Hokhma 83/2003, pp. 14-48

par
Jean DECORVET,
pasteur dans la paroisse de Lonay-Préverenges (Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud, Suisse)

QUELLE PLACE POUR LE SAINT-ESPRIT DANS LA TRINITÉ ?

UNE RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA QUESTION DU *FILIOQUE*

***2e partie*[1]**

Réfléchir à la question du *Filioque* n'est pas chose aisée. Trop d'expressions, notions, querelles, erreurs et demi-vérités, trop d'émotion et d'incompréhension s'entremêlent pour pouvoir en donner une explication nette et lisse. Malgré un vocabulaire désormais assuré – un Dieu en trois Personnes, une substance ou essence et trois hypostases – malgré des déclarations de foi communes aux trois grandes confessions chrétiennes – symbole des Apôtres, symbole de saint Athanase, profession de foi de Chalcédoine, etc. – l'ajout du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople constitue toujours une pierre d'achoppement entre chrétiens « orientaux » et « occidentaux », catholiques ou protestants. Question théologique au cœur des réflexions trinitaires, le *Filioque* cristallise des compréhensions différentes du mystère de la Trinité et de ses enjeux.

Dans la première partie de cet article, j'ai tenté de mettre en perspective cette lancinante querelle de plusieurs siècles. Une perspective historique tout d'abord pour dégager les étapes de la rupture ; une perspective doctrinale ensuite pour comprendre la cohérence des constructions théologiques et la logique des arguments en jeu. Le tableau

[1] La première partie de cet article est parue dans le précédent numéro de *Hokhma*, n° 82, pp. 1-24. Quelques erreurs de typographie y ont été décelées :
– p. 12, ne pas lire : « *o`Monarcoj* (*ho Monarchos*) », mais : « ὁ Μοναρχος (*ho Monarchos*) ;
– p. 16, ne pas lire : « c'est le *o`moousioj* (du grec *homos*...) », mais : « c'est le ὁμοουσιος (du grec *homos*...) » ;
– p. 22, ne pas lire : « d'un Père *o`Monarcoj* », mais : « d'un Père ὁ Μοναρχος ».
Les références complètes d'ouvrages et d'articles qui ont été mentionnées dans la première partie de l'article ne seront pas indiquées à nouveau dans cette seconde partie.

global ainsi dépeint n'a probablement été ni très net ni très lisse, et assurément incomplet. J'ai tenté de discerner les approches des uns et des autres pour comprendre « ce qui est en jeu » lorsque l'on parle de la question du *Filioque*. Mais je n'ai encore rien dit de mes préférences. Et, d'ailleurs, faut-il trancher ? *Filioque* ou *a Patre solo* ou encore une tierce conception ? Après les mises en perspective historique et doctrinale, et après les premières évaluations, il est temps de prendre position.

Mais quel chemin dois-je emprunter pour fonder mon choix ? Sur les sentiers parfois rudes et rocailleux de la théologie, les développements d'un raisonnement jusqu'à sa conclusion ne sont pas toujours rapides ni faciles. La complexité fait meilleur accueil à l'enquête rigoureuse qu'aux recettes toutes faites. Ainsi en va-t-il pour la question du *Filioque*. A moins de retomber inconsciemment sur les rails de ma tradition théologique, il me faut dépasser le stade des mises en perspective historique.

Classiquement, c'est l'Ecriture qui occupe le lieu d'origine de la connaissance théologique. En effet, quelle que soit la diversité des manifestations de l'Esprit et de ses modes de communication, je ne peux connaître le sens des révélations divines que *via* une Parole inspirée, donc pour moi comme frappée du sceau de l'autorité divine, c'est-à-dire *via* l'Ecriture canonique. Saint Augustin déjà – le maître de la pensée théologique occidentale – affirmait avec force la vérité des Ecritures : « En tout cas, quiconque, dans les Ecritures, pense autrement que l'auteur sacré, se trompe, vu qu'elles ne mentent pas »[2]. De façon tout à fait semblable, Calvin y voit la « pure vérité de Dieu »[3] pour l'Eglise. La théologie chrétienne a traditionnellement vu dans l'Ecriture le lieu qui nous fait connaître de façon normative la vérité de Dieu[4]. Un examen du dossier biblique sera donc nécessaire.

Les textes qui fournissent le plus grand nombre de références à l'Esprit et qui alimentent les plus âpres débats sur la procession du Saint-Esprit sont les cinq promesses du Paraclet dans les Discours d'adieu

---

[2] Saint Augustin, *Le magistère chrétien* (Bibliothèque augustinienne 11), I, XXXVII, 41, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

[3] Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, I, VII, 2, Genève, Labor et Fides, 1957.

[4] S'il est connu que les protestants insistent sur l'autorité de la Bible (*sola Scripura*), un catholique comme Yves Congar parle aussi d'une Ecriture « inspirée » et « normative », et qui a « valeur de critère pour apprécier l'expérience de Dieu que les hommes peuvent faire » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, pp. 9 et 10). De même du côté orthodoxe, Paul Evdokimov définit la spiritualité orthodoxe comme étant « essentiellement biblique ». Un biblicisme qui attire à Christ : « La Parole lue et écoutée conduit toujours à la Personne vivante du Verbe » (*L'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 187). Tant en Occident qu'en Orient, la Bible est la source essentielle de notre connaissance théologique.

de l'évangile selon saint Jean (Jn 14-16). On y trouve une telle profondeur et une telle richesse de pensée que les études sur le *Filioque* se rapportent immanquablement aux termes et intuitions de l'évangéliste Jean. C'est donc à ces textes-là que je limiterai mon examen : une enquête exégétique pour comprendre la terminologie johannique et pour discerner le plan sur lequel l'évangéliste évoque la procession du Saint-Esprit. Mais est-ce tout ? Est-ce avec la seule expression biblique que l'on a le mot de la fin ? Pour le dire autrement, le travail dogmatique n'est-il qu'une répétition ou une imitation actualisée du contenu biblique ? Dans ce cas, il n'y aurait guère de différence entre la théologie biblique et la théologie systématique, et le Symbole de Nicée-Constantinople lui-même serait irrecevable puisqu'il fait mention de termes qui ne sont pas contenus explicitement dans l'Ecriture. Certes, la théologie systématique rassemble et ordonne les enseignements bibliques mais elle développe aussi l'intelligence de la foi pour répondre à l'exigence du débat contemporain. Il y a donc un travail à distance qui doit s'effectuer, un travail de développement doctrinal, mais sur fond de conformité au sens du langage employé dans la Bible. Ce sera l'objet du chapitre suivant. Les résultats ainsi obtenus seront directement utiles pour le troisième et dernier chapitre « Le Saint-Esprit dans la Tri-unité divine ». Il s'agira de tirer les conséquences du travail précédemment entrepris pour esquisser une construction théologique de la troisième Personne. Finalement, en conclusion, je tâcherai d'appliquer cette « théologie trinitaire » à un enjeu actuel concret.

L'enquête sera peut-être fastidieuse par endroits[5]. Elle ne visera pas d'abord à discerner les manifestations de la réalité de l'Esprit vécue aujourd'hui mais s'attachera à déterminer le cheminement possible pour accepter ou refuser le *Filioque* et à en comprendre l'interprétation théologique. Chemin rude et rocailleux certes, mais nécessaire, me semble-t-il, si l'on veut choisir et approfondir sa position dogmatique.

2. Trinité économique et Trinité ontologique

Les deux traditions, occidentale et orientale, distinguent habituellement entre Trinité ontologique ou immanente et Trinité écono-

[5] Comme cet article reprend uniquement, dans une version révisée, la partie dogmatique d'un travail de mémoire interdisciplinaire en Théologie Systématique et en Nouveau Testament, ma recherche exégétique n'a pu être insérée en entier faute de place. Les fréquents retours au texte biblique sont donc, pour la plupart, des insertions ultérieures. La fluidité de la lecture peut en être affectée. Je prierais le lecteur rebuté par l'austérité de l'enquête de bien vouloir persévérer jusqu'à la conclusion. Il y trouvera des pistes pour discerner concrètement l'action de l'Esprit aujourd'hui. J'ose croire que l'enjeu en aura valu la chandelle.

mique[6]. Schématiquement, on peut dire que la Trinité ontologique est la perception des Personnes divines telles qu'elles sont en Dieu lui-même, de toute éternité. Là se situent les *opera ad intra* (loc. lat. *œuvres [tournées] vers l'intérieur*), c'est-à-dire les œuvres de la Trinité engagée en elle-même, comme l'« œuvre » de génération du Fils par exemple. La Trinité économique est la perception des Personnes divines telles qu'elles s'engagent dans l'histoire du monde et de l'humanité. Les *opera ad extra* (loc. lat. *œuvres [tournées] vers l'extérieur*) se situent sur ce plan précis de la mission : c'est l'histoire du salut.

J'ai déjà évoqué cette distinction en abordant la théologie du Symbole de Nicée-Constantinople[7]. Elle est capitale pour notre étude. L'Orient aussi bien que l'Occident s'accordent à intégrer le filioquisme sur le plan de la manifestation, de l'économie du salut. La mission de l'Esprit dans le monde remonte à l'activité du Père aussi bien qu'à celle du Fils ; elle se fait en dépendance de ces deux facteurs divins. Mais Occidentaux et Orientaux diffèrent lorsqu'il s'agit de savoir si l'on peut appliquer ce schème à l'ontologie. Nous touchons là au nœud du problème. Du rapport que l'on pourra établir entre ces deux plans dépendra en grande partie l'acceptation ou le refus du *Filioque*.

2.1. *La place du* Filioque *dans les traditions occidentale et orientale*

Soucieux que la spéculation théologique trinitaire ne soit pas déviée en une logique rationnelle, les Grecs soulignent avec insistance l'apophatisme : Dieu échappe, il est de l'ordre du mystère. On ne peut prononcer aucun discours univoque sur son Etre. En valorisant une théologie essentielle de la Trinité et en évitant de distinguer irréductiblement hypostase et essence, les Latins en viendraient à négliger la priorité de l'économique[8] : primauté de la singularité, de l'Existant. L'Eglise orthodoxe entend souligner, en effet, le concret de toute expérience, c'est-à-dire la Trinité en tant que source de toute révélation[9].

---

[6] Cf. par exemple : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 34-44 ; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, pp. 319-327 ; Michel Corbin, « Trinité », in *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 1173-1175 ; Wayne Grudem, *Systematic Theology*, Leicester – Grand Rapids, IVP – Zondervan, 1994, pp. 248-256.

[7] Voir ma première partie, pp. 7-10.

[8] Pierre Gisel se fait le relais de cette critique : « Ne va-t-on pas ainsi accorder – là aussi : au moins de fait – un dangereux primat à la logique, raisonnable et déductrice ? [...] La porte serait ainsi ouverte pour une transformation de la théologie chrétienne en une 'philosophie de l'essence' » (*La subversion de l'Esprit*, p. 74).

