Christus unabhängiges Wirken des Heiligen Geistes keinen Raum, ohne dabei allerdings die Eigenständigkeit und Verantwortung der menschlichen Hypostasen aufzuheben.“, KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991, p. 184. en note 111.

⁸¹⁹ „Allein der Glaube verlebendigt Formeln. [...] Entscheidendes Zeugnis in Glaubensangelegenheiten ist aber gerade das *testimonium Spiritus Sancti internum*“, das es nur **in und durch** die Kirche gibt.“, idem, p. 113.

⁸²⁰ „Es ist damit nur folgerichtig, [...] daß das Bischofsamt weniger jurisdiktionell oder kanonisch, sondern als 'charismatisches Organ, das die Identität und Einheit des lebendigen Leibes sichert', zu verstehen ist.“, idem, p. 204.

l'expression « organe charismatique » suggère encore une unité. En même temps, la fonction de l'évêque sert comme une sorte d'instrument pour le Saint-Esprit, dans le maintien de l'unité de l'Eglise, et c'est par et dans son évêque que toute communauté entre dans la plénitude catholique⁸²¹. Ainsi, même si Florovsky ne semble pas trop utiliser le terme, *l'institution* paraît au fond aller ensemble avec les charismes servant l'unité de l'Eglise⁸²². A propos de la question du « droit » et de la « grâce » une certaine dualité apparaît également dans la pensée de Florovsky⁸²³. Une troisième question, où nous percevons encore une hésitation entre l'unité ordonnée et la manière de penser en binômes, touche la Tradition et la vérité dans l'Eglise. Tout en essayant de maintenir l'unité et son fondement dans le Christ, Florovsky définit la Tradition apostolique comme un principe charismatique dont le critère et le contenu résident dans l'Esprit du Christ⁸²⁴. D'une part Florovsky affirme que les témoins de la foi, ainsi que des éléments humains, tels la Bible, la liturgie, la pensée théologique⁸²⁵, ont un rôle fondamental dans la transmission de la Tradition⁸²⁶ et que la vérité est gardée par et dans l'Eglise. D'autre part il semble, en ce domaine de la vérité, faire tout dépendre de la

⁸²¹ „Diese fundamentale Beziehung zum Pfingstereignis wird im Sakrament der Ordination durch die Handauflegung dargestellt und realisiert, so daß durch den Episkopat "Pfingsten universal und ewig wird". Mehr noch, jede Teilkirche wird durch ihren Bischof oder, um genau zu sein, in ihrem Bischof in der Katholischen Fülle der Kirche als ganzer eingeschlossen. [...] Im Bischof realisiert sich somit das zeitübergreifende Geheimnis der Katholizität der Kirche.“, idem, p. 204

⁸²² „Bereits auf der Erde hatte Jesus der Kirche die Struktur eines Gegenübers von einem mit Vollmacht ausgestatteten Beauftragten und der Gemeinde gegeben. Dennoch bedeutet dieses Gegenüber keine unabhängige Überlegenheit [...]. Allerdings bleibt zu beachten, daß die Vollmacht der Ordinierenden sich nicht der Gemeinde verdankt, sondern von oben kommt, vom Geist des Pfingsten, vermittelt durch die apostolische Sukzession. Demnach handeln die Geistlichen kraft eines besonderen Charismas in persona Christi. Insofern sie aber in der Mitte der Gemeinde tätig sind, handeln sie zugleich in persona ecclesiae, so daß Florovsky an dieser Stelle erneut die untrennbare Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche, von Haupt und Leib herausstellen kann.“, idem, pp. 204-205.

⁸²³ „Der Bruch kanonischer Verbindungen bedeutet damit nicht sofort auch einen Verlust an Gnade, grenzt auch nicht zwangsläufig ganze Kirchen aus. Andererseits kann eine geistliche Abwendung von der bei Florovsky qualitativ verstandenen Katholizität sehr wohl eine äußerlich bewahrte apostolische Sukzession beeinträchtigen. [...] Dies ist noch einmal keine Frage von Legalität oder Jurisdiktion.“, idem, p. 206.

⁸²⁴ „Florovsky kann deshalb Tradition als charismatisches Prinzip definieren, das [...] im Geist Christi sein Kriterium und seinen Inhalt hat.“, idem, p. 211.

⁸²⁵ „Die Heilige Schrift, die Gottesdienste und die dogmatische Theologie sind menschliche Versuche der Bezeugung der Botschaft, die allein dadurch gelingen können, daß Christus sich durch seinen Geist in ihnen ausspricht und den Glauben bewirkt. Alle diese Zeugnisse können unter dem Begriff der Tradition zusammengefasst werden: in ihr begegnet Christus den Menschen in konkreter personaler Weise.“, idem, p. 243.

⁸²⁶ „In gleicher Weise wie für Florovsky Kern des Glaubens die personale Begegnung mit Christus im Heiligen Geist ist, so ist die Bezeugung dieser Glaubenserfahrung nicht etwa abstrakt und als Ideengeschichte niederzuschreiben oder zu umreißen, sondern personale Begegnung mit den Zeugen des Glaubens.“, idem, pp. 213-214. Ou encore : „Die Wahrheit des Zeugnisses der Botschaft wird durch den Geist verbürgt, der sich in und durch Zeugen aussprechen kann. Insofern ist die ganze Kirche ecclesia discens, lernende Kirche, die durch den Geist der Wahrheit unterrichtet wird. Insofern der Geist die Wahrheit verbürgt, das bischöfliche Amt aber durch die apostolische Sukzession in direkter Verbindung zum Geist steht, das "verewigte Pfingsten" repräsentiert, ist es Aufgabe und Pflicht des bischöflichen Amtes, die Wahrheit vollmächtig zu lehren und zu bezeugen.“, idem, p. 251.

seule évidence de la Vérité que donne le Saint-Esprit⁸²⁷. Même si, selon Florovsky, le Saint-Esprit opère par et dans l'Eglise, en ce domaine, l'autorité de l'Eglise semble être mise en contraste avec le Saint-Esprit⁸²⁸. Ainsi, outre la question de l'autorité du pape, c'est encore concernant le magistère de l'Eglise que Florovsky semble revenir plutôt à une manière de penser en binôme, malgré sa vision d'unité ordonnée fondée dans le mystère de l'Incarnation.

§ 3 : Les traces d'une certaine unité ordonnée dans l'ecclésiologie orthodoxe

Pour Lossky, en plus de représenter deux pôles et deux fondements dans la structure de l'Eglise, le Verbe Incarné et le Saint-Esprit gardent naturellement également une certaine unité dans leur agir. L'auteur de la *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, s'appuyant sur Eph 1,17-23, exprime cette relation qui unit les deux économies à l'aide des mêmes termes (manifestation et simultanité) que nous avons déjà rencontrés dans la présentation de l'économie des deux Personnes divines envoyées dans le monde⁸²⁹. Ainsi le Saint-Esprit manifeste à chaque membre de l'Eglise le Christ ressuscité, et l'œuvre du Christ et de l'Esprit sont tellement unies et simultanées qu'elles peuvent être presque confondues.

En cette unité nous pouvons découvrir un certain ordre dans la mesure où le Christ reste le fondement et la finalité de la sanctification des membres de son Corps : Le Christ est le fondement établi sur lequel l'Esprit-Saint, ensemble avec la liberté humaine, construit les personnes à l'image du Christ.

⁸²⁷ „Florovskys Kernthese, daß sich die Wahrheit selbst durchsetzt kraft der ihr innewohnenden Präsenz des Heiligen Geistes, wendet er in analoger Weise auf sein Verständnis der Konzile an.“, idem, p. 249.

⁸²⁸ „Die Katholizität ist somit Unterscheidungskriterium für wahres und falsches Zeugnis [...] so bedeutet dies letztlich nichts anderes, als daß sich der Geist der Wahrheit selbst als wahrmachender bestätigt und dazu keiner äußeren Autorität bedarf, da er die freie Zustimmung des Einzelnen zur Wahrheit will. „Letzte Unterscheidung zwischen wahr und falsch geschieht im Raum der Kirche [...] und] wird nicht *durch* Konzile oder *durch* irgendeine andere offizielle Autorität hergestellt. Vielmehr wird sie erkannt und durch Autoritäten verkündet. [...] Nur so ist die Kirche in ihrer Gesamtheit Zeugin der Wahrheit der Botschaft.“, idem, p. 247. De même : „Ein Kirchenvater ist somit wesentlich und unabdingbar Zeuge. Ohne sein Zeugesein für die Wahrheit des apostolischen Kerygmas hat er keine Autorität. [...] „Die Auffassungen der Väter werden nicht durch formelle Unterwerfung unter eine äußere Autorität akzeptiert, sondern wegen der inneren Evidenz ihrer Wahrheit.“ Die Wahrheit der Väteraussagen ist somit nicht per se gegeben, sondern vermittelt sich durch den diese Aussagen in ihrer Katholizität bewahrheitenden Heiligen Geist.“, idem, p. 249.

⁸²⁹ « C'est le mystère insondable de l'Eglise, œuvre du Christ et du Saint-Esprit, une dans le Christ, multiple par l'Esprit ; une seule nature humaine dans l'hypostase du Christ, plusieurs hypostases humaines dans la grâce de l'Esprit. », LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, 1944, p. 180. L'unité est encore plus précisément présentée : « L'aspect christologique de l'Eglise nous est révélé ainsi à travers son aspect pneumatologique : l'Esprit manifeste à chacun le Christ que le Père ressuscita des morts et fit asseoir à sa droite, au-dessus de toute domination... [...] Vient ensuite la déification de l'Eglise où les deux aspects, les deux principes sont donnés simultanément, presque fondus ensemble dans une synthèse suprême : "L'Eglise qui est Son corps, la plénitude de Celui qui remplit tout en tous" », idem, p. 181.

Malgré cet effort pour souligner aussi l'unité du Christ et du Saint-Esprit dans l'économie du salut, la théologie de Lossky reste en somme, marquée par l'accent mis fortement sur la double économie. La double économie du Christ et de l'Esprit découle de leur agir parallèle et la conséquence en est une double structuration de l'Eglise, où l'aspect extérieur correspond à la nature et à l'agir du Christ, et l'aspect intérieur correspond aux personnes et à l'agir de l'Esprit.

Dans l'ecclésiologie de Paul Evdokimov, nous repérons aussi une certaine unité ordonnée à la personne du Christ. D'une part, il présente le mystère de l'Eglise dans la continuité du mystère de l'incarnation⁸³⁰ avec la finalité que les personnes humaines deviennent « "à deux natures", pour glorifier dans cette structure christologique, le Dieu un et trine »⁸³¹. D'autre part, dans sa description des sacrements, il considère des éléments matériels comme « véhiculant l'énergie divine »⁸³², éléments qui, pour notre vision latine, font référence à l'humanité du Christ. Bien sûr, il n'emploie pas le terme « instrument », mais nous rencontrons encore la terminologie de « manifestation » et la réalité sacramentelle qui reflète l'unité ordonnée du Christ et de l'Esprit dans le mystère de l'Eglise.

Malgré le contraste fortement souligné entre un élément humain, le droit, et l'élément divin, la grâce du Saint-Esprit dans l'Eglise, nous retrouvons également chez Afanassieff une certaine unité ordonnée, centrée sur le Christ. Même s'il ne considère pas possible la même unité d'ordre qu'affirme Saint-Augustin⁸³³ lorsqu'il parle de l'Eucharistie et de la fondation de l'Eglise par le Christ, Afanassieff semble présenter un ordre dans l'Eglise, à l'image de la

⁸³⁰ « Par l'extension de l'Incarnation, le Christ Dieu-Homme passe au Christ-Dieu-Humanité, Eglise. », EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 85.

⁸³¹ « L'unité théandrique, divino-humaine du corps et la christologie postulent la pneumatologie : la constitution des hypostases humaines, afin qu'elles réunissent en elles la grâce créée à la nature créée dans l'Esprit Saint, et deviennent en quelque sorte "à deux natures", pour glorifier dans cette structure christologique, le Dieu un et trine. », idem, p. 86.

⁸³² « L'Orient, théocentrique, avant de considérer dans les sacrements le remède suprême à nos misères, y voit l'Epiphanie, manifestation de Dieu et l'effusion des énergies déifiantes. [...] Le baptême est une véritable régénération qui exige donc l'intervention du Principe sanctificateur en personne. Il fait de l'eau baptismale le véhicule de l'énergie divine, le signe sensible de sa puissance vivifiante, créatrice de la nouvelle vie ; elle s'y infuse et se transfuse. », idem, p. 97. Cf. encore : « La prière sur le chrême est analogue à l'épiclese eucharistique. Selon saint Cyrille de Jérusalem : "De même que le pain eucharistique après l'épiclese n'est plus du pain ordinaire, mais le corps du Christ, le saint chrême n'est plus une huile ordinaire." Saint Grégoire de Nysse affirme de même : "L'huile et le pain après la sanctification par l'Esprit ont chacun leur énergie divine." », idem, p. 98.

⁸³³ « Saint Augustin opposait le Christ à César, que les juifs, et ensuite les autres peuples, avaient préféré au Christ : "non habemus regem solum Caesarem". Toutefois, il pensait qu'une combinaison des deux était possible : deux cités peuvent devenir une, s'il y a "rex terrenus sub rege caelesti, rex caelestis super omnia." [...] la pensée ecclésiale tentait une synthèse de la grâce et du droit. Y a-t-elle réussi ? Il nous semble que non, car cette démarche conduisait toujours à limiter, non le droit, mais la grâce. Une telle synthèse est en fait impossible, car il n'y a rien de commun entre la grâce et le droit qui sont des réalités de deux ordres différents. », AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Cerf, Paris, 1975, p. 351 et pp. 352-353.

Cène, avec le Christ au centre⁸³⁴. Encore que le rôle des ministres est considéré comme « topologique »⁸³⁵, nous l'avons vu, des traces de l'instrumentalité y apparaissent aussi⁸³⁶. Egalement le fait que le Saint-Esprit n'opère, ordinairement, qu'au sein de l'Eglise⁸³⁷, et qu'Il fait devenir les hommes « en Christ »⁸³⁸ montre un rôle central de l'humanité et du Corps mystique du Christ.

Comme nous l'avons constaté, Georges Florovsky, avec sa vision christocentrique du salut et de l'Eglise, ayant un égard particulier sur l'humanité du Christ, développe une conception foncièrement unifiée de l'œuvre du Christ et de l'Esprit dans l'Eglise. Ainsi chez lui, un peu comme chez Trembelas, ce n'est pas l'unité ordonnée, presque partout présente en sa théologie, mais plutôt les traces d'un certain dualisme qui peuvent être relevés ici. Comme nous l'avons déjà remarqué, il nous semble que nous retrouvons une approche plutôt dualiste, justement dans les domaines où l'orthodoxie diffère dans sa foi de celle de l'église catholique : concernant l'autorité du pape et du magistère. Retenons encore que tout en développant une ecclésiologie ancrée sur le dogme christologique de Chalcédoine, Florovsky

⁸³⁴ Par exemple : « Cette vision de Jean (Apoc. 4,2-4) est une transposition de l'image présentée par l'assemblée eucharistique. Dès le début, il s'établit un ordre bien déterminé dans la disposition des participant à l'assemblée eucharistique suivant leur situation dans l'église », idem, p. 239. ; De même : « La première assemblée eucharistique détermina l'organisation ecclésiale. », idem, p. 248.

⁸³⁵ « L'assemblée eucharistique manifeste, dans chaque église locale, la plénitude de l'Eglise de Dieu, tout en étant "l'icône" de la Sainte Cène. La place du Christ à la Cène est par la suite occupée par Pierre et par celui qui se trouve au centre de l'assemblée eucharistique ; pour Ignace, l'évêque est donc l'image de l'Evêque invisible. Ignace avait trouvé déjà toute prête la doctrine attribuant au Christ le ministère de grand prêtre, et il l'appliqua, par comparaison "topologique", au premier presbytre. », idem, p. 318.

⁸³⁶ Cf. idem, p. 146, texte déjà cité plus haut (p. 152, note 535.) : « L'élection divine dans les ordinations épiscopales ou autres n'exclut pas celle de l'Eglise. [...] L'élection par l'église locale est un moyen de reconnaître la volonté de Dieu, parce qu'on élit, non pas celui qui convient au peuple, mais celui que Dieu a prédestiné au ministère. »

⁸³⁷ « L'Eglise est le lieu où agit l'Esprit ; par conséquent, sa puissance ne pouvait être reçue que dans l'Eglise. [...] L'Eucharistie avait été instituée par le Christ au cours de la Cène, en présence des Douze ; mais elle ne fut célébrée par eux que le jour de la descente de l'Esprit. La promesse du Christ concernant l'Eglise (Mt 16,18) se réalisa au cours de l'assemblée eucharistique des Douze. Ils actualisèrent l'Eglise et devinrent au même moment apôtres. », idem, p. 156.

⁸³⁸ « L'Eglise instituée au cours de la Cène fut actualisée le jour de la Pentecôte, quand le repas des disciples devint assemblée eucharistique. [...] après la descente de l'Esprit, ceux-ci devinrent "en Christ" : l'"amicale" du Christ, sa chabûrah, devint Eglise. Dans cette chabûrah chrétienne, les disciples rompirent le pain et bénirent la coupe. », idem, p. 246. De même : « Le Christ est présent avec la totalité et l'intégrité de son corps dans l'Eucharistie que célèbre l'Eglise ; et par l'intermédiaire des dons eucharistiques, ses disciples deviennent "en Christ". L'Eglise se réalise dans toute sa plénitude au cours de l'assemblée eucharistique. », idem, p. 247.

lui-même n'est pas satisfait de sa synthèse⁸³⁹ et affirme qu'il n'a trouvé aucune explication satisfaisante pour expliquer leur relation dans leur action commune⁸⁴⁰.

Avec l'Eucharistie comme point de départ pour son ecclésiologie, Jean Zizioulas témoigne aussi d'une certaine unité ordonnée autour du Christ, dans le mystère de l'Eglise. Il « conçoit la structure organique de la communauté à partir de cette synaxe »⁸⁴¹ et, comme G. Baillargeon constate, pour Jean Zizioulas « la condition nouvelle d'existence en Eglise, comme corps du Christ [...] se trouve manifestée de façon exemplaire dans le mystère de l'eucharistie »⁸⁴². L'Eglise elle-même en tant que communauté, ainsi que le ministre qui préside l'assemblée eucharistique, sont vus par Zizioulas, comme « une icône de la "communauté eschatologique rassemblée autour du Christ et des apôtres". »⁸⁴³. Avec le vocabulaire de l'icône, il semble vouloir exprimer « beaucoup plus qu'une simple évocation »⁸⁴⁴ et faire référence à la réalité sacramentelle qui, pour notre logique latine, renvoie à l'humanité du Christ comme instrument de la divinité. Il semble évoquer aussi ailleurs cette « instrumentalité » du ministre, tout en soulignant que c'est « dans l'Esprit » que « ce ministère actualise le sacerdoce du Christ, et prend une signification très grande, celle-là même de ce dont il est l'icône. »⁸⁴⁵

Même si sa pensée est plutôt caractérisée par une vision de réciprocité égale, nous trouvons de relativement nombreuses affirmations dans la théologie de Boris Bobrinskoy où il fait allusion à une unité ordonnée de l'action du Christ et de l'Esprit dans le mystère de

⁸³⁹ "However, Florovsky expressed his dissatisfaction with his 'trinitarian synthesis' between christology and pneumatology by admitting that: 'One may at once ask whether these two approaches or manners could not be somehow integrated into an inclusive, synthesized whole. Indeed, this should be done, and one may hope and wish that this be done in fact. Yet, one does not yet see quite clearly, how this could and should be done.'", SKIRA, Jerry Zenon, *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology*, Toronto, 1998, p. 34.

⁸⁴⁰ „Thus the Spirit and Christ are both active and present in history, which Florovsky realized is another problem in his synthesis, for he had to indicate how this is possible. He lamented that the 'crucial and ultimate problem of ecclesiology is precisely to describe and explain the mode and character of this Presence'.", idem, p. 39.

⁸⁴¹ BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion*, Montréal, 1989, p. 76. Voir encore: « L'Eucharistie est une synaxe où l'unité eschatologique du peuple de Dieu, l'Eglise est préfigurée. La structure de cette synaxe est donc la structure essentielle de l'Eglise elle-même et son président tient la place de celui par qui la "multitude" devient un seul corps. », idem, p. 126.

⁸⁴² Idem, p. 196.

⁸⁴³ Idem, p. 147.

⁸⁴⁴ « Lorsqu'elle se rassemble, la communauté eucharistique devient dans l'Esprit "image" de l'unité finale, "icône" du rassemblement eschatologique. [...] Cette notion d'"icône" constitue beaucoup plus qu'une simple évocation. », idem, p. 126.

⁸⁴⁵ G. Baillargeon continue à décrire la pensée de Jean Zizioulas: « [...] Le ministère dans l'Eglise se trouve lié au salut que l'unique Sauveur a accompli et accomplit sans cesse et que l'Esprit rend présent en lui. », p. 114. En même temps, cette représentation comme « icône » du Christ (dans un sens fort, sacramentel), ne semble être que momentanée et comme dépendant chaque instant du Saint-Esprit, intervenant comme de l'extérieur : « Dans le contexte des positions de Jean Zizioulas, certaines questions de théologie du ministère deviennent inutiles, sans fondement : "L'Eucharistie est-elle accomplie comme opus operantis ou ex opere operato ? Si le Christ est essentiellement le ministre de l'Eucharistie, le problème perd sa signification." », idem, p. 115.

l'Eglise. En premier lieu, nous constatons une certaine centralité du Christ dans le mystère de l'Eglise lorsque Bobrinskoy le met en parallèle avec le mystère du Verbe Incarné : « Ce qui est dit du Christ peut donc l'être de l'Eglise qui est son Corps. »⁸⁴⁶ Non seulement l'être⁸⁴⁷, mais aussi toute l'activité de l'Eglise est comprise comme « une actualisation du mystère du Christ »⁸⁴⁸. Le Christ est donc fondateur de l'Eglise dans et par son mystère rédempteur et en « chaque étape de [son] œuvre salvatrice »⁸⁴⁹. Ce mystère divino-humain de l'Eglise est vu comme la base de sa sacramentalité : « L'Eglise en tant que telle est le grand Sacrement et le Mystère du Salut. Nous considérons la globalité des Sacrements dans le cadre du Sacrement qu'est l'Eglise, où tout ce qui s'y fait est d'ordre sacramental. »⁸⁵⁰

De là découle le second domaine, où nous découvrons chez Bobrinskoy, avec notre vision latine, une centralité du Christ ainsi qu'un ordre entre le Christ et l'Esprit dans le mystère de l'Eglise. L'Eglise en tant que Corps du Christ possède ce caractère sacramentel et se présente comme « instrument de la grâce », même si, naturellement, cela est confirmé dans un autre vocabulaire⁸⁵¹. Non seulement l'Eglise en sa globalité, mais plus spécifiquement aussi les ministres, comme les évêques, icônes du Christ⁸⁵², ont un rôle important,

⁸⁴⁶ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 176.

⁸⁴⁷ « La divino-humanité du Christ se reproduit dans le mystère de l'Eglise, dans sa "toute-sacramentalité". En Christ, et en l'Eglise, habite "toute la plénitude de la divinité corporellement". », idem, p.16.

⁸⁴⁸ « Tout le culte, tout l'enseignement, toute la tradition de l'Eglise ne sont rien d'autre qu'une mise en présence et une actualisation du mystère du Christ. Le mystère du Christ se révèle à nous dans son triple aspect temporel, c'est-à-dire le mystère de Celui qui est, qui était et qui vient. », idem, p. 24. Voir encore : « La médiation de l'Eglise ne s'ajoute pas à celle du Christ, elle se situe à l'intérieur. », idem, p. 171. De même : « Il est important de partir de cette vision de l'Eglise entière comme médiatrice, comme participant à la médiation du Christ pour la vie du monde. », idem, p. 172.

⁸⁴⁹ « Chaque étape de l'œuvre salvatrice du Christ est déterminante pour l'être même de l'Eglise, et possède donc un caractère "fondateur" de l'Eglise. [...] Le dogme de la divino-humanité [...] concerne non seulement le mystère du Christ Lui-même, mais s'applique à Son Corps qui est l'Eglise. [...] Les structures liturgiques, sacramentaires et doctrinales de l'Eglise sont autant de lieux et de modes d'extension de l'Incarnation dans le temps et dans l'espace, de son actualisation dans l'aujourd'hui de Dieu. », idem, p. 50.

⁸⁵⁰ « L'Eglise en tant que telle est le grand Sacrement et le Mystère du Salut. Nous considérons la globalité des Sacrements dans le cadre du Sacrement qu'est l'Eglise, où tout ce qui s'y fait est d'ordre sacramental. L'Eglise nous rend participant à l'œuvre du Christ qui nous y est communiquée, à l'économie trinitaire qui pénètre profondément l'Eglise dans son être, son Culte, son témoignage et ses structures. [...] Rien n'est étranger à sa nature sacramentelle, mystérielle et divino-humaine. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 154.

⁸⁵¹ « L'Eglise n'est pas extrinsèque à l'œuvre du salut, n'en est pas une simple conséquence. [...] Elle en est la révélation, l'extension nécessaire, l'épiphanie sacramentelle dans l'Histoire, entre les deux Parousies. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 31. Nous retrouvons encore la terminologie de manifester et communiquer : « Dans l'Eglise s'actualise toujours à nouveau le mystère trinitaire du salut du monde, que l'Eglise proclame, qu'elle manifeste, qu'elle communique. », idem, p. 80. De même : « La vie ne règne pas seulement dans le corps humain de Jésus, qui est arraché au tombeau, mais dans le cosmos entier, extension de l'humanité du Christ. C'est l'Eglise qui est le lieu et le mode de manifestation de la vie nouvelle du Christ ressuscité. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 125.

⁸⁵² Comme nous l'avons déjà constaté, cette terminologie iconique est souvent employée pour exprimer l'agir sacramentel des ministres : « [...] [la notion de présence réelle] Elle est "icônique" dans l'évêque, qui est "type" ou "figure" du Christ dans un sens très réel pendant la célébration eucharistique. C'est par l'action permanente de l'Esprit-Saint dans l'histoire que l'Eglise transcende sa réalité humaine... », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de*

incontournable dans ce mystère sacramentel de l'Eglise. En effet : « [...] ce n'est que dans l'union avec l'évêque que se réalise l'union dans l'Eglise. »⁸⁵³. Si Bobrinskoy évite de noter une quelconque dépendance de l'Esprit à l'égard du Christ (seulement, peut-être, si l'on comprend cela comme une dépendance réciproque), il semble accepter une certaine « soumission » de l'Esprit à l'Eglise, corps du Christ : « L'Esprit-Saint n'est pas un esprit de désordre, mais un esprit qui est Lui-même soumis à l'Eglise. Cela peut paraître étrange mais cela signifie que le but du don de l'Esprit, c'est l'édification de l'Eglise. »⁸⁵⁴ Ailleurs nous rencontrons des passages où un ordre entre le Christ, notamment son humanité, et l'Esprit, apparaît explicitement. Tout comme nous l'avons déjà observé, d'une part l'Esprit est donné à travers l'humanité du Christ représenté sacramentellement par l'Eglise⁸⁵⁵, d'autre part l'Esprit conduit à la configuration à cette humanité dans l'Eglise⁸⁵⁶.

Une troisième thématique, moins explicite, où la théologie de Bobrinskoy laisse entrevoir une unité ordonnée autour du Christ dans l'Ecclésiologie, est, comme chez Zizioulas, sa vision eucharistique de l'Eglise⁸⁵⁷. Ainsi l'organisation de l'Eglise doit refléter

l'Eglise, Cerf, Paris, 2003, p. 81. ; « L'épiscopat apparaît très tôt dans la symbolique et la doctrine des Pères comme figure du Christ, du Père, comme icône ou lieu de la présence réelle (Saint Maxime). [...] L'Eglise tout entière est appelée à devenir Présence réelle, Corps du Christ. », idem, p. 83. Cf. encore : « En résumé, il faut premièrement souligner l'unicité du sacerdoce du Christ, l'unique grand prêtre qui a traversé les cieux et intercède pour nous, et deuxièmement souligner le caractère figuratif ou iconique de l'épiscopat ecclésial. », idem, p. 211. ; « Cette présidence de l'Eglise locale est iconique, christologique, sacerdotale, nécessairement à l'image du Christ, sacramentelle. Elle est l'icône de la présence réelle du Christ lui-même. », idem, p. 226. ; « Nous avons vu que tous les ministères, sacerdotal, royal et prophétique, découlent du Christ, dans lequel seul ils trouvent leur plénitude et leur accomplissement. [...] Au-delà des Douze, ce sont leurs héritiers et successeurs, les évêques qui en sont les canaux privilégiés. A tel point que nous pouvons parler du sacerdoce épiscopal et presbytéral comme signe ou icône de la présence réelle du Christ. », idem, p. 234. « Lorsque le célébrant annonce la Parole de salut et qu'il communique le Christ ou lorsqu'il distribue la nourriture eucharistique, là, il agit in persona Christi, Le personnifiant. », idem, p. 241. La même réalité est exprimée par le terme « figure », ou « vicaire » : « Les Douze sont envoyés du Christ. [...] Leur rôle est de représenter et d'actualiser dans l'Esprit-Saint le face-à-face nuptial et eschatologique du Christ et de l'Eglise. [...] la diaconie fait partie en soi de l'apostolat. [...] Le ministère apostolique est à l'image du ministère du Christ. Les Apôtres sont les vicaires du Christ. Ce vicariat se reproduit dans toutes les diaconies ecclésiales qui héritent du ministère apostolique comme d'un foyer unique d'origine. Ce sens vicarial (de représentation) d'être figure du Christ, dont saint Ignace parle à propos de l'évêque, s'accomplit tout d'abord dans la prédication de l'Evangile. », idem, p. 198.

⁸⁵³ BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 137.

⁸⁵⁴ Cf. idem, p. 72.

⁸⁵⁵ Par exemple : « les dons de l'Esprit découlent de la communion au Corps du Christ. », idem, p. 69. Ou encore : « Pour saint Irénée, le Saint-Esprit ne se manifeste pas en dehors de l'Eglise. Cette dernière est le lieu total où l'Esprit agit et inspire : "C'est le don de Dieu confié à l'Eglise. Il communique l'Esprit à la création de Dieu, de sorte que tous les membres qui y participent sont vivifiés". », idem, p. 90.

⁸⁵⁶ « [...] le but de la vie chrétienne en tant que telle : la participation à Dieu, la théosis, en communiant par l'Esprit-Saint avec l'humanité déifiée du Christ. », idem, p. 107.

⁸⁵⁷ « Nous pouvons affirmer que lorsque l'Eglise célèbre l'Eucharistie, elle découvre et réalise sa véritable identité. [...] Désormais la communion au mystère de l'Eucharistie sera à la fois signe et condition de la communion à la vie de l'Eglise, et de la communion des Eglises entre elles. L'Eucharistie se révèle donc dans la conscience théologique moderne comme le sacrement de l'Eglise par excellence, le sacrement dans lequel l'Eglise se reconnaît, se perpétue... », idem, p. 20. « La théologie orthodoxe moderne s'accorde pour considérer la célébration eucharistique et liturgique en général de l'Eglise comme le lieu par excellence de sa manifestation,

la célébration Eucharistique⁸⁵⁸. D'ailleurs, pour Bobrinskoy, non seulement l'Eucharistie, mais aussi tout le cycle liturgique de l'Eglise renvoie à la centralité du mystère du Christ⁸⁵⁹.

Malgré ces affirmations qui sont très proches de notre manière de voir latine, la vision ecclésiologique de Bobrinskoy reste pourtant marquée par un certain dualisme ou parallélisme réciproque entre le Christ et l'Esprit. Cela se comprend très bien par le fait que l'Eglise est non seulement « icône » du Christ, mais aussi de toute la Sainte Trinité⁸⁶⁰. Ainsi, les considérations sur le mystère Trinitaire et sur la relation des Personnes marquent naturellement les idées sur le mystère de l'Eglise⁸⁶¹.

L'ecclésiologie de Hilarion Alfeyev témoigne d'une vision très unifiée de l'Eglise autour du mystère du Christ et, bien que dans un vocabulaire différent, s'avère étonnamment proche de la manière de penser latine.

Toute l'ecclésiologie de Hilarion Alfeyev, sans nier le rôle du Saint-Esprit, est nettement fondée sur le mystère du Christ, avec un égard particulier sur son humanité⁸⁶². Nous retrouvons aussi chez Alfeyev le point de départ de l'expérience de l'Eucharistie⁸⁶³ qui imprègne fortement sa définition de l'Eglise. « Dans l'Eglise Dieu est présent d'une manière réelle et sensible »⁸⁶⁴ tout comme le Christ est réellement présent dans les espèces

de son épiphanie, de son identité, le moment fort et privilégié de son existence. [...] Cette trilogie – Eglise, Eucharistie, évêque – constitue les modes d'incarnation et de présence réelle du mystère du salut dans l'espace et dans le temps. », idem, p. 81.

⁸⁵⁸ « L'organisation de la célébration eucharistique reflète la nature même de l'Eglise et ses structures fondamentales. L'Eucharistie est [...] une véritable concélébration du Peuple de Dieu tout entier selon l'ordre hiérarchique (axis) établi, autour de l'évêque présidant le culte (ou de son délégué presbytéral). », idem, p. 21.

⁸⁵⁹ « Selon leur rythme et fonction propre, chacun de ces cycles nous découvre la centralité du Christ dans le temps de l'Eglise. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, p. 152.

⁸⁶⁰ Par exemple: « L'Eglise découle donc du Conseil trinitaire. [...] Si Dieu est Trinité, Il crée l'homme à Son image et à Sa ressemblance, non seulement comme individu, mais comme communion trinitaire. », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 35. De même: « [...] les Hypostases divines [...] coopèrent chacune à sa manière à l'œuvre unique et commune de l'édification de l'Eglise. », idem, p. 71.

⁸⁶¹ « Parmi les facteurs théologiques, il faut commencer par la question du filioque. J'en ai parlé à propos de la théologie trinitaire, j'y reviendrai à la fin de ce propos sur Rome pour rappeler que les divergences concernant le Saint-Esprit sont plus profondes et plus dévastatrices qu'on ne le pense. Car finalement, la manière de voir le rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise détermine la nature même de l'Eglise et, dans l'Eglise, détermine la nature de l'autorité. », idem, p. 257.

⁸⁶² Cf. par exemple: « L'Eglise, c'est le Royaume du Christ, acquis au prix de Son sang, le Royaume dans lequel Il fait entrer ceux qu'Il a choisis pour être Ses enfants, et ceux qui L'ont choisi pour être Leur Père. », ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001, p. 113. Et encore: « L'Eglise chrétienne est l'assemblée de ceux qui ont été appelés par le Christ, qui ont cru en Lui et vivent de Lui. Mais l'Eglise n'est pas simplement la société, ou la fraternité, des hommes unis par leur foi en Christ, elle n'est pas une simple addition d'individus. », idem, p. 114.

⁸⁶³ « Par les sacrements, spécialement par la communion au Corps et au Sang du Christ, pain et vin eucharistiques, nous nous unissons à Lui et devenons en Lui un seul corps: "Puisqu'il n'y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps, car nous participons tous à un même pain." (1Co 10,17). L'Eglise est le corps eucharistique du Christ, l'eucharistie qui nous unit à Lui et les uns aux autres. », idem, p. 114.

⁸⁶⁴ « Dans l'Eglise Dieu est présent d'une manière réelle et sensible. Nous croyons que le Christ, lors de son ascension au ciel après sa résurrection, n'a pas pour autant abandonné ses disciples, mais est resté parmi eux sans que l'on puisse dire comment "ne nous ayant pas délaissés, mais restant toujours parmi nous". [...] l'Eglise,

eucharistiques. Ainsi l'Eglise est le lieu de rencontre de l'homme avec le Christ et dans le Christ avec Dieu. Tout comme l'Eucharistie sanctifie ceux qui l'accueillent, l'Eglise aussi est appelée à sanctifier les hommes et à les amener à Dieu⁸⁶⁵. La sacramentalité de l'Eglise à l'image du Christ apparaît clairement dans l'instrumentalité des ministres. C'est le Christ qui opère, en effet, à travers les prêtres⁸⁶⁶ et le « rôle du prêtre n'est pas tant de représenter mais plutôt de présenter le Christ et de révéler Sa présence, comme c'est le cas dans tous les autres sacrements »⁸⁶⁷. Hilarion Alfeyev rapporte aussi la dévotion du peuple comme témoignant de ce caractère « symbolique » du Prêtre, « porteur la grâce du Christ. »⁸⁶⁸. Alfeyev semble la comprendre la sacramentalité de l'Eglise et ses « actes symboliques » d'une manière très réaliste⁸⁶⁹. La terminologie de « symbole, icône ou image » reçoit ainsi dans sa vision orthodoxe un sens très proche à la compréhension latine de la sacramentalité⁸⁷⁰. Hilarion Alfeyev, sans les mettre directement en relation à l'humanité du Christ, accorde une grande attention à la médiation sensible des dons de Dieu⁸⁷¹. Ainsi dans sa description du sacrement⁸⁷², découlant du mystère du Christ, il insiste sur la sanctification de tout l'homme,

fondée par Lui pour être le lieu où Il rencontre les hommes et parle avec eux. Avec le Christ, sont invisiblement présents dans l'Eglise la Mère de Dieu, la nuée des anges et des saints qui tous prennent part à la célébration au même titre que les humains. L'Eglise du ciel, avec les anges et les défunts, et l'Eglise de la terre, avec les êtres vivants, sont unis dans l'unique et indivisible corps du Christ. », idem, p. 116.

⁸⁶⁵ « La sainteté de l'Eglise est conditionnée non seulement par la sainteté du Christ qui en est la tête, mais par la sainteté à laquelle sont appelés tous ses membres. [...] La tâche de l'Eglise consiste à les sanctifier et à les amener à Dieu. », idem, p. 117.

⁸⁶⁶ « Le don présenté est à proprement parler une offrande dans laquelle le Christ Lui-même est Celui qui "offre et qui est offert, qui reçoit et qui est distribué". Le Christ en personne est l'unique et véritable célébrant de l'eucharistie ; invisiblement présent dans l'Eglise, il opère à travers le prêtre. », idem, p. 161.

⁸⁶⁷ Cf. idem, p. 178.

⁸⁶⁸ « Les fidèles orthodoxes ont un comportement empreint d'une profonde piété en face d'un prêtre, porteur de la grâce du Christ : en recevant sa bénédiction ils lui baissent la main, comme si c'était la main du Christ, car sa bénédiction vient non de sa propre force, mais de la force de Dieu. », idem, p. 180.

⁸⁶⁹ « Dans la célébration eucharistique, le prêtre symbolise le Christ-Dieu, devenu homme. L'Eglise accorde une grande signification à la symbolique de la liturgie. Selon la conception orthodoxe, entre le symbole et la réalité, il existe des liens de réciprocité, au point qu'une modification dans le symbole entraîne une transformation du réel dont il est le support. », idem, p. 126.

⁸⁷⁰ Alfeyev cite le P. Thomas Hopko : « "Il faut également noter, que lorsque les chrétiens orthodoxes emploient les termes de symbole, d'image et d'icône [...] ils le font normalement dans le sens où ces réalités rendent actuelles et présentes les réalités qu'elles incarnent parce qu'elles ont la capacité et la compétence pour le faire [...]. Une image sacramentelle – et le prêtre/évêque représente à n'en pas douter une telle image dans la vie ecclésiastique orthodoxe – est la présence vivante et active de cette réalité dont elle est le sacrement." », idem, p. 126.

⁸⁷¹ « Saint Isaac conclut avec un hymne d'action de grâce à Dieu, qui de toute éternité a voulu transmettre à l'humanité la vraie connaissance par le moyen de la Croix, symbole matériel de Son économie : "Béni soit Dieu qui se sert sans cesse d'objets corporels pour nous mettre en contact, par le biais du symbole avec la connaissance de Sa nature invisible [...]" », idem, p. 137.

⁸⁷² « Sous le mot "sacrement" on entend, dans la théologie orthodoxe, les célébrations au cours desquelles se fait la rencontre entre Dieu et l'homme, et se réalise avec Lui l'union la plus pleine possible dans les conditions de la vie terrestre. Dans les sacrements la grâce de Dieu descend sur nous et sanctifie notre être tout entier, âme et corps, en l'unissant à la nature divine, en la vivifiant, la divinisant et la recréant dans la vie éternelle. [...] Les Saints Pères prenaient ce terme dans un sens large : ils appelaient "sacrement" l'incarnation du Christ, Son acte

âme et corps, de même que sur l'importance des signes visibles⁸⁷³. Même en parlant de la chrismation, notre auteur fait nettement apparaître le rôle du ministre, représentant l'humanité du Christ, dans la communication de l'Esprit⁸⁷⁴.

Tout en présentant une unité ordonnée de la médiation de la grâce dans l'Eglise grâce à la place spécifique du Christ, Verbe Incarné, Alfeyev n'oublie pas que dans l'unité de l'Eglise c'est la Sainte Trinité qui resplendit⁸⁷⁵.

Bilan : comparaison du Concile Vatican II et des auteurs orthodoxes

A première vue, nous pouvons constater une très forte ressemblance entre la vision orthodoxe et la théologie du concile Vatican II, en ce qui concerne l'agir du Christ et du Saint-Esprit et leur relation dans l'économie du salut, et cela malgré la différence d'approche ou de vocabulaire. D'ailleurs dans l'usage du vocabulaire nous avons également retrouvé des correspondances exactes⁸⁷⁶.

Pour ce qui est de la mission du Fils et de l'Esprit-Saint nous rencontrons dans les deux traditions la même unité de base, selon laquelle les deux Personnes sont envoyées dans le monde, et l'objet de leur mission est le même : le salut des hommes qui est leur participation à la vie divine, à la communion trinitaire. Les deux Personnes envoyées opèrent ce salut en manifestant et en communiquant aux hommes la vie divine⁸⁷⁷.

rédeempteur, Sa naissance, mort, résurrection, ainsi que les autres événements de Sa vie, la foi chrétienne elle-même, la doctrine, les dogmes, la célébration, la prière, les fêtes ecclésiastiques... », idem, p. 151.

⁸⁷³ « Dans chaque sacrement, il y a un côté visible, qui comprend le déroulement du rite avec les paroles, les actions des participants, la "substance" du sacrement, et il y a un côté invisible, la transfiguration et la renaissance spirituelles de celui au nom de qui est célébré ce rite. [...] dans le sacrement l'enveloppe corporelle de l'homme se transfigure et ressuscite avec l'âme ; le sacrement n'est pas seulement une union spirituelle, mais aussi corporelle aux dons de l'Esprit Saint. L'homme pénètre dans le mystère divin avec tout son être, il s'immerge en Dieu âme et corps, parce que le corps est aussi destiné au salut et à la divinisation. [...] dans la patrie céleste [...], nous aspirerons à une union encore plus pleine, encore plus étroite avec le Christ. Mais tant que nous sommes in via, dans l'errance sur terre, nous avons besoin des signes visibles de la présence de Dieu. Voilà pourquoi nous communions à la nature divine par l'eau imprégné du Divin, et par le pain et le vin, saturés par Lui. », idem, p. 152.

⁸⁷⁴ « Dans la toute première Eglise, chaque baptisé recevait la bénédiction et le don du Saint-Esprit par l'imposition des mains de l'apôtre ou de l'évêque. [...] En communiquant les dons du Saint Esprit, l'imposition des mains prolongeait la Pentecôte. [...] Dans l'Eglise orthodoxe, la Chrismation est donnée par le prêtre, mais le saint chrême est préparé par l'évêque [...] de sorte que la bénédiction du patriarche est reçue par tous ceux qui deviennent membres de l'Eglise. », idem, p. 157.

⁸⁷⁵ « L'amour des trois Personnes de la Sainte Trinité resplendit dans l'unité de l'Eglise. », idem, p. 117.

⁸⁷⁶ Par exemple l'usage des termes (venant des Pères de l'Eglise) : « manifester et communiquer ou actualiser » le salut : AG 10 et DV 6, et chez Bobrinskoy.

⁸⁷⁷ Cf. par exemple: LG 13.

Nous constatons un accord également dans le fait que le Christ et le Saint-Esprit agissent chacun selon un mode qui lui est propre et parmi ces éléments distinctifs nous retrouvons foncièrement les mêmes constatations.

Le mode d'agir du Christ est essentiellement lié au mystère de l'incarnation et à son humanité qui fait de lui le Médiateur du salut. Il a accompli notre rédemption une fois pour toute par son sang et continue d'intercéder pour nous auprès du Père. Dans son abaissement et par toute sa vie, Il est exemple pour nous, et la finalité de l'homme est de devenir pleinement conforme et uni à Lui.

De même pour le Saint-Esprit, les deux approches, grecque et latine, décrivent son mode d'agir avec les mêmes caractéristiques. L'Esprit agit de manière intérieure et son opération est continuelle et permanente. Il prépare, actualise et accomplit l'œuvre du Christ. D'une part l'Esprit est donné par le Christ et de l'autre, Il unit, configure et conduit les hommes au Christ.

La différence essentielle apparaît dans la manière de voir la relation du Christ et de l'Esprit, surtout en ce qui concerne la considération de la place de l'humanité du Christ. Nous pouvons déjà constater que par rapport au Christ, à côté du mystère de son Incarnation, son Baptême dans le Jourdain, et le mystère de sa Transfiguration sont fortement soulignés dans la tradition orthodoxe. Or la vraie différence ne se retrouve pas dans le seul fait de ces accents. En effet pour la logique latine aussi ce sont des mystères importants de la vie du Christ. Le Saint-Esprit opère non seulement l'union du Verbe avec sa sainte humanité, mais Il manifeste aussi lors de son baptême qu'Il remplit Jésus et repose sur Lui dès son Incarnation. Ainsi le Christ, dans son humanité n'est pas seulement Celui qui donne le Saint-Esprit, mais également Celui qui l'accueille dans l'onction « sans mesure ». Un des points que nous présumons comme étant à la base de la différence de la vision orthodoxe, est que l'humanité et la divinité du Christ ne semblent pas toujours être clairement distinguées, et ainsi la relation Verbe-Esprit est considérée comme identique à la relation Jésus-Esprit. Derrière cette vision nous découvrons aussi l'approche orthodoxe du mystère de la Trinité immanente qui parle du « repos éternel de l'Esprit sur le Verbe » ainsi que le souci d'affirmer avec force l'indépendance personnelle de la troisième Personne. Tout cela conduit naturellement à une compréhension différente du rôle de l'humanité du Christ et de son rapport avec le Saint-Esprit, et en résulte le discernement d'une relation parallèle équilibrée et strictement réciproque entre les deux Personnes, agissant simultanément. Cette manière de considérer la relation Christ-Esprit, comme en témoigne le souci permanent d'équilibre des auteurs orthodoxes, semble plutôt favoriser une certaine vision dualiste qu'une unité ordonnée dans la

relation et l'agir du Christ et de l'Esprit, même si ce dualisme n'apparaît explicitement que chez quelques théologiens orthodoxes.

C'est précisément cette différence de la compréhension de la relation Christ-Esprit dans l'économie du salut, ayant pour base la différence de l'appréciation du rôle de l'humanité du Christ, qui apparaît dans les divergences ecclésiologiques.

Ainsi, en ce qui concerne l'être de l'Eglise, Lossky en vient par exemple jusqu'à considérer une double structure dans l'Eglise, l'une christologique, l'autre pneumatologique. Même si la plupart des auteurs orthodoxes excluent ce dualisme dans la structure profonde de l'Eglise et rappellent que l'Eglise dans son être correspond au Verbe Incarné, ils présentent pourtant le Christ et l'Esprit, la Pâque et la Pentecôte comme deux fondements, deux événements fondateurs parallèles, dans une égale réciprocité où l'on doit toujours être attentif à leur équilibre. Pour notre approche latine nous pouvons avoir l'impression que selon le regard orthodoxe sur l'économie du salut, l'unité entre le Christ et l'Esprit s'établit après leur envoi. En effet, comme le note par exemple Zizioulas, c'est dans l'ecclésiologie que la christologie et la pneumatologie trouvent leur synthèse.

En revanche pour la vision latine du Concile Vatican II, la Pentecôte est plutôt comprise comme faisant partie du mystère du Christ et ainsi, grâce à l'Esprit, l'Eglise prolonge en quelque sorte l'incarnation du Christ. L'Eglise est sacrement du salut, tout comme l'humanité du Christ est instrument du salut. La grande différence entre le Christ et l'Eglise est que dans l'Eglise, c'est le Saint-Esprit qui tient lieu d'élément divin. Au lieu de distinguer deux envois du Saint-Esprit ou de considérer la Pâque (l'Eucharistie) et la Pentecôte comme deux éléments à équilibrer, le Concile les traite d'emblée dans une unité tout en distinguant deux aspects dans l'opération du Saint-Esprit. Dans l'unique mystère de salut, le Saint-Esprit, de même qu'Il unissait l'humanité au Verbe au sein de la Vierge Marie, à la naissance de l'Eglise, Il unit les hommes au Christ. D'autre part, tout comme Il a manifesté lors de son baptême, l'humanité du Christ comme remplie de l'Esprit-Saint, le Saint-Esprit remplit l'Eglise et tous ses membres pour qu'Elle puisse continuer la mission du Christ.

Quant au mystère de l'Eglise dans son agir, d'une part nous retrouvons cette différence d'approche, d'autre part, nous découvrons dans certaines conséquences la même structure d'unité, cachée dans un autre vocabulaire, qui est présente dans la théologie latine.

Selon l'approche latine, l'Eglise, grâce à l'Esprit-Saint, continue ce que le Christ a accompli dans et par son humanité. Comme le Christ en son humanité, l'Eglise accueille la vie divine, et elle participe d'une manière instrumentale, sacramentelle à la révélation et au

don de la vie divine. C'est spécialement dans et par les sacrements et les ministres que l'Eglise participe à la causalité efficiente instrumentale du Christ et également à la causalité exemplaire et finale du Verbe Incarné pour le salut. Les auteurs orthodoxes aussi désignent par exemple les évêques comme étant les continuateurs du Christ et affirment que l'Eglise participe à la vie du Christ grâce aux sacrements. Pourtant dans la manière de comprendre cette sacramentalité de l'Eglise nous pouvons découvrir certaines différences. Bien qu'ils considèrent un sacrement comme lieu de manifestation et de communication de la grâce, l'élément humain, relevant de l'humanité du Christ, et l'action du Saint-Esprit semblent intervenir d'une manière parallèle ou occasionnelle et ainsi le don effectif de la grâce dépend directement et seulement du Saint-Esprit. Outre le fait de ne pas utiliser volontiers le vocabulaire de la causalité, les auteurs orthodoxes sont également réticents à attribuer une quelconque efficence « instrumentale » à l'élément humain dans la réalité sacramentelle. Cela est dû, entre autres, d'une part à leur vision différente de l'humanité du Christ, et d'autre part au renoncement à considérer des personnes humaines, libres, comme « instrument » de l'action divine⁸⁷⁸. Cette manière différente de comprendre la réalisation concrète de l'action sacramentelle qui est en rapport direct avec la vision plutôt parallèle de la relation Christ-Esprit (et avec le rôle de l'humanité du Christ) touche tout l'agir et tout le mystère de l'Eglise. C'est ainsi que nous avons constaté que même chez les auteurs orthodoxes qui nient verbalement le dualisme dans le mystère du salut, et cherchent une unité d'équilibre, une manière de penser en binômes réapparaît dans certaines thématiques. Il semble que le fondement théologique de la compréhension différente de la primauté de l'évêque de Rome soit également en lien direct avec cette problématique⁸⁷⁹.

En même temps, malgré la différence de pensée et avec un autre vocabulaire, dans certains cas, comme nous l'avons vu, nous retrouvons une unité ordonnée et la réalité de ce que la théologie catholique désigne sous le terme de causalité instrumentale.

Pour terminer cette comparaison des deux approches du mystère de l'Eglise découlant de la considération de la relation Christ-Esprit, citons encore deux exemples, où dans les critiques amicales des observateurs au Concile, nous pouvons repérer la même manière de penser.

⁸⁷⁸ Cette liberté humaine semble être souvent considérée dans son état blessé ou comme concurrente avec la liberté divine.

⁸⁷⁹ Malheureusement cette question dépasse le cadre de cette étude.

C'est ainsi que dans un article sur la signification du Concile Vatican II. pour l'orthodoxie⁸⁸⁰, Nikos Nissiotis note à propos du décret sur la révélation divine qu'il est étrange pour le lecteur orthodoxe de chercher absolument une sécurité dans l'enseignement de l'Eglise en s'appuyant sur un élément humain. Il voit derrière cette aspiration le problème capital de l'ecclésiologie du Concile qui consiste en sa faiblesse pneumatologique⁸⁸¹. Il trouve la mention du Saint-Esprit plus nominale que réellement trinitaire. Sa critique touche justement la manière de penser latine très « déséquilibrée », trop « christocentrique », où l'Esprit n'a comme fonction que de renforcer l'ordre et l'harmonie entre les éléments fondamentaux de la révélation dans l'Eglise⁸⁸². Pour rééquilibrer, le professeur Nissiotis rappelle que « tous les critères [pour l'exégèse juste de la Bible] sont soumis à l'agir unissant de l'Esprit par le Corps du Christ » et que « l'Eglise n'a qu'un grand principe d'autorité : sa fidélité à la présence de l'Esprit Saint et sa conviction qu'Il la dirige en toute Vérité. »⁸⁸³ Nous percevons donc clairement la manière de penser dans un système d'équilibre entre le Christ et l'Esprit, où la présence de l'élément humain spécifique comme le Magistère, découlant du Christ, risque toujours d'introduire un déséquilibre. Le seul élément humain qui veille à la transmission de la révélation et en dépendance directe du Saint-Esprit, ne peut être, selon l'observateur orthodoxe, que l'Eglise dans son ensemble. C'est ainsi que l'équilibre orthodoxe entre christologie et pneumatologie se trouve fortement lié à la question de la primauté du pape, ou à la question du Magistère⁸⁸⁴. Dans le domaine du rapport du Concile au monde moderne, Nissiotis dénonce également une christologie exagérée⁸⁸⁵.

⁸⁸⁰ SCHATZ, Werner (Hrsg.), *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? : sechs Vorträge*, von Oscar CULLMANN, Johannes FEINER, Herwig ALDENHOVEN, Patrick C. RODGER, Nikos A. NISSIOTIS, Ernst Ludwig EHRLICH, F. Reinhardt, Basel, 1966, pp. 157-188.

⁸⁸¹ „Ich habe hier denselben Eindruck, den ich auch beim Lesen des Dekrets über die Kirche hatte, daß nämlich das Hauptproblem der Ekklesiologie des Konzils in seiner schwachen Pneumatologie liegt.“, idem, p. 162.

⁸⁸² „Dennoch ist die Art und Weise, in der römisches Denken genötigt ist, den Heiligen Geist zu benutzen, doch sehr unausgeglichen (!), d. h. entweder benutzt es den Heiligen Geist als Agenten einer persönlichen Errettung oder aber so, daß er die bereits zwischen den Hauptgrundsätzen der Offenbarung in der Kirche bestehende Ordnung und Harmonie bekräftigt. Die Kirche aber mit ihrem Lehramt, das direkt von dem Auftrag Christi an die Apostel abstammt, geht der Funktion des Heiligen Geistes zeitlich und qualitativ voraus.“, idem, p. 164.

⁸⁸³ „Alle Kriterien [für die rechte biblische Exegese] sind seinem [des Heiligen Geistes] vereinigenden Wirken durch den Leib Christi unterworfen. Bibel und Tradition sind die Zeugnis ablegende Dynamik der Gegenwart Christi unter uns im Heiligen Geist, die jeden qualitativen Unterschied zwischen Lehramt, seiner Autorität und der objektiven Wahrheit ausschließt und der Autorität der ganzen Gemeinschaft des Volkes Gottes Priorität verleiht.“, idem, p. 167.

⁸⁸⁴ „[...] eine Stelle [...] an der es mir scheint, daß die Orthodoxie einen Beitrag zu geben hat, und zwar an der Stelle, wo der Text sich bemüht, eine Garantie oder eine Sicherheit in dem Lehramt der Kirche zu finden, dessen Autorität direkt von Christus abgeleitet wird, ohne die Zustimmung des ganzen Leibes der Kirche zu erhalten, dem diese Autorität unterworfen sein muß.“, idem, p. 168.

⁸⁸⁵ „Man sollte dann hier noch einen neuen Begriff einer verallgemeinerten Christologie hinzufügen, hinter dem sich auf der Grundlage der Inkarnation Jesu Christi eine Identität zwischen Christus und der Welt verbirgt.“, idem, p. 172.

Dans les « quelques réflexions d'un observateur orthodoxe au Concile du Vatican », écrites par Paul Evdokimov, c'est surtout dans les termes de « l'interdépendance réciproque » que nous redécouvrons les idées que nous avons constatées à propos de la relation Christ-Esprit dans l'économie du Salut⁸⁸⁶. En effet c'est en ce qui concerne la relation entre clercs et laïcs, et surtout entre le Pape et l'Episcopat, que l'observateur orthodoxe voudrait plutôt voir une « interdépendance et réciprocité » qu'une unité ordonnée⁸⁸⁷. D'une part nous constatons que pour « l'oreille orientale », il est difficile de considérer une unité ordonnée sans penser à une simple subordination humaine, et d'autre part, derrière cette pensée se fait clairement voir, encore une fois, une vision parallèle et une considération de la relation entre le Christ et le Saint-Esprit comme un rapport d'équilibre, correspondant à la conception trinitaire orthodoxe⁸⁸⁸.

Comme nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises, l'étude de la pensée orthodoxe dans le domaine de la relation du Christ et de l'Esprit-Saint dans le mystère de l'Eglise visait principalement à éclairer comme par contraste la logique latine du mystère. Dans cette lumière de contraste, nous avons perçu l'importance centrale de la place de l'humanité du Christ et de la relation du Saint-Esprit avec cette humanité du Verbe Incarné pour mieux comprendre le rôle du Saint-Esprit, dans l'Eglise, Corps mystique du Christ.

⁸⁸⁶ « On peut espérer qu'il se fera ici lentement l'apprentissage d'une interdépendance "collégiale" entre le pape et l'épiscopat, entre les évêques et les laïcs, donc entre tous les éléments constitutifs de l'Eglise... », EVDOKIMOV, P., *Quelques réflexions d'un observateur orthodoxe au Concile Vatican*, in « Vie spirituelle », 115 (1966), p. 79.

⁸⁸⁷ « La note explicative du 14 novembre 1964 repousse fort clairement toute interdépendance entre le pape et les évêques. C'est la dichotomie de deux pouvoirs mais sans réciprocité : le Pape seul et l'Episcopat avec le Pape, ce qui pour l'oreille orientale veut dire sous le Pape. », idem, p. 86.

⁸⁸⁸ « La collégialité du seul Episcopat n'est pas suffisante. Dans l'ancienne tradition elle est l'affrontement, interdépendance et réciprocité de tous les éléments du corps. Une théologie correcte de l'Esprit Saint en fonction de l'épiclèse universalisée, dépasse le christomonisme, s'équilibre dans toutes ses parties et devient la contemplation du mystère trinitaire. », idem, p. 87.

Deuxième partie : Proposition spéculative – l'œuvre de la Trinité *ad extra*

Introduction

Comme nous l'avons formulé au début de notre travail, nous cherchons à approfondir le mystère de l'Eglise, tel que le Concile Vatican II nous le présente, à partir de la relation et de la mission du Christ et du Saint-Esprit. En étudiant dans les textes du Concile et chez un certain nombre d'auteurs orthodoxes l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit, commune mais distincte selon leur mode d'agir par rapport au salut, et plus précisément par rapport à l'Eglise, nous avons constaté non seulement une différence entre catholiques et orthodoxes dans la manière d'approcher le mystère, mais aussi certaines conséquences ecclésiologiques qui en découlent. D'une part nous nous sommes rendu compte en général de la manière de penser orthodoxe qui voudrait établir d'abord les distinctions entre les Personnes et leurs opérations pour ensuite chercher leur unité. Cette manière de penser se distingue clairement de l'instinct latin qui part de l'unité et qui procède ensuite à une distinction au sein de cette unité pour mieux cerner le mystère dans l'intelligence de la foi. D'autre part nous avons découvert que de ces deux manières de procéder qui se présentent bien aussi dans le domaine de la relation entre le Christ et le Saint Esprit, découlent des différences ecclésiologiques. En effet, là où l'approche orthodoxe discerne une action indépendante, parallèle, simultanée et réciproque entre le Christ et l'Esprit, l'intelligence latine décèle une unité dans une relation d'ordre, bien qu'une certaine réciprocité puisse être également observée. La considération parallèle et strictement réciproque du Christ et du Saint-Esprit dans leur mission conduit, comme nous l'avons constaté, à une ecclésiologie où les éléments semblent souvent s'opposer et un équilibre, qui reste plus ou moins fragile, est toujours à établir. En revanche, dans la vision latine de la mission du Christ et de son Esprit, tous les éléments du mystère de l'Eglise semblent s'ordonner dans une unité qui pourtant tient compte du différent mode d'agir des Personnes envoyées.

Ce contraste dans l'approche différente des auteurs orthodoxes consultés, mais également la position de théologiens, comme en particulier Florovsky, que les autres considèrent comme « trop » christocentriques, semblent confirmer que l'un des points

centraux où l'approche de nos frères orientaux et notre logique latine se distinguent, mais où les deux pourraient se rapprocher, est la compréhension de la place de l'humanité du Christ dans la mission commune du Christ et de l'Esprit⁸⁸⁹. En effet, dans sa mission, c'est par son humanité que le Christ tient une place centrale de Médiateur, et dans notre salut, d'une manière implicite ou explicite, la sainte humanité du Christ remplie de son Esprit est incontournable. L'Eglise étant le Corps mystique du Christ, l'opération du Saint-Esprit dans l'Eglise, selon son mode propre, doit être analogue à son opération dans l'humanité du Verbe incarné.

Certains théologiens orthodoxes, comme par exemple Zizioulas ou Bobrinskoy, essaient de trouver une synthèse, un juste équilibre entre la christologie et la pneumatologie dans l'ecclésiologie⁸⁹⁰. Il nous semble que cette unité, qui ne se présente pas comme un équilibre, mais plutôt comme une relation d'ordre, se trouve d'abord dans la Personne même du Christ et plus précisément dans son mystère de Verbe Incarné. La prise au sérieux du mystère de l'Incarnation, et le fait que le salut arrive à nous dans et par l'humanité assumée par le Verbe, semble d'une part permettre de voir le mode d'agir propre du Christ dans l'Eglise, et d'autre part, permet de discerner la présence personnelle de l'Esprit du Christ en Celle-ci, ainsi que son mode d'agir propre. Ainsi dans le Christ et par son Esprit, l'Eglise reflète dans son être et dans son agir les missions du Verbe et de l'Esprit, et le mystère même de la Sainte Trinité.

Notre proposition personnelle devra donc commencer avec une brève récapitulation des données concernant la place de l'humanité du Christ telle que nous la percevons dans les documents conciliaires, ainsi qu'un rappel de différences et des ressemblances de cette place de l'humanité du Christ dans l'approche orthodoxe.

En second lieu nous étudierons brièvement les racines de la compréhension latine du mystère de l'humanité du Christ, présent dans les documents du Concile, notamment la doctrine selon laquelle l'humanité du Christ est l'instrument de salut de sa divinité. Nous l'exposerons surtout en tant que cela touche la relation du Christ et de l'Esprit dans l'économie.

⁸⁸⁹ Comme nous avons pu le constater, les auteurs orthodoxes, qui dans leur réflexions ecclésiologiques partent du mystère de l'Incarnation, arrivent à des conclusions qui correspondent foncièrement à celle de la théologie latine et témoignent dans la plupart des cas d'une vision d'unité ordonnée entre la mission du Christ et de l'Esprit.

⁸⁹⁰ Il est suggestif que cette même synthèse se trouve, d'après Zizioulas, dans le mystère de l'Eucharistie. En effet, l'Eucharistie rend sacramentellement présent la Personne, le Corps du Christ rempli de son Esprit. Parmi les trois significations de l'expression Corps du Christ, le Corps eucharistique et le Corps ecclésial sont précédés par le Corps du Verbe Incarné, né de la Vierge Marie. Ainsi la synthèse de la relation Christ-Esprit dans l'économie semble être d'abord liée à la sainte humanité du Christ.

Cette place spécifique de l'humanité du Christ qui se manifeste dans les « missions visibles » du Christ et de l'Esprit nous permettra enfin de comprendre les conséquences de leur relation dans leurs « missions invisibles », c'est-à-dire dans le mystère Total de l'Eglise. Nous tenterons ainsi de mettre en lumière la cohérence de la logique latine que formule le Concile Vatican II par rapport à la relation du Christ-Esprit dans le mystère de l'Eglise. Ce que nous découvrons à propos de l'humanité du Christ, nous chercherons à le percevoir dans son humanité mystique qu'est l'Eglise.

Première section : La place spéciale de l'humanité du Christ dans l'œuvre du salut

Chapitre 1 : La place de l'humanité du Christ d'après le Concile Vatican II

En reprenant les documents conciliaires, le fait que la sainte humanité du Verbe Incarné soit partout présente, même si son rôle n'est pas toujours mentionné explicitement, pourrait nous étonner⁸⁹¹. En effet, indépendamment des expressions à l'aide desquelles nous avons cherché le rôle et la relation du Christ et du Saint-Esprit dans l'économie du salut, l'humanité du Christ se présente comme étant incontournable. La raison de cette centralité de l'Incarnation et du mystère de l'humanité du Christ réside, d'après le Concile, dans le but de l'économie qui est de faire participer les hommes à la nature divine⁸⁹². Encore plus spécifiquement, c'est à cause des destinataires de la vie divine que le Verbe est devenu homme, c'est-à-dire pour atteindre ceux « qui participent à la nature humaine »⁸⁹³.

Bien que les documents conciliaires n'utilisent pas explicitement la terminologie de cause, nous avons choisi de récapituler les données concrètes concernant le rôle du Christ dans son humanité autour des termes de cause exemplaire, cause efficiente instrumentale, et

⁸⁹¹ Même les mentions explicites sont nombreuses : LG 5 : « *Regnum manifestatur in ipsa Persona Christi, Filii Dei et Filii hominis* » ; LG 7 : « *Dei Filius, in natura humana Sibi unita, morte et resurrectione sua mortem superando, hominem redemit et in novam creaturam transformavit* » ; LG 10 : « *Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus* » ; LG 52 : « *Deus [...] misit Filium suum, factum ex muliere... ut adoptionem filiorum reciperemus* » ; LG 55 : « *[...] quando Filius Dei humanam naturam ex ea assumpsit, ut mysteriis carnis suae hominem a peccato liberaret* » ; AG 3 : « *Itaque per vias verae Incarnationis processit Filius Dei ut homines divinae naturae participes faceret* » ; PO 5 : « *[...] qui per Humanitatem suam continuo vitam divinam in membra Corporis sui infundit* » ; SC 5 : « *Ipsius namque humanitas, in unitate personae Verbi, fuit instrumentum nostrae salutis* » ; UR 2 : « *Filius Dei unigenitus a Patre in mundum missus est, ut homo factus totum genus humanum redimendo regeneraret* » ; DV 4 : « *Iesus Christus ergo, Verbum caro factum homo ad homines missus, verba Dei loquitur* ».

⁸⁹² Cf. AG 3 et encore DV 6.

⁸⁹³ Cf. AG 7.

cause finale⁸⁹⁴. Il semble que tout ce que le Christ opère pour l'homme, Il l'accomplit par et dans son humanité. C'est par et dans son humanité qu'il peut être exemple pour l'homme⁸⁹⁵. De même c'est dans son humanité qu'Il est la fin et la récapitulation des hommes⁸⁹⁶, et c'est par et dans son humanité qu'il réalise effectivement le salut. Outre les mentions plus ou moins implicites⁸⁹⁷, nous retrouvons aussi des affirmations explicites pour souligner cet instrumentalité du Christ dans son humanité⁸⁹⁸.

Toute la réalisation concrète du salut semble être organisée selon cette logique de la médiation de l'humanité du Christ qui se prolonge en quelque sorte dans l'Eglise, son Corps mystique⁸⁹⁹. L'Eglise dans son ensemble et dans ses membres continue par participation tout ce que le Christ a opéré par et dans son humanité remplie de l'Esprit⁹⁰⁰.

Il est vrai que les textes conciliaires ne mentionnent pas toujours explicitement la présence de l'Esprit-Saint dans l'œuvre du salut passant par l'humanité du Christ. Pourtant nous pouvons nous rappeler que dans les passages où l'instrumentalité de l'humanité du Christ est directement exprimée, la présence du Saint-Esprit en elle est aussi clairement évoquée⁹⁰¹. Déjà lors de l'Incarnation c'est le Saint-Esprit qui prépare et remplit l'humanité qu'il unit hypostatiquement au Verbe. De même les allusions à l'onction du Christ lors de son baptême font référence au fait que sa sainte humanité est remplie de l'Esprit, et que ce n'est pas sans son Esprit que le Verbe incarné accomplit sa mission⁹⁰².

Par conséquent, le fait que l'Esprit ne soit pas toujours verbalement mentionné ne signifie pas que son rôle ou sa Personne soit secondaire dans l'accomplissement du salut. Du fait qu'Il opère en étant lié à l'humanité du Christ, Il n'est pas seulement et simplement son auxiliaire. Si le Saint-Esprit est justement à l'œuvre en quelque sorte dans et par l'humanité du Christ, c'est parce que c'est ainsi qu'Il atteint les hommes. En effet, comme nous l'avons observé, le Saint-Esprit agit spécifiquement de l'intérieur, dans les cœurs. Ainsi lorsqu'il est question du mystère du Christ et de son humanité, il est aussi d'emblée toujours question de son Esprit qui Le remplit et qu'Il donne.

⁸⁹⁴ Cf. pp. 43-63. de notre travail.

⁸⁹⁵ Par exemple : LG 40 ; LG 41 ; AG 8 ; GS 43.

⁸⁹⁶ Cf. LG 7 ; LG 48 ; GS 22 ; GS 38 ; GS 41 ; GS 48.

⁸⁹⁷ Par exemple les passages où le Christ est présenté comme Celui qui nous procure la Vie par sa passion et sa résurrection. Cf. LG 41 ; AA 5 ; DH 10.

⁸⁹⁸ SC 5 ; AG 3 ; LG 8.

⁸⁹⁹ Cf. LG 52.

⁹⁰⁰ Par exemple : LG 1 ; LG 9 ; LG 14 ; LG 28 ; LG 64 ; LG 65 ; AG 10 ; AG 15 ; AG 20 ; AG 22 ; PO 18.

⁹⁰¹ Il s'agit des passages de SC 5 ; LG 8 et AG 3.

⁹⁰² Outre les textes mentionnés à la note précédente. Cf. encore : PO 17.

Par rapport au Corps mystique du Christ que le Concile présente comme un certain prolongement de l'humanité du Christ, le rôle du Saint-Esprit semble être plus souvent relevé. Mais là encore, nous avons constaté que son opération reste généralement et ordinairement liée d'une manière ou d'une autre à des éléments humains relevant de la sainte humanité du Christ. Aussi il est vrai que le rapport entre la sainte humanité du Christ et son Corps mystique doit être considéré comme analogue, puisque nous ne possédons pas l'Esprit en propre, comme le Verbe incarné, mais par participation⁹⁰³. Ainsi le rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise sera plus ample, pour ainsi dire, que dans l'humanité du Christ⁹⁰⁴.

Après ce bref rappel de la place de la nature humaine du Christ dans l'économie que le Concile considère comme le moyen dans et par lequel les Personnes divines envoyées dans le monde atteignent les hommes pour qu'ils accueillent la vie même de Dieu Trinité, venons-en à récapituler les éléments que nous avons repérés dans la pensée des auteurs orthodoxes concernant la sainte humanité du Christ.

Chapitre 2 : La place de l'humanité du Christ d'après les auteurs orthodoxes

Commençons par l'affirmation qu'en général tous les auteurs orthodoxes mettent bien en évidence : l'importance du mystère de l'Incarnation du Verbe pour le salut des hommes, c'est-à-dire pour nous faire participer à la vie divine⁹⁰⁵. Toutefois, comme nous y avons fait déjà allusion, l'humanité du Christ dans l'unité de la Personne du Verbe ne semble pas toujours être clairement distinguée⁹⁰⁶, même si Bobrinskoy, en citant saint Cyrille d'Alexandrie, reconnaît que la relation entre le Christ et l'Esprit est bien liée à cette distinction nette⁹⁰⁷. Il nous semble qu'entre autres, c'est souvent ce manque de distinction dans l'unité qui conduit nos auteurs orthodoxes à moins apprécier le rôle spécifique de la nature humaine du Christ dans l'économie⁹⁰⁸.

⁹⁰³ Nous devons encore revenir sur cette distinction entre l'humanité du Christ et son Corps mystique à laquelle fait clairement allusion le texte de LG 8, en établissant que dans l'Eglise, c'est l'Esprit du Christ qui tient lieu d'élément divin.

⁹⁰⁴ Peut-être, entre autres, c'est ce fait que le caractère permanent de l'opération de l'Esprit-Saint voudrait souligner. De même l'action préparatrice et perfectionnante de l'Esprit semble être liée à ce fait.

⁹⁰⁵ Nous l'avons rencontré surtout chez Trembelas et Florovsky, mais cela est vrai aussi pour les autres auteurs. Cf. *supra*, pp. 143-145.

⁹⁰⁶ En effet, il semble que pour certains auteurs la mission et l'onction de l'Esprit, ainsi que le repos de l'Esprit sur Jésus, soient parfois considérés comme mystères qui concernent le Verbe Incarné également dans sa nature divine. Nous avons rencontré cela chez Trembelas (*supra*, p. 172.), et chez Bobrinskoy (*supra* p. 137.).

⁹⁰⁷ Cf. *supra*, p. 179. En ce domaine nous constatons une certaine incohérence dans la pensée de cet auteur.

⁹⁰⁸ Nous pouvons également y percevoir une influence de la conception orthodoxe sur la relation du Verbe et de l'Esprit dans la vie intérieure de la Sainte Trinité. En effet, Lossky, comme nous l'avons vu, présente avec une

Comme l'nous avons remarqué chez Lossky, ce n'est pas à partir du mystère de l'Incarnation, mais plutôt à partir du baptême de Jésus dans le Jourdain, et à partir de la Transfiguration, que la place spécifique de l'humanité du Christ dans le salut est considérée⁹⁰⁹. Ainsi le rapport Christ-Esprit est surtout marqué par le repos de l'Esprit sur le Christ, ce qui signifie une relation où l'Esprit est donné au Christ de l'extérieur⁹¹⁰.

L'œuvre du salut accomplie par le Christ est décrite, certes dans d'autres termes, comme étant la cause morale, méritoire et exemplaire pour la divinisation de l'homme⁹¹¹. De même la finalité de notre salut se trouve dans le Christ⁹¹², autrement dit, dans le fait de devenir, d'une certaine façon, des personnes à deux natures, comme Lui⁹¹³. C'est surtout en ce qui concerne l'efficacité instrumentale de l'humanité du Christ que la plupart des auteurs consultés prennent de la distance avec la vision latine. Même si le thème n'est pas absent, il est plutôt rare que la nature humaine du Christ soit directement présentée comme un moyen dans et par lequel le salut s'opère de manière instrumentale⁹¹⁴. Le plus souvent, c'est dans certaines conséquences ecclésiologiques et dans les éléments humains servant à manifester en quelque sorte la présence de Dieu que réapparaît cette efficacité liée à l'humanité du Christ⁹¹⁵. Pourtant, même dans ces cas-là, nous percevons souvent chez la plupart des auteurs orthodoxes un rapport parallèle, bien que simultanée, entre l'élément divin, la grâce et l'élément humain⁹¹⁶. Il arrive aussi que l'on rencontre une négation explicite d'une efficacité quelconque de ces moyens humains⁹¹⁷. Comme nous l'avons vu, entre autres, c'est souvent à cause du caractère libre des personnes humaines que les auteurs refusent de parler d'une instrumentalité humaine dans l'œuvre du salut⁹¹⁸. Les théologiens orthodoxes qui ont une vision et un point de départ plus christocentriques affirment clairement une certaine efficacité

certaine critique l'accentuation du rôle de l'humanité du Christ pour notre salut, comme étant une conséquence de la vision latine du *Filioque* (cf. supra, p. 136.). D'un autre côté, la théologie de Florovsky fortement ancrée dans le dogme de Chalcédoine semble également souligner le lien entre la considération de la place de l'humanité du Christ dans l'économie et la question du *Filioque* dans la Trinité immanente (cf. supra, p. 136.).

⁹⁰⁹ Cf. supra, p. 146.

⁹¹⁰ Sur cette question, Trembelas se distingue de la majorité des auteurs, lorsqu'il affirme avec les Pères de l'Eglise que cette onction a été accomplie par le Verbe lui-même. Cf. supra, p. 143.

⁹¹¹ Cf. supra, pp. 147-149.

⁹¹² Cf. supra, p. 147.

⁹¹³ Cf. par exemple, chez Evdokimov, supra, p. 205.

⁹¹⁴ C'est surtout dans l'usage des prépositions « dans » et « par » que nous retrouvons cette fonction instrumentale de l'humanité du Christ. Cf. Florovsky, supra, p. 150. Nous trouvons aussi quelques citations patristiques qui vont dans ce sens. Par exemple, Grégoire de Nazianze cité par Lossky. Cf. supra, p. 151. C'est aussi dans un autre vocabulaire, celui de « manifester et réaliser » que nous repérons la présence d'une certaine efficacité instrumentale. Par exemple chez Bobrinskoy. Cf. supra, p. 153.

⁹¹⁵ Cf. supra, pp. 151-155.

⁹¹⁶ Cf. supra, p. 168-172.

⁹¹⁷ Par exemple cela est bien manifeste dans la considération de certains auteurs concernant les binômes : ministre – grâce, anamnèse – épiclese, histoire – eschatologie, institution – charisme. Cf. supra, pp. 191-204.

⁹¹⁸ Par exemple : Supra, p. 196.

instrumentale de la sainte humanité du Christ qui se prolonge dans les sacrements et les ministres⁹¹⁹. Or, dans le cas de ces auteurs également, nous constatons que dans les thématiques ou cela concernerait les positions traditionnellement orthodoxes, cette vision découlant du mystère de l'incarnation n'est pas développée⁹²⁰.

La place, le plus souvent implicite, que cette vision orthodoxe accorde à la sainte humanité du Christ, est directement liée à la considération de la relation Christ-Esprit dans l'œuvre du salut. Etant donné que pour la plupart des théologiens orthodoxes, l'humanité du Christ n'est pas considérée directement comme instrument du salut, le Saint-Esprit, même s'il repose sur le Christ et le remplit, Lui reste pourtant extérieur et parallèle dans son agir. En effet, de peur que l'Esprit ne soit vu comme un simple agent du Christ⁹²¹ et dans le souci de garder son indépendance personnelle, nos auteurs, dans une recherche d'équilibre, essaient d'établir une unité entre les deux Personnes envoyées, à l'extérieur de l'humanité du Christ.

Cette vision parallèle ou strictement réciproque entre le Christ et l'Esprit réapparaît clairement dans certains points de la compréhension de la sacramentalité et dans l'ecclésiologie, où nous retrouvons ce même souci d'équilibre⁹²².

Tout de même, la conception orthodoxe touchant le rôle de l'humanité du Christ non seulement éclaire par contraste notre manière de voir le mystère, mais encore elle peut nous rendre attentifs à souligner l'importance de cette présence de l'Esprit dans l'humanité du Christ et dans son Corps mystique. En même temps, il est intéressant de noter que la doctrine sur l'humanité du Christ comme instrument de salut ne semble pas être une invention latine, mais remonte aux Pères grecs. Avant de continuer le développement des conséquences de l'approche latine de Vatican II pour la question de l'unité ordonnée du Christ et de l'Esprit dans le mystère de l'Eglise, nous allons encore nous arrêter sur cette doctrine de l'instrumentalité en tant qu'elle touche notre thème.

⁹¹⁹ Cf. Les pensées de Florovsky, *supra*, pp. 154-155.

⁹²⁰ Nous l'avons observé par rapport à Trembelas (cf. *supra*, pp. 182-183.) et aussi par rapport à Florvsky (cf. *supra*, pp. 198-199.).

⁹²¹ Cf. par exemple, Bobrinskoy et Zizioulas.

⁹²² Voir : *supra*, pp. 168-174.

Deuxième section : Le mystère de l'humanité du Christ comme instrument du salut de sa divinité

Chapitre 1 : Ce qu'est un instrument

Etant donné que le terme d'instrumentalité, utilisé également par le Concile Vatican II, présente une notion importante pour la considération de la place de l'humanité du Christ dans l'économie du salut, il est indispensable d'éclairer d'avantage ce qu'il signifie. Sans vouloir traiter la question dans toutes ses profondeurs, nous nous contenterons simplement de rappeler brièvement quelques éléments fondamentaux de cette notion d'instrument.

Le terme grec d'*organon*, *instrumentum* en latin, désigne une chose dont on ne se sert pas pour elle-même, mais en vue d'une autre chose⁹²³. C'est ainsi que dans le sens courant du terme, nous parlons d'instrument lorsque un agent utilise un moyen différent de lui-même pour atteindre une fin⁹²⁴. L'instrument, dans son action instrumentale, se distingue donc de ce qui agit par soi⁹²⁵.

Parmi les moyens que l'on utilise, nous pouvons distinguer ceux qui sont des instruments dans leur être statique d'autres dont on se sert d'une manière dynamique, parce qu'ils sont agissants⁹²⁶. Dans l'expérience nous rencontrons deux sortes de moyens actifs. Il y en a qui réalisent leurs effets par leur propres puissances⁹²⁷, et d'autres qui produisent leurs effets par une puissance communiquée⁹²⁸. L'effet des instruments dépasse ce qu'ils pourraient accomplir selon leur nature propre et ils agissent toujours en faveur d'une cause supérieure. A l'intérieur de leur genre, les instruments peuvent encore être subdivisés selon plusieurs critères⁹²⁹. C'est ainsi que selon les divers agents principaux nous pouvons parler d'instruments artificiels, d'instruments naturels et d'instruments surnaturels. Une autre distinction peut être faite entre les instruments conjoints et les instruments séparés. Les premiers sont liés à l'agent principal selon l'être et reçoivent leur énergie instrumentale d'une

⁹²³ Cf. TSCHIPKE, TH., *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, 2003, p. 132.

⁹²⁴ Cf. ATZEI, Giancarlo, *L'Umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria*, studio teologico, Roma, 1969, pp. 32-33.

⁹²⁵ D'après Saint Thomas d'Aquin il y a deux façons d'agir pour produire un effet : soit agir par soi, soit agir de façon instrumentale, c'est-à-dire de mouvoir tout en étant mû par un autre. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Questiones Disputatae, De Veritate*, q. 27, a. 4.

⁹²⁶ Voir : TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 132.

⁹²⁷ C'est ainsi que Tschipke parle, par exemple, de l'explosif qui « a par lui-même la capacité de servir de moyen ». Cf. idem, p. 133. Nicolas prend l'exemple de radium en l'appelant « instrument actif », par rapport aux « instruments inertes », tel un marteau ou un pinceau. Cf. NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Fribourg, 1991, p. 432.

⁹²⁸ Par exemple, le ciseau de l'artiste pour tailler une statue. Cf. TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 133.

⁹²⁹ Cf. idem, pp. 135-136.

source qui leur est intérieure⁹³⁰, tandis que les seconds reçoivent cette énergie de l'extérieur. Selon leurs substances certains instruments ont une consistance propre, tandis que d'autres n'ont pas de consistance propre⁹³¹. Finalement nous pouvons retenir la différence entre les instruments inanimés et les instruments animés⁹³².

Suite à ces précisions de vocabulaire et à l'énumération des différentes sortes d'instruments, revenons encore à cette réflexion de base selon laquelle il existe deux façons d'agir pour produire un effet. Soit on le produit par soi, soit on le produit de façon instrumentale. Cela est valable même pour l'agir de l'instrument. En effet, l'action d'une chose qui est mue par une autre est également double⁹³³. Il y a une action qui est réalisée par la forme propre de l'instrument, et il y a une autre action que l'instrument reçoit de l'agent qui le meut. Il y a donc une différence dans l'opération mais au fond il s'agit d'une unique action, où « le mobile participera de l'opération du moteur et le moteur utilisera l'opération du mobile. »⁹³⁴ Il s'agit d'une unité ordonnée des deux opérations. Ainsi même si l'action sera entièrement attribuée à l'agent premier, le moyen qu'il a utilisé aura aussi une certaine contribution à la réalisation de l'effet⁹³⁵. Un instrument doit être à la fois utile pour celui qui

⁹³⁰ Par exemple la main de l'homme en tant qu'instrument. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Questiones Disputatae, De Anima*, I, 2, lect. 2, mentionné par TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 136.

⁹³¹ Saint Thomas appelle ceux avec une consistance propre « *instrumentum quod* » (par exemple les outils fabriqués) et ceux sans consistance propre « *instrumentum quo* » (par exemple les facultés naturels et les organes). Cf. TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 135. L'humanité du Christ, comme nous le verrons encore, est également un « *instrumentum quo* » pour la divinité, puisqu'elle n'a pas de consistance propre, mais subsiste dans son union à la Personne du Verbe.

⁹³² Nicolas reprend cette distinction qui remonte à Aristote, avec les termes d'instrument « a-psychique » et instrument « psychique », divisant cette dernière catégorie entre les instruments dont le psychisme est purement animal et ceux dont le psychisme est aussi spirituel. Cf. NICOLAS, J.-H., op. cit., pp. 432-433.

⁹³³ Saint Thomas l'explique bien dans la Somme de Théologie à propos de l'unité d'opération chez le Christ : « L'action de celui qui est mû par un autre, est double: l'une qu'il tient de sa propre forme; l'autre, qu'il reçoit de l'agent qui le meut. Ainsi la hache possède par sa forme une action, qui est de couper; en tant qu'elle est actionnée par l'artisan, son action est de fabriquer un escabeau. L'opération qu'une chose possède par sa forme, lui est donc propre, et elle ne devient celle de l'agent moteur que parce que celui-ci s'en sert pour sa propre opération; l'action de chauffer est propre au feu, et elle devient celle de l'ouvrier en tant que celui-ci utilise le feu pour chauffer le fer. Quant à l'opération que la chose tient de celui qui la meut, elle ne diffère pas de l'opération du moteur lui-même; faire un escabeau n'est pas pour la hache une opération séparée de celle de l'artisan. Par conséquent, toutes les fois que le moteur et le mobile ont des formes ou des puissances d'action diverses, l'opération propre du moteur sera nécessairement différente de l'opération propre du mobile; mais le mobile participera de l'opération du moteur, et le moteur utilisera l'opération du mobile; chacun d'eux agira donc en communion avec l'autre. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 19, a. 1, co., <http://docteurangelique.free.fr>, (Consulté, le 24.11.2012).