[9] Vladimir Lossky est particulièrement clair à ce propos : « Voici l'aboutissement de l'apophatisme : la révélation de la Sainte Trinité comme fait initial, réalité

Une telle pensée trinitaire qui revendique le personnalisme empêche de transposer à l'ontologie un filioquisme économique où la mission de l'Esprit se réfère à la mission du Christ. S'il est vrai que la définition d'une hypostase est strictement tirée de sa relation d'origine (Inengendré, Engendré, Procédé), une telle transposition dénaturerait la singularité des caractères hypostatiques. L'Esprit tirerait son origine d'un Spirateur, sorte de nouvel « Existant » qui ne recouvre ni la réalité propre au Père ni la réalité propre au Fils. La réalité fondamentale du Dieu *trine* serait ainsi anéantie au profit d'une « philosophie de l'essence »[10]. A l'encontre, l'orthodoxie orientale souligne avec force que l'essence est et demeure inconnaissable. L'Esprit Saint prend effectivement du Fils, mais ce rapport s'intègre dans les relations de réciprocité de la périchorèse : l'Esprit Saint « provient du Père, repose sur le Fils et revient au Père dans une circumincession incessante de l'Amour des Trois »[11]. Ainsi, quant à la procession hypostatique, l'Esprit Saint procède du Père seul.

Les Latins passent plus facilement de la Trinité économique à la Trinité ontologique. Et ce pour au moins deux motifs théologiques :

1. Le premier a trait au point de départ de la construction théologique latine[12]. Saint Augustin, et à sa suite la théologie occidentale dans sa majorité, veut garantir la parfaite consubstantialité des trois hypostases en s'appuyant non pas d'abord sur la monarchie du Père, comme chez les orthodoxes, mais sur la notion d'opposition de relation : opposition relationnelle entre le Père et le Fils, par exemple. Ce qui rend raison de la diversité des hypostases dans l'unité d'essence, ce n'est pas le « propre » de chacune tiré de sa relation d'origine, mais l'opposition relationnelle. Les hypostases ne peuvent donc pas être irréductiblement différenciées de l'essence mais lui sont au contraire réellement identiques[13]. L'ordre de l'économie présuppose l'ordre de l'existence éternelle.

---

absolue, donnée première qui ne peut être déduite, expliquée ou trouvée à partir d'une autre vérité, parce qu'il n'y a rien qui Lui soit antérieur » (*La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 62).

10 Vladimir Lossky, *ibid.*, p. 63. John Meyendorff reprend ce reproche semblablement : *Initiation à la théologie byzantine*, p. 51s.

11 Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, p. 59.

12 Cf. le paragraphe 1.2.2 de la première partie, pp. 16-19.

13 Cf. Yves Congar : « Les orthodoxes [...] partent, nous semble-t-il, d'une différence telle entre la substance ou l'essence et l'hypostase, qu'elle permet de tenir deux discours sur les Personnes divines selon qu'on les considère comme hypostase ou dans leur rapport à l'essence. Tandis que, dans la dogmatique latine, les hypostases sont réellement identiques à l'essence » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 108).

2. Le second motif se rapporte avant tout à la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu, ou plus précisément au contenu de l'auto-révélation de Dieu à l'homme. Le Dieu-Trinité nous est connu par les missions des Personnes divines. Or, comme le souligne avec force saint Augustin, la mission d'une Personne inclut son origine éternelle : « De même, comme pour le Saint-Esprit être le don de Dieu, c'est procéder du Père, ainsi être envoyé c'est être connu dans sa procession du Père »[14]. La Trinité telle qu'elle se manifeste dans l'économie du salut révèle une réalité correspondante dans la Trinité ontologique. Dieu se révèle dans l'histoire du salut tel qu'il est en lui-même[15].

Voilà pour les motifs propres à chaque tradition théologique. Même si le reproche d'indiscrétion adressé par les Grecs aux Latins, en vertu de l'apophatisme, paraît bénin, des divergences importantes demeurent.

2.2. La nature du langage johannique

Lorsqu'un Occidental défend la doctrine du *Filioque* parce qu'il se sent autorisé à établir une correspondance entre le filioquisme économique et le filioquisme ontologique, il fait généralement appel à l'autorité du texte biblique. De même, lorsqu'un Oriental comme Mgr Cassien rejette le *Filioque*, il le fait parce qu'il ne voit pas de « rapport permanent »[16], c'est-à-dire d'implication ontologique, entre Dieu le Père et Dieu l'Esprit dans les textes johanniques. L'Ecriture offrirait-elle ainsi à l'exposé doctrinal une terminologie claire sur les rapports internes à la Trinité ? C'est là tout le problème de la nature du langage employé.

Je me concentrerai tout spécialement sur le texte de la troisième promesse en Jn 15,26. Jésus y affirme : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi » (TOB). Plus que tout autre passage, c'est le verset auquel tous se réfèrent. Il représente même le lieu principal de la défense orthodoxe[17]. Ce sera le lieu-test de notre enquête.

---

14 Saint Augustin, *La Trinité*, IV, XX, 29.

15 Un calviniste comme Sinclair Ferguson va jusqu'à dire que « l'intégrité de la théologie repose sur l'axiome suivant : Dieu est tel qu'il se fait lui-même connaître » (*L'Esprit Saint*, p. 84). Congar, parmi tant d'autres, souligne également l'importance de « l'auto-communication » de Dieu (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 34-44).

16 Mgr Cassien, « L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, p. 142.

17 Pour Mgr Cassien, par exemple, c'est en Jn 15,26 que « la procession de l'Esprit de Vérité de Dieu le Père est enseignée » (*ibid.*, p. 141).

Jean 15,26 s'insère dans cet ensemble littéraire que sont les Discours d'adieu où Jésus prépare ses disciples à surmonter son absence prochaine. Et les disciples pourront d'autant mieux rester en communion avec leur Seigneur, malgré la séparation imminente, qu'un Esprit-Paraclet leur est plusieurs fois promis dans ce que l'on nomme les cinq promesses du Paraclet.

Quatre thèmes généraux[18] y véhiculent le débat du *Filioque* :

1. *Le dualisme sur fond de procès cosmique.* A dominante juridique, le tableau des Discours d'adieu met en scène des disciples qui ont besoin d'être affermis à cause de l'opposition du monde. Ce rôle reviendra à l'Esprit-Paraclet. Globalement, le Paraclet (en grec, *Paraklètos*), désigne le défenseur en justice, le témoin-avocat qui défend son ami devant le tribunal. En français, on peut le rendre imparfaitement par intercesseur, défenseur ou soutien[19]. Cette notion juridique, forensique, s'intègre bien au contexte de ce que Jésus prédit aux siens : ils devront le suivre quoi qu'il arrive. Dès la première promesse (Jn 14,15-17), l'opposition se manifeste : dans la lutte des disciples contre le monde, l'Esprit sera présent en eux. Dans la deuxième promesse (Jn 14,25-26), l'Esprit enseigne. Et ce rôle d'enseignement s'insère moins aisément dans la thématique globale du procès cosmique. Mais il ne vit pas non plus indé-

[18] Les 4 points ci-dessus sont un résumé extrêmement succinct de 50 pages d'exégèse défendues dans la première partie de mon mémoire. Le lecteur intéressé à creuser l'analyse des 5 promesses du Paraclet trouvera dans les deux ouvrages de référence suivants des thèses très proches de celles que je défends : Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean* (*Analecta Biblica* 73), t. 1, Rome, Biblical Institute Press, 1977, pp. 329-471 ; Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie », in *Johannesstudien : Untersuchungen zur Theologie des viertes Evangeliums*, Otfried Hofius et Hans-Christian Kammler éd., WUNT 88, Tübingen, Mohr, 1996, pp. 87-190. Parmi l'abondance et la variété des commentaires sur l'évangile de Jean, l'étude de Donald A. Carson (*The Gospel according to John*, Leicester – Grand Rapids, IVP – Eerdmans, 1991, 715 p.) mérite une attention toute particulière. Ce n'est ni le plus long ni le plus original des commentaires mais la finesse de ses synthèses et la richesse de ses analyses en dialogue constant avec des exégètes qui n'ont pas sa théologie évangélique ont bien souvent emporté ma conviction.

[19] Le spécialiste américain de l'évangile de Jean, Raymond E. Brown, admet toute la difficulté qu'il y a à traduire le terme grec *Paraklètos* : « Le Paraclet est un *témoin* de la défense de Jésus et un *porte-parole* dans le contexte de la trahison de Jésus par ses ennemis ; le Paraclet est un *consolateur* des disciples ; plus important, il est leur *enseignant* et *guide* et donc, au sens large, leur *aide*. Aucune traduction ne saisit la complexité de ces fonctions » (*The Gospel according to John*, t. 1, AB, New York, Doubleday, 1966, p. 118).

pendamment de ce cadre dans la mesure où il s'inscrit dans un contexte plus vaste d'opposition entre Jésus et le monde (cf. 14,27 et 14,30). Dans les deux promesses suivantes (Jn 15,26 et Jn 16,4b-11), l'aspect juridique occupe l'avant-scène : devant les tribunaux du monde pécheur, le Paraclet est, d'une part, le témoin de Jésus et, d'autre part, l'accusateur du monde. Quant à la dernière promesse (Jn 16,12-15), elle se place davantage sur le plan de l'intelligence de la foi : le Paraclet dévoile le sens de la vérité de Jésus. A chaque fois, on retrouve le même contexte dualiste vertical : l'opposition entre le *monde* incrédule d'en bas et les *disciples* du Christ d'en haut, qui doivent être affermis dans leur foi en lui. Mais le dualisme johannique n'est pas seulement vertical, il est aussi horizontal[20]. Si l'Esprit, comme Jésus, vient d'en haut – son lieu d'origine est du côté de Dieu – il vient aussi pour inaugurer une ère nouvelle de l'histoire du salut dans une relation étroite à l'œuvre du Fils. Ce n'est effectivement que grâce à l'œuvre de l'Esprit que le croyant saisit toute la vérité du sens de la mort et de la résurrection du Christ.

2. *L'absence de celui qui était présent*[21]. Cette absence est transformée en avantage par le don de l'Esprit-Paraclet. Au trouble causé par le départ et la distance de celui qui était présent, l'évangéliste oppose la fécondité et la richesse profonde du passé fondateur rendu vivant par le ministère de l'Esprit donné. C'est lui, en effet, qui enseignera et rappellera ce passé. Il fera apparaître la pertinence des gestes et des paroles du Christ pour que les disciples puissent en découvrir la véritable signification. Si un retour final de Jésus est attendu (c'est le dualisme eschatologique vertical), la communauté des disciples n'est pas réduite à vivre dans cette seule attente car des réalités associées à la seconde venue peuvent déjà être vécues dans la vie chrétienne (c'est le dualisme eschatologique horizontal). Nul besoin de scruter le ciel pour attendre passivement le retour du Fils absent puisque Jésus est présent dans les disciples, et à leur suite tous les croyants, par le don de l'Esprit. Celui-ci est leur donné dans le monde et les anime de l'intérieur. Il

[20] Pour un aperçu complet du dualisme johannique, voir : George E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament* (coll. Théologie), Genève – Cléon d'Andran, PBU – Excelsis, 1999² (1984), pp. 264-278.

[21] Allusion à une formule de Jean Zumstein qui définit ainsi le cœur des Discours d'adieux : « Il [le genre littéraire discours d'adieux] se prête parfaitement à la méditation de cette question : comment l'absent est-il présent ? » (« Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean », in *Miettes exégétiques* [*Le monde de la Bible* 25], Genève, Labor et Fides, 1991, p. 304).

les conduit à l'appropriation de la vérité qui concerne le Fils et les soutient lorsqu'ils témoignent de la cause du Fils.