⁹³⁴ Cf. texte cité à la note précédente. Dans la même œuvre, Saint Thomas revient encore une fois sur cette unité d'action : « On appelle instrument ce qui est mû par un agent principal, mais qui peut très bien avoir en outre une opération propre, laquelle lui vient de sa forme; ainsi en est-il du feu, nous l'avons vu. En sorte que l'action de l'instrument comme tel n'est pas différente de l'action de l'agent principal; mais cela ne l'empêche pas d'avoir une autre opération selon sa réalité propre. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 19, a. 1, ad 2, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté, le 24.11.2012).

⁹³⁵ D'après Nicolas il s'agit d'un « principe absolu en la matière : l'instrument doit avoir une action propre, il doit dans l'action qu'il fait en commun, et de façon subordonnée, avec la cause principale apporter sa part. », NICOLAS, J.-H., op. cit., p. 432.

s'en sert, et rester dans une dépendance directe par rapport à l'agent. En effet un instrument ne se substitue pas purement et simplement à l'agent principal, mais lui sert comme une sorte d'aide. C'est ainsi que nous ne pouvons pas dire que l'instrument, tout en étant utile, atteint par une activité propre et indépendante la fin que poursuit celui qui s'en sert. L'instrument n'est qu'un véhicule de l'action et il ne meut qu'en tant qu'il est mu par un autre⁹³⁶.

Pour se rendre compte de cette fonction spéciale de l'instrument, il faut donc bien distinguer dans l'action de l'instrument entre ce qui lui est propre et ce qui ne lui est pas propre dans son action, mais vient entièrement de l'agent principal⁹³⁷. L'instrument en tant que tel, du point de vue de l'exécution de l'action, dépend entièrement de l'agent principal. C'est ce dernier qui est la seule source de l'action, parce qu'il ne s'agit que d'une seule action⁹³⁸. Par contre, étant donné que l'instrument est pourtant utile, il contribue aussi à l'action, mais d'une autre manière. Celui qui se sert d'un instrument l'utilise à cause de sa nature particulière qui se présente pour lui comme très convenant pour atteindre son but⁹³⁹. C'est donc par sa nature particulière que l'instrument participe à l'action unique de l'agent premier⁹⁴⁰, donnant par sa propre forme une certaine forme ou coloration à l'effet qui sera marqué, bien sûr, aussi par la forme de l'agent principal⁹⁴¹. La convenance de l'instrument

⁹³⁶ Cf. ATZEI, Giancarlo, *L'Umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria*, studio teologico, Roma, 1969, p. 36, se référant à *De Veritate*, q. 27, a. 4, c. et *Summa Theologiae*, IIIa, q. 62, a. 1, c.

⁹³⁷ ATZEI, Giancarlo, op. cit., pp. 34-35. ; Cf. encore : « L'instrument a une double efficacité : 1) *ut res*, il produit son effet propre prérequis à son action comme instrument : le piano pour la sonate ou l'agent humain pour tel acte moral ; 2) *ut instrumentum*, il produit l'effet propre de la cause principale, grâce à un *complementum virtutis* qui lui est donné de façon transiente par la cause principale qui l'élève à la hauteur de l'effet total. », MARGELIDON, PH.-M., FLOUCAT, Y., *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, 2011, pp. 224-225.

⁹³⁸ Cf. « Così la necessità che l'azione sia primo et per se del primo agente, richiede che la sua origine in quanto attuazione sia nell'actus essendi. E'tale attuazione, diremo "ad extra", che si espande nello strumento e nell'effetto, rendendo entrambi "in atto". L'esigenza che questa azione dell'agente e dello strumento sia una ed unica esclude che ad essa partecipi in un modo qualsiasi lo strumento; poiché ogni atto di essere, anche se vale come quello dell'azione, costituisce il principio di unità dell'ente relativo. », ATZEI, Giancarlo, op. cit., p. 34.

⁹³⁹ Saint Thomas souligne à plusieurs reprises cette convenance de l'instrument pour la réalisation de l'effet voulu par l'agent principal. Par exemple : « [...] le propre de l'instrument est de favoriser, sous sa motion, l'action de l'agent principal; aussi, la matière et la forme d'un instrument doivent-elles répondre aux exigences de l'action, voulue par l'agent principal. », THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 100, n. 3, Edition numérique: http://bibliotheque.editionsduserf.fr/par%20page/1413/acces_livre.htm (consulté le 24.11.2012).

⁹⁴⁰ « Tout agent instrumental sert l'action de l'agent principal par une certaine opération qui lui est propre et connaturelle: ainsi la chaleur naturelle engendre la chair en dissolvant et digérant les aliments; la scie concourt à la fabrication du banc en coupant le bois. », THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, II, 21, n. 7, http://bibliotheque.editionsduserf.fr/par%20page/1413/acces_livre.htm# (consulté le 24.11.2012).

⁹⁴¹ Nous pouvons retenir de l'analyse de Atzei que dans la causalité instrumentale, ce qui dans l'action unique est propre à l'instrument relève non pas de son « *actus essendi* » mais de sa forme. C'est ce que semble exprimer Saint Thomas en parlant de la vertu instrumentale : « [...] l'instrument, nous le savons, n'opère que sous la motion de l'agent principal, tandis que celui-ci opère par lui-même. C'est pourquoi la vertu de l'agent principal a un être stable et achevé dans sa nature; quant à la vertu instrumentale, son être passe d'un terme à l'autre, c'est un être en devenir, de même que le mouvement est l'acte en devenir issu de l'agent pour aboutir au patient. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 62, a. 4, co., <http://docteurangelique.free.fr>, 2004. (consulté le 24.11.2012).

avec l'effet voulu fait que l'instrument devient un véritable médiateur entre la cause première et l'effet : « On se sert d'un instrument en raison de sa convenance avec l'effet, de telle sorte qu'il soit intermédiaire entre la cause première et l'effet, les joignant l'un et l'autre (*medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque*), et faisant ainsi que l'influence de la cause parvienne à travers lui jusqu'à l'effet. »⁹⁴².

En ce caractère médiateur nous découvrons aisément que la terminologie d'instrument est particulièrement apte à être appliquée au Christ dans son humanité. Cela se voit dans plusieurs aspects de la causalité instrumentale. Le fait qu'un instrument est choisi justement à cause de sa convenance avec l'effet, semble correspondre au but de l'Incarnation qui est le salut de l'homme, le rétablissement de la relation entre Dieu et les hommes. La caractéristique de l'instrument de garder les opérations qui tirent leur vertu de sa nature propre tout en étant élevé en tant qu'instrument à une action qui dépasse sa nature propre, peut être retrouvée dans le mystère de l'opération du Christ en sa nature humaine⁹⁴³. Cette conception de l'instrumentalité, même si nous comprenons aussi la réticence de nos frères orthodoxes à appliquer le langage de l'instrument à des personnes⁹⁴⁴, semble également tout à fait applicable au Christ dans son humanité⁹⁴⁵. Il faut donc toujours garder à l'esprit qu'une personne humaine ne peut être instrument que par sa nature et non dans son être. Il n'est

⁹⁴² THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, II, 21, n. 6, <http://bibliotheque.editionsducerf.fr> (consulté le 24.11.2012).

⁹⁴³ Comme le note Nicolas : « [La] distinction [entre instruments inertes et instruments actifs] nous permet de voir que le rôle instrumental attribué à l'humanité de Jésus ne porte nullement atteinte à la réalité et à la spécificité de son opération humaine. [...] nous pouvons comprendre comment même une action immanente peut être produite par une causalité instrumentale : dans le cas en effet de ce que nous avons appelé l'"instrument actif" – celui qui a une action propre – c'est sous la motion et par la vertu de la cause principale qu'il exerce cette action, et au service du but poursuivi par elle. Non que cette motion modifie l'action de la cause instrumentale [...], mais elle ordonne cette action à un effet déterminé à produire [...]. », NICOLAS, J.-H. op. cit., p. 433.

⁹⁴⁴ « Saint Thomas distingue deux sortes d'instruments : inanimés et animés. [...] pour les instruments animés : on dit que Dieu, cause première et principale, fait agir dans l'ordre moral, in virtute divina, l'homme comme cause seconde instrumentale et libre [...] de ses actes. Le sujet humain détermine ut res, l'acte en sa spécificité en sa talité, sous l'activation de la cause principale divine. », MARGELIDON, PH.-M., FLOUCAT, Y., *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, 2011, p. 224. D'après Atzei, le langage usuel et le fait que l'on ne peut pas instrumentaliser une personne, confirme la structure métaphysique de l'instrumentalité : « [...] che la persona umana meno di tutti gli altri enti può essere strumentalizzata. Troviamo alla radice lo stesso principio metafisico: l'essere (nell'uomo la persona) non solo non deve ma non può ridursi a strumento, sotto pena di fargli perdere la sua proprietà più intrinseca dell'indipendenza. », ATZEI, Giancarlo, op. cit., p. 36.

⁹⁴⁵ « Il Caso della strumentalità della Umanità di Cristo non fa che confermare queste osservazioni. L'essere impedirebbe in qualche modo la totale strumentalità; ciò che occorre ed è presente è una essenza, una natura. », *Ibid.* En effet, « De même que l'humanité de Jésus est [dépourvue] d'une personnalité propre [...], mais qu'elle n'est pas pour autant diminuée [...] ; de même son opération humaine n'est nullement diminuée par le fait de n'être produite qu'instrumentalement par les facultés humaines [...]. », NICOLAS, J.-H., op. cit., p. 434.

instrument qu'en tant qu'il accomplit librement une action dont il n'est que le véhicule par sa nature et son opération propre, et qu'il n'accomplit pas par sa propre vertu⁹⁴⁶.

Une dernière note qu'il est intéressant de retenir, et que nous retrouverons aussi à propos de l'humanité du Christ, est que l'instrument a à la fois une fonction de communication, une certaine causalité par sa forme envers le but de l'action, et une fonction de manifestation⁹⁴⁷. En effet l'instrument participe à l'action de l'agent principal en vue d'une fin précise non seulement en tant qu'il communique par son influence formelle quelque chose à cette fin, mais aussi en tant qu'il manifeste par cette communication-même la causalité et la présence de l'agent principal⁹⁴⁸.

Chapitre 2 : L'humanité du Christ en tant qu'instrument du salut – l'origine et le développement de la doctrine

A la suite de ces considérations un peu techniques sur ce qu'est un instrument, et avant de traiter plus spécifiquement ce en quoi ce concept concerne directement la question de la relation du Christ et du Saint Esprit dans l'économie du salut, il semble important de retracer rapidement l'origine et le développement de cette doctrine théologique selon laquelle l'humanité du Christ est instrument du salut. Sans vouloir entrer dans les détails, c'est l'étude de Théophile Tschipke qui peut nous aider en cette aperçue globale⁹⁴⁹.

Même si la notion d'instrument n'est pas biblique, nous pouvons pourtant établir que le point de départ de cette conception théologique se trouve dans la Sainte Ecriture et plus précisément dans les miracles que le Christ opérait dans et par son corps⁹⁵⁰.

⁹⁴⁶ Selon Nicolas la « distinction montre que l'instrumentalité n'enlève rien, de soi, au mode humain d'agir du Christ : l'action instrumentale d'une personne peut être consciente et libre, dans le cas où la cause principale est la volonté divine. », idem, p. 433.

⁹⁴⁷ ATZEL, Giancarlo, *L'Umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria*, studio teologico, Roma, 1969, p. 105 : « Il concetto di strumento in realtà comporta le due cose: manifestazione e comunicazione di una realtà o essere. Come non vi può essere realtà che si comunichi senza contenuto, non ci può essere un contenuto che si possa manifestare senza che ci sia una comunicazione di essere. [...] Sono quindi nozioni correlate quella della manifestazione e quella della comunicazione di essere (IIIa, q. 62, a 1, ad 1). [...] Lo strumento causa in quanto è segno perché ha bisogno di essere segno per causare, essendo la sua causalità prestazione ed influsso di contenuto formale, contenuto costitutivo del segno in quanto tale. »

⁹⁴⁸ Par exemple un dessin porte en lui la marque de l'instrument par lequel l'artiste l'a réalisé, et en même temps les traces marquées par l'instrument manifestent l'art de celui qui a réalisé l'œuvre.

⁹⁴⁹ TSCHIPKE, TH., *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, 2003.

⁹⁵⁰ Dans la pensée des Pères en ce sujet, nous trouvons de très nombreuses fois des références aux miracles du Christ qu'il accomplissait par un contact corporel.

Un autre point de référence d'où partent les réflexions des Pères de l'Eglise concernant le rôle spécifique de l'humanité du Christ, réside dans le mystère de l'Eucharistie – le Corps du Christ par lequel l'homme participe à la vie divine⁹⁵¹.

Les Pères grecs semblent dès les premiers temps attribuer une attention particulière à la place de l'humanité du Verbe Incarné dans notre salut. Déjà Eusèbe de Césarée emploie la terminologie de l'instrument pour l'humanité du Christ par laquelle Il accomplissait les miracles⁹⁵². Saint Athanase d'Alexandrie parle également du corps du Logos incarné, comme d'un instrument par lequel Il se manifeste et agit pour notre salut⁹⁵³. En s'opposant à l'apollinarisme qui considérait la chair du Logos comme étant un instrument inactif, Grégoire de Nysse exprime la même réalité dans un vocabulaire différent : c'est par son corps que le Christ apporte la guérison et le salut aux hommes⁹⁵⁴. A de nombreuses reprises Saint Cyrille d'Alexandrie emploie le terme « instrument » pour l'humanité du Christ, sans que l'expression reçoive toujours un sens très précis⁹⁵⁵. Il souligne dans sa théologie qu'après l'Incarnation, le Verbe n'agit plus sans sa chair : « Avant l'incarnation, il agissait en soi comme Verbe, mais après l'incarnation, par sa chair. »⁹⁵⁶. C'est avec Saint Jean Damascène que la terminologie d'organon, dont il fait abondamment usage⁹⁵⁷, semble déjà devenir comme un concept théologique⁹⁵⁸. Ce Père réaffirme que l'efficacité instrumentale et la place

⁹⁵¹ Presque tous les Pères grecs traitent de cette question en se référant au mystère de l'Eucharistie. Tschipke note par rapport à Ignace d'Antioche : « L'eucharistie est un remède d'éternité. Ignace atteste ainsi la puissance de salut de l'humanité du Christ, par laquelle nous participons à la vie divine. », TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 36. ; pour Eusèbe de Césarée : « Lorsqu'Eusèbe traite de l'Eucharistie, il parle parfois d'un pain vivant, d'une chair vivifiante et d'un breuvage, source de vie », idem, p. 40. ; Grégoire de Nysse : « [...] compare la sainte Eucharistie à l'antidote que prennent les hommes pour contrer la puissance d'un venin. Le contrepoison qui s'offre à notre nature exposée à la mort n'est autre que ce corps qui se montra plus fort que la mort et qui devint le départ de notre vie. », idem, p. 50. ; Cyrille d'Alexandrie : « Il n'y avait pas d'autre moyen de donner la vie à l'humanité, mortelle par nature, que celui de l'unir charnellement à celui qui par nature est la vie. Son Corps eucharistique nous est donné en communion comme une semence d'immortalité. », idem p. 56. ; et finalement pour Jean Damascène : « Ils [les chrétiens] naissent de l'Esprit par le baptême, leur nourriture spirituelle est l'Eucharistie : "[...] La chair du Seigneur est l'Esprit vivifiant, car elle fut conçue de l'Esprit vivifiant [...]" », idem, p. 70.

⁹⁵² Cf. idem, p. 40.

⁹⁵³ Cf. idem, pp. 43-44.

⁹⁵⁴ Cf. idem, p. 49. Chez Denys l'Aréopagite (p. 61) et chez Maxime le Confesseur (pp. 65-66), la doctrine est également clairement exprimée, même si le vocabulaire d'instrument n'est pas très présent.

⁹⁵⁵ « Certes, lorsque Cyrille signale dans l'humanité du Christ un instrument du Logos, il ne le fait pas toujours d'une manière philosophiquement précise. Comme le fit déjà Athanase, il traite l'humanité du Logos comme son instrument jusque dans des actes proprement humains, parlant donc d'instrument dans un sens élargi. », idem, p. 54.

⁹⁵⁶ Idem, p. 55.

⁹⁵⁷ Par exemple : « [...] La chair participe de la divinité du Verbe, qui est efficace parce qu'elle produit l'effet divin par le corps comme par un instrument, et qu'il y en a un qui agit divinement et humainement. », JEAN DAMASCÈNE, *Hom. in Sabb. Sant.* 29 (PG 96 col. 632) cité par TSCHIPKE, TH., *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, 2003, p. 68.

⁹⁵⁸ Cf. « [chez Jean Damascène] la notion d'organon est presque élevée au rang d'un concept théologique, et [...] il est attribué à l'humanité entière du Christ, et non seulement à sa chair. », idem, p. 70.

spécifique de l'humanité du Christ découle entièrement du mystère de son union hypostatique avec le Verbe⁹⁵⁹, et il met également en évidence que c'est le salut de l'homme et du monde, finalité de l'incarnation, qui se trouve au fondement de la signification salutaire des actes humains du Christ⁹⁶⁰. Nous pouvons récapituler avec Tschipke que bien que les Pères grecs défendent une conception mystique du salut :

« [...] à cette époque c'est la configuration statique [...] qui retenait les esprits. [...] La position dynamique de l'humanité du Christ soulevait [...] moins d'intérêt. On ne peut pas toujours dire avec certitude si, pour les anciens Pères, l'humanité n'a qu'une fonction de moyen, de remède, de canal, ou si on lui reconnaît une participation, fût-ce de service, dans le processus de dispensation de la grâce. »⁹⁶¹

En ce qui concerne les Pères latins, nous pouvons établir avec Tschipke qu'ils s'occupent moins de cette question de l'instrumentalité de l'humanité du Christ. C'est seulement « là où les influences grecques sont encore sensibles [que l'on] trouve également des traces de notre doctrine »⁹⁶². C'est ainsi par exemple que Saint Hilaire de Poitiers nomme le corps du Christ instrument du Verbe par lequel Il accomplissait la rédemption⁹⁶³. Saint Augustin consacre beaucoup d'attention au mystère de l'incarnation et à la nature humaine du Christ par laquelle Il est devenu le Chef de l'humanité qui est son corps mystique, son humanité élargie⁹⁶⁴. Toutefois, selon sa conception du rôle exclusif de Dieu dans le don de la grâce, ce n'est qu'une activité extérieure pour le salut que l'on peut attribuer à l'humanité du Christ. C'est encore « l'aspect statique de la relation qui prédomine »⁹⁶⁵ dans la position de la nature humaine du Christ dans l'Eglise que Saint Augustin présente à l'aide de l'image du Corps mystique. Par la suite, à part quelques théologiens qui puisent leur pensées chez les Pères grecs⁹⁶⁶, la plupart des théologiens médiévaux latins restent attachés à cette conception de Saint Augustin selon laquelle Dieu seul est cause de la grâce, conception qu'ils considèrent comme excluant toute possibilité de collaboration efficace de la part de l'humanité du Christ

⁹⁵⁹ « "Car ce n'est pas par sa propre force, mais en vertu du Verbe qui lui est uni, que la chair du Christ produit des choses divines ; par celle-ci le Verbe manifesta sa propre efficence. Le fer incandescent ne brûle pas parce qu'il posséderait par nature le pouvoir de brûler, mais parce qu'il l'a obtenue du feu". », idem, p. 69.

⁹⁶⁰ « Ce qui fonde la signification salutaire de ses actes humains, c'est que "tout ce qu'il voulait et réalisait d'une manière humaine avait pour effet de sauver le monde." », idem, p. 70.

⁹⁶¹ Idem, p. 72.

⁹⁶² Idem, p. 84.

⁹⁶³ Idem, p. 76.

⁹⁶⁴ Idem, p. 79.

⁹⁶⁵ Idem, p. 84.

⁹⁶⁶ D'après Tschipke il s'agit de Gerhoh et d'Arno von Reichersberg. Cf. op. cit., pp. 93-95.

dans le don du salut⁹⁶⁷. Il est intéressant de noter que c'est dans le traité sur l'Eucharistie que la réflexion de Saint Augustin et celle d'autres théologiens latins va dans le sens d'une certaine instrumentalité efficace du corps du Christ⁹⁶⁸.

C'est par Saint Thomas d'Aquin que la doctrine d'origine grecque de l'humanité du Christ comme instrument du salut est entrée dans la théologie latine. Dans le développement de sa conception sur le rôle de l'humanité du Christ dans notre salut, Saint Thomas s'appuyait sur l'héritage des Pères grecs⁹⁶⁹ et sur les décisions conciliaires⁹⁷⁰. Sa référence principale fut Saint Jean Damascène qui était un auteur estimé également par ses contemporains, mais dont il était le seul à reprendre « ses considération sur l'humanité du Christ comme instrument de la divinité »⁹⁷¹. Comme c'est également le cas d'autres conceptions théologiques, cette doctrine a traversé une évolution dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin. Sans retracer tout ce cheminement intellectuel, retenons simplement qu'au point de départ, dans son *Commentaire des Sentences*, Saint Thomas « est d'accord avec les théologiens de son temps pour dire que la grâce a pour seule origine Dieu » et s'il accepte une influence prévenante du Christ, ce n'est qu'en un sens moral⁹⁷². Un pas important dans la direction d'une causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ dans le don de la vie divine semble être franchi dans les *Questiones disputatae de Veritate*, lorsqu'il ne traite plus du don de la grâce comme d'une création, mais comme d'une re-crédation qui n'exclut pas une certaine participation de la

⁹⁶⁷ Par exemple : « Fidèle à ses idées augustinienes, Hugues [de Saint-Victor] refuse de reconnaître un concours efficace des créatures dans la dispensation de la grâce. [...] Les sacrements ne sont pas tant des instruments de la grâce que des récipients du remède, des vases de salut. », idem, p. 92. De même, Pierre Lombard entrevoit « la participation de la très sainte humanité de Jésus à l'œuvre du salut comme principalement extérieure. », idem, p. 96. C'est le cas aussi chez Alexandre de Hales : Il « n'admet pas une participation de l'humanité du Christ dans la dispensation de la grâce, l'effet de la passion du Christ ne se situe guère qu'au plan d'une causalité morale. Dieu seul a pouvoir de prodiguer efficacement la grâce. », idem, p. 100. Egalement pour Albert le Grand, « l'autorité de saint Augustin et ses propres conceptions de la nature et de l'origine de la grâce dans la création, [lui] interdisent de songer à une participation efficiente de l'humanité du Christ dans le processus de sanctification. », idem, p. 102. Tschipke constate finalement qu'also pour Saint Bonaventure « c'est conformément à sa nature humaine que le Christ réalise le don de grâce d'une manière méritoire et satisfactoire, mais c'est en vertu de sa divinité qu'il agit comme cause efficiente », idem, p. 104. Pour résumer : « Cette position se justifiait par la prééminence de la pensée d'Augustin, à côté de qui les Pères grecs faisaient figure d'inconnus ; puis dans les opinions établies, selon lesquelles la grâce était infusée dans l'âme par création et non par déploiement ; par le principe qui veut que quelque chose de matériel, dans le sacrement ou autrement, ne peut avoir un effet sur quelque chose de spirituel, ni produire des effets spirituels. », idem, p. 106.

⁹⁶⁸ Cf. « Nécessairement Augustin, dans sa conception de l'Eucharistie [...] se rapproche de l'idée d'un influx de grâce physique dû à la chair du Christ. [...] Ainsi la chair du Christ devient, en tant que telle, source de vie et fontaine de consolation. », idem, pp. 81-82. De même Florus de Lyon (p. 86.), et Humbert de Silva Candida (p. 87). Tschipke récapitule : « Les théologiens du haut moyen-âge s'approchent de plus près d'un effet salvifique dynamique de l'humanité du Christ lorsqu'ils traitent des paroles de la consécration. », idem, p. 87.

⁹⁶⁹ Surtout : Saint Athanase, Cyrille d'Alexandrie, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Théophylacte et Jean Damascène. Cf. idem, pp. 111-114.

⁹⁷⁰ Il s'agit des actes du Concile d'Ephèse et du VI. Concile Œcuménique de Constantinople. Cf. idem, p. 114.

⁹⁷¹ Cf. idem, p. 112.

⁹⁷² Cf. idem, p. 117.

créature⁹⁷³. « C'est au quatrième livre de la *Summa contra gentiles* que notre doctrine trouve pour l'essentiel son accomplissement. Au chapitre 36, Thomas parle d'une certaine puissance divine que reçoit l'activité humaine du Christ en raison de son union à la divinité, et en vertu de laquelle les actes et les passions du Christ étaient globalement salvifique. [...] C'est ici [au chapitre 41] la première fois que Thomas caractérise l'humanité du Christ comme instrument conjoint et propre, à la différence des instruments extérieurs et maniabiles pour tous. »⁹⁷⁴ La raison de cette efficacité instrumentale du Christ se trouve entièrement dans le mystère de l'union hypostatique⁹⁷⁵. Récapitulons encore avec Théophile Tschipke : « Du Commentaire des Sentences à la Somme de théologie, le mystère de l'efficacité instrumentale de l'humanité du Christ, repris par les Pères grecs, génialement interprété, à la lumière du concept d'instrument, par un Thomas formé à l'école d'Aristote, forme des cercles toujours plus larges jusqu'à animer la sotériologie et tous les mystères de la rédemption, et enrichit la théologie de l'image du Christ dans la "Tertia pars" de la Somme de théologie. »⁹⁷⁶

De ce parcours rapide, nous pouvons retenir tout d'abord qu'il s'agit d'une doctrine bien enracinée dans l'Écriture et la tradition, notamment dans l'enseignement des Pères grecs, que Saint Thomas d'Aquin a reprise et approfondie. C'est donc dans la continuité d'une tradition vivante que le Concile Vatican II considère l'humanité du Christ comme un instrument efficient dans et par lequel le salut nous est manifesté et donné.

Un autre élément intéressant à remarquer est que la pensée de la plupart des théologiens latins entre Saint Augustin et Saint Thomas semble coïncider, sur plusieurs points, avec la conception de la majorité des théologiens orthodoxes que nous avons consultés, concernant la place de l'humanité du Christ. Cette ressemblance se manifeste nettement dans la considération que la vie divine est offerte directement et seulement par Dieu, sans que des éléments créés ou l'humanité du Christ y puissent avoir un rôle efficace quelconque⁹⁷⁷. Nous rencontrons, en effet, cette même conception parallèle, occasionnaliste, en ce qui concerne la collaboration de la médiation humaine et de l'intervention divine. De

⁹⁷³ Cf. idem, pp. 121-122.

⁹⁷⁴ Cf. idem, pp. 124-125.

⁹⁷⁵ Cf. idem, p. 126.

⁹⁷⁶ Idem, p. 130.

⁹⁷⁷ A titre d'exemple, nous pouvons citer avec Tschipke Hugues de Saint Victor à propos du pardon des péchés : « Nous devons, en toute certitude, être conscients de ce que, dans l'extinction de la faute, la contribution humaine n'est d'aucun secours pour Dieu. », ou encore : « Si donc les sacrements ne sont que les vases de la grâce divine, ils ne guérissent pas par leur propre force, car ce ne sont pas les récipiends qui guérissent les malades, mais les remèdes. ». Cf. HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacr.* 2, 14, 8 (PL 176 col. 569A) et 1,9 (PL 176 col. 323B) cité par, TSCHIPKE, TH., *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, 2003, p. 92. Cela semble faire écho par exemple aux considérations de B. Bobrinskoy, selon lesquelles aucun élément humain et structure ne crée l'unité de l'Église, mais que cela reste un « miracle permanent » de l'Esprit-Saint. Cf. supra p. 201, note 812.

même, le fait que dans les deux cas, c'est surtout à propos du mystère de l'Eucharistie qu'une certaine unité semble apparaître entre l'opération divine et le rôle du Corps du Christ qui est dit d'être vivifiant, confirme cette ressemblance. Comme ces rapprochements en témoignent, les manières de penser sur le rôle de l'humanité du Christ conduisent à des conclusions semblables dans le domaine des sacrements. D'autre part, ce fait indique également que la place de l'humanité du Christ fait partie des mystères centraux concernant notre salut. Comme le cas de Saint Thomas d'Aquin nous le présente, dans notre recherche de l'intelligence de la foi, il peut être particulièrement fructueux d'approcher, dans la mesure du possible, les mystères, en ayant égard à toute la tradition de l'Eglise⁹⁷⁸.

Pour conclure cet aperçu global, nous pouvons donc retenir combien la considération de la place de l'humanité du Christ comme instrument touche tout le mystère du salut et constater qu'elle semble directement liée à la question de la relation du Christ et du Saint-Esprit dans l'économie.

Troisième Section : La place de l'humanité du Christ comme fondement d'unité ordonnée entre le Christ et l'Esprit dans le mystère de l'Eglise

Chapitre 1 : L'instrumentalité de l'humanité du Christ et la relation Christ-Esprit dans l'économie

L'idée de l'humanité du Christ comme instrument de la divinité, comme nous l'avons vu, ne s'est pas développée pour éclairer directement la relation du Christ et du Saint-Esprit dans l'économie du salut, mais de manière indirecte, elle touche de près cette question. Derrière les miracles du Christ, tout comme en ce qui concerne le mystère de l'Eucharistie, les deux thèmes particulièrement liés au développement de la doctrine de l'instrumentalité de l'humanité du Christ, nous trouvons également la question de la relation des deux Personnes envoyées.

⁹⁷⁸ Comme les théologiens latins d'avant Saint Thomas d'Aquin semblaient beaucoup dépendre de la tradition antérieure et de Saint Augustin, les théologiens orthodoxes actuels, en général, semblent rester en quelque sorte dépendants de l'état patristique et n'osent pas considérer l'apport de la théologie ultérieure dans cette question, même si cette théologie est bien en continuité, nous l'avons vu, avec les Pères de l'Eglise.

A propos des miracles du Christ de même qu'à propos de l'Eucharistie surgit, en effet, le thème du don de la vie divine, de la grâce et celui du don du Saint-Esprit⁹⁷⁹. Si les miracles s'accomplissent par l'humanité du Christ, celle-ci doit également avoir un certain rôle efficient dans le don de la grâce⁹⁸⁰. Comme nous l'avons étudié auparavant, l'opération du Christ en son humanité et les effets qui ont leur origine seulement dans la Divinité (le don de la grâce), ont été longtemps considérés comme deux actions simultanées, mais parallèles, où l'humanité du Christ n'était impliquée qu'en tant que disposant à l'accueil de ces dons, et comme une cause exemplaire et méritoire. Cette conception du don de la grâce favorisait une conception de la relation parallèle du Christ et du Saint-Esprit dans l'économie du salut. Il semble donc que le fait de rendre compte de la mystérieuse unité ordonnée dans l'agir du Christ en sa divinité et en son humanité permet de discerner plus nettement l'unité d'action entre les deux Personnes envoyées dans le monde.

La notion et la structure de l'instrumentalité s'avèrent particulièrement aptes à exprimer cette unité et cette collaboration entre le divin et l'humain dans l'unique personne du Christ. Elles permettent de maintenir à la fois l'unicité de l'action qui correspond à l'unicité de la Personne et la distinction des opérations propres selon les natures, tout en laissant percevoir un certain ordre entre elles⁹⁸¹.

Nous avons constaté que chaque instrument est choisi en vue d'une fin⁹⁸². Or la finalité de la mission du Verbe et de l'Esprit est unique, c'est le salut du monde, c'est de faire participer l'humanité à la vie divine⁹⁸³. D'être Don dans la vie interne de la Sainte Trinité est approprié au Saint-Esprit que nous croyons être le Don mutuel du Père et du Fils. Il est évident, comme par exemple Saint Augustin y mettait l'accent, que Dieu seul peut faire le Don de sa vie⁹⁸⁴. En même temps, et c'est cela qui apparaît d'une manière remarquable dans

⁹⁷⁹ Comme nous l'avons découvert, les Pères de l'Eglise et les théologiens du Moyen Age parlent volontiers de l'Eucharistie comme source de la grâce ainsi que du Corps vivifiant du Christ Eucharistie. Ainsi, par exemple Hilaire de Poitiers considère l'Eucharistie comme « véritable moyen de grâce ». Cf. TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 77.

⁹⁸⁰ Cette participation instrumentale de l'humanité du Christ est possible parce que dans le cas des miracles et du don de la grâce, il ne s'agit pas de création d'être, mais de véritables transformations. Cf. idem, pp. 148-149.

⁹⁸¹ Comme nous l'avons vu, l'action instrumentale dépend totalement de l'agent principal, et l'instrument ne met en mouvement qu'en tant qu'il est mû. En même temps l'agent principal utilise aussi dans l'action l'opération propre à la nature de l'instrument. C'est dans et par cet instrument que l'influence de la cause première arrive à l'effet. Voir supra, pp. 225-230.

⁹⁸² C'est également pour cela que Saint Thomas peut établir que l'humanité du Christ peut participer à tous les actes servant à réaliser les buts de l'incarnation. Cf. TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 149.

⁹⁸³ Saint Athanase formule déjà ainsi le but de l'Incarnation : « Le Logos s'est fait homme afin qu'ayant part à son Esprit nous puissions être divinisés. » Cf. idem, p. 42.

⁹⁸⁴ « Certaines œuvres, Dieu les accomplit de soi, n'étant dignes que de lui seul et ne revenant qu'à lui, par exemple l'illumination des âmes. », AUGUSTIN, *De div. LXXXIII*. Lib. Un. 4, cité par TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 80. ; « Sa conception du rôle exclusif de Dieu dans le don de la grâce, ou de l'Esprit Saint, demeura une thèse dominante dans toute la théologie post-augustinienne... », idem, p. 81.

la conception de l'instrumentalité de l'humanité du Christ, dans ce Don du salut, étant donné qu'il s'agit de la fin de l'Incarnation⁹⁸⁵, l'humanité du Verbe Incarné doit avoir une certaine contribution efficiente. A la base de cette collaboration mystérieuse de l'Esprit et du Christ dans le don de la vie divine, se trouve donc le mystère de l'Incarnation. A cause de son union hypostatique avec le Verbe, l'humanité du Christ n'est pas seulement élevée à une communion d'être avec Dieu, sans confusion, mais aussi à une certaine communion dans l'agir⁹⁸⁶. C'est ainsi que l'union hypostatique est le fondement qui permet une certaine contribution efficiente de l'humanité du Christ à ses actions proprement divine que représentent les miracles⁹⁸⁷. Le terme d'instrument, sans qu'il explique le mystère, permet de se rendre compte du rôle propre de l'humanité du Christ dans le don de la grâce et du salut aux hommes et, en même temps, de percevoir l'unité d'agir du Christ et de l'Esprit, sans les confondre.

Si Dieu choisit un instrument pour atteindre les hommes⁹⁸⁸, cet instrument servira d'une certaine manière pour toute la Sainte Trinité. En effet, même si c'est le Verbe seul qui s'est incarné et qu'ainsi c'est seulement dans le Christ que l'humanité est personnellement unie à Dieu, son humanité est instrument de toute la divinité⁹⁸⁹. L'humanité du Christ est donc également au service du Saint-Esprit qui la remplit et qu'elle communique. C'est ainsi que le Christ dans son humanité est à la fois sanctifié et sanctifiant et cette humanité a une participation instrumentale au don de la grâce⁹⁹⁰. Pour la relation du Christ et de l'Esprit dans

⁹⁸⁵ D'après Saint Thomas: « La nature humaine fut assumée dans le Christ afin d'effectuer instrumentalement des actes réservés à Dieu, par exemple de remettre les péchés, d'illuminer les âmes par la grâce et de les introduire dans la perfection de la vie éternelle. C'est ainsi que la nature humaine du Christ est dans sa relation à Dieu un instrument propre et conjoint, comme la main l'est pour l'âme. » THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, 4, 41, cité dans TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 125.

⁹⁸⁶ Cf. « Le lien vraiment personnel entre la nature divine et la nature humaine dans l'ordre de l'être, ainsi que la plénitude de grâce de l'humanité du Christ qui en procède, exigent en ultime conséquence une unité correspondante effective des deux natures dans l'ordre de l'efficace [...]. », idem, p. 139.

⁹⁸⁷ « Les Pères le précisent constamment : ni la vérité de l'incarnation ni la divinité du Christ ne pouvaient être mieux manifestés que par le caractère unique et surnaturel des miracles et de la communication de la grâce qui jalonnent la vie du Christ. [...] le Christ faisait des miracles "comme par sa propre puissance." », idem, p. 140.

⁹⁸⁸ Nous pouvons nous rappeler que l'instrument est choisi toujours en raison d'une convenance avec l'effet voulu par l'agent principal. « Bien que la volonté de Dieu suffise à tout faire, la sagesse divine exige que Dieu pourvoie à chaque chose selon sa convenance; il convient que Dieu donne à chaque chose sa propre cause. Ainsi, Dieu aurait pu, par sa seule volonté [...] réaliser dans le genre humain tous les avantages que nous affirmons découler de l'incarnation de Dieu; mais il convenait à la nature humaine que ces avantages lui fussent communiqués par un Dieu fait homme [...]. », THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, IV, 55, n. 2, http://bibliotheque.editionsducerf.fr/par%20page/1413/acces_livre.htm (consulté le 24.11.2012).

⁹⁸⁹ « Le Père ne réalise pas la création du monde par son Fils de la même manière dont toute la Trinité opère la sanctification des hommes par le Christ homme. Car le Verbe de Dieu a la même vertu et la même opération que Dieu le Père; aussi le Père n'agit-il pas par le Fils comme par un instrument qui meut en étant mû, nous l'avons dit plus haut. Tandis que l'humanité du Christ est à la fois sanctifiante et sanctifiée. » THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 34, a. 1, ad 3, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

⁹⁹⁰ « La cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument conjoint, et le sacrement un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de

l'économie du salut, le mystère de l'union hypostatique manifeste donc une double conséquence. D'une part l'humanité du Christ est remplie surabondamment de l'Esprit du Verbe⁹⁹¹ et, d'autre part, le Saint-Esprit et la grâce sont donnés par l'humanité du Christ⁹⁹².

Nous constatons donc un concours harmonieux du Christ et de son Esprit dans la sanctification des hommes, justement dans et par l'humanité du Christ⁹⁹³. A cause de cette centralité de l'humanité du Christ dans l'économie du Salut, particulièrement bien exprimée à l'aide de la notion d'instrument, nous ne pouvons plus considérer les missions du Verbe et de l'Esprit comme parallèles, ou simplement simultanées, ni les présenter dans des termes d'une réciprocité stricte⁹⁹⁴. Le Saint Esprit et toute la Sainte Trinité touchent l'homme par l'homme qu'est le Christ. Ainsi le fait que l'humanité du Christ est instrument de la divinité permet de discerner une relation d'unité ordonnée entre les deux Personnes envoyées dans le monde, parce que l'Une n'opère rien sans l'Autre⁹⁹⁵. Ce qui est évident du point de vue du mystère de la Sainte Trinité se fait voir dans leur agir économique. L'unité de la mission du Verbe et de

la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements. » THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 62, a. 5, co., <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

⁹⁹¹ Concernant la pensée de Saint Athanase, nous pouvons noter avec Tschipke : « Le Christ ne peut pas faire participer ses membres à quelque chose qu'il ne possède pas en plénitude. Aucun être fini, limité, dépendant de Dieu, qui ne fait que participer à la grâce, ne peut nous relier d'une manière vraiment durable à Dieu. Nul, qui n'a fait que recevoir l'Esprit Saint, en qui s'enracine la vraie communion à Dieu, ne peut véritablement donner l'Esprit. [...] L'œuvre de rédemption du Christ, ainsi que les miracles qu'il a accomplis dans et par son corps humain, manifestaient sa véritable divinité. », TSCHIPKE, TH., *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, 2003, p. 41. Et il note aussi à propos de Saint Thomas : « Pour Thomas, l'union hypostatique de l'humanité et de la divinité, ainsi que, par voie de conséquence, l'infusion plénière de la grâce et de l'Esprit Saint dans sa nature humaine, sont le fondement et le présupposé de telles opérations comme organe de salut. », idem, p. 142. Le fait que l'Esprit est Esprit du Christ doit nous rappeler que c'est le Verbe lui-même qui a oint son humanité de son Esprit, dès le premier instant de l'Incarnation. Nous voyons cela encore déjà formulé par Saint Athanase : « La chair du Logos porte en elle une énergie divine ; "car la chair (...) jouit également, par le Verbe, des dons de grâce accordés par le Père." Lui, l'Incorrompu, donna la vie au corps mortel, le purifia et le sanctifia, il a oint sa nature humaine avec l'Esprit saint. », idem, p. 43.

⁹⁹² « En tant que Dieu, il convient au Christ de donner la grâce ou le Saint-Esprit par autorité. En tant qu'homme, cela lui convient encore comme instrument, parce que son humanité était l'instrument de sa divinité. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 8, a. 1, ad 1, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

⁹⁹³ « Thomas caractérise leur concours harmonieux dans la sanctification par les mots : "Tout ce qui arrive par le Saint-Esprit arrive aussi par le Christ." (In Eph., c. 2, lect. 5.) », TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 153.

⁹⁹⁴ Ce que nous pouvons affirmer pour le Christ concernant l'unité de son action, nous pouvons l'affirmer en quelque sorte pour l'agir commun du Christ, dans son humanité et de l'Esprit (par appropriation) : « L'effet de cette action commune correspond donc autant à la nature divine qu'à la nature humaine, en totalité et non seulement en partie : "l'effet revient en totalité à l'instrument et en totalité à l'agent principal" (*Summa contra Gentiles*, III,70) On ne saurait donc attribuer la gratification en partie à l'humanité du Christ, et en partie à Dieu : à l'humanité un effet de préparation, à Dieu la grâce elle-même. », TSCHIPKE, TH., op. cit., p. 168.

⁹⁹⁵ Cette unité d'action est bien exprimée par exemple à propos de la « transsubstantiation » des espèces eucharistiques : « Lorsqu'on dit que seule la vertu du Saint-Esprit convertit le pain au corps du Christ, on n'exclut pas la vertu instrumentale qui se trouve dans la forme de ce sacrement. Ainsi, lorsqu'on dit que seul l'artisan fabrique un couteau on n'exclut pas la vertu de son marteau. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 78, a. 4, ad 1, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11. 2012). De même : « La transsubstantiation [...] est appropriée au Fils comme étant celui qui agit, car il est lui-même le prêtre et l'hostie, et à l'Esprit-Saint en tant qu'il est celui par lequel elle est réalisée parce qu'il est la puissance qui sort du Fils pour guérir (Lc 6,19) », THOMAS D'AQUIN, *In IV. Sent.*, dist. 10, Exp. Text., cité par DE LA SOUJEOLE, B.-D., *La forme de l'eucharistie*, Revue Thomiste 103 (2003), p. 99.

l'Esprit ne se fonde pas seulement dans l'unité de leur divinité, ni simplement dans l'unicité de la finalité de leurs missions, mais cette unité se manifeste aussi dans le fait qu'Elles opèrent et atteignent les hommes par et dans l'humanité du Christ.

Il semble donc que cette relation d'unité ordonnée du Christ et de l'Esprit et leur agir commun que l'on peut découvrir dans le mystère de l'Eucharistie, Corps véritable du Christ et dans le mystère de l'Eglise, son Corps mystique, doit être cherchée d'abord dans l'humanité du Verbe Incarné. C'est ainsi que nous étudierons la relation du Christ et de l'Esprit dans le mystère de l'Eglise en nous arrêtant d'abord sur le mystère de l'humanité du Christ en tant qu'elle est unie au Verbe et remplie de son Esprit.

Chapitre 2 : L'humanité du Christ unie au Verbe et remplie de son Esprit – « mission visible »

En examinant de près la relation du Christ et du Saint-Esprit plus spécifiquement dans le mystère de l'humanité du Christ, dans leurs « missions visibles »⁹⁹⁶, nous pouvons clairement découvrir deux aspects dans cette relation, tous deux découlant du mystère de l'Incarnation. D'une part l'humanité du Christ accueille et est remplie du Saint-Esprit, d'autre part l'humanité du Verbe Incarné donne, transmet le Saint-Esprit.

§ 1 : Le Christ accueille l'Esprit dans son humanité

Quant à ce premier aspect, nous devons partir de deux événements de la vie du Christ dans sa chair. En effet à la base de ce rapport spécifique de l'humanité du Christ et l'Esprit, se trouve le mystère du début de sa vie humaine, sa conception dans la Sainte Vierge Marie par l'Esprit Saint. C'est la mystérieuse union du Verbe à son humanité, l'union hypostatique qui est au fondement du fait que son humanité est remplie de son Esprit. D'autre part, l'onction du Fils envoyé dans le monde et les autres moments importants de la vie du Christ manifestent cette présence de l'Esprit, dès le début, en son humanité et témoignent du fait que tout ce qu'Il a vécu dans son humanité, Il l'a vécu dans l'Esprit Saint.

⁹⁹⁶ « La "mission visible" du Fils désigne son envoi dans la chair, c'est-à-dire l'incarnation qui se déploie dans les mystères de la vie du Fils en son humanité. La mission visible du Fils est unique ; il n'y a qu'une seule incarnation. Mais le Nouveau Testament témoigne de plusieurs "missions visibles" du Saint-Esprit. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 185.

A) Le Christ en son humanité a été conçu par le Saint-Esprit

Le mystère de l'union hypostatique et la vérité de l'incarnation, comme nous l'avons déjà observé, sont bien soulignés par les textes du Concile Vatican II et, même si les références explicites ne sont pas nombreuses, le Concile affirme également à plusieurs reprises le rôle du Saint-Esprit dans la conception de Jésus au sein de la Sainte Vierge. La référence la plus claire est la citation du Credo dans LG 52 :

« Qui propter nos homines et populum nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. »	« [le Fils], "à cause de nous les hommes et pour notre salut, descendit du ciel et prit la chair de la Vierge Marie par l'action du Saint-Esprit". »
---	--

Notre foi affirme que dans le mystère de l'Incarnation il y a une opération concrète du Verbe et de l'Esprit-Saint qui atteste l'origine divine du Verbe Incarné. C'est le Fils qui descend et qui s'incarne, mais c'est l'Esprit qui, par une action mystérieuse, œuvre dans la formation de l'humanité du Christ dans la Vierge Marie et unit cette humanité au Verbe éternel. L'humanité du Verbe est ainsi, dès sa conception, dans une relation toute spéciale avec le Saint-Esprit. Cette présence active de l'Esprit à l'incarnation du Verbe, justement parce que l'union hypostatique est aussi l'œuvre de l'Esprit, suggère que l'humanité du Christ, qui depuis l'incarnation ne peut être plus jamais séparée du Verbe éternel, est remplie de l'Esprit-Saint⁹⁹⁷. Dans la personne du Verbe fait chair, l'humanité du Verbe est donc dans une relation permanente avec l'Esprit. Le Verbe est justement devenu homme pour pouvoir remplir son humanité de son Esprit qui est l'Esprit du Père et pour qu'ainsi, par son humanité, la Sainte Trinité puisse être unie aux hommes.

Outre l'opération fondamentale et permanente de l'Esprit dans l'humanité du Christ – unir cette humanité à Dieu dans la Personne du Verbe – nous pouvons aussi mentionner avec le Concile une autre opération de l'Esprit touchant la formation de l'humanité du Christ. L'activité de l'Esprit Saint par rapport à l'Incarnation consistait également dans la préparation de la Sainte Vierge à la réception du Verbe. Par l'Esprit, Elle était « façonnée et formée

⁹⁹⁷ Comme nous l'avons déjà rencontré chez les auteurs orthodoxes, le Christ a été oint de l'Esprit, « sans mesure » (par exemple chez Trembelas. Cf. supra, p. 143.) dès son incarnation. Cf. encore : « Le même Saint-Esprit remplit en plénitude l'âme humaine du Christ, dès le premier instant de sa conception. A son Fils, le Père a donné l'Esprit "sans mesure" (voir Jn 3,34). Le Christ homme a reçu le Saint-Esprit tout entier. Cette plénitude est unique et propre au Christ, car l'humanité du Christ est unie à sa divinité dans l'unité la plus étroite (c'est l'unité de la personne même du Fils incarné). », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 194.

comme une nouvelle créature »⁹⁹⁸. L'Esprit non seulement accomplit mystérieusement la conception du Verbe dans son humanité, mais il prépare aussi sa venue dans la chair. Ainsi, de ce point de vue, nous constatons, par rapport au Christ, une certaine priorité de l'Esprit qui semble précéder en quelque sorte la médiation du Verbe fait homme. Sans nier une certaine réciprocité, reflet de la périchorèse trinitaire, dans leur opération pour notre salut, il ne faut pas oublier que cette nouvelle vie de la Vierge Marie, formée par l'Esprit, est également le fruit, accordé en avance, de la rédemption du Christ, unique Médiateur⁹⁹⁹. Ce fait donc que l'Esprit prépare la venue du Verbe en sa chair ne contredit nullement l'unité d'ordre qui semble être présent dans l'économie du salut entre la mission du Verbe et de l'Esprit¹⁰⁰⁰.

Il est intéressant de noter que la plupart des textes conciliaires qui font référence à la présence du Saint-Esprit à la conception du Christ dans son humanité, mentionnent l'œuvre de l'Esprit par rapport à l'humanité du Verbe en parallèle avec son œuvre dans l'Eglise. C'est ainsi que l'opération de l'Esprit lors de l'Annonciation est rappelée dans une connexion étroite avec l'événement de la Pentecôte¹⁰⁰¹. Cette présence du Saint-Esprit à la conception du Christ en son humanité et la venue du même Esprit à la naissance de l'Eglise semble mettre en évidence l'unité et la continuité qui existent entre l'humanité du Christ et l'Eglise, son Corps mystique, et souligner le fait que le même Esprit-Saint agit d'une manière semblable dans les deux cas. Non seulement à propos de la présence du même Esprit, mais également en ce qui concerne son mode d'agir, le Concile exprime un parallélisme entre la « mission visible » et la « mission invisible » du Christ : « [...] l'Eglise regarde à juste titre vers celle qui engendra le Christ, conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge précisément afin de naître et de grandir aussi par l'Eglise dans le cœur des fidèles. »¹⁰⁰². Dans les deux cas, le Saint-Esprit opère en se

⁹⁹⁸ Cf. LG 56.

⁹⁹⁹ Cf. LG 53 ; LG 59 et LG 60 : « Car toute influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu : elle ne naît pas d'une nécessité objective, mais découle de la surabondance des mérites du Christ ; elle s'appuie sur sa médiation, dont elle dépend en toute et d'où elle tire toute sa vertu [...] ».

¹⁰⁰⁰ Garrigues, traitant de la juste compréhension du filioque, replacé dans la réciprocité trinitaire, souligne également que la manifestation de cette réciprocité entre le Fils et l'Esprit dans l'économie du salut ne contredit pas l'ordre trinitaire, mais l'éclaire plutôt : « [...] dans l'économie ad extra, le Fils, qui est envoyé par le Père et qui à son tour envoie l'Esprit d'auprès du Père est inséparablement donné par l'amour du Père pour les hommes. 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. [...] L'ordre trinitaire se retrouve bien dans l'Economie, mais en celle-ci aussi se manifeste la réciprocité trinitaire entre le Fils et l'Esprit. En effet, le Fils naît temporellement comme donné par l'amour du Père, lequel rend par la puissance de l'Esprit la Vierge Marie capable de le concevoir. De même, au sein de la trinité, le Père n'engendre le Fils comme "Fils de son amour" qu'en faisant reposer en lui son amour pour spirer par lui l'Esprit-Saint comme le terme personnel et le Don éternel de cet amour. », GARRIGUES, J.-M., *Le Saint-Esprit, Sceau de la Trinité, Le filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cogitatio Fidei 276, Paris, 2011, pp. 80-81.

¹⁰⁰¹ Cf. LG 59 : « [...] et l'on voit Marie appelant elle aussi de ses prières le don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre. » de même : AG 4.

¹⁰⁰² LG 65.

servant d'éléments humains qui relèvent d'une certaine manière de l'humanité du Christ. C'est par la Sainte Vierge Marie que le Saint-Esprit est à l'œuvre pour la naissance du Verbe fait chair, et c'est par l'Eglise que le Saint-Esprit œuvre pour la naissance et la croissance du Christ dans le cœur des hommes. En même temps, d'un autre point de vue, il est également clair, comme nous l'avons vu, que c'est l'Esprit (du Père et du Fils) qui prépare l'humanité de la Sainte-Vierge et qui prépare l'Eglise à l'accueil du Verbe. Comme nous venons de le constater, il y a une certaine réciprocité dans l'action du Christ et de l'Esprit, mais en même temps les deux points de vue – c'est-à-dire d'être lié à des éléments humains (relevant de l'humanité à laquelle le Verbe est hypostatiquement uni), et l'action divine prévenante, appropriée à l'Esprit – ne sont ni opposés, ni simplement parallèles mais représentent un ordre. Découlant du mystère de l'incarnation, il s'agit d'une opération « instrumentale » qui, comme nous l'avons vu, permet à la fois de se rendre compte qu'il est question d'une œuvre souverainement divine (accomplie par l'Esprit et par le Verbe envoyés par le Père), et en même temps d'une opération où l'élément humain a également un certain rôle. Etant donné que le choix de l'instrument doit correspondre à la finalité de l'action, il est évident que la fin de l'opération de l'Esprit dans l'Incarnation et dans l'humanité du Christ, ainsi que dans la « mission invisible » du Christ, est toujours le salut des hommes, c'est-à-dire qu'ils soient remplis de la vie divine de la Sainte Trinité¹⁰⁰³.

Avant de passer à l'examen de l'action et de la manifestation du Saint-Esprit dans la vie humaine du Verbe Incarné sur la terre, en résumé, nous pouvons établir qu'en agissant dans l'unité avec le Verbe qui descend et qui est envoyé par le Père, le Saint-Esprit est activement présent dans l'humanité du Verbe Incarné dès le premier instant de sa conception. C'est l'Esprit qui prépare l'humanité à l'accueil du Verbe et unit de manière permanente le Verbe à son humanité. L'Esprit remplit dès le début l'humanité du Verbe, pour être donné, par cette humanité, aux hommes, et, en les conformant au Christ, les unir au Verbe et au Père.

B) Le Christ en son humanité est oint par l'Esprit

Les documents conciliaires, comme nous l'avons vu dans la première partie de notre étude, font à plusieurs reprises référence au fait que le Christ, étant envoyé par le Père, est

¹⁰⁰³ En effet, la « mission visible » est toujours ordonnée à la « mission invisible » : « L'incarnation du Fils et la Pentecôte du Saint-Esprit, que nous appelons "missions visibles", sont ordonnées aux missions "invisibles" [...]. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour que, dans la foi, nous recevions de lui la grâce et la vérité. Le Saint-Esprit s'est manifesté par des signes pour montrer l'abondance de la grâce par laquelle il sanctifie intérieurement l'Eglise. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 186.

rempli du Saint-Esprit. Souvent il ne s'agit que de mentions implicites de la consécration et de l'onction du Seigneur. Il est intéressant de constater que, tout comme c'était le cas des références à la conception du Christ par l'Esprit, le thème de l'onction du Christ apparaît dans les documents conciliaires non directement par rapport à la mission et la vie du Christ¹⁰⁰⁴, mais plutôt à propos du mystère de l'Eglise¹⁰⁰⁵. Cela semble suggérer d'une part la continuité et l'analogie entre l'action de l'Esprit dans l'humanité du Christ et son opération dans l'Eglise. D'autre part, ce fait souligne aussi que la finalité de l'onction du Christ n'est pas seulement de remplir l'humanité du Verbe fait chair, mais de nous oindre et de nous remplir de son Esprit¹⁰⁰⁶.

C'est précisément dans le contexte du ministère sacerdotal que le Christ offre aux apôtres et à leurs successeurs que nous rencontrons les références à la consécration du Christ : « Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (*Jn 10,36*), a, par les apôtres, fait leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques, participants de sa consécration et de sa mission. » (LG 28)¹⁰⁰⁷. Le Concile réaffirme que la mission du Verbe Incarné est intimement liée à la

¹⁰⁰⁴ Le Père Cantalamessa rappelle qu'il faut considérer également ce mystère dans le sens qu'il avait pour Jésus lui-même dans son humanité : « Il a fallu le concile Vatican II pour redonner à l'Eglise conscience de ce mystère. [...] Ce ne sont là, néanmoins, que des prémisses, quoique fécondes et précieuses ; même dans les textes conciliaires la présence et l'action du Saint-Esprit dans la vie de Jésus n'ont pas encore été l'objet de l'attention que leur accordait jadis la théologie de l'Eglise. Cela ne pouvait, d'ailleurs, venir d'un seul coup, en une seule fois. On n'a pas encore remis explicitement en rapport le mystère de l'onction avec le baptême de Jésus, ni donc redonné à cet épisode de la vie du Christ l'importance qu'il revêt dans les textes du Nouveau Testament. [...] Aujourd'hui, les exégètes ne se lassent pas de mettre en lumière la signification existentielle qu'eut pour Jésus son expérience de baptême dans le Jourdain. [...] c'est à cet instant précis de sa "croissance en sagesse et en grâce", en tant qu'homme, que sa vocation se manifeste d'une façon claire et concrète. », CANTALAMESSA, R., *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus, Le mystère de l'onction*, Paris, 1987, pp. 16-18.

¹⁰⁰⁵ Par exemple, c'est à propos de la mission de l'Eglise que le décret *Ad Gentes* reprend les paroles du Christ à Nazareth : « Parlant de lui-même, le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (cf. Jean 10, 36), a dit ces paroles : "L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a consacré par son onction ; il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, guérir ceux qui ont le cœur brisé, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue " (Luc 4, 18) » (AG 3).

¹⁰⁰⁶ Cf. Le passage déjà cité à la p. 179, dans la note 700 : « De manière générale saint Cyrille distingue nettement le plan des natures du Christ. Le Verbe divin n'a pas besoin de sanctification par l'Esprit, car Il est saint par nature. Au contraire la chair ou le corps humain du Verbe Incarné deviennent le réceptacle de l'Esprit, le temple de la divinité. En raison de l'union hypostatique des deux natures dans le Verbe divin, "la sanctification s'applique au Verbe en tant qu'Il s'est fait semblable à nous. C'est en tant qu'Il s'est fait homme, pour notre salut, pour les hommes qu'Il reçoit l'Esprit-Saint. [...] Il reçoit son Esprit et Le prend en tant qu'homme, mais Il se le donne comme Dieu. Il fait cela pour nous, non pour Lui". », BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, Paris, 1996, pp. 261-262. De même : « C'est à nous, qu'est destinée la descente du Saint-Esprit sur Jésus dans le Jourdain... ; elle a eu lieu pour notre sanctification, afin que nous prenions part à son onction [...]. De fait, tandis que le Seigneur, en tant qu'homme était lavé dans le Jourdain, c'était nous qui étions lavés, avec le Seigneur et par le Seigneur, et pendant qu'il recevait l'Esprit, c'était nous qui, grâce au Seigneur, étions rendus capables de recevoir l'Esprit. », SAINT ATHANASE, *Or. I. c. Arian.*, 47, cité par CANTALAMESSA, R., op. cit., pp. 20-21.

¹⁰⁰⁷ Sans le citer directement dans le texte du document, LG 28 fait deux fois référence à He 9,11-28 où l'Ecriture dit clairement que c'est dans l'Esprit que le Christ s'est offert pour nous en même temps que c'est par son humanité, son sang qu'il s'est offert pour nous : « Le Christ, lui, survenu comme grand prêtre des biens à venir, traversant la Tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes

présence du Saint-Esprit en Lui. Pour le Christ, le fait d'être envoyé par le Père va de pair avec le fait d'être consacré par le Père. Comme le Verbe ne devient pas homme sans l'Esprit, de même le Christ n'est pas envoyé sans l'Esprit et n'accomplit rien dans son humanité, sans son Esprit¹⁰⁰⁸. Or, ce texte suggère clairement que cette consécration est ordonnée à la transmission de l'Esprit-Saint. Le Christ est consacré pour faire participer les hommes à sa consécration. Egalement d'après PO 2, l'onction du Christ semble avoir une double finalité : premièrement elle vise la transmission de cette onction aux autres hommes par l'humanité du Christ, puis la configuration des hommes au Christ, pour les faire entrer par Lui à la vie même de Dieu Trinité.¹⁰⁰⁹ Notons que c'est justement cette onction que le Christ leur transmet qui fait des prêtres des instruments vivants du Christ : « [...] en recevant l'Ordre, ils ont été consacrés à Dieu d'une manière nouvelle pour être les instruments vivants du Christ Prêtre éternel [...]. » (PO 12). Même si dans ce texte le terme « instrument » n'est pas forcément employé par le Concile dans son sens métaphysique, mais plutôt dans un sens métaphorique, cela semble confirmer ce que nous avons déjà remarqué, notamment que le Concile voit un lien entre « l'instrumentalité » et « l'onction ».¹⁰¹⁰ En effet, le passage où le Concile parle explicitement de l'humanité du Christ comme « instrument de sa divinité » – cette fois-ci dans le sens métaphysique – met également en évidence le fait que le Verbe a été oint du Saint-Esprit : « Dieu [...] lorsque vint la plénitude des temps, envoya son Fils, le Verbe fait chair, oint par le Saint-Esprit, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, pour guérir les cœurs brisés, comme un "médecin charnel et spirituel", le Médiateur de Dieu et des hommes. Car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, qui fut l'instrument de notre salut. » (SC 5). Le Concile semble donc considérer l'onction du Christ en son humanité intimement liée à sa causalité efficiente instrumentale dans l'œuvre du salut. D'une part c'est l'onction du Saint-Esprit qui rend apte cette humanité unie au Verbe à l'agir instrumental pour la

taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. Si en effet du sang de boucs et de taureaux et de la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifient en leur procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant. », He 9,11-14 dans la traduction du Bible de Jérusalem, Paris, 2000.

¹⁰⁰⁸ « La valeur salvifique de l'agir humain du Christ, lors de sa passion en particulier, provient de la charité et de l'impulsion du Saint-Esprit : le Christ s'est offert à Dieu par l'Esprit (voir He 9,14). », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 195.

¹⁰⁰⁹ « Le Seigneur Jésus, "que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde" (Jean 10, 36), fait participer tout son Corps mystique à l'onction de l'Esprit qu'il a reçue [...]. [...] C'est ainsi que le Christ a envoyé ses apôtres comme lui-même a été envoyé par le Père ; puis, par les apôtres eux-mêmes, il a fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs [...]. [...] C'est pourquoi le sacerdoce des prêtres, s'il suppose les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne. » (PO 2).

¹⁰¹⁰ Cf. supra, p. 222.

divinité¹⁰¹¹, d'autre part, en tant qu'instrument, cette humanité a un rôle efficient dans la transmission de cette Onction, le Don de Dieu et la vie divine aux hommes.¹⁰¹² C'est ainsi que nous voyons une profonde unité d'action de l'Esprit et du Verbe dans l'humanité du Christ. C'est dans et par l'humanité du Christ remplie de l'Esprit que Dieu Trinité atteint les hommes, et c'est en étant configuré à cette humanité que les hommes participent dans le Christ à la vie divine et à la transmission de la vie divine.

Ce n'est pas seulement à propos de la participation des prêtres à la causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ, mais aussi en rapport avec son exemplarité, que la consécration du Christ par l'Esprit est rappelée.¹⁰¹³ Le même Esprit dont le Christ est oint voudrait conduire les prêtres qui sont également oint par Lui : « Que les prêtres et les évêques se laissent donc conduire par l'Esprit qui a *consacré* le Sauveur *par l'onction et l'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres.* » (PO 17).

Enfin, c'est également à propos du mystère de l'Eucharistie que le Concile affirme que le corps du Christ, son humanité, est rempli de l'Esprit, mais dans ce cas-là encore, l'accueil et la présence de l'Esprit qui vivifie le Corps du Christ semblent être ordonnés à la vivification des hommes, par ce même Corps : « Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Eglise, c'est-à-dire le Christ lui-même [...], lui dont la chair, vivifiée par l'Esprit-Saint et vivifiante, donne la vie aux hommes [...]. » (PO 5).

Avant de conclure sur cet aspect de la relation Christ-Esprit de point de vue de l'humanité du Christ, regardons de près les manifestations explicites de l'Esprit dans la vie de Jésus.

¹⁰¹¹ Cf. « Après l'Incarnation [...] l'Esprit-Saint oriente dans l'amour toute la vie du Christ vers l'accomplissement de la volonté du Père. La grâce créée, qui unit immédiatement l'humanité du Christ à sa personne divine, crée par suite en cette humanité assumée les habitus surnaturels de la grâce 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. [...] la puissance d'amour de l'Esprit dispose l'humanité du Christ à vouloir librement le but rédempteur de sa mission sacerdotale : le salut acquis pour tous. », GARRIGUES, J.-M., *Le Saint-Esprit, Sceau de la Trinité, Le filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cogitatio Fidei 276, Paris, 2011, p. 81.

¹⁰¹² « L'union de la nature humaine avec la nature divine dans la personne du Fils (union "hypostatique") constitue cette humanité comme instrument de la divinité ; la plénitude de grâce dont cette humanité est comblée (onction du Christ par le Saint-Esprit) la perfectionne pour qu'elle accomplisse adéquatement son action de salut. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, pp.187-188.

¹⁰¹³ « Le Christ que le Père a *sanctifié* (c'est-à-dire consacré) et *envoyé dans le monde "s'est donné pour nous, afin de racheter et de purifier de tout péché un peuple qui lui appartient, un peuple ardent à faire le bien"* (Tite 2, 14) [...]. De même, les prêtres, consacrés par l'onction du Saint-Esprit et envoyés par le Christ, *font mourir en eux les œuvres du corps* et se donnent tout entier au service des hommes [...]. » (PO 12).

C) La manifestation de l'Esprit dans la vie de Jésus

A propos de l'humanité du Christ remplie de l'Esprit-Saint, les textes conciliaires font, dans la plupart des cas, référence à quelques passages-clés de l'Écriture, notamment à Jn 10, 36 ou à Lc 4,18. En revanche, les événements centraux comme le baptême du Seigneur ou la Transfiguration, ainsi que les passages où il est question de l'Esprit qui conduit le Christ en son humanité¹⁰¹⁴ ne sont que peu mentionnés. En effet, le seul texte qui parle explicitement du baptême du Christ dans le Jourdain semble être AG 4. Malgré sa longueur, et même si nous devons encore revenir sur ce texte, il est intéressant de le citer, parce qu'il résume bien les éléments que nous avons découverts dans l'enseignement du Concile concernant le mystère de l'humanité du Christ remplie de l'Esprit-Saint.

[...] misit Christus Spiritum Sanctum a Patre, qui salutiferum opus suum intus operaretur Ecclesiamque ad propriam dilatationem moveret. Procul dubio Spiritus Sanctus iam in mundo operabatur antequam Christus glorificaretur. Die tamen Pentecostes in discipulos **supervenit**, ut cum eis maneret in aeternum (cf. Io. 14,16). [...] A Pentecoste enim inceperunt actus Apostolorum, sicut **superveniente** Spiritu Sancto in Virginem Mariam conceptus fuerat Christus et eodem Spiritu Sancto in Ipsum orantem descendente Christus actus fuerat ad opus ministerii sui. Ipse autem Dominus Iesus, priusquam vitam suam libere pro mundo poneret, ita apostolicum ministerium disposuit et Spiritum Sanctum mittendum promisit, ut ambo consociarentur in opere salutis ubique et semper ad effectum adducendo. Spiritus Sanctus Ecclesiam totam per omnia tempora in communione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit, [...] eundem missionis animum, quo ipse Christus actus fuerat, in cordibus fidelium instillando. Aliquando etiam actionem apostolicam visibiliter praevenit, sicut eam variis modis indesinenter comitatur et dirigit. (AG 4)

[...] le Christ a envoyé d'auprès du Père le Saint-Esprit, qui accomplirait son œuvre porteuse de salut à l'intérieur des âmes, et pousserait l'Eglise à s'étendre. Sans l'ombre d'un doute le Saint-Esprit était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ. Pourtant, le jour de la Pentecôte, il descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais (cf. Jean 14,16); [...] Car c'est à la Pentecôte que commencèrent "les actes des Apôtres", tout comme c'est lorsque le Saint-Esprit vint sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu, et lorsque le même Esprit-Saint descendit sur le Christ pendant sa prière que le Christ fut poussé à commencer son ministère. Le Christ Jésus lui-même, avant de donner librement sa vie pour le monde, a de telle sorte organisé le ministère apostolique et promis d'envoyer le Saint-Esprit que ce ministère et cette mission sont tous deux associés pour mener à bien, toujours et partout, l'œuvre du salut. A travers toutes les époques, c'est le Saint-Esprit qui "unifie l'Eglise tout entière dans la communion et le ministère, qui la munit des divers dons hiérarchiques et charismatiques" [...] insinuant dans les cœurs des fidèles le même esprit missionnaire qui avait poussé le Christ lui-même. Parfois même, il prévient visiblement l'action

¹⁰¹⁴ Par exemple : Mc 1,12.

apostolique, tout comme il ne cesse de l'accompagner et de la diriger de diverses manières. (AG 4)

Nous pouvons noter que le contexte dans lequel la descente de l'Esprit sur le Christ lors de son baptême est rappelée, est, encore une fois, clairement ecclésiologique. C'est dans un parallélisme considérant ensemble trois événements de l'histoire du salut que ce document parle du baptême du Seigneur.

Dans l'analogie de ces trois événements nous trouvons à la fois des correspondances et une certaine différence en ce qui concerne la venue du Saint-Esprit. D'une part le texte souligne qu'il est question du même Esprit. L'unique et même Saint-Esprit est à l'œuvre à la conception du Christ en son humanité, au baptême de Jésus et à la Pentecôte. Pourtant, le texte latin utilise un verbe différent pour le baptême par rapport aux deux autres événements. L'Esprit « vient sur » (*supervénit*) la Sainte Vierge Marie, lors de l'Annonciation comme il « vient sur » (*supervénit*) les disciples à la Pentecôte. Tandis que lors de son baptême, le même Esprit « descend » (*descendit*) sur le Christ. Le texte semble ainsi suggérer une différence dans la relation du Christ en son humanité avec l'Esprit et la relation des autres hommes avec le même Esprit¹⁰¹⁵. Le Christ, lorsqu'en accueillant le baptême, le reçoit dans son humanité n'avait pas besoin de l'Esprit-Saint, de la même manière que la Sainte Vierge Marie et les disciples devaient l'accueillir. Le Christ, dans son humanité, n'était pas rempli une nouvelle fois de l'Esprit-Saint, et cela n'ajoutait rien à son être de Verbe Incarné comblé de son Esprit dès sa conception. D'une part le mystère du baptême, tout comme la transfiguration que le Christ a vécue dans son humanité étaient les manifestations de la Sainte-Trinité. D'autre part, il s'agissait là, comme le note le Père Cantalamessa, « d'une nouveauté "fonctionnelle" c'est-à-dire ayant trait à la mission, et non pas d'une nouveauté métaphysique, concernant la réalité profonde de la personne. »¹⁰¹⁶ Il est vrai que la nature humaine du Christ et ses actions sont perfectionnées par les dons du Saint-Esprit¹⁰¹⁷, mais en même temps, il semble que c'était pour nous qu'il a vécu son baptême. C'est pour respecter en tout notre humanité qu'il s'est uni, et pour que soit manifesté qu'il est le Fils bien-aimé du Père que l'Esprit est descendu sur lui lors de son baptême. En accueillant l'Esprit qu'il avait

¹⁰¹⁵ « Cette plénitude est unique et propre au Christ, car l'humanité du Christ est unie à sa divinité dans l'unité la plus étroite (c'est l'unité de la personne même du Fils incarné). », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 194. Nous reviendrons sur cette question : Voir p. 254.

¹⁰¹⁶ CANTALAMESSA, R., *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus, Le mystère de l'onction*, Paris, 1987, p. 20.

¹⁰¹⁷ « L'action humaine du Christ est aussi perfectionnée par le don sans mesure du Saint-Esprit. L'Esprit donne à l'humanité du Christ d'œuvrer en pleine synergie avec sa nature divine. Cela confère à l'action humaine du Christ un champ d'action aussi étendu et aussi profond que celui de sa divinité. », EMERY, G., op. cit., p. 196.

déjà en plénitude dès le premier instant de sa conception, Il nous donnait l'exemple de l'accueil de celui-ci, et en se laissant poussé par son Esprit, il nous suggérait que nous devons nous laisser guider par le même Esprit, pour devenir semblable à Lui, le Christ. Cette exemplarité du Christ dans l'accueil de l'Esprit qui le pousse à commencer son ministère est bien exprimée par le terme « sicut », et le fait qu'il s'agit du même Esprit.

Comme dernier élément important, sur lequel nous nous arrêterons à nouveau dans la suite, est que l'accueil de l'Esprit par le Christ dans son humanité semble, encore une fois, être ordonné au don du même Esprit par son humanité. La raison fondamentale pour laquelle le Christ a accueilli l'Esprit dans son humanité et a vécu toute sa mission sous la poussée de l'Esprit, était de nous Le donner, pour que son Esprit puisse nous configurer à Lui et nous conduire au Père. L'Esprit du Christ pousse les hommes à continuer l'œuvre et la vie du Christ. De même que l'humanité du Christ était comblée des dons charismatiques et perfectionnée pour être instrument de Dieu, et que le Saint-Esprit manifestait que le Verbe fait chair était, dans son humanité, le Fils bien-aimé du Père, de même les ministres et tous les croyants doivent être remplis du même Esprit pour devenir, au moins au sens large, des instruments du salut – poussés par l'esprit missionnaire – et pour devenir les enfants du Père à l'image du Christ.

Même si la position du Concile semble encore une fois « christocentrique » et que les documents ne donnent pas une place aussi importante au baptême du Seigneur que le font nos frères orthodoxes, cette vision latine du mystère considère pourtant le rôle de l'Esprit-Saint qui repose sur le Christ et que le Christ accueille dans son humanité¹⁰¹⁸. Le nombre restreint de références et le fait que l'on ne trouve évoqué ce mystère que dans un contexte ecclésiologique suggère que pour les Pères conciliaires, dans leur vision de la relation d'unité entre le Christ et l'Esprit, il semble aller de soi que le Christ ne fait rien sans son Esprit, même s'ils ne le mentionnent pas toujours explicitement. Par ailleurs, dans la vision du Concile, l'accueil de l'Esprit par le Christ en son humanité ne constitue pas tant une nouveauté pour le Christ lui-même, qu'un exemple et une manifestation de l'Esprit pour nous, et cet accueil de l'Esprit par le Christ semble être entièrement ordonné à l'action du don de l'Esprit pour nous. Si l'humanité du Verbe incarné est remplie de son Esprit, combien plus les autres hommes, qui ne peuvent être unis à Dieu que par participation, ont besoin de ce même Esprit. Le baptême manifeste que le Christ dans son humanité est rempli de l'Esprit du Père qui est aussi son Esprit, pour nous donner, par son humanité, le même Esprit qui nous unit à Lui et au Père.

¹⁰¹⁸ Comme nous l'avons vu, il n'y a pas d'exclusivité entre « christocentrisme » et « pneumatocentrisme », mais il y a plutôt une unité dans la mission du Verbe et de l'Esprit dans et par l'humanité du Christ.

Le Christ accueille l'Esprit dans son humanité pour que nous puissions accueillir, par son humanité, son Esprit. C'est justement en étant surabondamment rempli du Saint-Esprit que le Christ, en son humanité, peut être instrument de notre salut.

§ 2 : Le Christ donne l'Esprit dans et par son humanité

Bien que l'autre aspect de la relation Christ-Esprit dans l'humanité du Christ (son humanité est remplie de l'Esprit) soit aussi présent dans les documents conciliaires, le Concile traite de manière plus ample ce second aspect, c'est-à-dire le fait que le Christ donne son Esprit par et dans son humanité. Les passages qui évoquent l'envoi du Saint-Esprit sont plus nombreux et très riches.

A la base des références explicites, où, dans les textes du Concile, il est question du don de l'Esprit par le Christ, nous pouvons établir que le don du Saint-Esprit est lié à l'humanité du Christ à la fois dans son origine et dans sa fin. En ce qui concerne la cause immédiate de l'envoi de l'Esprit par l'humanité du Christ, LG 7 nous en indique, par la première et la dernière phrase, deux raisons. D'une part, comme nous l'avons vu, le Christ peut donner le Saint-Esprit par son humanité, parce que son humanité est personnellement unie en Lui au Verbe et qu'il est surabondamment rempli de l'Esprit¹⁰¹⁹. D'autre part, la communication de l'Esprit découle de l'acte rédempteur que le Christ a accompli dans et par son humanité¹⁰²⁰.

Concernant le don de l'Esprit, les documents conciliaires ne parlent pas directement de la causalité instrumentale de l'humanité du Verbe incarné, mais de manière indirecte, en considérant dans une relation d'unité l'envoi de l'Esprit et la Pâque du Christ, ils l'enseignent clairement. La communication de son Esprit fait partie de la rédemption par le Christ et l'achève. A la base du don de l'Esprit il y a la croix et la résurrection du Christ et l'envoi de l'Esprit sur les apôtres fait partie des mystères de l'humanité du Christ¹⁰²¹. Dès avant sa

¹⁰¹⁹ « Puisqu'en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité" (Col. 2, 9), il emplit de ses dons divins l'Eglise qui est son corps et sa plénitude (cf. Eph. 1, 22-23), pour qu'elle tende et parvienne à la plénitude totale de Dieu (cf. Eph. 3, 19). » (LG 7).

¹⁰²⁰ « Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection, et il l'a transformé en une créature nouvelle (cf. Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17). En effet, en communiquant son Esprit à ses frères, qu'il rassemblait de toutes les nations, il a fait d'eux, mystiquement, comme son Corps. » (LG 7).

¹⁰²¹ Cf. « C'est donc lui [le Christ] [...] qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par paroles et œuvres, par signes et miracles, et plus particulièrement par sa mort et par sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en la complétant la révélation, et la confirme

Pâque, le Christ fait participer les apôtres à son pouvoir, et Il leur promet déjà l'Esprit, mais c'est le Christ ressuscité et glorieux qui communique de manière permanente et abondante le Saint-Esprit¹⁰²². Comme la rédemption a été accomplie dans et par l'humanité du Christ, et non pas sans l'Esprit, le Saint Esprit n'est pas donné et n'œuvre pas en dehors de l'humanité du Verbe incarné. Ainsi l'humanité du Christ, qui a été instrument de Dieu dans la rédemption accomplie par amour par le Verbe incarné rempli de l'Esprit, continue à être instrument de Dieu dans l'envoi du Saint-Esprit par le Père et par le Christ ressuscité et glorifié¹⁰²³. Cela signifie que l'humanité du Christ, à cause de son union hypostatique au Verbe par l'Esprit, a un rôle actif dans l'accomplissement de notre salut, ce qui rend compte d'une manière très nette de l'unité d'action des deux Personnes divines envoyés dans le monde, et de l'unicité de notre salut. Dans le don de l'Esprit par son humanité, le Christ reste l'unique Médiateur pour avoir part à la vie divine. Même si cela peut être plus ou moins explicite, il faut donc être en contact d'une manière ou d'une autre, avec l'humanité du Christ, par la foi, pour recevoir son Esprit¹⁰²⁴. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que le don de l'Esprit soit également étroitement lié à l'humanité du Christ dans sa finalité.

LG 7 indique que son Esprit est communiqué pour que les hommes soient rassemblés dans l'unité dans le Christ et que l'Eglise, le Corps mystique du Christ soit ainsi formé : « En effet, en communiquant son Esprit à ses frères, qu'il rassemblait de toutes les nations, il a fait d'eux, mystiquement, comme son Corps. ». Le Saint-Esprit, envoyé par le Christ, par son humanité, étant unique dans la Tête et dans le Corps, établit et assure justement cette unité qui

encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle. » (DV 4).

¹⁰²² « Il [le Seigneur Jésus] les envoya au fils d'Israël d'abord et à toutes les nations (cf. Rom. 1, 16) pour que, participant à son pouvoir, ils fassent de tous les peuples ses disciples, pour qu'ils les sanctifient et les gouvernent (cf. Mat. 28, 16-20 ; Marc 16, 15 ; Luc 24, 45-48 ; Jean 20, 21-23), propagent ainsi l'Eglise et remplissent à son égard, sous la conduite du Seigneur, le ministère pastoral tous les jours jusqu'à la consommation des siècles (cf. Mat. 28, 20). Le jour de Pentecôte, ils furent pleinement confirmés dans cette mission (cf. Act. 2, 1-36), selon la promesse du Seigneur: "Vous recevrez une force, celle de l'Esprit-Saint qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, jusqu'aux extrémités de la terre" (Act. 1, 8). » (LG 19) Voir aussi : LG 21 ; LG 21 ; LG 48.

¹⁰²³ « Et quand Jésus, ayant souffert pour les hommes la mort de la croix, fut ressuscité, il apparut que Dieu l'avait fait Seigneur, Christ et Prêtre pour l'éternité (cf. Act. 2, 36 ; Hébr. 5, 6 ; 7, 17-21), et il répandit sur ses disciples l'Esprit promis par le Père (cf. Act. 2, 33). » (LG 5).

¹⁰²⁴ « Le Saint-Esprit atteint ses bénéficiaires, quels qu'ils soient, à travers le lien que le Fils a instauré en son humanité avec les hommes. », EMERY, G., *Réflexions sur l'apport d'une christologie trinitaire et pneumatique en théologie chrétienne des religions*, in DELGADO M., VIVIANO B. T. (Eds.), *Le Dialogue Interreligieux*, Situation et perspectives, Colloque de Fribourg, 1-2 juin 2005, Studia Friburgensia 103, Academic Press Fribourg, 2007, p. 63. Cf. : « Voilà pourquoi, quand nous invoquons l'Esprit, notre regard ne doit pas se porter idéalement vers le haut, vers le ciel ou ailleurs ; ce n'est pas de là que vient l'Esprit, mais de la croix du Christ. Elle est le "rocher spirituel" dont jaillit cette eau vive qui se déverse dans l'Eglise pour désaltérer les croyants. », CANTALAMESSA, R., *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus, Le mystère de l'onction*, Paris, 1987, p. 22.

reste étroitement liée à l'humanité du Christ¹⁰²⁵. La présence mystérieuse du Christ dans l'Eglise et l'envoi du Consolateur vont donc ensemble, l'Esprit opérant cette nouvelle présence, la « mission invisible » du Christ¹⁰²⁶. Que la finalité de la mission du Saint-Esprit soit l'unité dans le Christ et la formation de l'Eglise, son Corps mystique, ne contredit nullement que la fin ultime, le salut des hommes, est leur participation à la vie de la Sainte Trinité : « il [le Christ] emplit de ses dons divins l'Eglise qui est son corps et sa plénitude (cf. Eph. 1, 22-23), pour qu'elle tende et parvienne à la plénitude totale de Dieu (cf. Eph. 3, 19). »¹⁰²⁷. Cette participation à la vie divine est justement atteinte par et dans l'humanité du Christ qui est continuée, grâce à l'envoi de l'Esprit, dans et par l'Eglise¹⁰²⁸. C'est ainsi que, comme nous le verrons encore, nous percevons comme une fin intermédiaire de la mission de l'Esprit par le Christ, Verbe devenu homme, de rendre aptes les apôtres et leurs successeurs, les ministres de l'Eglise, à continuer l'œuvre du Christ¹⁰²⁹. Le Christ reste mystérieusement

¹⁰²⁵ « Dans ce corps, la vie du Christ se répand dans les croyants que les sacrements, d'une manière mystérieuse et réelle, unissent au Christ souffrant et glorifié. [...] Pour que nous puissions nous renouveler en lui sans cesse (cf. Eph. 4, 23), il nous a donné de son Esprit qui, étant unique et le même dans la tête et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut, si bien que son action a pu être comparée par les saints Pères à la fonction que remplit dans le corps humain le principe de vie, c'est-à-dire l'âme. » (LG 7).

¹⁰²⁶ « Le Seigneur Jésus en effet comme il l'avait promis, fut avec (*affuit*) ses Apôtres (cf. Mat. 28, 20), et il leur envoya l'Esprit consolateur qui devait les introduire dans la plénitude de la vérité (cf. Jean 16, 13). » (DV 20) Voir encore : « Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ, à qui tout pouvoir a été donné, au ciel et sur la terre, agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de Son Esprit. » (GS 38).

¹⁰²⁷ Voir : LG 7. Cf. « 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 comme Nouvel Adam. [...] L'Esprit-Saint ne peut nous configurer qu'au seul et même Christ... [...] Mais cette disposition n'est qu'instrumentale (tout comme l'humanité du Christ elle-même) par rapport au but visé par l'opération divine de la grâce : notre union à la vie increée de la Trinité. », GARRIGUES, J.-M., *Le Saint-Esprit, Sceau de la Trinité, Le filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cogitatio Fidei 276, Paris, 2011, pp. 83-84. De même : « En effet, dans la constitution conciliaire *Lumen gentium*, on voit bien que le plan traduit cela : de même que la vie de l'organisme surnaturel qu'est l'Eglise est finalisée par la sainteté, de même les chapitres I à IV, qui présentent la constitution de l'Eglise par Dieu à travers le Christ, sont finalisés, comme cela apparaît clairement à partir du chapitre V consacré à l'appel universel à la sainteté, par la perfection eschatologique de l'Eglise (VII), préfigurée dans l'état de vie des consacrés (VI) et consommée au ciel dans la parfaite sainteté de la Vierge marie (VIII). Les moyens sont ainsi ordonnés à la fin. [...] Sa finalité, c'est de conduire, grâce à ces moyens, des croyants à la sainteté par la perfection de la charité, ce qui appartient incontestablement à la fécondité théologique. En la sainteté consiste, en effet, sa fécondité d'Epouse dans sa réponse d'amour au don de son Epoux qui l'a aimée le premier. », *idem*, pp. 171-172. Cette fin ultime de la rédemption et de l'Envoi de l'Esprit est aussi formulée par le Concile en terme de « gloire de Dieu » : « En effet le Christ, Fils [...] a aimé l'Eglise [...] il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée du don de l'Esprit-Saint pour la gloire de Dieu. » (LG 39) ou encore comme l'amour mutuel et la sainteté des hommes : « En effet en tous il a envoyé son Esprit pour les pousser intérieurement à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toute leur intelligence et de toutes leurs forces (cf. Marc 12, 30), et aussi à s'aimer mutuellement comme le Christ les a aimés (cf. Jean 13, 34 ; 15, 12). » (LG 40).