3. *Le lien entre le Fils et l'Esprit.* Jean désigne l'Esprit comme un « autre Paraclet » (Jn 14,16), autre que le Christ qui a déjà fait office de Paraclet auprès des disciples tout au long de leur route commune (cf. 1 Jn 2,1). C'est un « autre Paraclet » en ce sens qu'il est le continuateur et le révélateur de l'œuvre et de la personne du Seigneur Jésus : il rappelle aux disciples ce que Jésus a dit (Jn 14,26) ; il les soutient lorsqu'ils témoignent au monde de la cause du Christ (Jn 15,26-27) ; il intervient pour accuser le monde, dans la même ligne que Jésus à l'encontre de ses contemporains (Jn 16,7-11) ; il introduit les disciples dans la vérité libératrice et les amène à adhérer toujours plus profondément au Christ (Jn 16,13-15). Tout l'évangile, et les promesses du Paraclet en particulier, insistent sur le fait que l'œuvre de l'Esprit est toujours relative au Fils. Œuvre du Christ et œuvre de l'Esprit se compénètrent en sorte que l'action du Christ conditionne celle de l'Esprit[22]. Et ce rapport de compénétration de l'Esprit à Jésus s'inscrit dans une vision « trinitaire » globale où le Père est la source tant de l'Esprit que du Fils.
4. *Le caractère personnel de l'Esprit-Paraclet.* Si le masculin de *ho Paraklètos* (le Paraclet), par opposition au neutre de *to pneuma* (l'Esprit) n'est pas suffisant pour considérer le Paraclet comme une personne, les différentes fonctions qui lui sont dévolues signalent clairement une personnalisation : il est un soutien (1re promesse), un interprète (2e promesse), un témoin (3e promesse), un accusateur (4e promesse) et un guide (5e promesse). Ces fonctions font de l'Esprit Saint le *sujet* des actions qui ont trait au Père et au Fils. C'est l'Esprit qui glorifie le Fils et par lui le Père. Il y a là comme un jeu de relations qui s'instaure entre le Père, le Fils et l'Esprit mettant en scène trois sujets d'actions. Ces relations sont tellement étroites que Hans-Christian Kammler va jusqu'à parler « de communauté de biens et d'unité d'essence parfaites » (*vollkommene Gütergemeinschaft und Weseneinheit*)[23]. En plus de la personnalité de Saint-Esprit, c'est ici sa divinité qui est directement impliquée.

Mais qu'en est-il du niveau de langage employé ? Lorsqu'en Jn 15,26 par exemple, l'évangéliste écrit que l'Esprit procède ou provient (en gr. *ekporeuetai*) du Père, sur quel plan se situe-t-il ? Le champ des interprétations est balisé à ses extrêmes par deux grands courants :

---

[22] André-Marie Dubarle perçoit cela également chez Paul. Voir son article, « Les fondements bibliques du *Filioque* », *Russie et chrétienté*, 3-4/1950, p. 237.

[23] Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 153.

1. Jean n'évoque pas les seules missions du Fils et de l'Esprit mais également l'ontologie. Son évangile contient explicitement un discours sur le mystère éternel de la vie intra-divine où la relation hypostatique entre le Fils et l'Esprit est expliquée[24].
2. Les textes johanniques ne se situent pas au plan de l'ontologie mais de l'économie en ce sens que l'évangéliste décrit la mission et les fonctions de l'Esprit dans le temps pour les disciples[25].

La nature du langage johannique se situe, à mon sens, entre ces deux balises : l'évangéliste Jean développe, en premier lieu, les missions du Fils et de l'Esprit, mais ces communications de Dieu dans notre histoire humaine correspondent à une réalité de la vie intra-divine. Plusieurs arguments plaident en faveur de cette hypothèse :

1. Mieux vaut éviter d'employer les termes « économique » et « ontologique » pour décrire la nature du langage scripturaire. Il s'agit d'une terminologie élaborée au 4e siècle pour distinguer la révélation de Dieu à l'homme, dans le concret de l'histoire (l'incarnation en étant le point culminant), du mystère de Dieu considéré en lui-même[26]. Dire que l'Ecriture se situe sur un plan économique est donc tout aussi anachronique que prétendre y trouver des propositions d'ordre ontologique[27]. Pour des raisons de compréhension, j'aurai parfois recours à ces

---

[24] La plupart des Pères de l'Eglise ont adhéré à cette interprétation suite aux travaux d'Athanase d'Alexandrie (295-373) et, surtout, de Grégoire de Nazianze (329-390) (voir l'étude menée par le P. Albert Patfoort, « Emplois bibliques et patristiques du verbe ἐκπορευομαι. Une enquête », *Revue Thomiste*, CII/2002, n° 1, pp. 63-72 ; cf. aussi Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, p. 385, n. 156). Plus récemment, un orthodoxe comme Mgr Cassien défendait encore une compréhension ontologique de Jn 15,26 : « Le présent *ekporeuetai* veut exprimer une qualité de l'Esprit qui lui est propre indépendamment de sa mission au milieu des disciples », et, plus loin, « le présent de la procession n'a rien à faire avec le temps. Il exprime une qualité éternelle » (« L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », pp. 141s.).

[25] C'est l'hypothèse majoritaire parmi les ténors de la méthode historico-critique. Comme nous le verrons plus loin, cette interprétation est conditionnée par la séparation entre économie et ontologie, opérée au 19e siècle par les libéraux.

[26] Cf. Joseph Wolinski qui précise bien que cette différenciation des plans économique et théologique ne se fera qu'au 4e siècle (« Trinité », in *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1181s.). Voir aussi la note 22, p. 9, de ma première partie.

[27] J'ai donc du mal à accepter à la lettre la façon dont Beasley-Murray décrit le plan où se situe l'évangéliste Jean : « Cela signifie que la dernière clause (c'est-à-dire le *para tou patros ekporeuetai*) doit être interprétée comme l'envoi de l'Esprit *en mission* au sein de l'humanité, et non pas comme la prétendue 'procession' de l'Esprit d'auprès du Père » (George R. Beasley-Murray, *John*, WBC, Word Books, 1987, p. 276. C'est moi qui souligne).

termes dans l'exégèse, mais ce ne sera pas sans explications ni précautions.

2. Faisons attention également à ne pas confondre la *distinction* opérée aux 4e et 5e siècles entre économie et ontologie, sous l'impulsion des Pères du symbole de Nicée-Constantinople ou de Chalcédoine, d'avec la *séparation* des deux notions par les libéraux du 19e. « La séparation est moderne, elle est venue du protestantisme libéral » dit Louis Bouyer[28]. Historiquement, la réalité de l'ordre du salut et celle de la vie intra-divine n'ont pas été séparées : « Le plan de pensée du Nouveau Testament et des premiers Pères ne distingue pas entre économie et réalité divine »[29]. Il serait donc erroné de jouer de la séparation des notions sous prétexte d'être plus fidèle à la pensée biblique. Un « libéral » qui ne verrait dans la Bible que des missions divines dans l'histoire du salut serait tout autant en décalage, face à la Bible, qu'un « littéraliste » qui confondrait théologie biblique et théologie systématique.
3. Si Jean, dans les Discours d'adieu, s'attache avant tout à dire l'action de Dieu dans l'histoire (comme nous le verrons, les verbes de mouvement indiquent clairement cette dynamique), les modalités d'un tel langage n'évoquent pas moins la révélation d'une identité : si l'œuvre du Fils se fait en dépendance du Père et celle de l'Esprit en dépendance du Fils et du Père, c'est qu'elles se rattachent, la première par sa relation au Père et la seconde par sa relation au Père et au Fils, à une identité trinitaire correspondante. Voilà pourquoi un exégète comme I. Howard Marshall peut affirmer que « pour Jean, Jésus est le Sauveur spécialement à cause de sa relation métaphysique avec Dieu »[30]. Ainsi en va-t-il de l'Esprit-Paraclet qui vit en communauté de biens et en unité d'essence parfaites avec le Père et le Fils. Sans séparation ni confusion, la réalité de l'ordre du salut correspond à celle de la vie intra-divine. M.-A. Chevallier explique très justement le rapport entre ces deux réalités : « La distinction entre l'identité et la mission est dénuée de sens, parce que la mission est une composante de l'identité »[31]. En

---

28 Louis Bouyer, « Echange de vue consécutif aux exposés de M. Verkhovsky et du R.P. Dondaine », p. 220.

29 *Ibid.*

30 I. Howard Marshall, « Son », in *NIDNT*, Colin Brown éd., t. 3, Carlisle, Pater Noster, 1992³ (1976), p. 646.

31 Max-Alain Chevallier, « L'évangile de Jean et le '*Filioque*' », *RSR*, 57/1983, p. 109. L'usage du terme « distinction » n'est peut-être pas le plus approprié à cet endroit dans la mesure où l'idée même de « composante » implique une certaine distinction. Dans le cas contraire, il y aurait un pur télescopage.

d'autres termes, l'économie reflète nécessairement l'ontologie. Lorsque l'évangéliste développe une dynamique de la mission, il nous faut donc garder en tête que la réalité de la vie intra-divine n'est jamais loin.

Je me propose d'étayer cette thèse en reprenant brièvement le texte clef pour notre problématique : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède (en gr. *ekporeuetai*) du Père, il rendra lui-même témoignage de moi » (Jn 15,26 TOB). Mon angle d'approche demeure clairement la recherche du plan sur lequel se situe l'évangéliste.

Pour comprendre la forme verbale ἐκπορευεται (*ekporeuetai*)

Une analyse de la structure du verset 26 met en évidence un parallélisme intéressant entre les verbes *pempô* (« envoyer ») au v. 26b et *ekporeuomai* (« procéder ; provenir ; partir ») au v. 26c, tous deux liés à l'expression *para tou Patros* (« d'auprès du Père »). Ignace de la Potterie représente ainsi ce parallélisme[32] :

A	**B**
Ὅταν δὲ ἔλθη *Hotan dé elthè* (Lorsque viendra)	
(a) ὁ παρακλητος *ho paraklètos* (le Paraclet)	(a') τὸ πνευμα της ἀληθειας *to pneuma tès alètheias* (l'Esprit de vérité)
(b) ὅν *hon* (que)	(b') ὅ *ho* (qui)
(c) ἐγω ὑμιν πεμψω παρα του πατρος *egô humin pempsô para tou patros* (je vous enverrai de la part du Père)	(c') παρα του πατρος ἐκπορευεται *para tou patros ekporeuetai* (sort du Père)

La correspondance précise des membres A et B semble indiquer une équivalence de sens entre les formules. L'écho est d'ailleurs tellement

A mon sens, Chevallier exprimait surtout l'idée d'un recouvrement de sens entre les deux termes, l'économie reflétant l'ontologie sans la saisir entièrement.

32 Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 386.

fort que l'on parle volontiers de *parallelismus membrorum*[33]. Les verbes de mouvement *erchomai* (« venir ») et *pempô* (« envoyer ») ancrent fermement le membre A dans la sphère de la mission temporelle. Il serait dès lors difficile d'attribuer au membre B une idée de procession éternelle. Le parallélisme (c)-(c') montre au contraire que les formules de B évoquent la mission d'auprès du Père. S'il est vrai que, par cette équivalence, l'évangéliste indique avant tout l'origine de l'Esprit – il est du Père, *para tou Patros* – il insiste aussi sur une vision dynamique de l'envoi de l'Esprit : dans A, par un mouvement ascendant qui part de l'envoi de l'Esprit et aboutit à ce Fils qui envoie l'Esprit d'auprès du Père, et dans B, par un mouvement descendant qui commence par l'envoi de l'Esprit d'auprès du Père et finit par aider les disciples à témoigner du Christ.

On peut encore faire valoir, à l'appui de cette hypothèse, la structure du verset, dont la première partie, formée des membres A et B est une conjonction de subordination circonstancielle destinée à mettre en évidence la principale[34] : « Celui-ci témoignera de moi ». C'est donc la portée du témoignage du Paraclet qui est au centre de la 3e promesse. Du coup, on ne voit pas très bien pourquoi il serait question ici de procession éternelle. Un témoignage qui éclaire la conscience des disciples dans le monde et les affermit dans leur foi se comprend plus naturellement si le verbe *ekporeuetai* souligne la mission temporelle.

Pour comprendre la portée théologique de Jn 15,26

Si l'évangéliste accentue la portée temporelle du témoignage du Paraclet auprès des disciples et non sa procession éternelle, il souligne néanmoins que cette fonction testimoniale puise sa force et son efficacité de son origine transcendante. Il importe que l'Esprit ait été envoyé par Jésus lui-même, présent auprès du Père, et qu'il parte, lui aussi, d'auprès du Père. On insiste sur le lieu où s'origine le mouvement de l'Esprit. Et ce lieu, c'est le monde d'en-haut, celui de Dieu où règnent la vérité et la lumière. Il est opposé au monde d'en-bas où demeurent le mensonge et l'obscurité. Il n'est donc pas uniquement question de mission temporelle mais aussi de rapport profond avec le Père.

L'Esprit de vérité part donc d'auprès du Père et c'est Jésus qui l'envoie. Mais comment mettre en lien cette affirmation avec les première et deuxième promesses, qui disent que c'est le Père qui envoie l'Esprit sur la demande de Jésus (14,16) ou en son nom (14,26) ? Le lien nous

---

33 Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 117. Cette équivalence sémique a aussi été perçue par Rudolph Schnackenburg (*The Gospel according to St. John*, t. 3, HTCNT, Londres, Burns & Oates, 1982, p. 118s.), George R. Beasley-Murray (*John*, p. 276) et Donald A. Carson (*The Gospel according to John*, p. 529).

34 Cf. Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 389.

est donné par cette perspective d'union du Fils avec le Père dont j'ai déjà parlé succinctement : ce n'est pas le Jésus terrestre qui envoie l'Esprit mais le Christ glorifié, qui est auprès du Père en possession de l'état divin. Et si Jean mentionne un envoi de l'Esprit par le Fils, c'est pour souligner aussitôt qu'il part aussi d'auprès du Père. Cette trame sous-jacente à l'ensemble de l'évangile et que l'on retrouve fortement dans les Discours d'adieux, à savoir que le Fils et le Père sont dans une « unité et communauté essentielles (*wesenhafte Einheit und Gemeinschaft*) »[35], fournit une explication à la mention d'une double origine du Paraclet. Dans un contexte où le Christ est déjà en gloire, où il a retrouvé son état suprême dans une communauté de nature avec le Père, il n'est pas surprenant de le trouver à l'origine de l'envoi de l'Esprit. Jean se situe sur le plan précis du statut atteint par le Fils : l'Absent est le Christ glorifié auprès du Père.

Dans un tel cadre, préciser que l'Esprit *para tou patros ekporeuetai*, c'est indiquer clairement « une certaine identité divine »[36]. L'Esprit permet une relation avec le Père parce qu'il vient ou part du Père. Cette origine définit sans conteste une identité. Ni plan ontologique donc, ni plan strictement économique mais adossement de la mission à l'identité de l'Etre divin, la première étant une composante de la seconde. Pour le dire dans les termes classiques de la théologie fondamentale : Jean ne sépare ni même ne distingue rigoureusement la réalité de la mission et celle de l'identité ou de l'essence divine car l'économie reflète nécessairement l'ontologie. Telle est la nature du langage johannique.

Il s'agit maintenant de découvrir les voies existantes pour fonder ou rejeter la doctrine du *Filioque*.

2.3. Le mode de communication de Dieu : proposition pour penser les rapports entre la Trinité économique et la Trinité ontologique

2.3.1. Retour aux textes bibliques

Les résultats de l'enquête sur la nature du langage johannique ne sont pas sans conséquences sur la question du *Filioque*. Qui des Orientaux ou des Occidentaux parvient à mieux prolonger, dans une construction théologique qui lui est propre, les intuitions fondamentales des textes johanniques ? Malgré la difficulté – et probablement la sub-

---

35 Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 97. Cf. aussi note 23.

36 Max-Alain Chevallier, « L'Evangile de Jean et le '*Filioque*' », p. 104. De façon similaire, Carson dit que l'Esprit n'est pas une force indépendante de la divinité mais « qu'il appartient à tous les éléments (*every bit*) de la divinité autant que le Fils » (*The Gospel according to John*, p. 529). Kammler reprend également le constat de Carson en le citant (« Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 118).

jectivité – de cette question, je pense que le filioquisme occidental reprend plus rigoureusement les éléments exégétiques que le monopatrisme oriental. Deux chemins peuvent être empruntés pour établir cela :

1. La première voie consiste à suivre l'exégèse traditionnellement mise en avant par les théologiens orthodoxes : les textes johanniques relatifs au Paraclet, et tout particulièrement Jn 15,26, expriment les relations hypostatiques entre le Père, le Fils et l'Esprit. Mais l'analyse des textes, et de la forme verbale *ekporeuetai* en particulier, n'a pas autorisé une conclusion aussi tranchée. Discerner dans l'Ecriture une forme de langage semblable à celle des Pères de Nicée outrepasse les allusions explicites de l'évangile.

   A titre d'hypothèse, je me propose quand même d'emprunter une telle voie, non pour y récuser l'évaluation du langage johannique – ce que j'ai déjà fait – mais pour en montrer le caractère incomplet. Car si elle devait être appliquée en toute rigueur aux cinq promesses, cette interprétation légitimerait une compréhension filioquiste.

   Dans sa défense de la position orientale, Mgr Cassien[37] ne se satisfait pas de l'interprétation qui voit en Jean 15,26 l'expression d'une mission temporelle. L'ontologie serait directement impliquée de par le présent du verbe *ekporeuetai*. Contrairement au futur de la mission de l'Esprit dans le monde (14,16 ; 14,26 ; 15,26c ; 16,7 ; 16,13-14) et à l'aoriste (temps de l'accompli) de la naissance du Fils de Dieu (Jn 1,10), le présent *ekporeuetai* exprimerait une qualité de l'Esprit qui lui est propre indépendamment de sa mission auprès des disciples[38]. A cela, il faut répondre qu'il est nécessaire de considérer l'ensemble du dossier des Discours d'adieux et non un seul verset favorable. Or, en 16,15 par exemple, *echei* (« il a »), *estin* (« il est ») et *lambanei* (« il prend ») se trouvent également au présent pour dire le lien étroit qui existe entre l'Esprit et le Fils : ce que le Paraclet reçoit à communiquer vient du « bien » (*ek tou emou*) de Jésus, de ce que le Fils possède. Et Jésus de préciser en vertu de quoi l'Esprit reçoit de son « bien » : « Tout ce que le Père a est à moi ». Si donc il fallait se conformer aux principes herméneutiques de Mgr Cassien pour qui le présent se réfère à la réalité éternelle, il faudrait retrouver en 16,15 également

[37] Mgr Cassien défendait les « couleurs » de l'exégèse orientale lors des conférences organisées par le centre d'études Istina et publiées dans la revue *Russie et Chrétienté*.

[38] Cf. la seconde partie de la note 24.

une allusion explicite à l'intra-trinitaire[39]. La procession *a Filio* serait dès lors explicitement contenue dans le texte.

2. Une autre voie, plus conforme aux principes exposés précédemment, s'offre à nous. Il s'agit de retourner aux textes pour y discerner les lumières apportées sur le rapport entre les deux manifestations de Dieu aux hommes, par le Verbe incarné et par l'Esprit Saint, et ce sur le plan précis où l'évangéliste les situe. Ce travail a déjà été partiellement effectué au chapitre précédent : la mission ne s'oppose pas à l'identité mais en est au contraire une composante. Il reste maintenant à appliquer cette proposition à mes conclusions exégétiques pour voir s'il est possible d'en dégager un éclairage sur les rapports éternels entre les Personnes divines, entre le Fils et l'Esprit principalement.

   Pour faire court, on peut affirmer que l'action de l'Esprit doit toujours être rapportée au Fils. Chacune des cinq promesses met en relief l'activité de l'Esprit qui s'exerce sur la révélation de Jésus, sur la vérité qui n'est pas indépendante du Fils de Dieu mais qui, au contraire, est proclamée par lui et qui est présente en lui. Dans la première, le Paraclet est « l'Esprit de vérité », non d'abord qu'il procède ontologiquement de Jésus qui est la vérité (cf. 14,6), mais parce qu'il s'inscrit en continuité de l'œuvre de Jésus. La deuxième promesse précise encore que l'Esprit-Paraclet n'est pas indépendant de la Personne du révélateur, sa fonction d'enseignant se référant entièrement au Fils. Si cette référence est possible, c'est parce que l'Esprit est l'émissaire ou le représentant de Jésus. De même que le Fils, envoyé par le Père, est l'image du Père, ainsi l'Esprit, envoyé à la demande ou au nom du Fils, est le représentant du Fils. La pointe de l'argument est que la mission de l'Esprit

[39] Outre la référence à Jn 15,26, d'autres passages pourraient être invoqués pour renforcer cette thèse. Jn 14,6 tout d'abord, où Jésus se présente comme « le chemin, la vérité et la vie » dans un contexte où il est question des rapports du Père et du Fils et du retour au Père par le Fils. Un rapprochement de ce verset avec Jn 14,17 permettrait alors d'établir une proposition suggestive : Jésus est la vérité. Or l'Esprit est l'Esprit de vérité. Celui-ci est donc l'Esprit de Jésus (au présent pour marquer la qualité éternelle). Un autre exemple est le texte bien connu d'Ap 22,1 où le « fleuve d'eau de vie » jaillit « du trône de Dieu et de l'Agneau ». S'il fallait concevoir une référence directe à l'ontologie dans la Bible, on ne verrait pas très bien pourquoi ce texte n'y ferait pas une allusion aussi claire que Jn 15,26. En effet, le visionnaire Jean y décrit un Christ qui mérite, en fonction de sa victoire, de partager le trône avec Dieu et de recevoir les mêmes hommages que lui. Dans un tel tableau, il serait même question de l'unicité du principe de procession.

n'a de force que si sa relation au Père et au Fils est assurée[40]. C'est parce que l'Esprit a son origine du même côté que le Père et le Fils, le côté de la lumière et de la vie, qu'il permet une relation avec le Père et le Fils. Dans la quatrième promesse, l'action de l'Esprit vise à assurer les disciples du bien-fondé de leur foi et de leur témoignage en les encourageant à mettre en lumière la réalité de la victoire du Christ. La force de l'œuvre de l'Esprit émane d'un fait unique : l'événement pascal. Dans les troisième et cinquième promesses, les liens entre le Père, le Fils et l'Esprit sont assurés de manière encore plus nette. Alors que Jn 15,26 établit clairement le lieu d'origine de l'Esprit – du Père dont il vient ou procède et du Fils qui l'envoie –, la cinquième promesse évoque la consonance de l'action révélatrice de l'Esprit avec le message du Père et du Fils. L'Esprit de vérité est uni au Fils et dépend de lui, tout comme le Fils est en communion de vie avec le Père et agit en unité d'action avec lui. Bref, la mention de l'origine de l'Esprit révèle une identité qui n'est guère intelligible sans la référence au Fils, voire la dépendance du Fils, en tant qu'il inscrit Dieu dans une histoire de salut ici, auprès des hommes.