¹⁰²⁸ « En résumé : le Christ, le Fils incarné, procure le salut par l'Esprit qu'il répand avec la médiation de son humanité sainte ; le Saint-Esprit communique le salut en incorporant les hommes au Christ. "Tout ce qui est fait par le Saint-Esprit est aussi fait par le Christ." Par l'action conjointe du Fils et du Saint-Esprit, les hommes sont réunis au Père : c'est l'Eglise. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 196.

¹⁰²⁹ Cf. « Pour remplir de si haute charge, les apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion spéciale de l'Esprit-Saint descendant sur eux (cf. Act. 1, 8 ; 2, 4 ; Jean 20, 22-23) (*apostoli speciali effusione supervenientis Spiritus Sancti a Christo ditati sunt*) ; eux-mêmes, par l'imposition des mains transmièrent à leurs collaborateurs

présent par son Esprit et continue à agir par ses ministres et par tous ses membres, et c'est toute l'Eglise qui est constituée, par le don de l'Esprit, sacrement universel du salut¹⁰³⁰.

Il est intéressant de noter que si la rédemption par la croix et la résurrection du Christ ont été accomplies une fois pour toute, il y a une certaine continuité et permanence dans la communication de l'Esprit par le Christ¹⁰³¹ qui en est, en quelque sorte, le fruit. En même temps, par le don de l'Esprit, l'acte rédempteur du Christ reste présent et actuel dans l'Eglise, par le mystère de l'Eucharistie¹⁰³² et les autres sacrements¹⁰³³. Par l'Eucharistie, le Christ fait part de sa vie glorieuse et continue à nous nourrir de son Esprit¹⁰³⁴. Nous constatons donc un lien entre l'humanité du Christ, l'Eucharistie et l'Eglise, instruments de communication du

le don spirituel (cf. 1 Tim. 4, 14 ; 2 Tim. 1, 6-7) qui s'est communiqué jusqu'à nous à travers la consécration épiscopale. » (LG 21) De même : « Les évêques étant successeurs des apôtres reçoivent du Seigneur, à qui tout pouvoir a été donné dans le ciel et sur la terre, la mission d'enseigner toutes les nations et de prêcher l'Évangile à toute créature, afin que tous les hommes, par la foi, le baptême et l'accomplissement des commandements, obtiennent le salut (cf. Mat. 28, 18-20 ; Marc 16, 15-16 ; Act. 26, 17 s.). Pour remplir cette mission Christ Seigneur a promis aux Apôtres l'Esprit-Saint, et, le jour de Pentecôte, il a envoyé du ciel, pour que, grâce à sa vertu, les apôtres soient ses témoins jusqu'à l'extrémité de la terre devant les nations, les peuples et les rois (cf. Act. 1, 8 ; 2,1 ss. ; 9, 15). Cette charge, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service : dans la sainte Ecriture, il est appelé expressément "diakonia" ou ministère (cf. Act. 1, 17 et 25 ; 21, 19 ; Rom. 11, 13 ; 1 Tim. 1, 12). » (LG 24) Et aussi : LG 19. Egalement d'après AG 4 : « ce ministère [des apôtres et leurs successeurs] et cette mission [de l'Esprit] sont tous deux associés pour mener à bien, toujours et partout, l'œuvre du salut. » Voir encore : LG 5 ; SC 6 ; CD 1 ; CD 2.

¹⁰³⁰ Voir : « Le Christ élevé de terre a trié à lui tous les hommes (cf. Jean 12, 32 grec) ; ressuscité des morts (cf. Rom. 6, 9), il a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Eglise, comme sacrement universel du salut ; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Eglise [...]. » (LG 48).

¹⁰³¹ Nous avons déjà constaté ce caractère permanent de l'agir de l'Esprit à plusieurs reprises dans la première partie de notre travail. Or ce n'est pas seulement dans l'action de l'Esprit, mais également dans sa mission que nous découvrons une certaine continuité. Par exemple : « Pour que nous puissions nous renouveler en lui [le Christ] sans cesse (cf. Eph. 4, 23), il nous a donné de son Esprit [...]. » (LG 7) Mais voir encore : LG 48 et DV 20.

¹⁰³² « [...] assis à la droite du Père, il [le Christ] exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Eglise, se les unir par elle plus étroitement et leur faire part de sa vie glorieuse en leur donnant pour nourriture son propre Corps et son Sang. La nouvelle condition promise et espérée a déjà reçu dans le Christ son premier commencement ; l'envoi du Saint-Esprit lui a donné son élan et par lui elle se continue dans l'Eglise où la foi nous instruit même sur la signification de notre vie temporelle, dès lors que nous menons à bonne fin, avec l'espérance des biens futurs, la tâche qui nous a été confiée par le Père dans le monde et que nous faisons ainsi notre salut (cf. Phil. 2, 12). » (LG 48).

¹⁰³³ « Dans ce Corps, la vie du Christ se répand dans les croyants que les sacrements, d'une manière mystérieuse et réelle, unissent au Christ souffrant et glorifié. » (LG 7).

¹⁰³⁴ Cf. « Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ, à qui tout pouvoir a été donné, au ciel et sur la terre, agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de Son Esprit ; Il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais par là même anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière. [...] Le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route : le sacrement de la foi, dans lequel des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. » (GS 38) De même d'après UR 2 : « Et il [le Christ] institua dans son Eglise l'admirable sacrement de l'Eucharistie qui exprime et réalise l'unité de l'Eglise. A ses disciples il donna un nouveau commandement d'amour mutuel et promit l'Esprit Paraclet qui resterait avec eux, Seigneur et vivificateur, jusque dans l'éternité. Élevé sur la croix, puis entré dans la gloire, le Seigneur Jésus répandit l'Esprit qu'il avait promis. [...] L'Esprit-Saint qui habite dans les croyants, qui remplit et régit toute l'Eglise, réalise cette admirable communion des fidèles et les unit tous si intimement dans le Christ, qu'il est le Principe de l'unité de l'Eglise. »

Saint-Esprit et de la grâce. En même temps, c'est l'Esprit, donné par le Christ, qui établit ce rapport entre ces instruments en les liant au Christ, Verbe Incarné.

En continuité avec cela, comme dernier élément, notons que dans ce don de l'Esprit par l'humanité du Christ apparaît naturellement la relation d'ordre entre les deux Personnes envoyées¹⁰³⁵, relation qui reflète l'ordre intra-trinitaire¹⁰³⁶. Dans cet aspect de leur relation, les documents conciliaires n'ignorent cependant pas une certaine réciprocité manifestant la *circumcession* trinitaire. L'Esprit, tout en étant l'Esprit du Christ, remplit en effet dès le début l'humanité du Christ, comme nous l'avons vu, et précède en quelque sorte sa mission dans sa chair. C'est le Saint-Esprit qui forme et comble surabondamment l'humanité du Verbe incarné pour qu'elle soit un instrument de notre salut. C'est par son amour pour le Père et pour nous que le Christ s'est livré pour les hommes¹⁰³⁷ et c'est le Consolateur qui, non sans être lié, en quelque sorte, aux éléments humains qui relèvent de l'humanité du Christ, donne la nouvelle présence du Christ. Aussi l'Eglise, à laquelle le Verbe fait chair offre son Esprit, est désignée non seulement comme son Corps mystique, mais également comme Epouse du Christ, ce qui signifie que l'Eglise n'est pas seulement une simple prolongation de l'humanité du Christ, mais que, unie au Christ son Epoux et remplie de son Esprit, elle a sa personnalité propre¹⁰³⁸.

¹⁰³⁵ Cf. « Dans l'ordre trinitaire le Fils n'est pas le Fils de l'Esprit, c'est l'Esprit qui est "l'Esprit du Fils". », GARRIGUES, J.-M., *Le Saint-Esprit, Sceau de la Trinité, Le filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cogitatio Fidei 276, Paris, 2011, p. 80. Et encore : « Il est à remarquer que dans l'ordre de la mission l'Esprit-Saint dépend du Christ qui l'enverra d'auprès du Père. [...] C'est en effet le Christ ressuscité qui, au soir de Pâques, souffle sur les apôtres en leur disant : "Recevez l'Esprit-Saint". Dans l'ordre de sa mission, qui prolonge celle du Christ, l'Esprit va donc assister le ministère apostolique dans la transmission et l'interprétation du donné révélé de l'Evangile. [...] L'Esprit n'invente rien par rapport à la mission du Christ, pas plus que les apôtres et ceux qui se succéderont dans leur ministère, mais il en garantit à travers le ministère apostolique la mémoire authentique. », idem, p. 124.

¹⁰³⁶ Il s'agit d'une convenance de l'incarnation : « Le Fils est engendré de toute éternité par le Père. En tant que Fils, il reçoit du Père d'être avec lui le principe du Saint-Esprit : avec le Père, le Fils spire le Saint-Esprit. Il revient donc au Fils en sa qualité même de Fils, d'être envoyé par le Père comme Auteur de la sanctification, c'est-à-dire comme Donateur du Saint-Esprit. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 190. C'est ainsi que l'Esprit est souvent nommé par le Concile « son Esprit », par exemple LG 7 ; LG 48 ; GS 10. Il est intéressant que l'Esprit est dit à la fois promis par le Christ et envoyé par le Père (UR 2) et promis par le Père et envoyé par le Christ (LG 5). Cf. supra : pp. 85-89.

¹⁰³⁷ « En effet, le Christ, Fils de Dieu, qui, avec le Père et l'Esprit, est proclamé "le seul Saint", a aimé l'Eglise comme son épouse, il s'est livré pour elle afin de la sanctifier (cf. Eph. 5, 25-26), il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée du don de l'Esprit-Saint pour la gloire de Dieu. » (LG 39).

¹⁰³⁸ Par exemple : LG 7 et LG 39. Cf. « Loin de remplacer le Christ, la mission 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. », GARRIGUES, J.-M., op. cit., p. 88. Et encore : « Même si le Saint-Esprit nous configure au seul Christ [...], il ne se contente pas de reproduire celui-ci de manière uniforme dans les enfants de Dieu. Il manifeste la mission originale de sa personne trinitaire en "glorifiant" l'unique Christ dans la finalité d'amour d'une communion des saints, avec Dieu et entre eux, dont la variété est inépuisable. », idem, p. 109.

Chapitre 3 : Le Corps mystique du Christ, instrument du Christ et de son Esprit – « mission invisible »

Comme nous l'avons noté, la place de l'humanité du Christ semble être centrale pour s'approcher du mystère de la relation du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut et plus spécifiquement dans l'Eglise. La relation du Saint-Esprit avec l'humanité du Christ est analogue à la relation du Saint-Esprit avec le Corps mystique qu'est l'Eglise. Etant donné que l'Eglise n'est pas simplement le prolongement de l'humanité du Christ, mais aussi son Epouse, ce qui la distingue du Christ, il convient d'abord de préciser les différences et les ressemblances entre l'humanité du Christ et son Corps mystique, avant de déployer les conséquences ecclésiologiques de la relation Christ-Esprit.

§ 1 : Les différences et les ressemblances entre l'humanité du Christ et son Corps mystique

A) La même nature humaine

A plusieurs reprises, les documents du Concile présentent un parallélisme entre le Christ en son humanité et l'Eglise, son Corps mystique¹⁰³⁹. C'est ainsi que nous avons constaté que le rôle du Saint-Esprit par rapport à l'humanité du Christ était toujours mentionné dans un contexte ecclésiologique. Au fondement de cette ressemblance se trouve la vérité de l'incarnation, le fait que le Christ, Verbe Incarné, possède la même humanité que les membres de son Corps mystique qu'est l'Eglise¹⁰⁴⁰. En effet, la finalité de l'incarnation du

¹⁰³⁹ « [...] le magistère moderne a relevé deux principales difficultés dans la compréhension contemporaine de la doctrine du Corps mystique. La première concerne la nature de cette union des hommes dans le Christ et entre eux. [...] La seconde est l'union de l'aspect moyen de grâce et de l'aspect réalité de grâce. Cette unité, d'un genre tout à fait propre à l'Eglise, indique que la distinction des aspects doit demeurer une distinction et ne jamais conduire, si peu que ce soit, à une séparation. », DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 124. Ici nous nous occupons moins de la comparaison entre l'unité complexe de l'Eglise, constituée à la fois d'éléments humains et d'éléments divins, et l'unité de deux natures dans le Verbe Incarné, tel que le Concile l'enseigne dans LG 8, mais nous nous concentrons plutôt sur le parallélisme qui existe entre l'humanité du Christ et son Corps mystique. Cela rejoint l'avis de J. H. Nicolas : « Aussi, l'analogie de structure entre l'Eglise et le Christ serait à mon avis beaucoup plus juste et plus féconde, si elle portait sur le Christ comme Homme : c'est-à-dire sur le Verbe incarné considéré selon son humanité pleine de grâce. », NICOLAS, J.-H., *Le sens et la valeur en ecclésiologie du parallélisme de structure entre le Christ et l'Eglise*, Angelicum 43 (1966), p. 357.

¹⁰⁴⁰ Par exemple: « Aussi, par les voies d'une Incarnation véritable, le Fils Dieu est-il venu pour faire participer les hommes à la nature divine [...]. Les Saints Père proclament sans cesse que n'est pas guéri ce qui n'a pas été assumé par le Christ. Mais il a assumé la nature humaine dans toute sa réalité, telle qu'on la trouve chez nous, malheureux et pauvres, mais elle est chez lui sans péché (cf. Hébr. 4, 15 ; 9, 28). » (AG 3) Congar note à propos

Verbe est justement d'établir, par le fait d'avoir la même humanité, une solidarité profonde entre Lui et les hommes pour les faire participer à sa vie divine¹⁰⁴¹. C'est ainsi que l'incarnation du Verbe et tout ce qu'Il a vécu pour nous dans son humanité visent la formation de l'Eglise, communauté de salut, l'union de tous les hommes entre eux et avec le Père, en Lui, par l'Esprit.

B) Différence radicale du mode d'union à la divinité et unité dans la même grâce

Mais à l'intérieur de ce parallélisme entre le Christ et l'Eglise, dû au fait de partager la même humanité, les textes conciliaires sont également conscients de la radicale différence entre le mode d'union de l'humanité du Christ avec la divinité et notre union avec Dieu¹⁰⁴². L'humanité du Christ est, dans la Personne du Verbe incarné, unie d'une manière unique à la divinité. Cette union unique de l'humanité et de la divinité dans la Personne du Christ est aussi la raison pour laquelle l'humanité du Verbe est surabondamment remplie de l'Esprit-Saint. Comme nous l'avons vu, l'humanité du Christ est ointe par l'Esprit et comblée des dons en vue de communiquer cette « Onction » à tous les hommes. La « grâce d'union », le fait que l'humanité du Christ est personnellement unie au Verbe, est une grâce propre et exclusive. Par voie de conséquence, son humanité possède une plénitude unique de grâce sanctifiante et charismatique (la « grâce personnelle ou habituelle »), qui fait du Christ l'unique source de la sanctification des hommes. C'est ainsi que cette grâce est aussi « grâce capitale »¹⁰⁴³. Le fait

de ce texte : « [...] le Christ a assumé, dans son Incarnation rédemptrice, non une humanité résiduelle, ce qui resterait de commun quand on a soustrait toutes les particularités concrètes, mais la totalité de l'humanité existentielle et concrète, la totalité de ce qu'il est venu sauver, qui englobe le propre de chaque homme, de chaque peuple. », CONGAR, Yves M.-J., *Principes doctrinaux, Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise, Décret « Ad gentes »*, Unam Sanctam 67, Paris, 1967, p. 192. De même : « [...] par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme. » (GS 22). Sur l'idée d'inclusion de l'humanité dans le Christ, voir NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Fribourg, 1991, p. 461 et suite. Egalement : DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Universalité et singularité chrétiennes*, in : *Anthropotes I* (2011), Pontificio Istituto Giovanni Paolo II Per Studi Su Matrimonio E Famiglia, pp. 23-33.

¹⁰⁴¹ « [...] la Rédemption se comprend selon deux lignes distinctes et complémentaires bien attestées chez les Pères : il y a la théorie "réelle" (ou mieux : "physique") de la Rédemption et la théorie morale de la Rédemption. Selon la théorie physique, le Christ, assumant totalement la nature humaine a créé ainsi une solidarité, une unité mystique avec tous les hommes : il est l'un de nous et pas "seulement" l'Un de la Trinité. Nous sommes avec le Christ *un* dans la même nature humaine et dans la même grâce faite à cette nature. », DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 103.

¹⁰⁴² Par exemple : l'emploi d'un verbe différent par rapport au Christ et par rapport à la Sainte Vierge et les disciples dans AG 4. Cf. supra, p. 246.

¹⁰⁴³ Cf. « La grâce personnelle et la grâce de chef ont rapport à une certaine activité, tandis que la grâce d'union se réfère à l'être personnel. C'est pourquoi la grâce personnelle et la grâce de chef appartiennent essentiellement au même habitus, et non la grâce d'union. Pourtant, d'une certaine manière, la grâce personnelle peut être appelée grâce d'union, en ce sens qu'elle crée une certaine convenance à l'union. De ce point de vue, grâce d'union, grâce

qu'il s'agit essentiellement de la même grâce fonde l'union réelle de l'Eglise au Christ¹⁰⁴⁴. Dans l'Eglise nous participons réellement de la même vie divine, du même Esprit qui remplissent surabondamment et de manière unique l'humanité du Christ¹⁰⁴⁵.

Le mode d'union des membres de l'Eglise à la divinité apparaît donc comme une union mystérieuse mais réelle. Elle est à la fois différente de l'union de l'humanité du Christ à sa divinité dans l'unique personne de Verbe, mais elle est plus qu'une union simplement morale et elle est nommée « mystique ».

C) Différence de personnalités

Outre le mode d'union, et bien liée à lui, il y a encore une différence manifeste entre l'Eglise et le Christ, notamment la différence de la personnalité¹⁰⁴⁶. Le Christ est une personne individuelle, le Verbe Incarné, tandis que l'Eglise est une communauté de personnes humaines participant à la vie divine par grâce. L'union de ces personnes humaines entre elles pour former comme « une seule personne mystique »¹⁰⁴⁷ dans le Christ, et leur union, par participation à la vie divine, est fondée sur le même principe. Il s'agit de la même et unique union, opérée par, et appropriée à l'Esprit-Saint¹⁰⁴⁸.

personnelle et grâce de chef sont essentiellement une seule et même grâce, avec une distinction de pure raison. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 8, a. 5, ad 3, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

¹⁰⁴⁴ « Dans ce corps la vie du Christ se diffuse en ceux qui croient et qui, par les sacrements, sont unis, d'une façon mystérieuse mais bien réelle, au Christ souffrant et glorifié. » (LG 7). Les pères conciliaires se réfèrent explicitement à Saint Thomas d'Aquin : « Le Verbe, comme existant dès le principe en Dieu, vivifie les âmes à titre d'agent principal : sa chair et les mystères qui s'y sont accomplis opèrent instrumentalement pour la vie de l'âme. Sur la vie du corps, ils agissent non seulement à titre instrumental, mais encore par une certaine exemplarité, nous l'avons dit. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 62, a. 5, ad 1, <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

¹⁰⁴⁵ Cf. « Et afin que nous soyons continuellement renouvelés en Lui [Le Christ] (cf. Eph. 4, 23), il nous a donné de son Esprit qui étant unique et le même dans le Chef et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut [...]. » (LG 7). De même : « Puisqu'il est Dieu, toute la plénitude de la divinité habite en Lui corporellement (Col. 2,9) ; dans sa nature humaine, il est le nouvel Adam, il est constitué chef de l'humanité régénérée, il est rempli de grâce et de vérité (Jean 1, 14). Aussi, par les voies d'une Incarnation véritable, le Fils Dieu est-il venu pour faire participer les hommes à la nature divine [...]. » (AG 3).

¹⁰⁴⁶ Comme nous l'avons déjà mentionné, cette différence personnelle est bien exprimée par la comparaison paulinienne de l'Eglise comme Epouse du Christ, différente, mais unie profondément à son divin Epoux. Cf. « Le Christ aime l'Eglise comme son Epouse, se faisant le modèle de l'époux qui aime son épouse comme son propre corps (cf. Eph. 5, 25-28) [...]. » (LG 7).

¹⁰⁴⁷ « [...] le Christ ne possédait pas seulement la grâce à titre individuel, mais aussi comme tête de toute l'Eglise, à qui tous sont unis comme les membres à leur tête, pour constituer avec lui une seule personne mystique. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 19, a. 4, co., <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

¹⁰⁴⁸ Par exemple : « En effet, en communiquant son Esprit à ses frères qu'il rassemblait de toutes les nations, il a fait d'eux, mystiquement, comme son propre corps. » (LG 7) Cf. « Il est de foi que tous les croyants ensemble constituent un homme nouveau dans le Christ. Chacun garde sa personnalité, et toutes ces personnalités cependant constituent une personnalité collective. Cela signifie qu'il y a une personnalité commune, une

D) Dépendance du Corps mystique de l'humanité du Christ

L'union du Corps mystique du Christ à la divinité est d'une part radicalement différente de celle de l'humanité du Christ, car il ne s'agit nullement d'une union hypostatique, mais d'une union par participation¹⁰⁴⁹. D'autre part, le Corps mystique du Christ est toutefois ordonné à l'humanité du Christ dans sa relation à Dieu, et dépend totalement du Christ, sa Tête¹⁰⁵⁰. C'est par l'humanité du Verbe incarné que l'Eglise accueille la grâce, le don de la vie divine, et le Saint Esprit qui la rend conforme au Christ : « Quant à l'Eglise, elle est soumise à son chef (Eph. 5, 23-24). "Puisqu'en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité" (Col. 2, 9), il emplit de ses dons divins l'Eglise qui est son corps et sa plénitude (cf. Eph. 1, 22-23), pour qu'elle tende et parvienne à la plénitude totale de Dieu (cf. Eph. 3, 19). »¹⁰⁵¹ Ainsi l'Eglise, Corps mystique du Christ, forme un tout avec le Verbe Incarné, sa Tête, que Saint Augustin appelle le « Christ total »¹⁰⁵².

E) Correspondance du mode d'agir en vue de la même finalité

Etant donné que cette communion mystérieuse entre le Christ et l'Eglise se manifeste particulièrement dans un agir réellement commun – et non seulement parallèle, occasionnel – ce type unique d'union peut être appelé union « mystique » dans les deux sens du terme mystère¹⁰⁵³. Le Christ partageant en tout la nature humaine avec nous, et en vertu de cette union mystique, non seulement l'Eglise dépend du Christ dans son être, mais nous retrouvons

substance commune. On l'appelle "mystique", dans le sens précisé plus haut : mystérieuse, surnaturelle. D'autre part, il est de foi que cette personnalité commune a un rapport à la personnalité du Christ, puisque c'est "dans le Christ" que les croyants sont "un" ; et à celle du Saint-Esprit, puisque cette unité est son œuvre. », NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Fribourg, 1991, pp. 677-678.

¹⁰⁴⁹ En effet, on ne dit pas que l'humanité du Christ participe à la divinité, car Il **est** Dieu. Mais on doit dire que les hommes, configurés à l'humanité du Christ, par elle, participent à la vie divine.

¹⁰⁵⁰ Cf. « [...] l'humanité de Jésus est aussi habitée par le Saint-Esprit, qui suscite en elle la grâce créée et la charité. C'est une nature surnaturalisée, et [...] c'est à partir d'elle et en elle que l'Eglise aussi est surnaturalisée, divinisée par le don de l'Esprit. », NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Fribourg, 1991, p. 677.

¹⁰⁵¹ LG 7.

¹⁰⁵² AUGUSTIN, Enarr. in Ps. XVII, 51, et XC, II, 1. PL 36, 154 et 37, 1159, cité par l'Encyclique *Mystici Corporis*, du Pape Pie XII, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi_fr.html (consulté le 24.11.2012).

¹⁰⁵³ En effet, pour les Pères du Concile Vatican II, correspondant à l'héritage patristique « Le mot mystère n'indique pas seulement quelque chose d'inconnaissable ou de caché, mais comme cela est reconnu par beaucoup, désigne une réalité divine, transcendante et salvifique qui est, par quelque moyen visible révélée (connue) et manifestée (réellement présente). Cette dénomination, qui est surtout biblique, est apparue particulièrement apte à désigner l'Eglise. », Acta Synodalia, III/I, p. 170, cité par DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 320.

également une correspondance dans leur mode d'agir divino-humain¹⁰⁵⁴. De même que l'humanité du Christ est signe et instrument (de manifestation et de communication) de sa divinité, de même son Corps mystique sert comme instrument du Verbe et de l'Esprit pour communiquer la grâce pour tous les hommes¹⁰⁵⁵. Cet agir théandrique suit en quelque sorte les divergences et ressemblances que nous avons découvertes au plan de l'être entre le Christ et l'Eglise¹⁰⁵⁶. D'une part l'agir humain du Christ est lié à son humanité singulière, tandis que l'agir humain du Corps mystique se vérifie dans les actes singuliers des ministres qui sont en même temps l'expression de l'acte de l'Eglise unie au Christ. D'autre part l'humanité du Christ, du fait qu'elle est celle de la Personne du Verbe, exerce un agir instrumental unique, car Il possède réellement la plénitude de la grâce qu'Il transmet de manière instrumentale. De même son Corps mystique¹⁰⁵⁷, sous la dépendance de la Tête et en tant qu'Epouse configurée à son Epoux, semble d'une certaine manière participer réellement de la plénitude de la grâce du Christ qu'elle transmet de manière instrumentale à tous les hommes¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁴ D'ailleurs l'analogie entre le Christ et l'Eglise est plus lointaine pour ce qui est de leur constitution ontologique que pour ce qui est de leur agir théandrique. Cf. Pasquier à propos de LG 8 : « L'analogie concerne incontestablement les deux aspects, "structurel" et "fonctionnel". Mais la différence est importante : dans le premier cas, il y a similitude entre la constitution théandrique du verbe incarné et la constitution de l'Eglise en un double élément, humain et divin. Or cet élément "divin" de l'Eglise ne peut consister que dans les dons créés de grâce, car l'Esprit saint n'est pas un "élément constitutif" de l'Eglise, laquelle est créature et n'a pas à proprement parler de nature divine. Dans le second cas, en revanche, on envisage la proportion qui existe entre l'"usage" que fait le Verbe de son humanité en vue du salut et celui que l'Esprit du Christ fait de l'organisme social de l'Eglise en vue de la croissance du Corps. Etant donné le caractère très approximatif de l'analogie de constitution et la dénivellation radicale qu'il y a de l'union hypostatique à l'union de grâce et de charité, on comprendra que l'accent porte davantage sur le deuxième aspect, qui fait correspondre l'action de l'Esprit à celle du Verbe et le "service" de l'Eglise à celui de l'humanité du Christ, bien que là encore la différence soit grande, puisqu'une fois il s'agit d'un "instrument conjoint" et l'autre fois d'un instrument, au moins jusqu'à un certain point, "séparé" : l'Esprit n'est pas incarné dans l'Eglise comme le Verbe en Jésus. », PASQUIER, J.-M., *L'Eglise comme sacrement, le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Moehler à Vatican II*, Academic Press Fribourg, 2008, p. 232.

¹⁰⁵⁵ « [...] de même que le Christ est le sacrement de Dieu, étant celui en qui et par qui Dieu même entre dans l'histoire et le présente concrètement aux hommes ; de même, et en continuation, l'Eglise est le sacrement du Christ, étant la réalité de notre monde en qui et par qui l'homme peut rencontrer le Christ, et Dieu dans le Christ. », NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Fribourg, 1991, p. 635.

¹⁰⁵⁶ « [...] s'il y a dans l'Eglise des opérations relevant d'un principe divin, on ne peut pas dire en toute rigueur que celles qui, en elle, relèvent de sa réalité humaine appartiennent à un supposé divin. L'Eglise, réalité créée de forme humaine, est bien l'instrument de Dieu ; cependant elle n'est pas, comme l'humanité de Jésus, conjointe à Dieu dans l'être, mais seulement pour certaines opérations ; son union à Dieu n'est pas hypostatique mais, comme nous le verrons, d'alliance et de vertu dynamique. », CONGAR, Y., *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, dans Sainte Eglise, Paris, 1964, p. 78.

¹⁰⁵⁷ Ce qui est vrai pour l'Eglise, Corps mystique du Christ, ne se vérifie pas dans les ministres et dans les sacrements (à l'exception de l'Eucharistie). Les sacrements et les ministres sont des instruments dans le sens strict, parce qu'ils ne transmettent pas une grâce qui leur serait propre et la grâce transite par eux, sans qu'elle y demeure. Cf. « Il y a deux façons de réaliser un effet : en qualité d'agent principal ou en qualité d'instrument. [...] de la seconde manière, c'est-à-dire en agissant en qualité de ministre, l'homme peut réaliser l'effet intérieur du sacrement ; car le ministre et l'instrument ont la même définition : l'action de l'un et de l'autre s'exerce à l'extérieur et aboutit à un effet intérieur sous la motion de l'agent principal qui est Dieu. », THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 64, a.1, co., <http://docteurangelique.free.fr> (consulté le 24.11.2012).

¹⁰⁵⁸ Cf. DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, pp. 322-323.

A la suite de ces précisions concernant le parallélisme entre l'humanité du Christ et son « humanité mystique », nous pouvons regarder de près comment la manière dont l'Esprit est présent et agit dans l'Eglise suit la manière dont Il opérait dans l'humanité du Christ, pour découvrir ainsi la relation d'unité ordonnée et de réciprocité du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut.

§ 2 : L'Eglise accueille l'Esprit

Après les précisions que nous venons de donner, et auxquelles nous devons rester attentifs, nous nous proposons de découvrir la relation du Christ et de l'Esprit dans le Corps mystique du Christ en fonction de ce que nous avons établi à propos de l'humanité du Verbe incarné. A l'image de ce qui concerne la « mission visible » du Christ, les deux aspects de la relation Christ-Esprit¹⁰⁵⁹ apparaissent également par rapport à son Corps mystique et sa « mission invisible »¹⁰⁶⁰. D'une part le Corps mystique du Christ accueille l'Esprit et, d'autre part, remplie de l'Esprit du Christ, l'Eglise continue à transmettre le Saint-Esprit. Sans oublier que, comme nous l'avons vu, la parallèle « humanité du Christ » et « Corps mystique du Christ » n'est pas strict, à propos de l'Eglise, nous allons suivre de près ce que nous avons découvert à propos de l'humanité du Christ.

Dans le Christ en son humanité nous avons d'abord observé l'opération du Saint-Esprit au début de sa vie humaine, lors de sa conception dans le sein de la Vierge Marie. Tout en étant conscient de l'unicité absolue du mystère de l'incarnation du Christ et des divergences que nous avons rencontrées, les textes conciliaires suggèrent qu'en continuité avec le mystère du Christ, nous pouvons nous arrêter d'abord sur l'opération du Saint-Esprit et du Christ dans les débuts de la vie de l'Eglise.

¹⁰⁵⁹ « La vie du Fils dans notre humanité et la manifestation du Saint-Esprit à la Pentecôte sont ordonnées à la venue du Fils et du Saint-Esprit dans le cœur des hommes, pour les unir au Père. [...] La "mission invisible" du Fils et celle du Saint-Esprit sont distinctes, mais elles sont simultanées et indissociables : l'une n'a jamais lieu sans l'autre. [...] La "mission invisible" du Fils et du Saint-Esprit est liée à cette "inhabitation" de toute la Trinité, mais elle ajoute à l'inhabitation une note spéciale qui implique un nouveau mode de présence du Fils et du Saint-Esprit. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 191.

¹⁰⁶⁰ « On appelle "mission invisible" l'envoi du Fils et du Saint-Esprit dans les cœurs [...] (Jn 14,23) [...]. Ces missions sont appelées "invisibles" car, bien que leurs fruits se manifestent aussi extérieurement dans la pratique d'une vie sainte, elles s'accomplissent intérieurement dans l'âme des justes. », idem, p. 186.

A) L'Eglise naît du Christ par son Esprit

Il est intéressant de remarquer que LG 52, après avoir cité les paroles du Credo concernant l'incarnation du Verbe, poursuit immédiatement avec une référence à la naissance du Corps mystique.

Quod salutis divinum mysterium nobis revelatur et continuatur in Ecclesia, quam Dominus ut corpus suum constituit, et in qua fideles Christo Capiti adhaerentes [...]. (LG 52)	Ce divin mystère du salut se révèle pour nous et se continue dans l'Eglise, que le Sauveur a établie comme son corps et dans laquelle les croyants, attachés au Christ chef [...]. (LG 52)
--	--

D'une part le texte met en évidence une similitude et une continuité entre le mystère de l'Incarnation du Christ par l'Esprit dans la Vierge Marie et la formation du Corps mystique. D'autre part, en ce qui concerne l'Eglise, le rôle du Saint-Esprit n'est pas mentionné explicitement, mais c'est seulement le Seigneur, dont l'Eglise est comme le corps, qui est nommé comme opérant la constitution de l'Eglise. Pourtant, à partir de l'énoncé selon lequel dans l'Eglise « est révélé et se continue » (*revelatur et continuatur*) le mystère de l'Incarnation, il semble évident que cette révélation et cette continuation ne se fait pas sans l'opération du Saint-Esprit qui était à l'œuvre lors de l'incarnation du Verbe. Aussi les deux verbes employés semblent faire référence à un mode de réalisation sacramentel de la continuation de ce mystère dans et par l'Eglise. En effet, « *revelatur* » et « *continuatur* » évoquent l'élément de signe et l'élément d'efficace des sacrements. Cette référence implicite à l'efficace du Corps mystique du Christ correspond au fait que c'est dans et par l'humanité du Christ que le Verbe et l'Esprit opèrent ensemble le salut des hommes et leur participation à la vie divine. Etant donné que c'est le mystère même de l'Incarnation qui « est révélé et se continue » dans et par l'Eglise, établie par le Seigneur comme son corps, il s'ensuit que dans l'Eglise, c'est par le même Esprit que se réalise la « mission invisible » du Christ et la communion de tous les hommes en Lui, et par Lui à la vie de Dieu. En effet, non seulement en ce qui concerne le mode de la réalisation sacramentelle, mais aussi par rapport à la finalité de la constitution du Corps mystique, nous décelons une ressemblance avec la conception du Verbe incarné au sein de la Vierge Marie : « *incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* » (LG 52). Tout comme le Saint-Esprit unissait le Verbe à son humanité tirée de la Vierge Marie, d'une manière différente mais semblable, le même Esprit unit mystérieusement et réellement les membres de l'Eglise au Christ et entre eux, établissent ainsi

l'Eglise, Corps mystique uni à la Tête, non seulement en tant que signe et instrument du salut, mais aussi comme réalité de salut.

Quand nous cherchons à rendre compte du rôle du Christ et de son Esprit dans la naissance du Corps mystique, la figure de la Vierge Marie semble faire comme un pont entre la naissance et la vie du Christ et la naissance et la vie de l'Eglise, et suggère une présence active de l'Esprit-Saint même lorsqu'Il n'est pas explicitement mentionné. Ainsi les textes dans lesquels le Concile parle de la maternité de la Vierge Marie montrent que cette maternité qu'elle exerce envers l'Eglise dans l'ordre de la grâce dépend et découle entièrement du mystère de l'Incarnation, et confirment le lien entre le Christ en son humanité et son Corps mystique¹⁰⁶¹. Cela est encore plus éloquent lorsque Marie est présentée comme figure de l'Eglise en tant que, par l'Esprit-Saint, Elle engendre sur terre le Fils même de Dieu¹⁰⁶². En effet, non seulement la naissance de l'Eglise, mais aussi celle des nouveaux membres du Corps mystique est analogue à la naissance du Christ¹⁰⁶³. Parmi les références à la présence de la Vierge Marie lors du début de la vie manifeste de l'Eglise, c'est LG 59 qui est la plus explicite.

Cum vero Deo placuerit humanae salutis sacramentum non ante solemner manifestare quam promissum a Christo Spiritum effunderet, Apostolos videmus ante diem Pentecostes perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus, et Maria Matre Iesu et fratribus Eius (Ac 1,14), Mariam quoque precibus suis implorantem donum Spiritus, qui in Annuntiatione ipsam iam obumbraverat. (LG 59)

Mais comme il a plu à Dieu de ne manifester solennellement le mystère du salut des hommes qu'à l'heure où il répandrait l'Esprit promis par le Christ, on voit les apôtres, avant le jour de la Pentecôte, "persévérant d'un même cœur dans la prière avec quelques femmes dont Marie, Mère de Jésus, et avec ses frères" (Act. 1, 14) ; et l'on voit Marie appelant elle aussi de ses prières le don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre . (LG 59)

¹⁰⁶¹ Cf. « En concevant le Christ, en le mettant au monde, en le nourrissant, en le présentant dans le Temple à son Père, en souffrant avec son Fils qui mourait sur la croix, elle apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle. C'est pourquoi elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère. » LG 61. Egalement LG 62 : le fait que la maternité de Marie envers les hommes dans l'économie de la grâce commence au moment de la conception de Jésus à l'Annonciation, confirme le lien entre l'humanité du Christ et le Corps mystique et, même sans référence explicite, le rôle du même Esprit dans les deux cas.

¹⁰⁶² « [...] De l'Eglise, selon l'enseignement de saint Ambroise, la Mère de Dieu est modèle dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ. [...] c'est dans sa foi et dans son obéissance qu'elle a engendré sur la terre le Fils du Père, sans connaître d'homme, enveloppée par l'Esprit-Saint [...]. Elle engendra son Fils, dont Dieu a fait le premier-né parmi beaucoup de frères (Rom. 8, 29), c'est-à-dire parmi les croyants, à la naissance et à l'éducation desquels elle apporte la coopération de son amour maternel. » LG 63.

¹⁰⁶³ « [...], par la prédication en effet, et par le baptême elle [l'Eglise] engendre, à la vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu. » LG 64. Dans la médiation de la vie nouvelle par l'Eglise, nous retrouvons cette modalité sacramentelle (« par la prédication et le baptême ») qui caractérise aussi l'humanité du Christ.

Le Concile met en évidence plusieurs éléments de l'opération du Christ et de son Esprit à l'origine de l'Eglise. Outre le fait que la Pentecôte et l'Annonciation sont clairement présentées en parallèle, la Personne du Saint-Esprit, tout comme la figure de Marie, apparaît comme étant identique dans les deux cas. C'est donc le même et unique Esprit qui a opéré l'union du Verbe à son humanité dans la Vierge Marie, et qui a été imploré et attendu par les apôtres avec Marie¹⁰⁶⁴. De manière analogue à la conception du Christ, le jour de la Pentecôte ce même Esprit a manifesté et opéré la naissance de l'Eglise en unissant les croyants avec le Christ et entre eux pour former à partir d'eux comme un seul Corps mystique, communauté de salut. A côté d'une certaine continuité entre les deux événements, nous constatons que pour la naissance de l'Eglise par la venue de l'Esprit, le rôle du Christ est explicitement souligné. Il s'agit du même Esprit, dans les deux cas, mais lors de la Pentecôte Il est l'Esprit promis par le Christ¹⁰⁶⁵. Comme nous l'avons vu à propos du mystère de l'Incarnation, il y a également une opération concrète du Verbe (Incarné) et de l'Esprit-Saint pour la formation du Corps mystique¹⁰⁶⁶. C'est le Christ glorieux qui le promet et l'envoie, mais c'est l'Esprit qui, par une action mystérieuse unit les hommes au Christ et par le Christ au Père.

Le don de l'Esprit par le Christ constitue l'Eglise à la fois dans son unité (dans le Christ) et dans sa vie dynamique et agissante¹⁰⁶⁷. C'est ainsi qu'à propos de la naissance de l'Eglise par la venue de l'Esprit du Christ, nous devons encore revenir sur le texte déjà cité de AG 4 qui établit également un rapport entre la conception du Christ au sein de Marie, et le début de la vie du Corps mystique : « Car c'est à la Pentecôte que commencèrent "les actes des Apôtres", tout comme c'est lorsque le Saint-Esprit vint sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu [...]. » Le commencement des « *acta et passa* » de la vie humaine du Verbe incarné pour notre salut correspond en quelque sorte au commencement des « *acta Apostolorum* ». Nous constatons tout d'abord que dans les deux cas, il s'agit de la même finalité. Le Christ en son humanité rempli de son Esprit, et l'Eglise, Corps mystique accueillant l'Esprit du Christ,

¹⁰⁶⁴ Comme une différence, déjà remarquée, nous pouvons noter également le fait que lors de l'Annonciation, la Vierge Marie était toute seule pour accueillir le Saint Esprit qui formait en elle l'humanité singulière du Christ, tandis que l'accueil de l'Esprit à la Pentecôte était un événement communautaire correspondant à la nature et à la personnalité collective du Corps mystique.

¹⁰⁶⁵ Le fait que le Christ, par son humanité, donne son Esprit, comme nous y reviendrons encore, est d'abord lié à la naissance de l'Eglise, mais aussi au don de ce même Esprit par et dans l'Eglise.

¹⁰⁶⁶ Cf. Supra, p. 239.

¹⁰⁶⁷ « On peut à partir de cette réception moderne de la Tradition donner les deux caractéristique principales de l'ecclésiologie pneumatologique. D'une part, l'Esprit constitue l'Eglise comme *une* car Il est en Personne son principe d'unité ; c'est l'aspect "statique". D'autre part, l'Esprit constitue l'Eglise comme *vivante*, c'est-à-dire agissante, car Il est son principe de vie ; c'est l'aspect "dynamique". », DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 189.

remplissent la même mission: l'accomplissement de l'œuvre du salut¹⁰⁶⁸. Nous retrouvons également l'unicité du Saint-Esprit, dont la mission est justement de faire participer, dans le temps et dans l'espace, tous les hommes au salut procuré par la Pâque du Christ¹⁰⁶⁹, avec la nuance que pour l'Eglise, c'est clairement le Christ glorieux qui envoie son Esprit. De plus, non seulement il s'agit du même Esprit, mais semblablement à l'humanité du Christ qui était rempli de l'Esprit dès le premier instant de sa conception, l'Eglise reçoit également le don de l'Esprit comme un don permanent et stable : « il descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais. » (AG 4). Même si cela n'est pas explicitement évoqué, nous pouvons aussi discerner une correspondance entre les « Actes des apôtres » et la vie humaine du Christ dans le fait que c'est selon la même modalité que le salut advient aux hommes. Tout comme le Christ en son humanité (par tous ses « *acta et passa* ») était le signe et l'instrument de notre salut, de même les « Actes des apôtres » et l'Eglise servent de signe et d'instrument de Dieu pour que tous les hommes puissent accueillir la vie divine et que grandisse ainsi l'Eglise, communauté du salut.

B) Le Corps mystique du Christ est oint de l'Esprit

Le thème de l'onction du Christ en son humanité, nous l'avons vu, est dans les textes conciliaires en général lié à l'onction de l'Eglise ou de ces membres¹⁰⁷⁰. L'onction du Christ en son humanité est en effet en rapport direct avec sa mission pour le salut des hommes. De même c'est à propos de la mission de l'Eglise¹⁰⁷¹ que nous trouvons des références à l'onction du Corps mystique par l'Esprit. Au n°3, le décret *Ad gentes* après avoir décrit la mission du Fils devenu homme et « rempli de grâce et de vérité [...] pour faire participer les hommes à la

¹⁰⁶⁸ Tout comme le Christ envoie l'Esprit pour qu'il accomplisse « son œuvre porteuse de salut à l'intérieur des âmes » et pour pousser « l'Eglise à s'étendre », de même, le don de l'Esprit aux apôtres, associé à leur mission est en vue de « mener à bien, toujours et partout, l'œuvre du salut. » Cf. AG 4.