Bien sûr, nous sommes ici en deçà de la définition de Nicée-Constantinople. L'évangéliste Jean n'explicite pas les relations hypostatiques entre le Père, le Fils et l'Esprit-Paraclet. Mais la définition qu'il donne de la mission de l'Esprit n'en révèle pas moins l'identité de son Etre. Or nous avons vu que :

1. La mission de l'Esprit est décrite en termes personnels comme si l'Esprit était lui-même une Personne.
2. Père, Fils et Esprit Saint sont en relation très étroite et se situent tous trois du côté de la lumière et de la vie, comme unis dans leur essence même.
3. La mission de l'Esprit Saint, d'une part, est conditionnée par l'œuvre du Christ – l'Esprit n'est répandu qu'une fois le Fils glorifié – et, d'autre part, elle est rapportée au Fils.

En conséquence, lorsque la théologie réfléchira dès le 3e et surtout le 4e siècle à la nature divine et que, corrélativement à cela, elle distinguera entre la Trinité économique et la Trinité immanente, il semblera tout à fait cohérent de conclure, d'une part, à l'unité de nature entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et, d'autre part, à une intervention active du Fils dans la procession de l'Esprit sur fond de monarchie du Père.

[40] C'est ce pour quoi plaide globalement Chevallier dans son étude : « L'évangile de Jean et le '*Filioque*' », pp. 93-111. Kammler, Carson, Morris, la Potterie et Congar reprennent aussi, à leur manière, cette thèse.

Et cela m'oblige à reconnaître la doctrine du *Filioque* comme un développement adéquat des implications d'un donné scripturaire à la richesse inépuisable.

Si la balance du dossier exégétique penche très nettement du côté de la position filioquiste, y aurait-il une autre voie qui permette de trancher plus sûrement en faveur de cette thèse ou en sa défaveur ? Classiquement, la tradition latine répond par l'affirmative. Il s'agit de l'analogie, malgré la distinction, établie entre la Trinité économique et la Trinité ontologique. Le débat ne se situe donc plus à même le texte biblique mais à distance, c'est-à-dire lorsque l'on considère la nature divine dans ses relations éternelles, dans une analyse logico-théologique.

2.3.2. la Trinité économique comme reflet de la Trinité ontologique

Karl Rahner et Vladimir Lossky ont pensé les rapports entre Trinité économique et Trinité ontologique en des termes diamétralement opposés. Pour le premier, « la Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement »[41]. Pour le second, cette identité serait inacceptable car « aucune spéculation philosophique n'a jamais pu s'élever jusqu'au mystère de la Sainte Trinité »[42]. Je vois deux principes corrélatifs à l'origine de ce refus tant dans la pensée de Lossky que dans la tradition orthodoxe dans son ensemble. Il s'agit tout d'abord de « l'intuition fondamentale » de la pensée orthodoxe, à savoir la distinction réelle des Personnes telles qu'elles apparaissent dans le concret[43]. Un souci personnaliste. Les hypostases sont irréductibles l'une à l'autre dans leur être personnel. L'origine de la subsistance hypostatique n'est donc pas attribuée à l'essence commune mais à l'hypostase du Père, principe de l'unité et source de la divinité. En conséquence, les caractéristiques hypostatiques ne sont pas pensées en termes d'opposition de relation mais de relation d'origine : paternité, filiation et procession. L'attention porte sur la différence d'origine et non sur le comment de la procession. Cette relation doit donc être comprise dans un sens apophatique. C'est le deuxième principe. Et si

---

[41] Karl Rahner, cité dans : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 35.

[42] Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 64. Mgr Cassien développe une idée semblable lorsqu'il critique la thèse qui déduit du double envoi de l'Esprit par le Père et par le Fils, une double procession *a Patre Filioque* : ce n'est au mieux qu'une « probabilité dogmatique » (Mgr Cassien, « L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », p. 146) qui est à rejeter car « il est presque certain que l'auteur sacré lui-même n'y a point pensé » (*ibid.*, p. 155 lorsque Cassien précise sa pensée). Cet argument me paraît particulièrement pauvre dans la mesure où l'on sait que la « pensée » des auteurs bibliques ne contenait pas, en une forme déjà systématisée, tous les développements dogmatiques ultérieurs.

[43] Pour une analyse de la position orthodoxe voir la première partie de cet article au chapitre 1.2.1, pp. 10-15.

le Fils et l'Esprit sont ineffablement distincts, la Trinité économique ne peut pas simplement être la Trinité ontologique ni réciproquement.

Ces critiques ne mettent pas à mal toute la valeur de la position de Rahner. Celle-ci comporte une grande force argumentative qui me pousse à en suivre la direction non sans un regard critique sur l'idée de réciprocité. L'argument principal – classique dans les deux grandes traditions occidentales, au moins jusqu'à l'avènement du libéralisme – est le principe d'auto-communication de Dieu lui-même. La révélation ne peut être définie comme le dévoilement de Dieu que si les actions de Dieu dans l'histoire du monde et ce qui est propre à Dieu en lui-même, bref la mission et l'essence, vont ensemble. Pannenberg fait reposer sa christologie sur ce point précis : « Le concept de révélation de Dieu par lui-même contient déjà l'idée que le Révélateur et le Révélé sont identiques »[44]. Cela signifie que l'autorité et la compétence du Révélateur reposent solidement sur son identité. Le Révélateur ne peut donner à Dieu de la visibilité que parce qu'il appartient à l'Etre de Dieu[45]. Nous retrouvons là les résultats de l'exégèse : les missions de Dieu révèlent l'identité de son Etre même ; elles sont correspondantes à ce que Dieu est en lui-même. Et nous rejoignons également l'argumentation anti-arienne portant sur notre salut et notre divinisation (c'est-à-dire l'union à Dieu de l'homme tout entier par grâce ou par énergie)[46] qui demande une révélation de Dieu lui-même dans l'histoire du salut. Si l'Esprit n'était pas Dieu en nous, nous ne pourrions pas être divinisés. Il y a bien une véritable *auto*-communication de Dieu dans l'économie. Du moment donc que Dieu est trine dans l'acte de révélation, il s'ensuit qu'il est trine dans son être éternel. A la Trinité de Dieu dans la vie divine correspond sa Trinité dans ce que l'économie manifeste. Mais

---

[44] Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio Fidei 62), Paris, Cerf, 1971, p. 156.

[45] Cf. Wolfhart Pannenberg : « Si Dieu est révélé par Jésus-Christ, seul l'événement du Christ définit alors qui est Dieu ou ce qu'est Dieu. Jésus-Christ appartient donc déjà à la définition de Dieu et par conséquent à sa divinité, à son être » (*ibid.*, p. 156).

[46] La divinisation ou *théôsis* ne saurait être comprise comme une participation de l'homme à l'essence de Dieu. La nature humaine n'est pas transformée en une nature divine. Il s'agit plutôt d'une union à Dieu, d'une communion avec sa nature, un peu comme la nature humaine en Christ était unie à la nature divine mais à la différence fondamentale près que l'homme est uni à Dieu par grâce et non pas hypostatiquement. En d'autres termes, il s'agit d'une sorte de super-sanctification où l'activité humaine obéit à Dieu au point de « devenir » Dieu par grâce ou énergie divine. Mais l'énergie divine n'agit pas de façon extrinsèque à l'homme mais en lien avec sa propre énergie. C'est la *synergie*, étrangère au protestantisme. Pour une meilleure compréhension de la notion de divinisation expliquée par un orthodoxe, voir : John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, pp. 214-221 et Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 153-169.

l'analogie est-elle suffisamment forte pour que l'on puisse dire que « la Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement » ? C'est ce qu'il nous faut voir à présent.

Si la Trinité économique reflète effectivement, et ce nécessairement, la Trinité ontologique, qu'en est-il de l'idée de « réciprocité »[47] ? Dieu manifeste-t-il tout son mystère dans l'auto-communication qu'il fait de lui-même ? Une certaine prudence s'impose ici dans la mesure où une application stricte de la thèse rahnérienne écarterait tout mystère dans notre connaissance de Dieu qui ne demeurerait plus au-delà de toute forme de pensée mais pourrait être contenu en un système rationnel ! Vladimir Lossky aurait dramatiquement visé juste : l'essence divine « devient l'objet d'une théologie naturelle »[48]. La reconnaissance d'une distance entre la Trinité économiquement révélée et la Trinité ontologique s'impose. Le Dieu infini et le mode de réalisation de ses attributs nous échappent. Personne ne comprend Dieu tel qu'il se comprend lui-même. Cela dit, Rahner touche quelque chose de juste qu'il s'agit de bien situer. Qu'il y ait correspondance entre la manifestation trine de Dieu dans l'économie du salut et le mode d'existence trine de la vie divine suppose une structure pareille en Dieu lui-même. Comment pourrait-il y avoir une véritable communication des trois Personnes si elles n'étaient pas, éternellement au sein même de la Trinité, trois Personnes ? La Trinité ontologique se répand *ad extra* dans la Trinité économique.

Une seconde mise en garde que l'on peut adresser à la thèse rahnérienne, c'est la référence eschatologique à la pleine auto-révélation de Dieu. Aucun homme ne peut contenir l'entière révélation divine. Seul Christ est *homoousios*, d'essence égale à celle du Père. Comme le dit Y. Congar : « Il n'y a pleine auto-communication de Dieu que dans la consommation eschatologique »[49].

Ces deux clauses limitent le caractère absolu de la thèse rahnérienne. Parler d'une stricte identité entre la Trinité économique et la Trinité ontologique nourrit trop de malentendus pour maintenir cette expression. Comment encore confesser dans l'adoration l'essence inconnaissable du Père, du Fils et du Saint-Esprit si les Personnes divines reçoivent toutes les qualifications positives de la théologie naturelle ? Ce serait assurément prêter le flanc à la critique de Lossky. Mieux vaut

---

[47] Yves Congar (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 34-44) s'inscrit dans la veine rahnérienne, mais s'en démarque sur des points de détails, la réciprocité notamment. Pierre Gisel s'en distancie davantage encore (*La subversion de l'Esprit*, pp. 147-153).

[48] Vladimir Lossky, « The procession in the Holy Spirit in the Orthodox Triadology », in *Eastern Churches Quartely*, 1948, p. 46, cité par : John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 251.

[49] Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 41.

s'en tenir à la notion de *reflet*, voire de *correspondance*, même si ce reflet ou cette correspondance valent de manière certaine et évidente[50].

Ces quelques remarques permettent de clarifier la notion d'*opera ad extra* et d'établir le vocabulaire suivant : une égalité dans l'ontologie mais un subordinatianisme dans l'économie[51]. Sans l'égalité ontologique, il n'y aurait pas de consubstantialité. On verserait alors dans l'arianisme, adoptianisme ou autre pensée pneumatomaque. De même, s'il n'y avait pas de subordinatianisme économique, aucun élément ne permettrait de différencier les trois hypostases *ad intra* Père, Fils et Saint-Esprit. Le Fils ne serait pas éternellement subordonné au Père dans sa fonction. Aussi, le Père ne serait pas « Père » de toute éternité, ni le Fils « Fils ». Dieu n'aurait donc jamais existé comme Trinité de toute éternité !