¹⁰⁶⁹ Cf. GS 22 « En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. » De même, dans la 6^e Préface du Dimanche nous prions : « [...] nous avons reçu les premiers dons de l'Esprit par qui tu as ressuscité Jésus d'entre les morts, et nous vivons dans l'espérance que s'accomplisse en nous le mystère de Pâques. », MISSEL ROMAIN, A.E.L.F., Paris, 1974, p. [53].

¹⁰⁷⁰ Cf. supra, p. 242.

¹⁰⁷¹ Cf. AG 2 « De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père. » Congar commente : « Le décret *Ad gentes* ne veut pas dire autre chose. Il affirme que l'être missionnaire de l'Eglise découle des missions du Fils et du Saint-Esprit selon le Propos de Dieu le Père ; sans développer techniquement cette théologie, il rattache ces missions aux processions divines, fondant la communication que Dieu fait de sa bonté aux créatures, à la communication de vie qui constitue la Trinité des Personnes, à partir du Père. », CONGAR, Yves M.-J., *Principes doctrinaux, Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise, Décret « Ad gentes », Unam Sanctam 67*, Paris, 1967, p. 189.

nature divine » et après avoir évoqué que la mission du Christ envoyé par le Père dans le monde allait de pair avec sa consécration par l'onction, rappelle que cette mission – accomplie par et dans le Seigneur une fois pour toute – doit être « proclamée et répandue » (*proclamandum et disseminandum*) pour qu'elle « obtienne son résultat chez tous au cours des âges » (*effectum suum consequatur*). C'est justement par le don du Saint-Esprit dont l'Eglise est ointe que les disciples peuvent faire advenir le salut pour tous les hommes de tous les temps. Non seulement la finalité, mais également le mode par lequel l'Eglise continue la mission du Christ semblent être les mêmes. Tout comme le Christ a « prêché et accompli » le salut, l'Eglise est appelée à « proclamer et répandre » le salut déjà offert dans le Christ¹⁰⁷². A l'intérieur de cette correspondance, nous retrouvons comme différence la dépendance totale de la mission du Corps mystique de celle du Christ, puisque le salut a été déjà accompli par Lui une fois pour toute¹⁰⁷³.

Outre la mission de l'Eglise en général, c'est également à propos de la mission de tous les membres de l'Eglise¹⁰⁷⁴, spécifiquement celle des apôtres et leurs successeurs, les évêques et les prêtres¹⁰⁷⁵, que nous retrouvons l'importance de l'onction du Christ. Par rapport à la mission et l'onction qui lui correspond¹⁰⁷⁶ nous percevons pratiquement les mêmes éléments que nous venons de constater. En LG 28 il est précisé que l'onction des apôtres et de leurs successeurs est bien la même que celle du Christ, seulement elle ne vient pas sur eux directement de Dieu, mais par l'humanité glorieuse du Verbe incarné, puisque c'est à l'onction du Christ qu'ils participent¹⁰⁷⁷. Cette participation à l'onction du Christ, comme nous le verrons encore, va jusqu'à la transmission de cette même onction de l'Esprit¹⁰⁷⁸, et elle ne consiste pas seulement en un don fait une fois pour toute de l'autorité du Christ pour construire dans l'unité et sanctifier son Corps mystique, mais elle signifie également un lien

¹⁰⁷² Une fois de plus, nous y découvrons la sacramentalité de la médiation du salut aux hommes. Le fait de prêcher correspond plutôt à l'élément de signe, et l'accomplissement (ainsi que le fait « d'obtenir résultat ») à l'élément d'instrument pour faire part de la connaissance et de la réalité du salut.

¹⁰⁷³ Ce fait est souligné dans le texte par la répétition de « Ce qui a été *une fois* [...] accompli en lui pour le salut » par la formule « ce qui a été accompli *une fois* en vue du salut ». (*Quod autem semel [...] [est] in Ipso pro salute generis humani actum, [...] quod semel pro omnibus patratum fuit ad salutem [...]*) » AG 3

¹⁰⁷⁴ PO 2, en faisant référence à la Sainte Ecriture, rappelle : « Le Seigneur Jésus, "*que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde*" (Jean 10, 36), fait participer tout son Corps mystique à l'onction de l'Esprit qu'il a reçue [...] ».

¹⁰⁷⁵ « Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (cf. Jn 10, 36), a, par les apôtres, fait leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques, participants de sa consécration et de sa mission. » LG 28.

¹⁰⁷⁶ Par exemple d'après PO 2, avoir part à l'onction du Christ équivaut à avoir part à sa mission qui est aussi celle de son Corps mystique : « Le Seigneur Jésus [...] fait participer tout son Corps mystique à l'onction de l'Esprit qu'il a reçue [...]. Il n'y a donc aucun membre qui n'ait sa part dans la mission du Corps tout entier [...]. »

¹⁰⁷⁷ Derrière cette idée de participation à l'onction même du Christ, il y a aussi l'idée de dépendance et de continuité. De même, la finalité de la mission des prêtres et le mode de son accomplissement semblent tout à fait correspondre en LG 28 à ce que nous avons découvert en général en AG 3.

¹⁰⁷⁸ Cf. LG 28.

permanent avec Lui¹⁰⁷⁹. En effet c'est le Christ lui-même qui, par son Esprit qui l'a oint dans son humanité, continue sa mission dans et par son Corps mystique pour le salut des hommes. Le Christ, par son Esprit qui la vivifie, l'unifie et la meut¹⁰⁸⁰, n'est pas seulement Fondateur, mais aussi le fondement permanent de son Eglise. C'est ainsi que l'onction de l'Esprit marque les prêtres d'un caractère spécial et les configure au Christ pour les rendre capables d'agir « au nom du Christ »¹⁰⁸¹ et « dans l'Esprit du Christ »¹⁰⁸². Comme nous l'avons déjà mentionné à propos du Christ, l'onction des prêtres ne concerne pas seulement l'efficience de leur mission en dépendance du Christ, mais les aide également à l'accomplir selon l'exemplarité du Christ.¹⁰⁸³

C) La manifestation de l'Esprit dans la vie de l'Eglise

Comme nous avons choisi l'humanité du Christ comme point de départ, il nous faut revenir sur AG 4, le seul texte qui mentionne explicitement la descente du Saint-Esprit sur le Christ lors de son baptême. Pour ce document conciliaire, le même événement de la Pentecôte représente pour l'Eglise ce qui dans l'humanité du Christ s'est réalisé, d'une certaine façon, en deux événements¹⁰⁸⁴. Pour l'Eglise le don permanent de l'Esprit du Christ signifie en

¹⁰⁷⁹ « L'Esprit unit et vivifie l'Eglise : voilà les deux piliers de la pneumatologie pour notre sujet : le don originel et le don continu, la permanence de l'œuvre du Christ (son Evangile, ses sacrements, ses ministres etc.) et leur fécondité à chaque époque qui doit relever des défis toujours nouveaux. », DE LA SOUJEOLLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 189. Cf. PO 5 : « Dieu, le seul Saint, le seul Sanctificateur, a voulu s'associer des hommes comme collaborateurs et humbles serviteurs de cette œuvre de sanctification. Ainsi, par le ministère de l'évêque, Dieu consacre des prêtres qui participent de manière spéciale au sacerdoce du Christ, et agissent dans les célébrations sacrées comme ministres de celui qui, *par son Esprit*, exerce *sans cesse* pour nous, dans la liturgie, sa fonction sacerdotale. [...] Les pasteurs et les chrétiens sont invités à venir [...] manifester leur réponse reconnaissante au don de celui qui, *sans cesse, par son Humanité, répand la vie divine dans les membres de son Corps*. »

¹⁰⁸⁰ Cf. LG 7.

¹⁰⁸¹ « La fonction des prêtres, en tant qu'elle est unie à l'Ordre épiscopal, participe à l'autorité par laquelle le Christ construit, sanctifie et gouverne son Corps. C'est pourquoi le sacerdoce des prêtres, s'il suppose les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne. » PO 2.

¹⁰⁸² « C'est l'exercice loyal, inlassable, de leurs fonctions dans *l'Esprit du Christ* qui est, pour les prêtres, le moyen authentique d'arriver à la sainteté. » PO 13.

¹⁰⁸³ Cf. PO 12 : « Le Christ que le Père a *sanctifié* (c'est-à-dire consacré) et *envoyé dans le monde* [...] en passant par la *souffrance*, il est *entré dans sa gloire*. De même, les prêtres, consacrés par l'onction du Saint-Esprit et envoyés par le Christ, *font mourir en eux les œuvres du corps* et se donnent tout entiers au service des hommes : telle est la sainteté dont le Christ leur fait don, et par laquelle ils approchent de *l'Homme parfait*. » Voir encore : « Que les prêtres et les évêques se laissent donc conduire par l'Esprit qui a *consacré* le Sauveur par *l'onction* et *l'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres* ; qu'ils évitent tout ce qui pourrait, d'une manière ou d'une autre, écarter les pauvres ; qu'ils rejettent, plus encore que les autres disciples du Christ, toute apparence de vanité dans ce qui leur appartient. ». PO 17.

¹⁰⁸⁴ Cf. « [La mission de l'Eglise] s'y attache toute, mais elle suppose comme principe, en plus de la mission du Verbe, la mission du Saint-Esprit. Il en est parlé au n°4, dans un texte qui s'explique par lui-même. Le Saint-

même temps le commencement de sa vie, de sa manifestation et de sa mission. Etant donné que nous avons déjà parlé de la naissance de l'Eglise par l'envoi de l'Esprit-Saint, il nous reste maintenant à mettre en lumière le mystère de la Pentecôte pour l'Eglise en tant qu'elle ressemble au baptême du Christ en son humanité.

Quant à l'humanité du Christ nous avons noté que la descente du Saint-Esprit sur lui lors de son baptême dans le Jourdain avait une signification surtout pour manifester sa filiation divine et manifester ainsi toute la Sainte Trinité. Le don du Saint-Esprit qui le comblait déjà depuis le commencement de sa vie humaine, venait perfectionner son humanité en vue de sa mission, même s'il n'avait pas besoin du Saint-Esprit comme les autres hommes. En effet, nous avons également constaté que le baptême du Christ était vécu principalement pour nous. D'une part, par l'accueil de l'Esprit en son humanité et par le fait de se laisser conduire dans son humanité par l'Esprit saint, le Christ donnait exemple à son Corps mystique. D'autre part, outre l'exemplarité, le Saint-Esprit a comblé l'humanité du Christ d'une manière manifeste, pour signifier que nous ne pouvons accueillir son Esprit que par et dans son humanité.

Tout en étant conscient des différences¹⁰⁸⁵, AG 4 suggère un certain parallélisme large entre le baptême du Seigneur et la Pentecôte. Semblablement au Christ en son humanité qui d'une manière unique était déjà remplie du Saint-Esprit dès sa conception, dans la préfiguration de l'Eglise aussi, ainsi que dans la communauté naissante autour du Christ, l'Esprit était déjà à l'œuvre avant la Pentecôte.¹⁰⁸⁶ Mais il faut encore une fois souligner que pour l'Eglise il ne s'agit pas seulement d'une nouveauté fonctionnelle, mais d'un don qui concerne son être même.

Entre la descente de l'Esprit sur le Christ lors de son baptême et la Pentecôte, un parallélisme beaucoup plus clair peut être établi par le fait que dans les deux cas il s'agit

Esprit, qui est le terme de la communication intradivine au sein de la Trinité, est aussi, par appropriation, le principe de la communication de Dieu à sa créature. C'est pourquoi la mission du Christ, en son Incarnation rédemptrice, lui est attribuée : principalement en son double moment de la conception du Christ dans le sein de la Vierge Marie, et de la consécration pour le ministère, qui s'accomplit au baptême, mais aussi dans tout son déroulement ; le Christ a été poussé et conduit par l'Esprit [...]. », CONGAR, Yves M.-J., *Principes doctrinaux, Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise, Décret « Ad gentes »*, Unam Sanctam 67, Paris, 1967, p. 192.

¹⁰⁸⁵ Une des grandes différences réside déjà dans le fait que pour l'Eglise le même événement constitue sa vie, sa manifestation et sa mission, tandis que pour l'humanité du Christ le Saint-Esprit était déjà présent en plénitude dès sa conception.

¹⁰⁸⁶ Cf. « Le texte ne prend point parti sur la question de savoir de quelle façon et en quel sens le Saint-Esprit était ou n'était pas *donné* avant la Pentecôte. Il lui suffit de constater [...] quelques aspects décisifs de la nouveauté apportée par la Pentecôte. Vraiment, l'Eglise a alors été livrée à la publicité, elle s'est manifestée comme *envoyée*, elle s'est engagée dans la diffusion de l'Evangile "en commençant par Jérusalem" (Lc 24,47 ; Ac 1,8). Le texte dit comment, dès lors, le Saint-Esprit accompagne l'Eglise... [...]. », CONGAR, Yves M.-J., *Principes doctrinaux, Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise, Décret « Ad gentes »*, Unam Sanctam 67, Paris, 1967, p. 193.

d'une manifestation publique¹⁰⁸⁷ de leur mystère et du début de leur mission publique¹⁰⁸⁸. En effet, lorsque « le jour de la Pentecôte, il [le Saint-Esprit] descendit sur les disciples pour demeurer avec eux à jamais ; l'Eglise se manifesta publiquement devant la multitude, la diffusion de l'Evangile commença avec la prédication. » (AG 4). Dans l'Eglise la manifestation publique, sa naissance et les dons qui la perfectionnent d'une manière permanente en vue de sa mission, sont tous liés à la mission visible de l'Esprit. C'est le même Esprit qui descendit sur le Christ et l'a « poussé à commencer son ministère », et qui insinue « dans le cœur des fidèles le même esprit missionnaire qui avait poussé le Christ lui-même. » (AG 4). Tout comme le Christ a accompli dans son humanité toute son œuvre sous la motion appropriée au Saint-Esprit, par son amour pour le Père, son Corps mystique, en ses membres et ses ministres, est aussi associé au Saint-Esprit « pour mener à bien, toujours et partout, l'œuvre du salut. » (AG 4). De même que le Christ en son humanité a été comblé de grâces et de charismes en vue de sa mission, de même, l'Esprit munit l'Eglise des dons charismatiques et hiérarchiques qui assurent non seulement sa croissance et sa mission, mais sont également au service de son unité dans la diversité¹⁰⁸⁹. En même temps, l'Esprit qui œuvre dans le Corps mystique du Christ et dans le cœur des fidèles est l'Esprit promis par le Christ qui vient à l'Eglise par l'humanité du Christ et la configure et conduit à Lui.

Un troisième élément important pour le parallélisme entre le baptême du Christ et la Pentecôte de l'Eglise se retrouve de manière implicite en *Lumen gentium* n° 4, où il est question de l'adoption filiale dont l'Esprit-Saint témoigne. Semblablement à l'événement du baptême du Christ, où la manifestation du repos du Saint-Esprit sur le Christ allait de pair avec le témoignage de la filiation divine de Jésus, le Saint-Esprit qui fut envoyé le jour de la Pentecôte et qui « habite dans l'Eglise et dans le cœur des fidèles comme en un temple [...] atteste leur condition de fils de Dieu par adoption. » (LG 4). Là encore, nous voyons à la fois l'unicité de l'Esprit et l'ordre de dépendance qu'il y a entre l'humanité du Christ et son Corps mystique. C'est le même Esprit qui fait de l'humanité du Christ, en l'unissant au Verbe, l'humanité du Fils unique du Père, et qui manifeste que l'homme Jésus est le Fils, et c'est le

¹⁰⁸⁷ Pour l'Eglise cf. par exemple : LG 59.

¹⁰⁸⁸ Le décret *Ad Gentes* met l'accent plutôt sur le commencement de la mission de l'Eglise, tandis que la constitution *Lumen Gentium* – AG 4, dans les phrases où il est question non seulement de l'agir, mais aussi de l'être de l'Eglise, fait référence à LG 4 et LG 7 – parle plutôt de la signification de la Pentecôte pour l'Eglise dans son être.

¹⁰⁸⁹ Cf. LG 7 « Dans le travail d'édification du Corps du Christ règne également une diversité de membres et de fonctions. Unique est l'Esprit qui distribue ses dons variés pour le bien de l'Eglise à la mesure de ses richesses et des exigences des services (cf. 1 Cor. 12,1-11). Parmi ces dons, la grâce accordée aux apôtres tient la première place : l'Esprit lui-même soumet à leur autorité jusqu'aux bénéficiaires des charismes (cf. 1 Cor. 14). Le même Esprit qui est par lui-même principe d'unité dans le corps où s'exerce sa vertu et où il réalise la connexion intérieure des membres, produit et stimule entre les fidèles la charité. »

même Esprit qui, envoyé par le Christ, fait des membres de son Corps, en les unissant au Christ, les fils par adoption¹⁰⁹⁰.

Finalement, nous avons remarqué par rapport au Christ que l'accueil de l'Esprit dans son humanité était ordonné au don de ce même Esprit par son humanité. Aussi l'Eglise doit être remplie du Saint-Esprit non seulement pour pouvoir vivre mais aussi pour transmettre la vie du Christ. Comme nous le verrons encore, par le don de l'Esprit, l'Eglise participe à la vie et à la mission du Christ jusqu'à la transmission de l'Esprit du Christ. Or, nous pouvons déjà remarquer que tout comme le Christ a accueilli dans son humanité son Esprit pour pouvoir nous le donner par son humanité qui était signe et instrument de sa divinité, de même, en quelque sorte, son Corps mystique reçoit et transmet le Saint-Esprit au moyen des sacrements et des ministres. D'une certaine façon, c'est par les mêmes sacrements (et prédication) que l'Eglise est formée en accueillant le don de l'Esprit et la vie du Christ, et par les mêmes sacrements (et prédication) que l'Eglise transmet le don de l'Esprit et la vie de son Chef¹⁰⁹¹. Comme l'humanité du Christ était signe et instrument de salut, par le don de son Esprit, Il a établi son Corps mystique signe et sacrement de salut¹⁰⁹². En même temps, il nous faut

¹⁰⁹⁰ Cf. « Bien sûr, l'unité du Christ et de l'Esprit est d'un autre ordre que celle dans laquelle nous entrons avec celui-ci quand nous le recevons. Celle qu'on appelle hypostatique est liée à la vie intratrinitaire elle-même. La nôtre prend un caractère essentiellement historique en ce sens que l'Esprit vient à nous à travers l'histoire du Christ et non, pour ainsi dire, directement de l'éternité. Il vient à travers l'Eglise. Cela ne signifie pas, cependant, qu'on oublie la source primordiale de l'Esprit Saint, qui est le Père (comme nos frères orthodoxes se plaisent à le souligner). En réalité, le Saint-Esprit vient en nous exactement comme il vient sur Jésus : comme l'Esprit envoyé par le Père, comme l'"Esprit du Père". [...] Dans l'Esprit Saint, à travers Jésus, nous atteignons directement [...] le Père lui-même. [...] Le fait que l'Esprit Saint s'écrie en nous "Abba ! Père !" est la meilleure preuve qu'il s'agit là du même Esprit qui descendit sur Jésus de Nazareth. En effet, par lui-même, le Saint-Esprit ne pourrait s'adresser directement à Dieu en l'appelant "Père", car il n'est pas son "Fils", comme Jésus ; il procède du Père (et du Fils) par "spiration", et non par "filiation". », CANTALAMESSA, R., *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus, Le mystère de l'onction*, Paris, 1987, pp. 21-22.

¹⁰⁹¹ Ce parallélisme est par exemple bien visible en LG 5 : « Le mystère de l'Eglise sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus donna naissance à son Eglise en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu [...]. Ce royaume, il brille aux yeux des hommes dans **la parole, les œuvres et la présence du Christ**. [...] Et quand Jésus, ayant souffert pour les hommes la mort de la croix, fut ressuscité, il apparut que Dieu l'avait fait Seigneur, Christ et Prêtre pour l'éternité (cf. Act. 2, 36 ; Hébr. 5, 6 ; 7, 17-21), et il répandit sur ses disciples l'Esprit promis par le Père (cf. Act. 2, 33). Aussi l'Eglise, **pourvue des dons de son fondateur**, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit **mission d'annoncer** le royaume du Christ et de **l'instaurer** dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre. » De même en LG 7 : « En effet, en communiquant son Esprit, il [le Christ] a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps. Dans ce corps, la vie du Christ se répand dans les croyants que les sacrements, d'une manière mystérieuse et réelle, unissent au Christ souffrant et glorifié. [...] Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous. [...] Nous devenons ainsi les membres de ce corps (cf. 1 Cor. 12, 27) "étant chacun pour sa part membres les uns des autres" (Rom. 12, 5). »

¹⁰⁹² Même si l'analogie reprise par LG 8 sert plutôt à éclairer l'unité complexe de l'Eglise, elle met également en lumière la ressemblance entre l'humanité du Christ et le Corps mystique : « C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Eph. 4, 16). »

rappeler que la sacramentalité de l'Eglise ne signifie pas seulement la transmission de la grâce et du salut, mais également qu'elle est déjà la réalité du salut, même si encore « en germe » sur la terre¹⁰⁹³.

En conséquence de la différence radicale entre le mode union de l'humanité du Christ avec le Verbe et l'union « mystique » de l'Eglise avec Dieu, avant de conclure sur cet aspect de la relation Christ-Esprit dans le mystère de l'Eglise, en tant que le Corps mystique accueille et est vivifié par l'Esprit du Christ, nous devons encore nous arrêter brièvement sur une question précisant la « mission invisible de l'Esprit et du Christ ». En effet, « la "mission invisible" du Fils et du Saint-Esprit est liée à cette "inhabitation" de toute la Trinité, mais elle ajoute à l'inhabitation une note spéciale qui implique un nouveau mode de présence du Fils et du Saint-Esprit. [...] L'envoi intérieur du Saint-Esprit et du Fils dans les âmes comporte deux aspects ou deux faces. »¹⁰⁹⁴

D) L'Eglise accueille l'Esprit du Christ à la fois comme don créé et Don Incréé

La participation à la vie divine par l'accueil du Saint-Esprit est un mystère. D'une part il nous faut tenir qu'il s'agit d'une relation réelle avec Dieu, c'est-à-dire qu'Il vient réellement habiter dans nos cœurs et qu'Il entre en communion avec nous. D'autre part, il est certain que Dieu ne compose pas avec la créature et que notre union à Dieu n'est pas une unité pure et simple. La distinction dans l'unité du don de la vie divine, entre Don Incréé¹⁰⁹⁵ et don créé¹⁰⁹⁶ essaie de rendre compte de ce mystère et de s'en approcher, dans la mesure du possible, par notre intelligence croyante. Etant donné qu'il s'agit de la même communion mystique entre

¹⁰⁹³ Cf. LG 5, cité précédemment en note. Rappelons que l'onction du Saint-Esprit constitue l'Eglise à la fois comme réalité du salut et comme moyen de salut. Nous avons plus accentué son aspect « réalité de salut » lorsque nous avons traité – en parallèle avec la Conception du Christ – de la naissance de l'Eglise par le Christ et son Esprit, tandis que nous avons plus développé son aspect de « moyen de salut » sous le thème de l'onction et de manifestation de l'Eglise, en référence au baptême du Christ.

¹⁰⁹⁴ EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 191.

¹⁰⁹⁵ « [...] c'est la personne divine elle-même envoyée conformément à son mode propre d'existence. [...] Sous ce premier aspect [...] la personne envoyée, c'est le Fils engendré et le Saint-Esprit procédant. Le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés dans les cœurs conformément à ce qu'ils sont. », idem, p. 192.

¹⁰⁹⁶ « [...] c'est un don de la grâce sanctifiante que les personnes divines déposent dans les âmes, un effet créé à raison duquel le Fils et le Saint-Esprit sont présents d'une nouvelle manière. Lorsque le Saint-Esprit est envoyé, ce nouvel effet créé consiste dans le don de la charité. La charité rend les âmes conformes au Saint-Esprit. Et dans l'envoi du Fils, cet effet est le don de la connaissance sanctifiante de Dieu, la sagesse, qui rend les âmes conformes au Fils. », idem, p. 192.

les hommes avec Dieu et des hommes entre eux, la distinction de grâce créée et grâce Incréée éclaire également notre compréhension du mystère de communion dans l'Eglise¹⁰⁹⁷.

Même si, bien sûr, le Concile n'utilise pas ces termes techniques, il semble que la réalité de cette distinction se trouve bien présent dans ses propos.

Nous nous sommes déjà arrêtés sur cette question dans la première partie de notre travail, lors de l'analyse des textes conciliaires¹⁰⁹⁸ et nous avons observé que c'est surtout à partir du vocabulaire de la « régénération » et celui de « manifestation, communication et inhabitation » que l'enseignement du Concile nous présente les deux aspects des dons de Dieu dans la réalisation de notre salut. Les deux Personnes envoyées recréent en nous la nature humaine pour pouvoir être unis à Dieu et, en même temps, par la même, grâce la Sainte Trinité vient habiter en nous¹⁰⁹⁹.

Le fait que notre salut est présenté comme une nouvelle création et une régénération par le Christ et son Esprit semble clairement faire référence à l'aspect « créé » du don de la vie divine. Le salut, comme recréation de la nature humaine, est à la fois l'œuvre du Christ et de son Esprit¹¹⁰⁰, mais nous avons vu aussi que le mode de réalisation est intimement lié au mystère même du Verbe Incarné. C'est par la médiation créée de l'humanité du Christ que la nature humaine est renouvelée et comblée des dons de Dieu¹¹⁰¹, pour accueillir les Personnes divines et pour participer à la vie même de la Sainte-Trinité¹¹⁰².

¹⁰⁹⁷ « L'Eglise n'est pas la communion trinitaire qui inclurait les hommes simpliciter ; elle n'en est qu'une participation. [...] La grâce des vertus est immanente à l'Eglise, elle mérite à ce titre l'appellation d'"âme créé", mais avec la limite que, étant spécifiquement une, elle est numériquement plurielle. L'Esprit Saint, lui, n'est pas immanent à l'Eglise, mais il mérite le nom d'"âme incréée" parce qu'il est numériquement un et identique en tous les membres. Les deux causes d'unité de l'Eglise s'appellent mutuellement, et ne peuvent d'ailleurs exister séparément. », DE LA SOUJEOLLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 184.

¹⁰⁹⁸ Cf. pp. 30-37 de notre travail.

¹⁰⁹⁹ Nous avons trouvé implicitement, mais clairement exprimée, la réalité de ces deux aspect, par exemple en GS 22 où *la restauration* de l'homme par l'Esprit va de pair avec *l'inhabitation* de ce même Esprit : « [...] le chrétien reçoit les "prémices de l'Esprit" (Rom 8, 23) [...]. Par cet Esprit [...] c'est tout l'homme qui est intérieurement renouvelé, dans l'attente de "la rédemption du corps" (Rom 8, 23) : "Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous (*habitat in vobis*), [...] donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous (*propter inhabitantem Spiritum Eius in vobis*)" (Rom 8, 11). ». De même nous rencontrons implicitement mais manifestement les deux aspects des dons de Dieu en PO 22, et SC 2.

¹¹⁰⁰ Par exemple : AG 7 « [...] *omnes qui humanam participant naturam, in Christo per Spiritum Sanctum regenerati [...]*. »

¹¹⁰¹ Par exemple, LG 7 présente cela avec évidence: « Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection et il l'a transformé en une créature nouvelle [...]. Pour que nous puissions nous renouveler en lui sans cesse (cf. Eph. 4, 23), il nous a donné de son Esprit [...]. »

¹¹⁰² « Dans son origine la grâce est incréée [...]. Le terme de cette opération divine de la grâce est lui aussi incréée : nous mettre en communion avec la nature divine elle-même. 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 elle-même) par rapport au but visé par l'opération divine de la grâce : notre union à la vie incréée de la Trinité. »,

Le Don Incréé et la présence même des Personnes divines en nous sont évoqués plutôt par les verbes « manifester » et « communiquer », souvent utilisés parallèlement, ainsi que par le thème de l'inhabitation. Le vocabulaire de « manifestation » dans les textes conciliaires suggère clairement un mode de présence et de communication sacramentelle de la vie divine à l'homme, c'est-à-dire la communication de Dieu par un signe par lequel Il se donne réellement à l'homme¹¹⁰³. En même temps, non seulement le mode de communication, mais également la finalité qu'est dans l'activité et la vie surnaturelle de l'homme sauvé – la charité et la connaissance de Dieu – manifestent la présence mystérieuse de Dieu dans et parmi les personnes ayant accueilli le salut¹¹⁰⁴.

Dans le double aspect de la transmission de la vie divine à l'homme, se présente une relation d'ordre entre le Christ et l'Esprit. Le sujet de communication et le terme de la communion sont le Père et aussi le Christ, dans la mesure où c'est à lui que se conforment ceux qui participent à la vie divine¹¹⁰⁵. Le Christ apparaît encore clairement comme le Médiateur des dons de Dieu dans les deux aspects, tandis que c'est au Saint-Esprit que l'inhabitation et la présence de Dieu dans les cœurs sont appropriées¹¹⁰⁶. Les deux Personnes envoyées se donnent et le Père par elles et avec elles, mais le Christ apparaît plutôt comme donateur, ou Médiateur du don de la vie divine, tandis que d'être le Don en personne est plutôt approprié au Saint-Esprit¹¹⁰⁷.

Nous avons également noté que la vie nouvelle, dans les deux aspects, est à la fois un don personnel et communautaire¹¹⁰⁸. C'est ainsi que le Saint Esprit avec ses dons, est, par

GARRIGUES, J.-M., *Le Saint-Esprit, Sceau de la Trinité, Le filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cogitatio Fidei 276, Paris, 2011, p. 84.

¹¹⁰³ Cf. pp. 12-19 de notre travail. Le vocabulaire de manifestation est explicitement mis en parallèle avec le terme « sacrement » en LG 59 ; GS 45 ; AG 10 ; DV 6.

¹¹⁰⁴ « Dans l'ordre de la configuration, l'Esprit reproduit en l'homme les habitus de la grâce propres à l'humanité du Christ [...]. Mais cette disposition christoconformante est créée en l'homme pour qu'il puisse faire sienne l'opération divine et divinisation 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. », GARRIGUES, J.-M., op. cit., pp. 84-85.

¹¹⁰⁵ Cf. AG 8. « [...] *Christus principium sit et exemplar huius humanitatis renovatae* [...] ». »

¹¹⁰⁶ Par exemple : LG 4 ; LG 7 ; LG 9.

¹¹⁰⁷ « Le Fils est engendré de toute éternité par le Père. En tant que Fils, il reçoit du Père d'être avec lui le principe du Saint-Esprit : avec le Père, le Fils spire le Saint-Esprit. Il revient donc au Fils en sa qualité même de Fils, d'être envoyé par le Père comme Auteur de la sanctification, c'est-à-dire comme Donateur du Saint-Esprit. [...] Le Saint-Esprit, lui, procède de toute éternité du Père et du Fils. Le Saint-Esprit est l'Amour et le Don mutuel du Père et du Fils. Il lui convient donc d'être envoyé comme le Don de la sanctification. Le Saint-Esprit n'est pas le Donateur, mais il est plutôt le Don lui-même : Le Saint-Esprit accomplit intérieurement la sanctification dans les hommes en qui il est répandu. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, pp.190-191.

¹¹⁰⁸ Voir supra, p. 32. Cf. encore : « [...] c'est lui [l'Esprit] qui donne aux hommes de faire leur la grâce d'adoption dans le Fils Unique qui est la même pour tous, non pas selon l'uniformité mais selon une "communion" (Ph 2,1) d'amour unissant en Dieu des personnes infiniment diverses entre elles. [...] Cette communion de l'Esprit se manifeste dans les grâces charismatiques qui édifient le Corps du Christ [...]. Mais, plus profondément, cette communion a sa source dans le don d'"un seul cœur et d'une seule âme" (Ac 4,32) que

appropriation, le principe de l'unité de l'Eglise¹¹⁰⁹. La grâce, la vie divine dans son aspect créé concerne personnellement chaque individu, et dans ce sens elle ne forme qu'une réalité semblable dans chaque membre de l'Eglise.¹¹¹⁰ En revanche, la vie divine dans son aspect increé, le Don Increé, la présence réelle du même Esprit (par appropriation), constitue une réalité unique dans chacun des baptisés¹¹¹¹ et ainsi le facteur d'une communion réelle, bien que mystérieuse, entre les membres de l'Eglise.¹¹¹²

La présence des dons de l'Esprit et de la vie théologique dans les fidèles, ainsi que le fait que l'Eglise participe à la transmission des dons de Dieu, témoignent de la présence mystérieuse mais réelle de la vie divine et des Personnes divines dans le Corps mystique du Christ¹¹¹³.

§ 3 : L'Eglise donne l'Esprit du Christ

Par rapport à l'humanité du Christ nous avons remarqué que le Concile traite plus amplement du don de l'Esprit par le Christ que de son onction ou de l'accueil de l'Esprit par l'humanité du Christ. En ce qui concerne l'Eglise, le Corps mystique du Christ, nous pouvons observer une proportion contraire. Cette différence reflète la différence radicale entre les modes d'union à Dieu. En effet, le Corps mystique étant uni à Dieu mystiquement, ce qui est inférieur à l'union hypostatique, il semble en quelque sorte dépendre encore plus du don permanent de l'Esprit du Christ dans son être et dans son agir. L'Eglise ne participe à la

l'Esprit accorde aux chrétiens réunis dans une même adoption filiale à partir de l'originalité personnelle de chacun. », GARRIGUES, J.-M., op. cit., p. 89.

¹¹⁰⁹ Cf. UR 2.

¹¹¹⁰ Cf. « Dire que la grâce est un don créé signifie alors qu'il n'y a pas transfert de quelque chose du Christ à l'homme : Dieu crée en l'homme cette disposition. De là on voit que la grâce est multipliée autant de fois qu'il y a de sujets en lesquels elle est éduite. La conséquence est claire : il n'y a pas, au plan de la grâce créée, une réalité unique commune au Christ et aux hommes ; il n'y a que des réalités semblables. », DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 180.

¹¹¹¹ « L'unité que réalise l'Esprit Saint est l'unité numérique la plus forte : la même réalité (le même être) est présent en tous à la façon d'une cause formelle, c'est-à-dire pour réaliser l'unité la plus totale : un être *un* et pas seulement *uni* (tout en sauvegardant la distinction des personnes : et on retrouve l'*unum mysticum*). [...] "Il y a dans le Corps mystique une certaine continuité en raison de l'Esprit Saint qui, numériquement un et identique (*unus et Idem numero*) remplit et unit toute l'Eglise." (De Verit, q. 29, a. 4. c.) », idem, p. 182.

¹¹¹² Cf. UR 22 « Par le sacrement du baptême [...] l'homme est incorporé vraiment au Christ crucifié et glorifié, il est régénéré (*regeneratur*) pour participer à la vie divine [...]. Le baptême est donc le lien sacramentel de l'unité existant entre ceux qui ont été régénérés (*regenerati*) par lui. »

¹¹¹³ Comment donner, en effet, ce que l'on ne possède pas en quelque sorte de manière stable et permanente. Nous y voyons que le mystère de l'Eglise en tant que signe, instrument et communauté de salut, est analogue au mystère de l'Eucharistie et à l'humanité du Christ remplie de son Esprit.

transmission de l'Esprit-Saint que parce qu'elle le reçoit de manière permanente du Christ¹¹¹⁴. C'est ainsi que tandis que le don de l'Esprit par le Christ est exprimé dans les documents conciliaires de manière bien explicite, la transmission de l'Esprit-Saint et de la grâce par l'Eglise reste souvent plus ou moins implicite, même si elle est réellement évoquée. Il est plutôt question des fruits du Saint-Esprit ou d'une collaboration instrumentale de l'Eglise avec l'Esprit du Christ¹¹¹⁵. Ceci est dû également au fait que tandis que le Christ en son humanité (glorieuse) est actif, à la manière d'un instrument, dans la mission visible de l'Esprit, l'Eglise collabore avec Lui à la mission invisible du Saint-Esprit¹¹¹⁶.

A) L'Eglise transmet l'Esprit et la grâce qu'elle reçoit du Christ

Il est donc clair qu'à l'origine du don de l'Esprit et de la transmission de la vie divine par l'Eglise se trouve le fait qu'elle accueille ce don et qu'elle participe réellement et de manière permanente à cette vie. Comme nous l'avons déjà vu, nous trouvons souvent la transmission des dons de Dieu comme conséquence directe de l'accueil de ces dons du Christ¹¹¹⁷. La mission visible de l'Esprit par le Christ est ainsi ordonnée à la mission invisible de l'Esprit dans les cœurs par l'Eglise, Corps mystique uni au Christ, par la prédication et les sacrements¹¹¹⁸. Etant donné que l'Eglise, Corps mystique, dépend du Christ son Chef dans son être et dans son agir et que les deux constituent un tout, « le Christ Total », c'est en tant qu'uni au Christ, sa Tête que le Corps mystique peut transmettre la vie et la grâce, et cette vie

¹¹¹⁴ Ce don permanent de l'Esprit que l'Eglise a reçu du Christ n'est pas du tout en contradiction avec le fait que l'Eglise a besoin d'invoquer de manière constante le Saint-Esprit : « "[...] 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'Eglise, les sacrements, le ministère apostolique et son magistère – requiert l'invocation constante de l'Esprit Saint et de son action pour que se manifeste l'amour qui ne passe jamais dans la communion des saints à la vie trinitaire". », Citation de la *Clarification Romaine* (1995) sur le *Filioque*, in : GARRIGUES, J.-M., *Le Saint-Esprit, Sceau de la Trinité, Le filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cogitatio Fidei 276, Paris, 2011, p. 78.

¹¹¹⁵ Par exemple, c'est par l'Eglise que l'Esprit-Saint introduit les croyants dans la vérité tout entière. Cf. LG 8.

¹¹¹⁶ Rappelons que la « mission invisible » ne se manifeste que justement dans ses fruits : « On appelle "mission invisible" l'envoi du Fils et du Saint-Esprit dans les cœurs [...] (Jn 14,23) [...]. Ces missions sont appelées "invisibles" car, bien que leurs fruits se manifestent aussi extérieurement dans la pratique d'une vie sainte, elles s'accomplissent intérieurement dans l'âme des justes. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 186.

¹¹¹⁷ Par exemple: « Pour remplir de si hautes charges, les apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion spécial de l'Esprit-Saint descendant sur eux (cf. Act. 1, 8 ; 2, 4 ; Jean 20, 22-23) ; eux-mêmes, par l'imposition des mains, transmièrent à leurs collaborateurs le don spirituel (cf. 1 Tim. 4, 14 ; 2 Tim. 1, 6-7) qui s'est communiqué jusqu'à nous à travers la consécration épiscopale. » (LG 21)

¹¹¹⁸ Cf. « Les "signes" accompagnant le don abondant du Saint-Esprit [...] attestent de manière sensible le don intérieur du Saint-Esprit [...] indiquent le don intérieur du Saint-Esprit aux apôtres, avec surabondance, pour planter l'Eglise dans la foi et la charité, c'est-à-dire pour transmettre et communiquer la grâce du Christ par le ministère de la prédication et des sacrements. », EMERY, G., op. cit., p. 189.

de grâce qu'il communique est la même grâce et le même Esprit qui remplit de manière surabondante l'humanité du Christ¹¹¹⁹. « La transmissibilité de l'Esprit est une des grandes nouveautés apportées par le Christ »¹¹²⁰ et c'est parce que par l'accueil de l'Esprit, l'Eglise est formée comme Corps mystique du Christ, qu'Elle peut participer à la communication du même Esprit.

B) L'Esprit du Christ que l'Eglise transmet la configure au Christ et opère sa croissance dans le Christ

L'origine de la possibilité pour l'Eglise de donner l'Esprit du Christ et la finalité de sa participation à cette activité sont très étroitement liées¹¹²¹. L'Eglise reçoit l'Esprit du Christ pour être formée comme son Corps, et la formation et l'accroissement de ce Corps est continuée par l'Esprit qui opère et se transmet dans et par ce Corps pour unir tout homme au Christ et par lui au Père. Par le don de son Esprit, c'est le Christ qui vient habiter en nous¹¹²², et Il fait de nous comme son corps. Les différentes expressions qui implicitement, mais réellement, font référence à ce don de l'Esprit et de la grâce par l'Eglise, évoquent justement cette finalité qui est notre salut dans le Christ et qui ne se réalise pas sans une certaine collaboration de l'Eglise. En effet, le Concile ne dit pas directement que l'Eglise ou ses membres seraient donateurs de l'Esprit-Saint, mais il note à de nombreuses reprises et de plusieurs manières que l'Eglise continue, par l'Esprit, l'œuvre du Christ¹¹²³, donc, en quelque sorte, également le don de la vie divine aux hommes. Par exemple l'Eglise continue à

¹¹¹⁹ Cf. « [...] son Esprit qui, étant unique et le même dans la tête et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut [...] ». » (LG 7)

¹¹²⁰ DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 161.

¹¹²¹ L'Eglise est en effet à la fois la source et le moyen de communication de la grâce, et la réalité de la communion entre les hommes et avec Dieu dans la participation à la vie divine. Nous pouvons y voir un parallèle avec l'Eucharistie qui est également le moyen par lequel le Christ continue à donner son Esprit, et la réalité de la présence du Christ parmi nous, en qui se réalise la communion entre nous et avec Dieu. Cf. « Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la Victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle ; ainsi, tant par l'oblation que par la sainte communion, tous, non pas indifféremment mais chacun à sa manière, prennent leur part originale dans l'action liturgique. Il s'ensuit que, restaurés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie eucharistique, ils manifestent, sous une forme concrète, l'unité du Peuple de Dieu que ce très grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement. » (LG 11)

¹¹²² « La "mission invisible" du Fils et celle du Saint-Esprit sont distinctes, mais elles sont simultanées et indissociables : l'une n'a jamais lieu sans l'autre. », EMERY, G., op. cit., p. 191.

¹¹²³ Par exemple GS 3 : « [...] l'Eglise; elle ne vise qu'un seul but: continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ [...] » ou CD 2 : « Les Evêques, eux aussi, établis par le Saint-Esprit, succèdent aux apôtres, comme pasteurs des âmes : ils ont été envoyés pour assurer, en union avec le Souverain Pontife et sous son autorité, la pérennité de l'œuvre du Christ, Pasteur éternel. »

instaurer le Royaume du Christ¹¹²⁴, et collabore à sa propre édification¹¹²⁵. Elle communique aux hommes les fruits du salut¹¹²⁶, la puissance de Dieu¹¹²⁷ et la vie éternelle¹¹²⁸. Elle répand la foi¹¹²⁹, la vérité et la grâce¹¹³⁰ et la plénitude de la sainteté du Christ¹¹³¹ et elle fait paraître la charité dont Dieu a aimé le monde¹¹³². L'Eglise, comme Mère, coopère à la naissance de ses nouveaux membres¹¹³³. Elle est témoin et dispensatrice d'une vie autre que la vie terrestre¹¹³⁴.

C) Le mode d'agir de l'Eglise dans le don de la grâce suit le mode d'agir instrumental du Christ en son humanité

Dans son opération de communiquer la grâce et l'Esprit, l'Eglise n'est pas seulement ordonnée au Christ comme à l'origine et à la finalité de cette action, mais elle suit également exactement le mode d'agir du Christ en son humanité au plan de l'efficace. Nous y avons déjà fait allusion : tout comme l'humanité du Verbe Incarné lui sert d'instrument pour accomplir le salut et donner la grâce, de même l'Eglise participe à la transmission de la vie divine de manière instrumentale¹¹³⁵. L'Eglise est ainsi le sacrement¹¹³⁶, c'est à dire signe,

¹¹²⁴ Cf. LG 5 « Aussi l'Eglise, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre. » Voir encore : LG 35 ; AA 2 ; AA 3.

¹¹²⁵ Cf. LG 28 « Sanctifiant et dirigeant, sous l'autorité de l'évêque la portion du troupeau du Seigneur qui leur est confiée, c'est l'Eglise universelle qu'ils [les prêtres] rendent visible aux lieux où ils sont, c'est le Corps entier du Christ à l'édification duquel (cf. Eph. 4, 12) ils contribuent efficacement. » De même : PO 6 ; AA 16.

¹¹²⁶ Cf. LG 8 « [...] comme c'est dans la pauvreté et la persécution que le Christ a opéré la rédemption, l'Eglise elle aussi est donc appelée à entrer dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. » et AA 2.

¹¹²⁷ Cf. LG 26.

¹¹²⁸ Cf. AA 3.

¹¹²⁹ Cf. LG 11 ; LG 25 ; PO 4.

¹¹³⁰ LG 8 ; LG 26 ; AA 5 ; AA 6.

¹¹³¹ Cf. LG 26.

¹¹³² Cf. LG 41 « Ainsi donc tous ceux qui croient au Christ iront en se sanctifiant toujours plus dans les conditions, les charges et les circonstances qui sont celles de leur vie et grâce à elles, si cependant ils reçoivent avec foi toutes choses de la main du Père céleste et coopèrent à l'accomplissement de la volonté de Dieu, en faisant paraître aux yeux de tous, dans leur service temporel lui-même, la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde. » et AG 10.

¹¹³³ Cf. LG 53 ; LG 61 ; LG 63 ; LG 64 ; LG 65 ; GS 43 ; PO 4 ; PO 6 ; PC 7.

¹¹³⁴ Cf. PO 3.

¹¹³⁵ Cf. Supra, p. 267. D'après LG 8, l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ comme un organe vivant du salut : « Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service *comme un organe vivant de salut* qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Eph. 4, 16). » (LG 8). Rappelons que « [...] l'humanité du Christ n'est pas un instrument par lequel transiterait la grâce venant de Dieu. Elle est sainte, comblée de grâce, et ce qu'elle signifie et donne instrumentalement, c'est ce qu'elle possède en plénitude. » De même, en quelque sorte « l'Eglise, dans le Christ, nous sanctifie parce qu'elle est sainte. » Cf. DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 322.

instrument et réalité du salut dans l'unité même de son être. Partout, en effet, nous observons le vocabulaire qui fait référence à un élément de signe et à un élément d'efficience¹¹³⁷ qui est propre aux sacrements.

Le Christ continue donc, dans et par son Corps mystique, ce qu'Il a commencé à opérer dans et par sa propre humanité, en faisant participer son Corps à sa triple fonction du gouvernement, de l'enseignement et de la sanctification¹¹³⁸. Parmi ces trois fonctions c'est en particulier celle de la sanctification qui évoque le plus clairement la communication de la grâce et de l'Esprit¹¹³⁹. C'est à l'Esprit qu'il revient, par appropriation, d'être en Personne le Don de la sanctification¹¹⁴⁰. La sanctification et ainsi le don de la grâce passent principalement par les sacrements¹¹⁴¹ et le ministère¹¹⁴². En même temps elle concerne, comme tous les trois *munera*, tous les baptisés selon leur état¹¹⁴³. Ainsi nous observons que

¹¹³⁶ Cf. LG 1 ; LG 9 et LG 48 : « Le Christ élevé de terre a tiré à lui tous les hommes (cf. Jean 12, 32 grec) ; ressuscité des morts (cf. Rom. 6, 9), il a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Eglise, comme le sacrement universel du salut [...] ».

¹¹³⁷ A titre d'exemple nous pouvons mentionner les couples tels que : « manifester et communiquer la charité de Dieu » (AG 10) ; « annoncer et instaurer le Royaume du Christ » (LG 5) ; « témoins et dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre » (PO 3) ; « annoncer et communiquer » (AA 6), ou encore « manifestation et réalisation » (AG 9) et al.

¹¹³⁸ Cf. « Le Seigneur Jésus, [...] appelant à lui ceux qu'il voulut, en institua douze [...] il en fit ses apôtres [...]. Il les envoya [...] pour que, participant à son pouvoir, ils fassent de tous les peuples ses disciples, pour qu'ils les sanctifient et les gouvernent (cf. Mat. 28, 16-20 ; Marc 16, 15 ; Luc 24, 45-48 ; Jean 20, 21-23 [...]). » LG 19. De même : « Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Eglise et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, de réalité totale du ministère sacré. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner [...]. » LG 21. Voir encore : LG 25-27 ; LG 11 et 12 ; CD 2 ; PO 2.

¹¹³⁹ En effet c'est la sanctification et le fait d'être « Saint » qui sont traditionnellement appropriés à l'Esprit, même si celui-ci est aussi nommé « Esprit de vérité » qui introduit dans toute la vérité et qu'Il est encore l'Esprit qui dirige par ses dons les hommes vers le Christ et vers le Père (cf. LG 4).

¹¹⁴⁰ « Le Saint-Esprit accomplit intérieurement la sanctification dans les hommes en qui il est répandu. [...] Le Saint-Esprit est le Don sanctifiant en personne, répandu par le Père et le Fils. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, pp. 190-191.

¹¹⁴¹ D'après LG 7, c'est par les sacrements que « les croyants [...] sont unis, d'une façon mystérieuse et réelle, au Christ souffrant et glorifié ». Par le sacrement de l'ordre, « la grâce de l'Esprit-Saint est donnée » (LG 21), et c'est « par les sacrements » que les évêques « sanctifient les fidèles » (LG 26). Par le baptême, l'Eglise « engendre à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit nés de Dieu. » (LG 64). Cf. encore AG 14. Et finalement c'est « de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes dans le Christ, et cette glorification de Dieu, que recherchent, comme leur fin toutes les autres œuvres de l'Eglise. » SC 10.

¹¹⁴² Par exemple : « Dieu, le seul Saint, le seul Sanctificateur, a voulu s'associer des hommes comme collaborateurs et humbles serviteurs de cette œuvre de sanctification. Ainsi, par le ministère de l'évêque, Dieu consacre des prêtres qui participent de manière spéciale au sacerdoce du Christ, et agissent dans les célébrations sacrées comme ministres de celui qui, par son Esprit, exerce sans cesse pour nous, dans la liturgie, sa fonction sacerdotale » PO 5. Cf. encore : LG 21.

¹¹⁴³ Tous « les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au Peuple de Dieu, faits participants à leur manière de la sacerdotale, prophétique et royal du Christ. » LG 31. Voir encore AA 2 : « Il y a dans l'Eglise diversité de ministères, mais unité de mission. Le Christ a confié aux Apôtres et à leurs successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir. Mais les laïcs rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument dans l'Eglise et dans le monde leur part dans ce qui est la mission du Peuple de Dieu tout entier. Ils exercent concrètement leur apostolat en se

d'après les documents conciliaires, tout genre de fidèle collabore en quelque sorte à la sanctification du monde et à la transmission de la grâce et de l'Esprit : « Dans son corps, c'est-à-dire dans l'Eglise, il dispose continuellement les dons des ministères par lesquels nous nous apportons mutuellement, grâce à sa vertu, les services nécessaires au salut, en sorte que, par la pratique d'une charité sincère, nous puissions grandir de toutes manières vers celui qui est notre tête (cf. Eph. 4, 11-16 grec). » (LG 7). Il y a une interdépendance et un ordre entre les membres de l'Eglise dans la communication de la grâce pour affermir et faire grandir la communauté de grâce qu'Elle est, bien qu'encore en germe sur cette terre.

C'est dans l'Eucharistie que nous pouvons particulièrement bien observer que les sacrements sont les mêmes moyens par lesquels l'Eglise accueille le don de la grâce et par lesquels Elle transmet ce don pour sa croissance et son accomplissement dans son union au Christ. C'est donc en étant uni au Christ, par l'humanité du Christ que l'Eglise accueille l'Esprit et est formée, et l'Esprit qu'Elle accueille la conforme et l'unit au Christ¹¹⁴⁴. Dans sa communion mystique avec le Christ, l'Eglise est son Corps mystique et participe ainsi à la transmission de l'Esprit du Christ. Dans son être et dans son agir, l'Eglise est configurée par l'Esprit qu'elle accueille et transmet par l'humanité du Christ à cette même humanité du Verbe Incarné et elle participe ainsi par ce qu'Elle est et par ce qu'Elle fait dans le Christ à la vie divine, la communion du Père du Fils et du Saint-Esprit. La mission invisible de l'Esprit-Saint par l'Eglise va toujours ensemble avec la mission invisible du Fils pour mettre en relation par le Christ et dans l'Esprit avec le Père et unir ainsi les hommes dans la participation à la vie de la très Sainte Trinité.

Bilan : comparaison de la logique catholique et de la logique orthodoxe

Dans notre étude nous nous sommes arrêté à chaque étape pour mettre en contraste, l'enseignement orthodoxe et l'enseignement catholiques tels qu'ils se dégagent des documents du Concile Vatican II. A la fin de notre étude il semble intéressant, avant de conclure, de revenir encore sur cette comparaison catholique-orthodoxe. Nous nous proposons

dépensant à l'évangélisation et à la sanctification des hommes: il en est de même quand ils s'efforcent de pénétrer l'ordre temporel d'esprit évangélique [...]. »

¹¹⁴⁴ Cf. « Les hommes qui reçoivent la sanctification du Saint-Esprit sont unis et incorporés au Christ ; par là même, ils sont membres de l'Eglise qui est le Corps du Christ. Le Saint-Esprit atteint ses bénéficiaires, quels qu'ils soient, à travers le lien que le Fils a instauré en son humanité avec les hommes. », EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009, p. 197.

de récapituler la visée radicale et les principes des deux logiques que nous avons découvertes, pour essayer de toucher les points d'accord possibles et les divergences non encore résolues.

Chapitre 1 : Récapitulation du principe radical de la pensée catholique

§ 1 : Point de départ et recherche de l'unité

En général il est aisé de découvrir que l'esprit latin, dans sa recherche croyante du mystère de Dieu, perçoit d'abord l'unité en Dieu et que c'est à l'intérieur de cette unité de la divinité qu'il découvre les différences des Trois Personnes divines, en accueillant la révélation. C'est ainsi que le mystère de la Sainte Trinité est vu à la fois comme des relations ordonnées des Personnes selon les relations d'origine et comme une relation réciproque de circumincession. Même si notre sujet concerne plus précisément l'économie du salut avec la relation et la mission du Verbe et de l'Esprit dans le monde, il est évident que le regard sur la Sainte Trinité en elle-même marque fortement les considérations sur la Trinité « économique ». Notre salut est intimement lié au mystère trinitaire non seulement dans son origine et dans sa vie intime, mais également du mode de réalisation des desseins de Dieu. La vision catholique de l'économie du salut, tout en gardant l'origine et la finalité trinitaire, se concentre particulièrement sur le mode de réalisation de ce dessein de salut.

§ 2 : Perception de l'unité dans le mode de l'accomplissement du salut

Dans la considération de la réalisation de notre salut, la logique latine reconnaît une unité profonde, tout en tenant compte de la diversité du mode d'agir des Personnes envoyées dans le monde. A Vatican II, le point de départ et le centre de cette unité et unicité dans laquelle se réalise l'union entre Dieu et les hommes et l'union entre les hommes, se trouve pour la pensée catholique dans le mystère de l'incarnation. C'est l'incarnation du Verbe et plus précisément le mystère de l'humanité du Christ qui est ainsi au centre de l'accomplissement de notre rédemption. Ainsi, selon la vision catholique, tous les dons de Dieu et la vie divine se manifestent et se communiquent dans et par cette humanité unie personnellement au Verbe. Toute l'économie du salut repose sur le mystère de l'incarnation et sur l'instrumentalité de l'humanité du Christ qui en découle. L'humanité du Christ est signe et

instrument de la révélation et de la transmission de la vie divine à l'homme, car c'est dans et par l'humanité du Christ que se réalise le salut, c'est-à-dire la communion de vie, de connaissance et d'amour entre Dieu et les hommes et des hommes entre eux en Dieu. Nous y reconnaissons le dessein de Dieu qui dans sa bonté avait décidé cette voie de salut pour les hommes. La centralité de cette médiation unique du Christ dans et par son humanité nous montre que c'est par cette voie « humaine » qu'il a plu à Dieu de nous donner la grâce et la participation à sa vie qui en elle-même dépasse infiniment la créature, et qu'en même temps c'est cette voie qui correspond le mieux à l'homme pour accueillir cette grâce. C'est ainsi que pour la vision latine tout don de Dieu vient à nous par le Christ et nous configure à Lui. La médiation descendante par laquelle Dieu atteint l'homme et la médiation ascendante par laquelle l'homme répond à Dieu et s'approche de Lui, passent par la sainte humanité du Christ.

Cette centralité du Christ et de son humanité, en principe, ne diminue en rien l'importance et ne prend pas la place de la mission ni de la Personne du Saint-Esprit dans l'économie. Tout en étant ordonné au Christ, par le fait qu'Il est donné aux hommes par son humanité et parce qu'Il configure tout homme au Christ pour les conduire ainsi au Père, le Saint-Esprit garde sa personnalité et son activité propres. Par appropriation, on attribue à l'Esprit d'être Don et Amour en personne. Déjà au début de la vie humaine du Verbe, lors de son incarnation, l'Esprit-Saint était à l'œuvre et manifestait ainsi non seulement la divinité de ce Fils qui va naître, mais aussi que c'est par amour pour son Père et pour nous que le Fils bien-aimé s'est fait chair, et, l'Esprit étant l'amour mutuel du Père et du Fils, c'est également par l'amour du Père pour son Fils et pour nous. De même dans toute la vie terrestre de Jésus, le Saint-Esprit agissait dans son cœur et c'est Lui qui poussait le Verbe Incarné à tout vivre et accomplir par amour de son Père. Ce n'est donc pas sans l'Esprit que le Fils réalise sa mission et en cela nous constatons une certaine réciprocité témoignant de la circumincession des Personnes divines. En même temps le Saint-Esprit reste fondamentalement l'Esprit du Fils, sans que le Fils soit Fils de l'Esprit, donc sans une réciprocité stricte ou égale, pourtant n'opérant rien sans son Esprit. Le Christ est oint de son Esprit qui est l'Esprit du Père.

§ 3 : A la base de la vision unifiée de l'économie du salut : l'humanité du Christ comme instrument de salut

La raison de cette profonde unité dans l'économie du salut entre l'opération du Christ et de son Esprit ne se trouve pas, pour la conception catholique, seulement dans la monarchie du Père et dans son dessein unique de salut, ni seulement dans l'unité de la nature divine, mais encore dans le fait que le Verbe et son Esprit remplissent l'humanité du Christ et que c'est dans et par cette humanité, hypostatiquement unie au Verbe seul, qu'opèrent le Verbe et l'Esprit, car l'humanité du Christ est instrument de salut de toute la Sainte Trinité.

Il nous semble que dans la vision latine c'est en particulier ce terme de l'instrumentalité de l'humanité du Christ qui permet de penser dans l'unité l'action propre du Christ et l'action appropriée à l'Esprit sans qu'aucun dualisme ne s'infilte dans la considération de leur mission. En effet, cette conception héritée des Pères grecs est particulièrement apte à exprimer ce mystère d'unité de l'agir divino-humain, même si elle ne l'explique pas. L'agir instrumental n'est pas surajouté à l'agir d'un agent premier, et il ne s'agit pas non plus de deux actions simplement parallèles, simultanées d'une manière occasionnelle, mais d'une unité profonde. Il est question d'une seule action, où pourtant l'instrument marque également de sa propre forme l'action finale. C'est par et dans l'action même de l'instrument que l'agent premier réalise son action, et de manière instrumentale, l'instrument participe à la production de l'effet voulu. De plus, cette instrumentalité rend également compte de l'unicité entre l'élément de signification et l'élément de communication dans l'agir. En effet, l'instrument participe à l'action de l'agent principal en vue d'une fin précise non seulement en tant qu'il communique par son influence formelle quelque chose à cette fin, mais, en même temps, il manifeste par cette communication même la causalité et la présence de l'agent principal.

Comme nous l'avons observé, cette conception de l'instrumentalité de l'humanité du Christ n'a pas toujours été présente dans la théologie latine, et l'opération du Christ en son humanité avec les effets qui ont leur origine seulement dans la Divinité (le don de la grâce), ont longtemps été considérés comme deux actions simultanées, mais parallèles, où l'humanité du Christ n'était impliquée qu'en tant que disposant à l'accueil de ces dons, et comme une cause exemplaire et méritoire. Grâce à cette idée de la causalité instrumentale efficiente, héritée de la tradition grecque et formulée avec précision par Saint Thomas d'Aquin, non seulement l'agir divin et humain peuvent être considérés en une profonde unité, mais l'unité dans l'action du Verbe Incarné et de son Esprit pour notre salut – dans et par l'humanité du

Christ – peut être aussi perçue. Dans cette perspective, le Saint-Esprit ne doit pas être regardé comme un simple aide ou agent du Christ, mais plutôt au contraire, c'est le Christ en son humanité qui, en tant qu'instrument, est au service du Saint-Esprit et de toute la Trinité pour le salut du monde.

L'idée de l'instrumentalité de l'humanité du Christ est également apte à exprimer en quelque sorte la manière dont Dieu s'unit à nous à la fois en nous offrant la grâce créée et la Grâce Incréée. L'union entre Dieu et la créature reste un mystère, mais la médiation unique de l'humanité du Christ permet de tenir dans l'unité le fait que Dieu ne compose pas avec l'homme, mais qu'Il nous rend aptes à l'accueillir et à participer à sa vie. En nous recréant dans le Christ, par son Esprit, Dieu se donne réellement et par la mission invisible du Verbe et de l'Esprit, Il habite dans nos cœurs. Dans ce don du salut à la fois créé et incréé, accompli par toute la Sainte Trinité, le Verbe a plutôt le rôle de Donateur et de Médiateur, par son humanité, tandis que c'est à l'Esprit Saint qu'est approprié d'être le Don.

Pour la pensée catholique, l'humanité du Christ reste ce centre d'unité dans la réalisation du salut après l'accomplissement de sa mission terrestre dans sa chair, après sa résurrection et son ascension. Le Christ en gloire, dans et par son humanité glorieuse, continue à être l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. C'est par Lui que tout don de Dieu et le Don de l'Esprit parviennent à l'homme, et c'est par Lui, dans son Esprit, que tous ont accès au Père. C'est par l'humanité du Christ en gloire, rempli surabondamment de son Esprit qui est l'Esprit du Père, que le Saint-Esprit est envoyé et c'est à l'humanité du Christ que le Saint-Esprit rend conformes tous ceux qui l'accueillent et qui croient au Christ, les faisant participer à la filiation divine comme des fils dans le Fils.

§ 4 : Continuation de l'instrumentalité de l'humanité du Christ dans la sacramentalité de l'Eglise

Or, bien que par la participation à la vie divine, au don de l'Esprit et par l'inhabitation de la Sainte Trinité dans notre cœur par l'humanité du Christ, le salut, notre finalité est déjà rendu possible pour tous les hommes, pourtant dans la réalisation du salut dans le temps, pour que l'humanité du Christ en gloire puisse continuer à accomplir sa médiation instrumentale sur la terre en tant que signe et instrument de la communication de la grâce et de l'Esprit, il convient qu'elle soit représentée, rendue réellement présente et agissante, par les éléments humains, tangibles et perceptibles, comme l'était son corps pendant qu'Il vivait sur cette terre.

C'est ainsi que, dans sa bonté, le Christ, par son Esprit, fait don, d'une manière double, les deux étant très profondément unies entre elles, de sa présence continue, mystérieuse mais réelle, dans son humanité. Dans le mystère de l'Eucharistie Il nous offre son Corps véritable, vivifié par l'Esprit et vivifiant, pour nous remplir continuellement de son Esprit et pour nous unir à Lui en son Corps mystique qui est l'autre don de sa présence. De plus, tout comme l'humanité du Christ, son Corps eucharistique et son Corps mystique ne sont pas seulement des instruments par lesquels la grâce transiterait simplement, mais, en quelque sorte, ils portent également la réalité du salut et « contiennent » la grâce. Dans l'Eucharistie est véritablement présent et se donne à nous, le Christ mort, ressuscité et glorifié pour nous, Celui que nous verrons face-à-face dans le ciel. Dans l'Eglise, corps mystique du Christ, non seulement nous recevons les moyens pour nous unir au Christ, mais Elle est déjà, certes encore en germe, la réalité de cette communion avec le Père et entre nous dans le Christ, par son Esprit. Même si la logique latine aime à insister sur cette unicité de médiation dans la réalisation du salut et sur les moyens, il ne faut jamais oublier que dans et par ces moyens, en particulier et spécialement l'Eucharistie et l'Eglise, nous participons déjà réellement à la vie divine, et que le royaume de Dieu et les eschata sont déjà présents.

Dans le mystère de l'Eglise, dans son être et dans son agir, se manifeste et se continue cette unité ordonnée de l'action du Christ et de l'Esprit pour nous conduire au Père. Nous avons vu que la logique latine, d'après Vatican II, permet d'établir une relation de continuité entre l'humanité du Christ comme instrument de salut de sa divinité, aussi bien du Verbe que de l'Esprit, et le Corps mystique du Christ sacrement de salut, c'est-à-dire sacrement de la communion entre Dieu et les hommes et entre les hommes.

§ 5 : Relation d'unité ordonnée et de réciprocité de l'Esprit et du Christ dans le mystère de l'Eglise à la ressemblance de l'humanité du Christ

La théologie latine observe une certaine analogie entre la structure profonde de l'Eglise et le mystère personnel du Verbe incarné, s'agissant des réalités complexes, qui comportent un élément divin et un élément humain dans leur unité, mais encore plus clairement une analogie peut être entrevue dans la manière d'agir salvifique du Christ et de l'Eglise. C'est dans le parallèle entre l'humanité du Christ rempli de son Esprit et son Corps mystique rempli de ce même Esprit que la tradition latine représentée par le Concile Vatican

II, perçoit des correspondances. La relation du Christ et de l'Esprit, telle qu'elle apparaît dans l'humanité du Christ, comme étant foncièrement une relation d'ordre et aussi une certaine réciprocité, peut être retrouvée semblablement dans le Corps mystique du Christ. C'est ainsi que tout comme l'Esprit repose sur l'humanité du Christ, manifeste sa filiation par rapport au Père, le comble et le pousse à accomplir librement et par amour filial la volonté de salut du Père, ce même Esprit repose continuellement sur l'Eglise, Corps mystique du Christ. L'Esprit du Christ accorde la grâce de notre filiation divine et la renouvelle et Il agit en nous pour que nous suivions l'exemple du Christ et devenions configurés à Lui dans l'accomplissement de la volonté du Père. Or, cette action continue de l'Esprit semble en quelque sorte être plus ample pour l'Eglise que pour l'humanité du Christ. Une première raison pour laquelle l'opération du Saint-Esprit dans le Corps mystique du Christ peut être considérée comme plus « ample », ou en tout cas différente, est que cette humanité n'est pas unie personnellement à Dieu le Verbe, comme l'humanité singulière du Christ, mais que les membres de l'Eglise participent seulement, même si cette participation est réelle, à la vie Divine. Le Saint-Esprit est à l'œuvre pour établir et maintenir cette union mystique, par le Christ, entre Dieu et l'Eglise, un peu comme Il est à l'œuvre dans la réalisation et la continuité éternelle de l'union hypostatique dans le mystère du Verbe incarné. L'action abondante de l'Esprit dans le Corps mystique du Christ est également due au fait que dans le cas de l'Eglise il s'agit d'une collectivité de personnes humaines qui doivent être unies dans le Christ et configurées à Lui en tant que membres de ce Corps. Une troisième raison très évidente pour ce besoin continu de l'action de l'Esprit dans l'Eglise peut être remarquée dans le fait que, tandis que l'humanité du Christ était sans péché, l'Eglise est constituée, sur la terre, de personnes marquées par le péché et faibles, bien que sauvées. Le salut apporté par le Christ une fois pour toute doit être actualisé et conduit à la perfection dans chaque âme humaine. Ainsi le Saint-Esprit est envoyé pour purifier et renouveler continuellement l'Eglise dans ses membres « *in via* » pour les conduire à la « *patria* ».

Or ce renouvellement et cette actualisation de la rédemption ne se passent pas, selon la vision catholique, par une mise en rapport mystérieuse, individuelle avec la pâque du Christ, mais l'Esprit Saint continue à agir, ordinairement, par une médiation humaine, sacramentelle, qui représente la médiation de l'humanité du Christ. C'est pour cela que le Christ non seulement a comblé l'Eglise du don de son Esprit, mais, en instituant l'Eglise comme une communauté et par les sacrements et les ministres, Il a également offert à son Corps mystique, uni à Lui, la possibilité de collaborer à la transmission du Saint-Esprit et de la grâce. La transmission de la grâce et de l'Esprit par les sacrements et les ministres et par toute l'Eglise,

se réalise, d'après notre approche latine, par le même mode instrumental, sacramentel. Comme le Christ en son humanité remplie de l'Esprit était signe de manifestation et instrument de communication de la vie divine, de même, de manière semblable, l'Eglise, Corps mystique du Christ, par l'Esprit Saint, est sacrement, c'est-à-dire à la fois signe de manifestation et instrument de communication de la grâce de Dieu et du salut. Cette sacramentalité de l'Eglise inclut donc également la médiation exemplaire, morale, de l'Eglise et exprime aussi que dans le Corps mystique la finalité de l'homme, la participation à la communion trinitaire, est déjà présente et réalisée.

Il semble donc que cette conception du mystère de l'Eglise comme sacrement du salut, fondée dans la conception de l'humanité du Christ comme instrument de salut, permet bien de se rendre compte à la fois de l'unité d'agir du Christ et de son Esprit dans l'économie, et de leur relation mutuelle qui n'est pas vue comme une réciprocité stricte, ni comme simplement parallèle. Finalement cette logique latine de l'unité profonde entre la mission du Christ et celle de l'Esprit dans le mystère de l'Eglise, reposant sur la place centrale de l'humanité du Christ, semble également bien tenir compte de l'aspect communionnel de l'Eglise. En effet, étant donné que l'Esprit Saint et la grâce ne sont pas donnés, selon la voie ordinaire, en dehors d'une médiation humaine, le besoin d'être en communion les uns avec les autres et avec l'Eglise apparaît clairement.

Enfin, notons encore que cette relation d'unité ordonnée et d'une certaine réciprocité de l'Esprit et du Christ, permettent d'avoir, pour la conception latine, un regard unifiant sur toutes les réalités complexes dans le mystère de l'Eglise. C'est ainsi que les éléments humains assumés ne constituent pas avec la réalité divine une relation d'équilibre en tension, mais forment une unité d'action. En conséquence, d'après les documents conciliaires représentant la logique latine, il n'y a en principe aucune opposition ou polarité entre les ministres et la grâce de l'Esprit, entre la hiérarchie et les charismes, entre la primauté du pape et la collégialité des évêques etc. Tout élément venant de Dieu et tout élément relevant de notre humanité sont unis dans l'humanité du Christ et dans son Corps mystique. Ce regard d'unité ordonnée n'exclut nullement le rôle propre de l'Esprit Saint, mais, au contraire, le postule. En effet, c'est l'Esprit du Christ qui unit tout dans le Christ, et sans l'opération continuelle du Saint-Esprit les éléments humains ne pourraient pas servir d'instrument ou de sacrement pour la réalisation de plus en plus pleine de notre salut déjà acquis dans le Christ, la participation à l'unité et la vie de la Sainte Trinité.

Chapitre 2 : Récapitulation du principe radical de la pensée orthodoxe

§ 1 : Point de départ dans l'expérience trinitaire de la différence des Personnes

Contrairement à l'approche latine, l'esprit orthodoxe, partant de l'expérience concrète et du donné trinitaire de la révélation, considère d'abord distinctement les trois Personnes divines tout en gardant l'unité de la Divinité. Ainsi c'est seulement dans un second temps qu'il cherche à percevoir l'unité en Dieu. Ce point de départ différent dans l'approche du mystère trinitaire conduit à une vision différente qui marque également la compréhension des relations des Personnes dans l'économie du salut et ainsi aussi dans le mystère de l'Eglise. La logique orthodoxe perçoit donc la Sainte Trinité comme l'union des Personnes grâce à la monarchie du Père dont toutes les Personnes reçoivent éternellement l'essence divine. La distinction des Personnes, tout comme dans l'approche catholique, vient des relations d'origine, mais nos frères orthodoxes n'acceptent pas que l'on considère les Personnes comme des Relations Subsistantes et pour eux, la relation d'origine est une relation seulement au Père. Entre le Fils et l'Esprit, la pensée orthodoxe n'accepte pas une telle relation d'origine, car l'Esprit ne procède que du Père seul, et le rapport Fils-Esprit n'est pas précisé. En effet, la théologie orientale s'approche avec beaucoup de respect des mystères de Dieu, et fidèle à sa vision apophatique, ne cherche pas à expliquer le « comment » du lien éternel entre le Verbe et l'Esprit.

§ 2 : Perception de deux fondements parallèles ou strictement réciproques dans le mode d'accomplissement du salut

Tout comme pour la manière de penser latine, pour la pensée orthodoxe, les considérations sur le mystère de la Sainte Trinité dans la théologie marquent clairement la compréhension de l'œuvre de la Sainte Trinité dans l'économie du salut. C'est ainsi qu'en conséquence de la vision du rapport entre le Fils et l'Esprit dans la Trinité *ad intra*, c'est surtout la différence et le rapport parallèle ou strictement réciproque des deux Personnes envoyées dans le monde que soulignent nos frères orthodoxes en ce qui concerne le mode d'accomplissement du salut. Le point de départ de sa pensée s'appuyant sur la diversité et la distinction claire des personnes, c'est seulement dans un second temps que la théologie

orientale cherche l'explication de l'unité entre le Fils et l'Esprit et leurs œuvres communes. Cette unité est soulignée surtout par l'accentuation de la finalité unique du salut dans l'eschatologie, et elle est également présente dans l'origine trinitaire du salut. Or, en ce qui concerne la manière concrète de l'accomplissement du salut, les auteurs orthodoxes semblent difficilement trouver le point d'unité et leur solution semble être soit de parler carrément d'une double économie du salut, soit de chercher à articuler l'œuvre du Christ et de l'Esprit considérées dans une stricte réciprocité égale et trouver ainsi leur unité dans une sorte d'équilibre.

§ 3 : Recherche d'unité du mode d'accomplissement du salut, en dehors de l'humanité du Christ et appréciation différente de cette humanité

Sans vouloir répéter ce que nous avons observé par rapport à la question du Filioque, et sans vouloir traiter directement cette problématique, il nous semble que ce n'est pas seulement l'approche différente du mystère Trinitaire qui conduit à des divergences entre les deux traditions, mais que c'est également la relation entre la Trinité immanente et la Trinité économique, ainsi que la place accordée à l'humanité du Christ qui marquent considérablement les deux manières de penser. En effet, l'origine et la finalité de notre salut sont comprises par la théologie orthodoxe, tout comme d'après la vision latine, comme un don gratuit de Dieu pour nous sauver et nous introduire, dans l'Esprit, par le Christ, à la communion avec le Père. C'est surtout en ce qui concerne la compréhension du mode d'accomplissement et le chemin vers cette communion rétablie qui semble être perçue différemment, et cette vision semble beaucoup dépendre de la considération du rapport Christ-Esprit, ainsi que de l'appréciation du rôle de l'humanité du Christ.

La distinction radicale que l'on rencontre souvent dans la théologie orthodoxe, entre la Trinité économique et la Trinité immanente, surtout par rapport à ce qui concerne la relation Christ-Esprit – d'après plusieurs auteurs orthodoxes, le fait que l'Esprit est envoyé par le Verbe ne concerne que l'économie du salut – semble déjà être liée à l'appréciation différente de l'humanité du Christ. En effet, nous pouvons nous demander si cette distinction forte entre l'économie et la théologie ne serait pas une certaine conséquence du fait que l'humanité du Christ comme médiateur entre Dieu et l'homme, et point central entre le mystère trinitaire et l'économie du salut, n'est pas autant mise en évidence. Comme si la pensée orthodoxe, faute

de souligner ce point de communion (sans mélange) entre Dieu et les créatures, qu'est l'humanité du Christ, devait trouver une autre solution pour penser la participation réelle à la vie divine, tout en maintenant la transcendance absolue de Dieu. Ainsi nous ne trouvons pas dans la pensée orthodoxe la distinction des deux aspects des dons de Dieu, la grâce créée relevant de l'humanité du Christ, notre recreation et configuration à cette humanité, et la Grâce Incréée, les Personnes divines, par appropriation l'Esprit Saint, Don de Dieu, qui viennent à l'homme : mais c'est par une distinction entre l'Essence et les énergies en Dieu que cette médiation mystérieuse de la grâce est exprimée. En conséquence la relation du Christ et de l'Esprit est fortement différente quant à la manifestation sur le plan des énergies et quant à leur rapport ad intra. Etant donné que l'humanité du Christ ne reçoit pas un rôle central, nous rencontrons des distinctions qu'il faut essayer de tenir, ensuite, dans l'unité.

D'autres auteurs affirment une grande cohérence et continuité analogique entre l'économie et la théologie. Or, encore une fois, la place de l'humanité du Christ n'étant pas clairement distinguée, ces théologiens aboutissent à une vision de forte réciprocité entre le Verbe et l'Esprit. Comme au don de l'Esprit par le Christ correspond une certaine relation éternelle du Christ à l'Esprit, de même au repos de l'Esprit sur le Christ, correspond une relation réciproque, égale de l'Esprit au Fils. Or, il nous semble qu'en distinguant clairement l'humanité et la divinité dans la Personne du Verbe Incarné, cette réciprocité devrait être nuancée. Dépendant du Père seul, la relation d'origine des deux Personnes étant en quelque sorte pensée comme « extérieure » à leur relation entre elles, cette totale réciprocité devient, en tout cas dans l'économie du salut, une question de recherche incessante d'équilibre et laisse plus facilement la place à un certain dualisme. Ainsi par exemple Bobrinskoy, dans le souci d'exprimer des relations toujours ternaires, considère la relation entre le Fils et l'Esprit comme une réciprocité à égalité stricte, qui exclut tout autre ordre ou causalité.

La manière orthodoxe, foncièrement apophatique de faire la théologie semble également être en rapport avec une moindre attention portée à la centralité de l'humanité du Christ. En effet, étant donné que le mystère de l'incarnation est moins mis en évidence, la relation entre « la foi » et « la raison » peut être plus facilement considérée comme parallèle ou contenant un certain antagonisme, ce qui conduit à une vision qui souligne volontiers l'incognoscibilité de Dieu en sa transcendance, favorise une certaine dépréciation de l'effort de l'intelligence humaine et peut mettre en question le pouvoir de celle-ci de s'approcher, en tout respect, des mystères de Dieu. Encore une fois, cela mène facilement à une vision dualiste et à une recherche d'équilibre.

§ 4 : Oubli de l'instrumentalité de l'humanité du Christ et un certain dualisme entre le Christ et l'Esprit dans l'accomplissement du salut

La conception orthodoxe concernant l'économie du salut, certes ne nie pas l'importance du Christ, mais l'œuvre du Verbe Incarné est souvent présentée en parallèle ou à côté de celle du Saint-Esprit. Il nous semble que cela est étroitement lié d'une part au fait que la théologie orthodoxe voudrait bien mettre en évidence la personnalité et le rôle propre du Saint-Esprit dans l'économie. D'autre part, et peut-être encore plus, cette manière de penser semble venir d'une insuffisante appréciation de la place centrale de l'humanité du Christ dans notre rédemption. Déjà dans les considérations sur le rôle du Christ dans l'accomplissement du salut, son humanité et sa divinité ne semblent pas toujours clairement distinguées, mais encore la théologie orthodoxe, au lieu de reprendre l'enseignement d'origine grecque sur l'instrumentalité de l'humanité du Christ, semble plutôt suivre la conception selon laquelle aucun élément humain ne peut contribuer d'une manière efficiente au don de la grâce.

En effet, nous constatons une réticence de la part de nos frères orthodoxes à utiliser le vocabulaire causal qui, pour eux, est considéré comme étant impropre à la théologie. Cela semble également lié à ce que nous avons constaté à propos de l'apophatisme de leur théologie, notamment à ce qu'à la base de ce refus d'appliquer à Dieu, bien sûr dans un sens analogue, les causalités que l'on découvre dans le monde créé, il y a, peut-être, encore cette appréciation différente de la place de l'humanité du Christ. Pourtant, les Pères grecs, qui formulèrent en premier le rôle instrumental de l'humanité du Christ, semblent bien partir de cette distinction de son humanité et de sa divinité dans l'unité de sa Personne.

Outre la différence de vocabulaire, cette vision parallèle de l'œuvre du Christ et de l'Esprit, liée à la place accordée à l'humanité du Christ, conduit facilement à une certaine séparation des éléments divins et des éléments humains dans l'accomplissement de notre salut. Les interventions de Dieu et les actes humains du Christ sont compris alors d'une manière occasionnaliste où l'action humaine prépare et signifie seulement une opération divine parallèle.

De peur de réduire l'Esprit à un simple agent du Christ, nos frères orthodoxes aiment à souligner l'action propre de l'Esprit qui, selon leur conception, œuvre parallèlement et simultanément avec le Verbe Incarné. Ainsi leur unité d'agir ne se trouve, d'après les théologiens orientaux, que dans l'unité de la divinité et dans la finalité eschatologique déjà mystérieusement présente. En ce qui concerne l'action concrète des deux Personnes envoyées dans le monde, il ne s'agit que d'un équilibre parallèle ou réciproque. En même temps cet

équilibre, du côté de la compréhension humaine du mystère, reste assez fragile, comme si pour accentuer l'importance d'une des Personnes, il faudrait nécessairement ôter quelque chose à l'Autre.

§ 5 : La relation Christ-Esprit dans le mystère de l'Eglise et les conséquences ecclésiologiques orthodoxes

Contrairement à ce que nous avons constaté par rapport à l'instrumentalité de l'humanité du Christ, idée d'origine grecque, nos frères orthodoxes semblent en général explicitement accepter la sacramentalité de l'Eglise. En même temps, nous percevons encore dans cette compréhension de la sacramentalité une manière de penser en binôme, où les éléments humains seraient parallèles et simultanés à la présence et à l'intervention du Saint-Esprit. D'une part nous retrouvons donc dans la perception orthodoxe du mystère de l'Eglise cette vision parallèle de l'œuvre du Christ et de l'Esprit, d'autre part, dans un autre vocabulaire, par exemple celui de la « manifestation », nous découvrons aussi l'unité sacramentelle du mode d'accomplissement du salut. Dans et par certains signes humains Dieu est manifesté et donne sa vie nouvelle.

Il est intéressant de constater que ce que la théologie orientale en général n'affirme pas à propos de la source, c'est-à-dire à propos du mystère de la sainte humanité du Christ, elle semble le découvrir dans les conséquences, notamment dans le mystère de l'Eucharistie et le mystère de l'Eglise. En effet, plusieurs théologiens orthodoxes considèrent l'Eucharistie et l'Eglise comme le point d'unité entre la christologie et la pneumatologie, le lieu où les deux s'articulent et trouvent leur juste équilibre. Même s'ils continuent à parler en termes d'équilibre, ils semblent tout de même concevoir l'Eglise, le Corps mystique du Christ et l'Eucharistie, Corps véritable du Christ, comme le facteur d'unité dans l'œuvre christologique et pneumatologique de notre salut.

Chez presque tous les auteurs orthodoxes, peut-être à l'exception de G. Florovsky et H. Alfeyev, la relation du Christ et du Saint-Esprit dans l'Eglise semble être considérée en une relation parallèle ou réciproque et leur unité est cherchée en dehors de leur relation, dans la finalité unique du salut. Leur manière de voir la présence d'éléments humains et de l'élément divin dans l'Eglise, dans les sacrements et les ministres, reflète clairement cette pensée parallèle, tendant vers le dualisme. C'est ainsi qu'il s'agit chaque fois d'une recherche d'équilibre entre ministre humain et grâce divine, entre histoire et eschatologie, entre

anamnèse et épiclèse etc. De plus, si nous examinons de près cette recherche d'équilibre et de réciprocité, nous trouvons, dans la plupart des cas une tendance à privilégier le côté pneumatologique.

En même temps, dans certains domaines, comme par exemple les icônes, ou en ce qui concerne le rôle du Concile pour l'Eglise universelle, nous retrouvons certaines réalités créées qui de fait, avec d'autres mots, semblent relever de la catégorie d'instrument et dans ces réalités créées il n'y pas seulement une simultanéité parallèle, mais une réelle unité d'action et de signification. Pourtant, à propos des thèmes où cela touche directement les questions traditionnellement sensibles pour les orthodoxes, comme la question de la primauté de l'évêque de Rome ou la question du Magistère de l'Eglise, cette unité et cette compréhension sacramentelle, instrumentale, ne semblent plus jouer. Même les auteurs comme par exemple Florovsky – jugé par certains théologiens orthodoxes comme ayant une approche trop christocentrique – qui ailleurs présentent une théologie très fortement marquée par le mystère personnel du Christ et une vision d'unité très proche de la conception latine, semblent sur ces questions concrètes revenir à une manière de penser en retrait, mettant entre parenthèses la place centrale de la sainte humanité du Christ. Cette remarque nous fait entrer dans la question des divergences encore non résolues et des accords possibles entre les deux visées théologiques, catholique et orthodoxe.

Synthèse : points d'accord possibles et divergences encore non résolues

Commençons par une remarque préalable. Comme cela a été plusieurs fois exprimé, le but de notre travail n'était pas d'examiner les divergences entre les positions orthodoxe et catholique, ni de chercher directement des solutions à ces questions doctrinales. De plus, nous sommes conscients des limites de notre enquête. Cependant, la comparaison des visions catholique et orthodoxe concernant la relation Christ-Esprit dans le mystère de l'Eglise nous permet non seulement d'éclairer notre manière latine d'approcher ce mystère, mais également de contribuer quelque peu au dialogue catholique-orthodoxe. Sans vouloir donc entrer dans le détail de ces questions, nous livrons simplement les fruits de nos recherches et de nos réflexions.

La diversité d'approche et la sensibilité différente qui, comme nous l'avons observé, peuvent conduire à des solutions bien divergentes, ne sont pas, en principe, un obstacle à la communion, mais peuvent plutôt servir à un enrichissement mutuel.

C'est ainsi que la théologie orthodoxe, par ces accents différents, peut nous rendre attentifs à certains aspects qui peut-être ne sont pas, ou n'étaient pas toujours assez mis en évidence du côté catholique, comme par exemple le rôle important et indispensable du Saint-Esprit dans la vie du Christ et dans celle de l'Eglise, la sensibilité à la transcendance de Dieu dans les spéculations théologiques, l'importance de l'expérience de prière et de la liturgie, ou encore la présence de la finalité eschatologique dans le mystère de l'Eglise. Comme nous avons pu le remarquer, le Concile Vatican II a déjà commencé à souligner ces thématiques qui sont chères à nos frères orthodoxes.