Ni séparation donc ni télescopage mais reflet ou correspondance sans réciprocité. Maintenant que les articulations ont été clarifiées, il est possible de définir les *opera ad extra* de la façon suivante : « Formule latine signifiant littéralement 'œuvres vers l'extérieur'. On désigne comme des *opera ad extra* les œuvres externes à la Trinité. Elles sont dites *indivisa*, 'indivises', dans le sens qu'elles font intervenir inséparablement les trois Personnes de la Trinité mais non sans différentiations internes. Car il faut distinguer les dispositions qui incombent plus spécialement à chacune des Personnes : la différence et l'ordre des Personnes demeurent »[52].

---

50 Yves Congar reconnaît les limites de la thèse rahnérienne et essaye d'en atténuer « fortement le caractère absolu » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 37). Mais, au-delà de ses réticences, il continue à prétendre que la Trinité économique *est* la Trinité ontologique. A trop vouloir garantir et préserver l'intégrité de l'axiome qui permet la connaissance théologique – « Dieu est tel qu'il se fait lui-même connaître » – Congar s'expose à la critique orthodoxe. Cela ne me semble pourtant pas nécessaire.

51 Ces termes se retrouvent chez Wayne Grudem (*Systematic theology*, p. 251) et Pierre Gisel (*La subversion de l'Esprit*, p. 148).

52 La première partie de cette définition est celle qui figure dans le glossaire de *Hokhma*, n° 75/2000, p. 83. A noter que les *opera ad intra* (œuvres vers l'intérieur) sont dites *divisa*, divises, non pour signifier une division dans l'Etre divin mais pour exprimer la singularité des œuvres intra-trinitaires. Lorsque le Père engendre le Fils, par exemple, il est seul à le faire. En ce qui concerne la mention de différentiations internes aux Personnes dans leur agir inséparable *ad extra*, cela ne fait pas l'unanimité (cf. Henri Blocher, « La Trinité, une communauté an-archique ? », p. 4). L'idée, pourtant, semble remonter à saint Augustin déjà lorsqu'il explique l'« unité des trois Personnes » et la « distinction de leurs manifestations personnelles » en ces termes : « Le jour où l'on entendit une voix qui disait : 'Je l'ai glorifié et le glorifierai encore' [...] c'était le Père seul qui parlait au Fils, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de même qu'ils sont inséparables, agissent inséparablement » (*La Trinité*, I, IV, 7). La distinction demeure quand bien même l'agir est inséparable. Cette référence du *De Trinitate* m'a été communiquée fort aimablement par M. Henri Blocher.

Dès lors que ces définitions théologiques sont admises, il devient naturel de concevoir un rôle actif du Fils dans la spiration de l'Esprit. La reconnaissance de ce rôle dans l'économie de l'Esprit ne pose d'ailleurs guère de problème. Au plan des *opera ad extra*, chaque tradition reconnaît une part au Fils à l'égard de la production du Saint-Esprit[53] : l'Esprit est envoyé par le Père *et* par le Fils. Il part de l'un *et* de l'autre pour venir habiter dans le cœur des croyants et les soutenir dans leur présence au monde. Or, comme je viens de le montrer, une disposition dans l'histoire du salut correspond à une identité intra-divine. A un « filioquisme économique »[54] doit donc correspondre un filioquisme ontologique. Sans le *Filioque*, nous aurions une connaissance des relations ontologiques *et* économiques du Père en rapport au Fils et à l'Esprit, mais nous n'aurions que la seule connaissance économique de la relation entre le Fils et l'Esprit. On ne verrait alors pas pourquoi le principe d'*auto*-communication de Dieu ne s'appliquerait pas ici. Ce serait un déséquilibre incompréhensible.

Il semble donc permis de conclure, au terme de tout ce parcours exégétique et logico-théologique, que la meilleure façon d'exprimer l'unité, l'égalité et l'ordre des trois Personnes demeure une position filioquiste : c'est, d'une part, une conséquence logique de la théologie des relations et de l'analogie forte entre les réalités économique et ontologique et, d'autre part, une construction théologique qui prolonge rigoureusement et fidèlement les données scripturaires.

3. Le Saint-Esprit dans la Tri-unité divine

Le travail de réflexion serait incomplet si on s'arrêtait là. Jusqu'à présent, je me suis efforcé de démêler un certain nombre d'idées sur la problématique de la procession du Saint-Esprit et de comprendre le chemin qui permet de se positionner sur cette question. Et ce chemin, une fois identifié, nous a conduits à l'affirmation du *Filioque*. Mais comment mettre en perspective les réalités spirituelles liées à cette doctrine ? Qu'est-ce que cela implique pour notre connaissance du Dieu de notre salut ? La question n'est pas sans importance.

Lorsque nous nous efforçons de comprendre la réalité de l'être même de notre Seigneur, malgré nos innombrables balbutiements, nous touchons par là même aux réalités de notre présent personnel. Non

---

53 A la suite de Palamas, John Meyendorff (*Initiation à la théologie byzantine*, pp. 248-251) situe cette « part » dans la manifestation énergétique. Or les énergies, qui sont la présence de Dieu à sa création, sont du côté économique et non pas ontologique. Nous sommes bien sur le plan des *opera ad extra*.

54 Cf. Pierre Gisel qui parle de la tradition orientale en ces termes : « Au niveau 'économique', la reconnaissance va quasiment jusqu'au *filioquisme* » (*La subversion de l'Esprit*, p. 85).

que Dieu soit lié à nos limites, à notre « rudesse », à notre « débilité »[55], comme s'il dépendait de nous. Il s'agit bien plutôt de l'inverse. C'est à la clarté du vrai Dieu que je peux me connaître moi-même. Calvin déjà soulignait cela : « Bien qu'il y ait une liaison mutuelle entre la connaissance de Dieu et de nous-mêmes et que l'une se rapporte à l'autre, toutefois l'ordre de bien enseigner requiert qu'en premier lieu nous traitions ce qu'est connaître Dieu, pour venir au second point »[56]. La connaissance que nous pouvons avoir du Dieu de notre salut n'est pas superflue. Elle garantit un juste discernement des réalités spirituelles que nous vivons au quotidien.

Avec la question du *Filioque*, nous touchons précisément à cette question, insondable jusqu'au fond, de notre connaissance du Dieu Un et trine. En affirmant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, je prononce un discours sur Dieu, et plus précisément sur la place du Saint-Esprit dans la Trinité. Ce faisant, je véhicule une théologie trinitaire assez précise. Les pages précédentes l'ont suffisamment suggéré. Mais il reste à ordonner systématiquement toute cette réflexion afin d'esquisser une construction théologique de la troisième Personne. Une esquisse qui sache mettre en perspective pour la foi chrétienne les réalités spirituelles qui s'y jouent. C'est l'objet de ce dernier chapitre.

Classiquement les enjeux d'une telle construction ressortissent à trois domaines : la divinité du Saint-Esprit, sa personnalité et son « rang »[57]. Je traiterai ces thèmes successivement avant d'aborder brièvement, en conclusion, un exemple d'application concrète. Mais auparavant, il me faut revenir sur un élément essentiel de la terminologie trinitaire.

Jusqu'à présent, j'ai usé du terme Trinité pour nommer la pluralité des trois Personnes dans l'unité de l'essence divine. C'est un usage classique. En rapport à l'essence divine, Dieu est Un ; en rapport aux hypostases divines, Dieu est trine[58]. Maintenant qu'il est question, même succinctement, de la place du Saint-Esprit au sein de la Trinité, je vais

---

55 Calvin emploie souvent ces termes pour parler des limites de la connaissance humaine face à la souveraineté et à la sainteté de Dieu (cf. *IRC*, I, I, 1-3).

56 Jean Calvin, *IRC*, I, I, 3.

57 Cette disposition s'inspire de l'exposition du dogme telle que le fait Henri Blocher dans sa *Doctrine du péché et de la rédemption*, pp. 207-220. Elle présente l'énorme avantage de garder en vue la problématique qui m'occupe : comprendre la doctrine du *Filioque* et cerner ses conséquences en théologie trinitaire.

58 Comme l'a signalé M. Henri Blocher dans son cours de théologie trinitaire, la définition du *Petit Robert* est malheureuse : « Divisé en trois ». S'il y a une définition qu'il ne faudrait guère avancer à propos de la Tri-unité divine, c'est bien celle de division intra-trinitaire. Dire de Dieu qu'il est « divisé en trois » – donc en trois parties – c'est rejeter le monothéisme. Un comble pour une définition de l'une des plus grandes affirmations de la foi chrétienne !

employer un terme plus précis, à mon avis : la Tri-unité[59]. Le désavantage du mot Trinité, c'est qu'il n'exprime que le fait du trois ; Dieu est trine. La formule Tri-unité, en revanche, indique que les trois sont aussi Un. D'emblée, on perçoit qu'il s'agit d'une triade unifiée : « Trois Personnes : une seule et divine essence »[60]. Dans l'essence unique et mystérieuse de Dieu, il y a trois Personnes distinctes qui diffèrent l'une de l'autre par des caractéristiques que l'on nomme « propriétés hypostatiques »[61]. Bien qu'elles existent et demeurent éternellement l'une dans l'autre, ces hypostases ne peuvent pas se confondre l'une avec l'autre. C'est pourquoi, on ne peut pas les considérer comme *homoiousioi* (« de nature semblable ») mais comme *homoousioi*[62] (« de même nature »), parce qu'elles ne possèdent pas seulement une essence semblable, mais une seule, même et unique essence divine. Ce seul petit *iota* représente la plus importante distance métaphysique que l'on puisse imaginer : celle qui distingue le Créateur de sa créature.

3.1. La divinité du Saint-Esprit

Cette problématique soulève au moins deux questions : (1) quel chemin emprunter pour établir la divinité de l'Esprit ? (2) comment en penser « l'origine » ?

Il semble naturel de répondre à la première en commençant par ce qui est notre première source de connaissance théologique : l'Ecriture. Le constat auquel je suis parvenu au terme de l'enquête exégétique, à la suite notamment de H.-C. Kammler, c'est que le Père, le Fils et l'Esprit forment « une unité et une communauté d'essence parfaites ». Certes, la Bible n'exprime pas les mêmes préoccupations que les Pères du concile de Constantinople – c'est ce qu'a tenté de montrer le long ch. 2 – mais elle ne s'arrête pas non plus au seul niveau économique. Dans l'Ecriture, l'économique reflète l'ontologique, nous l'avons vu. La somme de ces deux constats nous autorise à conclure, avec l'Eglise chrétienne dans sa quasi-totalité, à la divinité de l'Esprit. A l'exception notable des pneumatomaques, on enregistre à ce sujet un remarquable consensus.

---

[59] Le terme est aujourd'hui fort répandu. On le trouve, par exemple, sous la plume de Yves Congar (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 25ss), et sous celle de Henri Blocher (« La Trinité une communauté an-archique ? », p. 14).

[60] Jean Calvin, *IRC*, I, XIII, 19. C'est le titre du paragraphe.

[61] Cf. la première partie de cet article publiée dans le précédent numéro de *Hokhma*.

[62] Si, par exemple, le Fils est *homoiousios* au Père, c'est qu'il n'existe qu'une ressemblance substantielle entre eux. Telle était la doctrine des ariens. Sur la querelle entre anoméens, semi-ariens et ariens, voir le très vieux mais très précieux article de A. Jundt : « Arianisme », in *Encyclopédie des sciences religieuses*, éd. F. Lichtenberger, t. 1, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877, pp. 559-588.

La théologie spéculative peut-elle apporter de nouveaux éléments au dossier ? Les Cappadociens, déjà, ont répondu à cette question par l'affirmative en prétendant que l'Esprit est la garantie de la communion des croyants avec Jésus-Christ[63]. Si l'Esprit n'était pas Dieu, comment pourrait-il répandre dans le cœur du croyant l'amour de Dieu et lui permettre d'avoir une communion avec la nature divine ? Comment pourrait-il même remplacer avantageusement le Fils ? Cet argument sotériologique plaide en faveur de la divinité réelle de l'Esprit. Pannenberg le critique dans la mesure où cette communion est pensée en terme d'expérience de foi[64]. Il serait, en effet, délicat de rechercher dans sa conscience ce qu'elle perçoit de Dieu sans savoir à l'avance ce qu'on entend trouver. On frôlerait la pétition de principe ! Aussi faudrait-il chercher un ancrage autre que la conscience. Je suis d'accord avec le professeur allemand pour affirmer qu'une instance purement subjective ne peut guère offrir de fondement solide, mais il n'est pas question ici d'un tel subjectivisme. L'autorité subjective de la conscience touchée par l'Esprit renvoie à une réalité objective, c'est-à-dire au Dieu qui parle dans l'Ecriture, un Dieu qui est lui-même la source de l'expérience subjective[65] !

Pannenberg emporte davantage mon suffrage lorsqu'il suggère un autre point de départ possible : « La divinité de Jésus-Christ reconnue grâce au message chrétien »[66]. Là, on ne part pas d'une conscience qui expérimente quelque chose, mais de l'événement du Christ. Loin de voir Jésus-Christ *devenir* Révélation de Dieu par l'Esprit, c'est, à l'inverse, *parce que* Jésus-Christ est la Révélation de Dieu et qu'il est dans une unité d'être avec Dieu que l'Esprit, qui précisément est l'Esprit du Christ faisant demeure dans les croyants, est l'Esprit de Dieu même. Dans sa démarche de reconnaissance de Jésus comme Seigneur et dans sa communion avec le Christ, le croyant est mû et éclairé par l'Esprit du Christ. Cet Esprit appartient donc essentiellement à la révélation de Dieu. Or nous avons vu au deuxième chapitre que la réalité de la révélation correspond à celle de l'être de Dieu. On peut donc affirmer que l'Esprit qui appartient à la révélation de Dieu appartient aussi à l'être de Dieu. On entrevoit déjà ici la distinction des Personnes : « L'Esprit ouvre par Jésus la communion avec Dieu »[67].

---

63 Cf. ma première partie, p. 8s.

64 Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, pp. 212-214.

65 Le lecteur intéressé à développer la problématique des fondements de notre connaissance théologique dans ses dimensions objective et subjective trouvera dans les pages d'Auguste Lecerf une matière particulièrement riche et stimulante : *Introduction à la dogmatique réformée*, t. 2, Aix-en-Provence, Kerygma, 1998 (réimpression de l'éd. de 1938). Ce second tome traite « du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse ».

66 Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, pp. 207-221.

67 *Ibid.*, p. 216.

Mais comment penser l'« origine » de l'Esprit ? Pour la théologie orientale, le Père est considéré comme la source (*pègè*) de la divinité de chaque hypostase et comme seul gardien de l'unité de la Trinité. On parle à ce propos de monarchisme. De fait, l'Occident latin ne conteste pas une certaine forme de monarchisme : « Le Père est principe de toute la divinité ou, plus exactement, de la déité, parce qu'il ne tient son origine de rien d'autre »[68]. Seul le Père est innascible, son origine hypostatique n'étant attribuée à personne d'autre. Les divergences apparaissent lorsque l'on aborde la délicate question de la distinction des Personnes et du principe de leur unité. Pour l'Occident augustinien, avais-je précisé, la Personne est constituée par une opposition relationnelle. Dans ce schéma, on constate d'abord l'identité divine puis, comme les processions sont révélées, on en conclut aux relations. Dans la construction orientale, en revanche, on constate d'abord les relations puis, comme les processions se rapportent au Père qui unifie, on en conclut à l'unité d'essence. Ainsi, chez les Latins, l'insistance porte moins sur la dérivation de la divinité de l'Esprit à partir du Père que sur la nature commune et égale des Personnes, entre elles. Cette intuition propre à la tradition occidentale, c'est Calvin qui l'a peut-être développée avec le plus de rigueur[69] : la nature divine d'une Personne ne se déduit pas d'une autre Personne de la Trinité en particulier, comme si cette dernière manifestait de façon plus nette l'essence de Dieu. Non, chaque hypostase « a son être de soi-même au regard de sa déité »[70]. Elle est Dieu par elle-même. Elle est *auto-theos*. La pensée augustinienne trouve en Calvin comme un aboutissement[71].

Les enjeux de cette différence d'approche ont été expliqués ainsi : « Brutalement dit, l'Eglise orientale comprend le Christ comme le chemin pour aller au Père (c'est-à-dire comme le moyen d'une fin), tandis que l'Eglise occidentale voit en Christ le Père venu à nous (c'est-à-dire la fin même) »[72]. Par son mouvement ascendant, l'Eglise orientale semble

---

68 Saint Augustin, *La Trinité*, IV, 20, 29.

69 Jean Calvin, *IRC*, I, VII, 1-29. Dans tout le chapitre 7, Calvin défend l'idée « qu'en une essence de Dieu sont contenues trois Personnes ».

70 Jean Calvin, *IRC*, I, VII, 23. Calvin poursuit en précisant que les Trois ne « descendent » pas de l'essence une : « Nous disons absolument que *la déité est de soi* ; et voilà pourquoi nous confessons que le Fils, en tant qu'il est Dieu, sans avoir égard à la Personne *a son être de soi-même* ; en tant qu'il est Fils nous disons qu'il est du Père : par ce moyen son essence est sans commencement, et le commencement de sa Personne est Dieu » (*IRC*, I, VII, 25. C'est moi qui souligne).

71 Voir à ce propos l'excellent traitement qu'en fait Gerald Bray dans *La doctrine de Dieu*, pp. 203-219.

72 Gerald Bray, « Filioque and Anglican-Orthodox Dialogue », *Churchman*, 94/1979, p. 132 cité par : Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 219.

esquisser la déification tandis que le thème de l'Esprit comme Don semble davantage cristalliser le mouvement descendant occidental.

3.2. La personnalité du Saint-Esprit

L'analyse des caractéristiques et des fonctions de l'Esprit-Paraclet, dans l'évangile de Jean, a nettement suggéré la personnalisation de l'Esprit. Une personnalisation qui reflète quelque chose de l'identité même de l'Esprit dans sa communauté d'être avec le Père et le Fils. La voie de Constantinople est ainsi ouverte, même si les résultats de l'exégèse demeurent en deçà du précieux symbole œcuménique.

A ce stade, il faut brièvement rappeler comment les Pères grecs et latins comprenaient la notion de « Personne »[73]. Notre perception moderne du terme qui inclut son mode humain et implique conscience, liberté, relations interpersonnelles, etc., pourrait nous induire ici en erreur. Plus que l'aspect psychologique où l'individu conscient se saisit comme un *moi* autonome, la Personne est, pour les Pères, ce qui a une consistance propre, une existence concrète irréductible à l'essence commune. Par la suite, l'Orient tendra à accentuer le « propre » de chaque hypostase pour défendre l'immutabilité des propriétés hypostatiques, tandis qu'en Occident on en viendra plutôt à considérer la Personne en fonction des oppositions de relations. Mais aucun nicéen de chaque bord ne remettrait en cause la distinction établie par les Cappadociens entre l'essence commune et les hypostases. Cette distinction, les modalistes de tous âges l'ont pourtant niée. Schématiquement, ils perçoivent dans le Saint-Esprit une divinité sans personnalité. L'Esprit ne serait qu'un attribut divin, la puissance de Dieu. Mais si le Saint-Esprit était impersonnel, comment pourrait-il enseigner (cf. 2e et 5e promesses) et témoigner (cf. 3e et 4e promesses) ? Comment Dieu pourrait-il envoyer dans le cœur des croyants l'Esprit de son Fils (cf. Jn 14,16-17 ; Ga 4,6) ? Les enjeux concernent donc l'existence même du croyant. Le Saint-Esprit en tant que Personne divine, c'est Dieu qui descend dans l'homme pour y recréer son image, pour y faire pénétrer la sainteté et la paix. Comment une simple influence pourrait-elle nous faire éprouver l'amour divin, ou faire de nous des fils adoptifs pour crier « Abba, Père » (Rm 8,15) ? Si l'Esprit n'était qu'une influence ou une puissance, nous pourrions en disposer à notre guise. Mais parce qu'il est une Personne, nous ne le possédons pas ; nous ne pouvons pas disposer de lui comme bon nous semble. Nous devons, au contraire, nous soumettre à lui en reconnaissant qu'il est libre d'agir comme il veut, quand il veut et de la manière qui lui plaît. « Historiquement, l'oubli 'modaliste' de la personnalité distincte de l'Esprit a dépersonnalisé le rapport du fidèle à

73 Pour un survol du concept de « personne » dans l'histoire de la pensée chrétienne, voir : Paul McPartlan, in *Dictionnaire Critique de Théologie*, pp. 895-899.

Dieu : par interposition de la médiation rituelle ou par dissolution dans l'immédiateté mystique, au lieu du vis-à-vis de l'alliance. »[74]

Lorsque l'Eglise ancienne a reconnu à l'Esprit le caractère d'une Personne agissante, il semble qu'elle ait sanctionné un mouvement interprétatif autorisé. Tout ce qui est dit dans les Discours d'adieu sur la réalité intérieure de l'Esprit qui nous fait éprouver l'amour de Dieu n'a de sens que si l'Esprit est une Personne agissante. Si Dieu n'était que Père et Fils, il ne pourrait être qu'*objet* de notre connaissance, mais parce qu'il est aussi Esprit, il nous fait éprouver nous-mêmes sa réalité. L'Esprit est ouverture et communion. C'est lui qui « ouvre par Jésus la communion avec Dieu »[75] pour rendre les chrétiens pleinement fils de Dieu. Les orthodoxes parlent volontiers de déification ou de *théôsis* à ce propos[76]. En régime protestant, on parlera plutôt de sanctification[77]. En personnalisant le rapport du fidèle à Dieu, l'Esprit fait prendre conscience à l'homme qu'il n'est pas son propre maître mais que, au contraire, le centre personnel de sa « divinisation » a son origine hors de lui bien qu'il vienne habiter en lui. C'est l'Esprit Saint.

3.3. Le « rang » du Saint-Esprit

Le mot « rang » n'évoque en aucun cas une différence d'essence entre l'Esprit et les deux autres Personnes de la Trinité. Ce serait nier l'unité que je viens de défendre. Le terme décrit plutôt la position des trois Personnes consubstantielles entre elles dans leurs relations mutuelles. Le Saint-Esprit est dit troisième en ce sens qu'il procède du Père et du Fils. Premier, le Père est innascible ; second le Fils procède de Père ; troisième, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils[78]. La confession du Saint-Esprit troisième est la simple conséquence des conclusions favorables au *Filioque* auxquelles je suis parvenu au terme du troisième chapitre.

---

[74] Henri Blocher, *Doctrine du péché et de la rédemption*, p. 213.

[75] Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, p. 216.

[76] Cf. note 46.

[77] La sanctification protestante ne se déploie pas concrètement de la même façon que la *théôsis* orthodoxe. Cela tient précisément au filioquisme. L'Orient qui confesse l'indépendance de l'hypostase de l'Esprit vis-à-vis du Fils pense ce processus en termes d'intériorisation, alors que l'Occident le fera toujours référence au Fils.