Du côté catholique, la recherche d'unité profonde dans la réalisation des mystères de Dieu et surtout la mise en évidence du rôle incontournable de l'humanité du Christ, Verbe Incarné, rempli du Saint-Esprit, peut contribuer à aider la théologie orthodoxe, à trouver un fondement solide pour « l'équilibre » juste, qui semble être non seulement une certaine réciprocité, mais aussi une unité d'ordre, où l'on n'enlève rien à l'Esprit en mettant l'accent sur la médiation unique du Christ, et où l'on ne diminue en rien le rôle du Christ en soulignant l'œuvre de son Esprit.

Ainsi, en général, un accord semble être possible en tout domaine où, au lieu d'un certain dualisme qui pense volontiers en termes opposés, nous arrivons à découvrir ensemble cette unité mystérieuse qui ne supprime pas les diversités, mais les ordonne à la manière de la communion trinitaire. En effet, les positions orthodoxe et catholique, malgré la différence d'approche, correspondent tout à fait en ce qui concerne le point de départ et la finalité de notre salut qui est la participation à la vie de la Sainte Trinité, une communion personnelle entre nous et avec Dieu le Père, par le Christ, dans l'Esprit.

C'est seulement dans le mode d'accomplissement du salut, par le Christ et par l'Esprit que se trouvent des différences. Nous constatons que jusqu'à un certain point, même si l'explication n'est pas tout à fait la même, la foi orthodoxe, tout comme la foi catholique, confesse le mode sacramentel par lequel la grâce et la vie divine parvient à l'homme et le transforme. Mais l'explication différente, parfois occasionnaliste, considérant dans une simultanéité parallèle l'œuvre de la grâce appropriée à l'Esprit et l'agir humain ministériel relevant de l'humanité du Christ, cette manière de comprendre différente semble avoir une conséquence plus marquée dans le cas de quelques positions traditionnellement orthodoxes. Par exemple, en ce qui concerne les sacrements proprement dits, notamment le sacrement de l'ordre, jusqu'au niveau des évêques, même si cela est exprimé par d'autres termes que la terminologie causale, notre foi commune est que par et dans les ministres, c'est Dieu qui se manifeste et qui agit pour donner sa grâce. Par contre, ce qui est encore accepté par la

théologie orthodoxe jusqu'au niveau des évêques par rapport à l'église locale qui leur est confiée, ne semble plus l'être au niveau de l'Eglise universelle. « Là où il s'agit du collège des évêques et de la communion des Eglises locales, on peut découvrir du côté orthodoxe la crainte qu'un signe d'unité visible et personnel au-delà de cette pluralité mettrait en danger l'autonomie des évêques ainsi que des Eglises locales. »¹¹⁴⁵ Dans le domaine de l'Eglise universelle le seul signe visible de l'unité que nos frères orthodoxes acceptent est l'autorité du concile œcuménique et du collège des évêques, et ils aiment à affirmer que le seul chef de l'Eglise n'est que le Christ qui, pour l'Eglise universelle, n'a pas besoin d'un vicaire qui le représenterait sur la terre, parce qu'Il dirige l'Eglise par son Esprit qui est seul garant de l'unité. En ces cas, la médiation sacramentelle, personnelle, relevant de l'humanité du Christ, ne semble plus être requise. Nous observons le même fait, en ce qui concerne la connaissance de la vérité et la conservation vivante de la Tradition. Nos frères orthodoxes aiment souligner le rôle du « *sensus fidei* » et de l'accueil « critique » de la vérité de la foi par l'ensemble des fidèles, et s'ils acceptent aussi la charge d'enseignement de l'évêque, à un niveau plus haut, on peut découvrir une crainte ou une incompréhension devant l'existence d'un Magistère qui, au nom du Christ et par son Esprit, soit critère de la vérité de la foi pour l'ensemble des chrétiens.

En dehors du domaine des sept sacrements également, la tradition orthodoxe reconnaît en plusieurs réalités cette médiation sacramentelle du salut. C'est par exemple très clair dans le rôle important des icônes qui sont considérées comme étant des signes qui manifestent et communiquent en quelque sorte la présence de Dieu. Comme nous l'avons observé au cours de notre travail, ce caractère sacramentel, instrumental dans la médiation des dons de Dieu semble être plus facilement acceptable pour nos frères orientaux dans les cas où il n'est pas question d'instruments personnels. En certains domaines les objets sacrés, ou une collectivité de personnes, peuvent être plus facilement vus par la théologie orthodoxe comme manifestant et communiquant la connaissance et la vie de Dieu que des personnes individuelles. Par contre, si l'on remettait l'humanité du Christ à toute sa place incontournable dans notre salut, il se peut qu'on reconnaisse plus facilement la possibilité et la vocation d'être tous, en quelque sorte, appelés, chacun à sa place, à représenter, au sens fort, la présence du Christ les uns pour les autres. C'est ainsi que les charges particulières, comme celle de l'évêque de Rome ou du Magistère, peuvent être considérées comme faisant partie d'une chaîne de

¹¹⁴⁵ Cf. VERGAUWEN, G., *Philosophische Aspekte des ökumenischen Dialogs*, Magisterrede am 3. November 2008, <http://www.unifr.ch/iso/de/institut/mitglieder/direktor/magisterrede> (consulté le 26.11.2012).

médiations humaines qui relèvent toutes de la sainte humanité du Verbe Incarné et qui, étant les instruments de toute la Sainte Trinité, ne s'exercent pas sans l'Esprit.

Il semble donc que la manière différente d'approcher le mystère n'exclut pas en principe qu'il y ait de nombreux points où les divergences restent seulement les questions d'accents. En même temps, à propos de certaines questions, justement les questions où la position orthodoxe est traditionnellement différente, il serait indispensable de redécouvrir la centralité du Christ et de sa médiation instrumentale, tout en ayant conscience du rôle du Saint Esprit en cette humanité du Verbe Incarné.

De ce point de vue, il est heureux que plusieurs auteurs orthodoxes de notre temps perçoivent la centralité et l'importance des mystères de l'Eucharistie et de l'Eglise, où les éléments divins et humains, la pneumatologie et la christologie, s'articulent et trouvent leur relation, ou, comme disent les orthodoxes, leur juste équilibre. Or, si en continuant cette recherche, la théologie orthodoxe n'avait pas peur de redécouvrir la source de ces réalités mystiques, sacramentelles – le Corps véritable et le Corps mystique du Christ – et de mettre au centre l'humanité du Christ remplie de son Esprit, peut-être les divergences théologiques encore non résolues, comme ce qui concerne la primauté de l'évêque de Rome ou le Magistère de l'Eglise, trouveraient-elles plus facilement une solution. Certes, nous l'avons vu, même les théologiens qui en toute leur manière de penser semblent être très proches de la pensée catholique et élaborent leur théologie à partir du mystère du Christ et du Concile de Chalcédoine, tel Florovsky, n'arrivent pas à formuler les conséquences que leur propre théologie aurait sur certaines positions traditionnellement orthodoxes. Malgré cela, il nous semble que la redécouverte de la place centrale de l'humanité du Christ, Verbe Incarné, rempli du Saint-Esprit par qui nous recevons l'Esprit et à qui l'Esprit nous configure, peut conduire à une communion où les différentes approches subsistent et s'enrichissent mutuellement. L'Esprit du Christ nous conduira toujours vers le Christ et par Lui au Père, et Il montrera les solutions aux divergences non encore résolues. Or, il semble que ces solutions devons toujours tenir compte de l'aspect sacramentel, instrumental, de la réalisation du salut, relevant du mystère du Verbe Incarné, même si la forme concrète de Sa représentation peut être variée, et s'il se peut qu'on trouve par exemple des modalités différentes pour l'exercice de la charge de l'évêque de Rome envers l'Eglise universelle, plus acceptables aussi pour nos frères orthodoxes.

Pour tout cela, sous la conduite de son Esprit, il nous faut déjà faire ce chemin vers le Christ dans nos propres traditions, et en même temps continuer le dialogue dans ce même Esprit d'amour. Notre étude voulait tout simplement faire un pas modeste dans ce sens.

Conclusion générale

En commençant cette thèse, nous avions l'intention de chercher surtout le rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise, même si, dès le début, nous étions conscient que l'œuvre du Saint-Esprit doit être située par rapport à l'œuvre du Christ et que nous devions réfléchir sur leur relation dans le mystère de l'Eglise. Or, cette recherche sur le Saint-Esprit dans l'économie du salut nous a conduit de plus en plus au Christ et plus spécifiquement à l'humanité du Christ qu'Il remplit, par lequel Il nous est donné et auquel Il nous configure pour nous diriger vers le Père. Voilà donc que déjà dans notre démarche intellectuelle nous avons fait l'expérience en quelque sorte de cela même que nous étions en train d'étudier : l'ordre trinitaire dans l'ecclésiologie. Le Christ et l'Esprit, « les deux mains du Père »¹¹⁴⁶, tout en étant des Personnes distinctes de la Sainte Trinité et tout en gardant leur mode propre d'agir, opèrent notre salut dans une profonde unité ordonnée. Dans cet ordre, tel que nous l'avons découvert dans les documents du Concile, l'humanité du Christ unie personnellement au Verbe reçoit une place centrale. Tout don de Dieu, et le Don par excellence qu'est l'Esprit Saint par appropriation, parvient à l'homme par l'humanité du Christ et il s'ensuit qu'ordinairement c'est par une voie sacramentelle que la connaissance et la présence de Dieu nous parviennent, c'est à dire par et dans des éléments humains ou créés qui relèvent de cette humanité du Verbe Incarné.

Dans notre étude nous nous sommes concentré plus particulièrement sur les conséquences ecclésiologiques de cet ordre trinitaire qui se présentent dans l'économie du salut. A partir des documents conciliaires et à la lumière de la comparaison orthodoxe le rôle important du Saint-Esprit dans l'Eglise est apparu avec évidence (a). Tout comme l'humanité singulière du Christ, également et à plus forte raison, son Corps mystique doit être comblé de l'Esprit pour pouvoir accomplir la volonté du Père et constituer une communauté de salut. Sans l'Esprit du Christ, sans l'invoquer et l'accueillir toujours à nouveau, l'Eglise, le Corps mystique du Christ, ne peut pas être configurée au Christ et continuer son action dans le monde. En même temps l'Esprit ne doit pas être attendu et demandé comme venant, pour ainsi dire, « directement d'en haut », sans aucun lien avec le Verbe incarné, mais nous Le recevons toujours, que ce soit explicite ou implicite, par la médiation de l'humanité du Christ.

¹¹⁴⁶ Cf. SAINT IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, IV, 20, 1 in Irénée de Lyon, Contre les hérésies, livre IV, Edition critique sous la direction de Adelin Rousseau, Tome II, SC 100, Cerf, Paris, 1965, p. 627.

C'est ainsi que par la mise en évidence du rôle de l'Esprit, le caractère sacramental de l'agir (et de l'être) ecclésial se trouvait souligné (b). En tout ce que font le Christ et son Esprit par l'Eglise, nous découvrons cette unité ordonnée des éléments humains et de la grâce divine. La compréhension du mystère de l'Eglise dans son agir à partir de l'humanité du Christ en tant qu'instrument du Verbe et de son Esprit, nous aide à rendre compte d'une profonde unité et à se garder de toute tendance dualiste où l'on pourrait séparer aussi peu que ce soit tout ce qui est humain relevant de l'action de l'humanité du Verbe Incarné et tout ce qui est divin approprié au Saint-Esprit (c). Ainsi dans cette unité ordonnée, tout reçoit sa juste place et, en principe, sans le danger d'un déséquilibre quelconque, nous pouvons honorer le rôle du Christ dans l'Eglise tout en y soulignant le rôle de l'Esprit, car il n'existe qu'une seule voie de salut qui s'accomplit totalement par l'une et totalement par l'autre Personne. Finalement l'ordre trinitaire que l'on perçoit dans le mystère de l'Eglise et le fait que le Corps mystique du Christ, semblablement à sa sainte humanité, non seulement accueille l'Esprit mais est également appelé à Le transmettre, montre aussi le caractère communautaire de l'Eglise (d). Liée à cette médiation humaine de la grâce, l'Eglise se présente comme une communion, où chacun à sa place et à sa manière reçoit un certain rôle médiateur des dons de Dieu, le Saint-Esprit, pour s'aider mutuellement à être configuré de plus en plus au Christ, en vue de la croissance de son Corps mystique.

Outre les conséquences ecclésiologiques de la mise en évidence de cet ordre trinitaire dans l'économie du salut, il y a d'autres domaines dans lesquels cette réflexion peut être développée. Vu notre choix de considérer ce mystère à l'aide de la comparaison catholique-orthodoxe, ce thème de l'unité ordonnée entre le Christ et l'Esprit, comme nous en avons fait mention dans notre bilan, comporte évidemment des élargissements possibles au niveau œcuménique dans le dialogue catholique-orthodoxe. Ainsi, une réélaboration de la formulation de la foi catholique en la primauté romaine pourrait constituer un prolongement « naturel » de notre travail, mais cette question précise, pouvant être une illustration et un apport concret de notre réflexion, dépasse le cadre de cette étude. Nous pensons que la relation Christ-Esprit dans l'Eglise, comprise comme une unité ordonnée et comprenant également une certaine réciprocité, peut être appliquée en quelque sorte à la question de la relation de la collégialité et de la primauté. Tout comme entre le Christ et l'Esprit, nous ne devons voir aucune dualité qui aurait à être équilibrée, mais une unité profonde, de même il n'y a nullement opposition entre la primauté de l'évêque de Rome et la collégialité de tous les évêques. A partir de l'unité profonde qui apparaît dans l'œuvre du Christ et de l'Esprit dans l'Eglise, le rôle de l'évêque de Rome, vicaire du Christ en son humanité, étant à la fois signe

qui manifeste et moyen qui garantit l'unité de toute l'Eglise, pourrait être formulé non seulement en des termes juridiques ou de causalité, mais plutôt dans un vocabulaire qui tout en exprimant la même réalité, serait plus proche de nos frères orthodoxes. Ainsi par exemple la terminologie de la « manifestation » ou de l'icône pourrait rendre plus accessible cette médiation à la compréhension orthodoxe.

L'idée centrale de notre travail peut être également élargie vers l'anthropologie liturgique et vers la pratique de la dévotion à l'Esprit Saint. En effet, Dieu Trinité, dans la manière dont Il veut conduire les hommes au salut, s'adapte à l'homme qu'Il a créé et qu'Il veut faire participer à Sa vie. Ainsi la relation Christ-Esprit dans l'économie, leur unité profonde et leur mode d'agir propre, permettent de mettre en valeur tous les éléments humains dans la médiation des dons et de la présence de Dieu, tout en soulignant le besoin continu de l'Esprit Saint qui ordinairement opère par et dans ces éléments. Tous les signes et paroles liturgiques, soit sacramentels, soit les sacramentaux, reçoivent leur importance comme étant en quelque sorte au service du Saint-Esprit et des dons de Dieu, et le Saint Esprit dans et par ces signes venant de notre humanité nous conduit vers le Christ et vers la communion dans le Christ.

En ce qui concerne la pratique de la dévotion au Saint Esprit, les critères d'un mouvement charismatique catholique mûr et sain se fondent également sur la compréhension de la relation d'unité profonde entre le Christ et l'Esprit. Etant donné que le Saint-Esprit nous est envoyé par le Christ et qu'Il nous configure au Christ, l'action de l'Esprit est toujours de nous conduire vers le Christ et vers son Corps mystique ainsi que vers les moyens de salut qui nous sont offerts dans et par l'Eglise. Aussi toute spiritualité charismatique juste devrait à la fois rendre compte de la puissance dynamique du Saint-Esprit et vivre d'une certaine organisation disciplinée relevant de la raison humaine dont ce même Esprit se sert pour établir une authentique communion d'amour dans le Christ. Le Saint-Esprit n'opère nullement un désordre enthousiaste, mais crée plutôt un ordre harmonieux en se servant aussi d'éléments humains.

Finalement mentionnons encore un domaine où nous découvrons avec clarté ce même ordre trinitaire qui se présente dans le mystère de l'Eglise. Dans la personne de la Vierge Marie, nous rencontrons en effet d'une manière bien manifeste cette unité profonde entre l'action des deux Personnes envoyées dans le monde. Ce n'est pas par hasard que le Concile met en parallèle l'opération du Saint-Esprit dans la Sainte Vierge, dans l'Eglise naissante et dans l'humanité du Christ au début de sa mission (cf. AG 4). C'est grâce à l'Esprit Saint que L'a comblée que Marie a accueilli le Verbe prenant d'Elle sa nature humaine. En même temps

l'Esprit qui l'a couverte de son ombre, était l'Esprit du Fils. C'est donc également par le Verbe Incarné que la Vierge Marie a reçu la grâce de l'Esprit-Saint dans son immaculée conception et dans le mystère de sa maternité divine, même si c'était encore en vue de la rédemption à accomplir dans le temps. L'Esprit du Christ a conduit également Marie vers une union profonde avec le Verbe Incarné qui est son Fils. Le rôle de médiation qui revient à Marie dans notre salut, doit être compris à l'intérieur de la médiation du Christ. Aussi nous honorons Marie dans sa vocation unique d'être la Mère de Dieu, comme la première qui a reçu le don du salut par le Christ et par l'Esprit. Que la Sainte Vierge nous aide à non seulement la contempler comme exemple et figure de l'Eglise dont elle est le membre le plus éminent, mais aussi à la suivre vraiment dans nos vies personnelles et communautaires, pour connaître et pour aimer davantage Dieu Trinité, le Père qui, par son Fils Incarné et par son Esprit, l'Esprit de son Fils, nous fait participer à la vie divine dans et par l'Eglise.

Avertissements

Sigles et abréviations

Les sigles employés pour désigner les revues citées sont constituées par les premières lettres de leur nom (RSR : *Recherches de Science religieuse*, etc.). Nous nous référons en outre aux usages suivis par *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (index periodicum). On notera également les sigles suivants :

AAS :	Acta Apostolicae Sedis
AS :	Acta Synodalia, libreria editrice vaticana, Roma, 1971
BA :	Bibliothèque augustinienne
EThL :	Ephemerides Theologicae Lovanienses
LMD :	La Maison-Dieu
PG :	Patrologiae cursus completus, Series graeca, J. P. Migne, Paris, 1857-1866
PL :	Patrologiae cursus completus, Series latina, J. P. Migne, Paris, 1844-1864
RSPT :	Revue des Sciences philosophiques et théologiques
RT :	Revue Thomiste
SC :	Collection « Sources chrétiennes », Cerf, Paris
VS :	Vie Spirituelle

Les documents du concile Vatican II sont cités d'après les initiales des deux ou trois premiers mots avec le numéro (LG : *Lumen gentium*)

Avertissements concernant les citations

Les abréviations des livres bibliques sont reprises de l'édition de la BIBLE DE JÉRUSALEM, Cerf, Paris, 2000, sauf pour les textes de Vatican II, où les citations bibliques sont reprises de CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Edition bilingue latin-français du Centurion, Paris, 1967.

Les Pères de l'Eglise sont cités d'après la numérotation retenue par l'édition à laquelle nous nous référons (principalement *Patrologie de Migne, Corpus christianorum ou Sources chrétiennes*).

Les abréviations les plus courantes

art. cit. :	article déjà cité
art. :	article
c. :	chapitre
cf. :	confer
col. :	colonne
coll. :	collection ou collectif
d. :	distinction
éd. :	édition
et al. :	et altera
Hrsg. :	éditeurs/éditrices (allemand : Herausgeber)
ibid. :	ibidem
l. :	livre
loc. cit. :	à l'endroit cité
n° :	numéro
op. cit. :	ouvrage cité
p., pp. :	page ou pages
parall. :	parallèle
sc. :	scilicet
supra :	voir plus haut
t :	tome
trad. fr. :	traduction française
vol. :	volume

Bibliographie

Instruments de travail

ACTA SYNODALIA sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, Libreria editrice vaticana, Rome, 1971-1986, 39 vol.

CATÉCHÈSE ORTHODOXE, *Vocabulaire théologique orthodoxe*, Cerf, Paris, 1985.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Edition bilingue latin-français du Centurion, Paris, 1967.

DELHAYE, Ph., GUERET, M., TOMBEUR, P., Concilium Vaticanum II, concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives, CETEDOC, Louvain, 1974.

HELLIN, F. G., *Concili Vaticani II Synopsis*, Constitutio Dogmatica de Ecclesia, Lumen Gentium, Libr. Ed. Vat., Citta del Vaticano, 1995.

MARGELIDON, PH.-M., FLOUCAT, Y., *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, 2011.

MISSEL ROMAIN, A.E.L.F., Paris, 1974.

OCHOA, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Rome, 1967.

Pères de l'Eglise

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les trois discours contre les Ariens*, traduction et notes par Rousseau, A., Lessius, Donner raison 15, Bruxelles, 2004.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, introduction et traduction de Lebon, J., SC 15, Paris, 1947.

AUGUSTIN, *Homélie sur l'Evangile de Saint Jean*, in Œuvres de Saint Augustin 73 A, Homélie sur l'Evangile de Saint Jean XXXIV-XLIII, traduction, introduction et notes par Berrouard, M.-F., Etudes Augustiniennes, Paris, 1988.

AUGUSTIN, *Sur la Trinité*, in Œuvres Complètes de Saint Augustin évêque d'Hippone, traduites en français et annotées par Vincent, P., Charpentier, E., Barreau, H., Tome XXVII, Librairie de Louis Vivès, Paris, 1871.

BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, Tome I, texte établi et traduit par Courtonne, Y., Les Belles Lettres, Paris, 1957.

BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome suivie de Eunome Apologie*, introduction, traduction et notes de Bernard Sesbüé avec la collaboration de de Durand, G.-M. et Doutreleau, L., Tome II, SC 305, Cerf, Paris, 1983.

BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, introduction, texte, traduction et notes par Pruche, B., SC 17 bis, Paris, 1968.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par de Durand, G.-M., SC 97, Paris, 1964.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, Tome II, texte critique, traduction et notes par de Durand, G.-M., SC 237, Paris, 1977.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, Tome III, texte critique, traduction et notes par de Durand, G.-M., SC 246, Paris, 1978.

HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, Tome I, SC 443, Cerf, Paris, 1999.

HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, Tome II, SC 448, Cerf, Paris, 2000.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre I, édition critique par Rousseau, A. et Doutreleau, L., Tomes I-II, SC 263 et SC 264, Paris, 1979.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre V, Edition critique par Rousseau, A. et Doutreleau, L. et Mercier, Ch., Tome II, SC 153, Paris, 1969.

IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, introduction, traduction et notes par Rousseau, A., SC 406, Cerf, Paris, 1995.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Jeannin, Tome X, Bar-le-Duc, 1866.

Thomas d'Aquin

THOMAS D'AQUIN, *Questiones Disputatae, De Anima*, édition Léonine, *Opera omnia*, vol. XXIV, Rome-Paris, 1996.

THOMAS D'AQUIN, *Questiones Disputatae, De Veritate*, édition Léonine, *Opera omnia*, vol. XXII-XIV, Rome, 1975-1977.

THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, éditions P. Lethielleux, 4 vol. 1951-1961 (qui reproduit le texte de l'édition Léonine, « Opera omnia XIII-XV », Rome, 1918, 1926 et 1930), et Edition numérique: <http://bibliotheque.editionsducerf.fr>

THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, éditions Paulines, Rome, 1962 (qui reproduit le texte de l'édition Léonine, « Opera omnia IV-XII », Rome 1888-1905).

THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, Marietti, Torino, 1953.

Ouvrages de théologie orthodoxe

AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint-Esprit* ; trad. du russe par Drobot, M., *Cogitatio fidei* 83, Cerf, Paris, 1975.

ALFEYEV, H., *L'orthodoxie II, La doctrine de l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris, 2012.

ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*, Paris, 2001.

BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise Communion, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989.

BOBRINSKOY, B., *Le mystère de l'Eglise, Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris, 2003.

BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité, Cours de théologie orthodoxe*, Cerf, Paris, 1996.

EVDOKIMOV, P., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 2011.

EVDOKIMOV, P., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, *Foi vivante* 179, Cerf, Paris, 1977.

EVDOKIMOV, P., *Quelques réflexions d'un observateur orthodoxe au Concile Vatican*, « *Vie spirituelle* » 115 (1966), pp. 71-89.

FLOROVSKY, G., *Les voies de la théologie russe*, avec l'introduction écrite par Clément, O., Paris, 1991.

KÜNKEL, CH., *Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991.

L'Esprit Saint et l'Eglise : catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de l'Eglise et de l'œcuménisme : Actes du symposium organisé par l'Académie internationale des sciences religieuses, Fayard, Paris, 1969.

LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edition Montaigne, Paris, 1944.

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ N°3-4 (1950), Centre d'études « Istina », *Où en est la théologie du "Filioque" ?*

SCHATZ, W. (Hrsg.), *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? : sechs Vorträge*, von CULLMANN, O., FEINER, J., ALDENHOVEN, H., RODGER, P.C., NISSIOTIS, N.A., EHRLICH, E.L., F. Reinhardt, Basel, 1966.

SKIRA, J. Z., *Christ, The Spirit and The Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison Of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John*

Zizioulas, Doctorat soumis à la Faculté de Théologie de University of Saint Michael's College (Toronto School of Theology), Toronto, 1998.

STIRNEMANN, A., WILFLINGER, G. (Hrsg.), *Vom Heiligen Geist, Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Pro Oriente-Studientagung über das römische Dokument „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen“, Wien, 15.-17. Mai 1998, Pro Oriente XXI, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1998.

TREMBELAS, P. N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tomes I-II, Editions de Chevetogne, Desclée de Brouwer, Paris, 1966 (Ed. grecque, Athènes, 1959).

Ouvrages de théologie catholique

ATZEI, G., *L'Umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria*, studio teologico, Roma, 1969.

CANTALAMESSA, R., *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus, Le mystère de l'onction*, Paris, 1987.

CHARUE, A.-M., *L'Esprit-Saint dans Lumen gentium*, in : *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta : Lumen Gentium*, 53, mélanges théologiques, hommage à Mgr Gérard Philips, *Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium* 27, J. Duculot, Gembloux, 1970, pp. 19-39.

COLLECTION UNAM SANCTAM, *Cerf, Paris*, notamment les numéros collectifs suivants : 51a-c, *l'Eglise de Vatican II* (1966) ; 66, *La liturgie après Vatican II*, (1967) ; 67, *L'activité missionnaire de l'Eglise*, (1967) ; 68, *Les prêtres* (1968) ; 70a-b, *La révélation divine* (1968) ; 75, *L'apostolat des laïcs*, (1970).

CONGAR, Y., *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, in : *Sainte Eglise*, Paris, 1964, pp. 69-104.

CONGAR, Y., *La pneumatologie dans la théologie catholique*, in : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 51 (1967), pp. 250-258.

CONGAR, Y., *Pneumatologie ou « Christomonisme » dans la tradition latine ?*, in : *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta : Lumen Gentium*, 53, mélanges théologiques, hommage à Mgr Gérard Philips, *Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium* 27, J. Duculot, Gembloux, 1970, pp. 41-63.

CONGAR, Y., *Principes doctrinaux, Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise, Décret « Ad gentes »*, Unam Sanctam 67, Paris, 1967.

DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006.

- DE LA SOUJEOLE, B.-D., *La forme de l'eucharistie*, in : RT 103 (2003), pp. 93-103.
- DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Universalité et singularité chrétiennes*, in : Anthropotes I (2011), Pontificio Istituto Giovanni Paolo II Per Studi Su Matrimonio E Famiglia, pp. 23-33.
- DOCKX, S., *L'Esprit-Saint, âme de l'Eglise*, in : Ecclesia a Spiritu Sancto edocta : Lumen Gentium, 53, mélanges théologiques, hommage à Mgr Gérard Philips, Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 27, J. Duculot, Gembloux, 1970, pp. 65-80.
- EMERY, G., *Réflexions sur l'apport d'une christologie trinitaire et pneumatique en théologie chrétienne des religions*, in DELGADO M., VIVIANO B. T. (Eds.), *Le Dialogue Interreligieux*, Situation et perspectives, Colloque de Fribourg, 1-2 juin 2005, Studia Friburgensia 103, Academic Press Fribourg, 2007, pp. 51-64.
- EMERY, G., *La Trinité, Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, 2009.
- GARRIGUES, J.-M., *A la suite de la clarification romaine : le Filioque affranchi du « filioquisme »*, in : Irenikon 2 (1996), Tome LXIX, pp. 189-212.
- GARRIGUES, J.-M., *La réciprocité trinitaire de l'Esprit par rapport au Père et au Fils selon saint Thomas d'Aquin*, in : RT 98 (1998), pp. 266-281.
- GARRIGUES, J.-M., *Le Saint-Esprit, Sceau de la Trinité, Le filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, in : Cogitatio Fidei 276, Paris, 2011.
- HUMANN, F.-M., *La relation de l'Esprit-Saint au Christ, Une relecture d'Yves Congar*, in : Cogitatio Fidei 274, Cerf, Paris, 2010.
- JOURNET, CH., *Eglise du Verbe incarné, Essai de théologie spéculative*, vol. II, Sa structure interne et son unité catholique, Éd. Saint Augustin, Saint-Maurice, 1999.
- KÖNIG, F., *A zsinat mérlege* (titre orig. allemande: Bilanz des Konzils), Opus Mystici Corporis, bei Österr. Seelsorge-Institut, Wien, 1966.
- MARSHALL, B. D., *Ex occidente lux ? Aquinas and eastern orthodox theology*, in : Modern Theology vol. 20, Issue 1, January 2004, pp. 24-49.
- NICOLAS, J.-H., *Le sens et la valeur en ecclésiologie du parallélisme de structure entre le Christ et l'Eglise*, in : Angelicum 43 (1966), pp. 353-358.
- NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité*, Fribourg, 1991.
- PASQUIER, J.-M., *L'Eglise comme sacrement, le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Moehler à Vatican II*, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2008.
- PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*, 2 vol., Paris, 1967.

TSCHIPKE, TH., *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, 2003.

VERGAUWEN, G., *Philosophische Aspekte des ökumenischen Dialogs*, Magisterrede am 3. November 2008, <http://www.unifr.ch/iso/de/institut/mitglieder/direktor/magisterrede> (consulté le 26.11.2012).

Index

A

Afanassieff, N. 2, 124, 129, 144,
147-149, 151-153, 159, 162, 164, 166-167,
170, 178, 188, 190-193, 201, 206

Aldenhoven, H. 217

Alexandre de Hales 233

Alfeyev, H. 2, 124, 127, 128,
130-131, 137, 146-151, 155, 161, 163, 166,
180, 191, 194, 200, 211-213, 289

Aristote 227, 234

Athanase d'Alexandrie 102-105, 107,
115-116, 123, 134, 142, 173, 176, 178,
231, 233, 236, 238, 243

Atzei, G. 226, 228-230

Augustin 45, 107-110, 115-
116, 123, 135, 143, 157, 173, 206, 232-
236, 257

B

Baillargeon, G. 125, 127, 129, 131,
133, 138, 145, 149, 150-151, 155, 161-162,
165, 168-171, 172, 174, 179, 190, 193,
195, 198, 202, 208

Basile de Césarée 110-112, 116, 123,
126, 134, 142, 178

Bobrinskoy, B. 2, 124, 126-127,
129-130, 133, 137-140, 145, 147-151, 153-
154, 161, 163, 165-168, 171-172, 175,
179-180, 190-191, 194-196, 198, 202, 203,
208, 209-211, 213, 220, 223-225, 234, 243,
287

Bolotov, V. 140

Bonaventure 233

C

Cantalamesa, R. 1, 243, 247, 250, 268

Cassien – S. S. Bezobrazoff 203

Clément, O. 137, 170

Congar, Y. 1, 133, 254-255,
258, 263, 266

Cullmann, O. 217

Cyrille d'Alexandrie 105, 106-107,
116, 134, 138, 143, 148, 159, 175, 223,
231

Cyrille de Jérusalem 166, 206

D

de Halleux, A. 138

de La Soujeole, B.-D. 238, 254-255,
257-258, 262, 265, 270, 272, 274, 275

Denys l'Aréopagite 132, 147, 231, 233

E

Ehrlich, F. R. 217

Emery, G. 239-240, 242, 244-
247, 250, 251, 253, 259, 269, 271, 273-
274, 276-277

Eusèbe de Césarée 231

Evdokimov, P. 2, 124-125, 127,
129, 132, 134, 137-140, 144, 147-148,
151-152, 159, 161-162, 164, 166, 170, 173,
178, 187-188, 192, 195, 200-201, 206, 218,
224

F

- Feiner, J. 217
- Florovsky, G. 2, 124, 126, 128, 130, 136-137, 145, 147-151, 154-155, 160-162, 164, 167, 170-172, 174, 178-179, 189-190, 194, 197, 199, 200, 203-205, 207-208, 219, 223-225, 288-290, 293
- Florus de Lyon 233
- Floucat, Y. 228-229

G

- Garrigues, J.-M. 241, 245, 251, 253, 271-273
- Grégoire de Nazianze 134-136, 151-152, 170, 180, 224
- Grégoire de Nysse 178, 206, 231
- Grégoire Palamas 128, 132, 137

H

- Hellin, F. G. 58
- Hilaire de Poitiers 100-102, 123, 232, 236
- Hopko, Th. 212
- Hugues de Saint-Victor 233- 234
- Humbert de Silva Candida 233

I

- Ignace d'Antioche 154, 172, 207, 210, 231
- Irénée de Lyon 95-100, 115, 123, 141-142, 157, 170, 176, 178, 183, 187, 190, 210, 294

J

- Jean Chrysostome 113-114, 170, 172, 176, 182, 192

- Jean Climaque 131

- Jean Damascène 134, 137, 143-144, 152, 156, 175, 190, 231, 233

K

- Khomiakov, A. 171, 174
- Künkel, Ch. 126, 128, 130, 145, 148-149, 151, 154, 160, 162, 164, 167, 171, 189, 194, 197, 199, 203

L

- Lossky, V. 2, 124, 127-130, 132, 135-140, 144-148, 150-152, 158-161, 163-164, 166-174, 176-177, 184-187, 189, 192, 200, 201, 203, 205-206, 215, 223-224

M

- Margelidon, Ph.-M. 228-229
- Maxime le Confesseur 126, 131, 139, 146, 150, 164, 170, 210, 231, 233
- Meyendorff, J. 130, 138, 140
- Möhler, J. A. 1
- Mühlen, H. 1

N

- Nicolas, J.-H. 226-227, 229, 254-255, 257-258
- Nissiotis, N. 124, 130, 198, 217

P

- Pasquier, J.-M. 258
- Pierre Lombard 233

R

- Ratzinger, J. 1
- Reichersberg (von), A. 232

Reichersberg (von), G.	232	Trembelas, P. N.	2, 124-125, 129-134, 141-144, 155-158, 160-161, 167-169, 173, 175-176, 180-184, 207, 223-225, 240
Rodger, P. C.	216		
S		Troïtski, H.	161
Schatz, W.	217	Tschipke, Th.	226, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238
Schmemmann, A.	163		
Séraphim	180	V	
Siméon le Nouveau Théologien	131, 149	Vergauwen, G.	292
Skira, J. Z.	124, 128, 130, 137, 149-150, 160, 167, 171, 174, 179, 197, 203, 208	W	
Stirnemann, A.	140	Wilflinger, G.	140
T		Z	
Théophylacte	233	Zizioulas, J.	2, 124-125, 127, 129-133, 137-138, 140, 145, 147-151, 155, 160, 162, 165, 167, 169, 171-172, 174, 179, 190, 193, 195, 198-199, 201-202, 208, 210, 215, 220, 224
Thomas d'Aquin	87, 114-115, 136, 138, 212, 226-229, 233-238, 256, 258, 280		

Tables des matières

Introduction générale	1
Première partie : Status quaestionis.....	5
Première section : Concile Vatican II – analyse et sources.....	5
Chapitre 1 : Analyse – La mission du Christ et de l’Esprit : faire connaître et donner Dieu aux hommes	5
§ 1 : Unité dans leur mission	5
A) Unité dans le fait d’être envoyés (<i>mittere</i>)	6
B) Unité du Christ et de l’Esprit dans la révélation des mystères de Dieu (<i>illuminare, docere, manifestare</i>).....	9
C) Unité du Christ et de l’Esprit dans le don de la vie divine (<i>regenerare, renovare</i>)	21
D) Le don créé de la vie nouvelle va de pair avec le Don Incréé, Dieu en nous	30
§ 2 : Un ordre dans la mission du Christ et de l’Esprit : deux sortes d’inégalité dans leurs actions	38
A) Ce qui est propre à la Personne Incarnée.....	39
1) Pour le Christ, le fait d’être envoyé consiste dans l’Incarnation.....	39
2) Toute la mission du Christ envers l’homme est conditionnée par l’Incarnation : Il est le Rédempteur, le Médiateur, le Sauveur	43
a) Le Christ est la cause exemplaire de l’humanité sauvée	43
b) Le Christ, dans son humanité est la cause efficiente instrumentale de notre salut	48
c) Le Christ est cause finale de l’humanité sauvée	59
B) Ce qui est l’œuvre des deux Personnes divines envoyées, et l’ordre entre elles ..	64
1) La venue du Saint-Esprit dans le monde (<i>supervenire, procedere</i>)	65
2) L’Esprit œuvre intérieurement dans le cœur de l’homme (<i>intus movere, impellere, ducere, conspirare</i>) – par appropriation	70
3) L’Esprit passe par la nature humaine assumée par le Verbe seul (<i>sanctificare</i>)	80
Chapitre 2 : Sources – L’expression « Esprit du Christ »	85
§ 1 : « Esprit du Christ » dans les textes conciliaires	85
§ 2 : « Esprit du Christ » dans l’Ecriture Sainte	90
§ 3 : « Esprit du Christ » chez les Pères de l’Eglise	95

Deuxième section : Concile Vatican II – reprise synthétique	116
Troisième section : Comparaison avec la vision orthodoxe – par contraste	124
Chapitre 1 : Caractéristiques générales des auteurs étudiés	125
§ 1 : Différence de vocabulaire.....	125
§ 2 : Préalable pour la manière de faire la théologie	126
A) Théologie foncièrement apophatique	127
B) Théologie inséparable de la liturgie et de l'expérience	128
C) Théologie essentiellement patristique.....	130
§ 3 : Relation de la théologie et de l'économie	131
§ 4 : Conception du « Filioque » et autres différences avec l'Eglise catholique.....	133
Chapitre 2 : La place du Christ et la place de l'Esprit dans l'économie du salut	141
§ 1 : Le rôle du Christ dans l'économie	141
§ 2 : Le rôle de l'Esprit dans l'économie	156
Chapitre 3 : La relation du Christ et de l'Esprit dans l'économie du salut.....	168
§ 1 : Relation parallèle, action simultanée	168
§ 2 : Unité comme réciprocité égale, équilibre.....	173
§ 3 : Quelques notes d'un ordo entre Christ et l'Esprit.....	175
Chapitre 4 : La vision de l'Eglise selon la relation Christ-Esprit	180
§ 1 : Un certain dualisme ecclésiologique comme conséquence d'une double économie	184
§ 2 : Les binômes manifestant un dualisme ecclésiologique	192
A) Le ministre ordonné et la grâce de l'Esprit.....	192
B) Anamnèse et épiclese.....	195
C) L'histoire et l'eschatologie.....	198
D) Institution et charisme	200
§ 3 : Les traces d'une certaine unité ordonnée dans l'ecclésiologie orthodoxe	205
Bilan : comparaison du Concile Vatican II et des auteurs orthodoxes.....	213
Deuxième partie : Proposition spéculative – l'œuvre de la Trinité <i>ad extra</i>	219
Introduction	219
Première section : La place spéciale de l'humanité du Christ dans l'œuvre du salut.....	221
Chapitre 1 : La place de l'humanité du Christ d'après le Concile Vatican II.....	221
Chapitre 2 : La place de l'humanité du Christ d'après les auteurs orthodoxes.....	223
Deuxième section : Le mystère de l'humanité du Christ comme instrument du salut de sa divinité.....	226

Chapitre 1 : Ce qu'est un instrument.....	226
Chapitre 2 : L'humanité du Christ en tant qu'instrument du salut – l'origine et le développement de la doctrine	230
Troisième Section : La place de l'humanité du Christ comme fondement d'unité ordonnée entre le Christ et l'Esprit dans le mystère de l'Eglise.....	235
Chapitre 1 : L'instrumentalité de l'humanité du Christ et la relation Christ-Esprit dans l'économie	235
Chapitre 2 : L'humanité du Christ unie au Verbe et remplie de son Esprit – « mission visible ».....	239
§ 1 : Le Christ accueille l'Esprit dans son humanité	239
A) Le Christ en son humanité a été conçu par le Saint-Esprit	240
B) Le Christ en son humanité est oint par l'Esprit.....	242
C) La manifestation de l'Esprit dans la vie de Jésus.....	246
§ 2 : Le Christ donne l'Esprit dans et par son humanité	249
Chapitre 3 : Le Corps mystique du Christ, instrument du Christ et de son Esprit – « mission invisible »	254
§ 1 : Les différences et les ressemblances entre l'humanité du Christ et son Corps mystique	254
A) La même nature humaine.....	254
B) Différence radicale du mode d'union à la divinité et unité dans la même grâce	255
C) Différence de personnalités.....	256
D) Dépendance du Corps mystique de l'humanité du Christ	257
E) Correspondance du mode d'agir en vue de la même finalité	257
§ 2 : L'Eglise accueille l'Esprit	259
A) L'Eglise naît du Christ par son Esprit	260
B) Le Corps mystique du Christ est oint de l'Esprit	263
C) La manifestation de l'Esprit dans la vie de l'Eglise	265
D) L'Eglise accueille l'Esprit du Christ à la fois comme don créé et Don Incréé... ..	269
§ 3 : L'Eglise donne l'Esprit du Christ	272
A) L'Eglise transmet l'Esprit et la grâce qu'elle reçoit du Christ.....	273
B) L'Esprit du Christ que l'Eglise transmet la configure au Christ et opère sa croissance dans le Christ.....	274
C) Le mode d'agir de l'Eglise dans le don de la grâce suit le mode d'agir instrumental du Christ en son humanité	275

Bilan : comparaison de la logique catholique et de la logique orthodoxe	277
Chapitre 1 : Récapitulation du principe radical de la pensée catholique	278
§ 1 : Point de départ et recherche de l'unité	278
§ 2 : Perception de l'unité dans le mode de l'accomplissement du salut	278
§ 3 : A la base de la vision unifiée de l'économie du salut : l'humanité du Christ comme instrument de salut	280
§ 4 : Continuation de l'instrumentalité de l'humanité du Christ dans la sacramentalité de l'Eglise	281
§ 5 : Relation d'unité ordonnée et de réciprocité de l'Esprit et du Christ dans le mystère de l'Eglise à la ressemblance de l'humanité du Christ	282
Chapitre 2 : Récapitulation du principe radical de la pensée orthodoxe	285
§ 1 : Point de départ dans l'expérience trinitaire de la différence des Personnes	285
§ 2 : Perception de deux fondements parallèles ou strictement réciproques dans le mode d'accomplissement du salut	285
§ 3 : Recherche d'unité du mode d'accomplissement du salut, en dehors de l'humanité du Christ et appréciation différente de cette humanité	286
§ 4 : Oubli de l'instrumentalité de l'humanité du Christ et un certain dualisme entre le Christ et l'Esprit dans l'accomplissement du salut	288
§ 5 : La relation Christ-Esprit dans le mystère de l'Eglise et les conséquences ecclésiologiques orthodoxes	289
Synthèse : points d'accord possibles et divergences encore non résolues	290
Conclusion générale	294
Avertissements	298
Bibliographie	300
Index	306
Tables des matières	309