[78] Jürgen Moltmann (*Trinité et royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, pp. 224-237) a trouvé une formule ingénieuse pour tenter de réconcilier les traditions orientale et occidentale. Rejetant tant le filioquisme ontologique que le monopatrisme de Photius, il opte pour la procession *ex Patre Filii* (du Père du Fils). Il s'agit d'un essai ingénieux dans la mesure où il veut affirmer tant la monarchie du Père que la relation du Père au Fils pour distinguer les processions. Deux raisons au moins m'empêchent de le suivre :

Troisième, le Saint-Esprit est la connexion du Père et du Fils, avons-nous vu chez saint Augustin. Il est le lien de leur amour réciproque (*vinculum caritatis*). Selon sa fameuse analogie psychologique, Augustin comprend l'Esprit comme l'Amour commun à l'Aimant et à l'Aimé[79]. Il « est Celui en lequel ils [*i.e.* le Père et le Fils] s'unissent, s'accueillent, se recueillent, se reposent »[80] pour ouvrir la communion de façon intra-divine, mais aussi extra-divine. *Ad intra*, l'Esprit est la « Communion Substantielle »[81] du Père et du Fils. Et c'est une communion différenciée puisque l'Esprit, Amour hypostasié, brise le face-à-face des deux premières figures. Par le don de l'Esprit *ad extra*, Dieu est en dehors de lui-même, dans sa créature pour que nous reflétions l'image de Dieu (2 Co 3,18). Il nous fait atteindre la plénitude de notre être en « jouissant » de Dieu : « L'ineffable embrassement du Père et de l'Image ne va point sans jouissance, sans charité, sans joie. Cette dilection, ce plaisir, cette félicité, disons ce bonheur, si toutefois un terme humain peut l'exprimer convenablement, Hilaire l'a appelé de façon concise 'jouissance', et c'est, dans la Trinité, le Saint-Esprit. Non engendré, il est la suavité du générateur et de l'engendré, il inonde de sa libéralité, de son abondance immense toutes les créatures selon leur capacité, afin qu'elles tiennent leur rang respectif et se reposent à leurs places »[82]. Nous avons là comme un *double mouvement* de l'Esprit. La réalité de l'Esprit est le moyen de la communication de Dieu *ad extra*. Et cette communication ne se fait pas dans le désordre mais selon la fonction spécifique qui revient au Troisième, à celui qui procède du Père et du Fils : « Au Père le commencement de toute action, et la source et origine de toutes choses est attribuée ; au Fils, la sagesse, le conseil, et l'ordre de tout disposer ; au Saint-Esprit, la vertu et efficace de toute action »[83]. L'Esprit rend effective l'œuvre du Père et du Fils. C'est par l'Esprit que Dieu est en nous et c'est lui qui suscite en nous la connaissance salutaire de l'œuvre rédemptrice du Fils qui conduit au Père. Mais c'est aussi par l'Esprit que nous revenons au Père sur un chemin d'obéissance et d'accom-

---

a) Le terme Père est en soi relationnel. Il n'y a de père qu'en rapport à un fils ou une fille. L'ajout du *Filii* au *ex Patre* est donc superflu et la formule revient en définitive à dire différemment le monopatrisme.

b) L'objet même de la controverse n'est pas réglé : quel est le rôle du Fils dans la venue à l'être de l'Esprit ?

79 Evitons un malentendu. En évoquant des analogies, saint Augustin n'a jamais voulu développer une image qui pût donner une prise complètement cohérente sur le mystère trinitaire. Il s'agit avant tout d'une aide.

80 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 201.

81 *Ibid.*, p. 198.

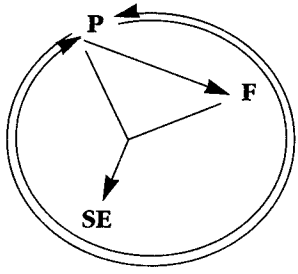
82 Saint Augustin, *La Trinité*, VI, X, 11.

83 Jean Calvin, *IRC*, I, XIII 18.

plissement en libérant et vivifiant notre être tout entier pour qu'il soit reformé à l'image du Christ.

3.4 Synthèse

La construction trinitaire que je viens d'ébaucher s'inscrit nettement dans le schéma latin : un Père innascible qui est premier ; un Fils procédant du Père qui est second ; un Esprit procédant du Père et du Fils qui est troisième. Si l'on ajoute à cela la définition donnée plus haut des *opera ad extra* et la nécessaire distinction de ce qui revient à chacune des Personnes, la confession du *Filioque* articule l'ordre du christologique à l'ordre du pneumatologique en ce que je nommerais une « conjonction ordonnée ». L'Esprit agit conjointement à la Parole mais dans un ordre qui respecte la place de chacun. Ni autonomisation ni vicariat. L'Esprit n'est pas le simple substitut du Fils. Jésus revient dans et par l'Esprit-Paraclet pour ne pas nous laisser orphelins. Cette action du Seigneur avec et par son Esprit n'est pourtant pas réductible à une simple actualisation ou application du salut acquis par Jésus-Christ. Elle est aussi source de nouveauté au plus profond de notre pâte humaine pour l'ouvrir aux dons vivifiants de l'Esprit à la gloire du Christ qui conduit au Père. Le mouvement n'est donc pas strictement linéaire. Mais il s'agit toujours pour l'Esprit d'agir en référence au Père et au Fils de qui il procède. La conjonction est ordonnée. Concrètement, on peut se représenter cette construction trinitaire ainsi :



Outre les avantages du schéma latin pour lequel j'ai plaidé plus haut, cette représentation essaie d'intégrer également l'élément d'interpénétration et d'intériorité réciproque des Personnes de la Tri-unité, la périchorèse. Mais celle-ci est pensée en un sens un peu différent de ce pour quoi plaidaient les Cappadociens. Il y a bien une interpénétration selon des liens de présence réciproque mais elle est appliquée aux Personnes de la Tri-unité et non à son essence[84]. Chaque Personne « contient » les deux autres si bien qu'il n'est plus possible de concevoir les rapports intratrinitaires en terme d'infériorité mais uniquement d'éga-

[84] C'est une conséquence de la conception calvinienne de la Personne comprise comme *autothéos* (cf. Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 208s.).

lité. Seulement, ce n'est pas la doctrine de la périchorèse qui fonde l'égalité divine. Chaque Personne de la Tri-unité est divine par elle-même ; chaque Personne est *autothéos*. Et si chaque Personne est *autothéos*, aucune d'entre elles « ne peut se réclamer d'une quelconque autorité pour imposer sa volonté aux autres »[85]. Père, Fils et Saint-Esprit sont au contraire réellement libres d'amorcer des initiatives personnelles. Risque de dérapage trithéiste ? Non, car les rapports d'interpénétration qui lient entre elles les Personnes, c'est-à-dire la périchorèse, assurent leur parfaite unité dans l'unique Divinité. Le Dieu de l'alliance est un Dieu en trois Personnes.

Loin de virevolter au niveau d'une philosophie de l'essence, cette construction trinitaire accentue le personnalisme latin mais sans reprendre servilement les rails orientaux. Nous avons déjà vu, en fin de première partie, la faiblesse principale de la position orientale. En figeant les caractéristiques individualisantes pour faire de la relation d'origine le propre de chaque hypostase – le Père est l'Inengendré – les Orientaux peinent à expliquer la réalité personnelle de l'existence hypostatique. Loin de valoriser la plénitude personnelle de l'Esprit, la conception orientale tend au contraire à la rendre abstraite. Quant au deuxième chapitre de la présente étude, il a tenté de montrer combien le filioquisme occidental exprime plus adéquatement que le monopatrisme oriental l'unité, l'égalité et l'ordre des trois Personnes. Mais qu'en est-il de la faiblesse occidentale signalée en fin de 1re partie ? Où est la plénitude personnelle de l'Esprit s'il procède du Père et du Fils, si sa mission est rapportée au Père et au Fils ? Ce qui a été dit de la position calvinienne permet à mon sens de dépasser cet écueil.

Les relations d'opposition fondent la différenciation hypostatique mais pas l'être même d'une Personne. L'être divin, chaque Personne le tient par elle-même. Père, Fils *et* Saint-Esprit manifestent la plénitude de l'essence commune car ils sont tous trois *autothéos*. Aucun n'impose sa volonté à un Autre ni n'entrave le caractère volontaire des relations interpersonnelles. Mais ce n'est pas une triade unifiée anarchique puisque la périchorèse assure la parfaite unité des Trois dans l'unique Divinité par des liens d'amour réciproque parfait. En exprimant la procession du Père et du Fils, le *Filioque* signale que l'œuvre de l'Esprit, pleinement divin par lui-même, ne se fait pas sans référence au Fils qui conduit au Père. Quand bien même le caractère libre de l'action spirituelle est affirmé.

Pistes pour l'avenir

Cette réflexion sur la place du Saint-Esprit dans la Tri-unité divine suscitera peut-être l'intérêt de certains pour en tirer parti et pour l'appli-

85 Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 210.

quer aux réalités de notre présent personnel. S'il est vrai que l'Esprit agit en nous de telle sorte que nous atteignons la plénitude de notre être en goûtant la « suavité » de sa présence, pour reprendre un terme de saint Augustin, bref que l'Esprit rend effective l'œuvre du Père et du Fils, tout croyant expérimente la réalité de l'Esprit au plus intime de lui-même. Il se sait rejoint par un Esprit qui a suscité en lui la connaissance de Dieu et il se sait porté par un Esprit qui agit dans son être entier pour le transformer à l'image du Christ. Double mouvement sur fond de conjonction ordonnée, où l'Esprit se réfère au Fils tout en préservant le caractère libre de son action.

En prenant soin d'y réfléchir, chacun percevra assez rapidement que les sujets d'application sont légion. Faute de place, je n'en citerai qu'un seul. Il s'agira d'un sujet toujours vif aujourd'hui : le renouveau charismatique, et plus précisément l'articulation que le renouveau charismatique opère entre l'ordre du christologique, dans lequel les protestants ont traditionnellement inscrit l'Ecriture, et celui du pnematologique. Que l'on me pardonne la présentation et l'analyse trop brèves que j'en donnerai. Conformément au titre de cette conclusion, il ne s'agira que de pistes.

Commençons par les définitions. On appelle communément « renouveau charismatique » ou « mouvement charismatique », ou plus simplement « Renouveau » un vaste mouvement de type pentecôtisant qui a germé dans différentes confessions, aux Etats-Unis puis ailleurs dans le monde, dès les années 1960[86]. Je parle à dessein de « type pentecôtisant » car la théologie véhiculée par les charismatiques s'apparente à celle des pentecôtistes même si elle ne lui est pas toujours équivalente. Au centre de la spiritualité charismatique se trouve l'expérience du Saint-Esprit qui agit de façon visible dans notre monde et dans notre pâte humaine. C'est une expérience immédiate, sans nécessaires médiations, qui doit permettre au fidèle de vivre la joie et la puissance du Christ vivant. Certains y voient un souffle salutaire donné par Dieu à son Eglise, d'autres y perçoivent la prise de pouvoir d'un subjectivisme qui autorise tous les débordements personnels. Inutile de s'allonger

---

86 Pour une réflexion théologique et/ou sociologique sur le charismatisme voir, par exemple : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, pp. 185-269 ; Louis Schweitzer, « Typologie des spiritualités évangéliques », in *La spiritualité et les chrétiens évangéliques* (coll. Terre Nouvelle), Cléon d'Andran – Vaux-sur-Seine, Excelsis – Edifac, 1997, pp. 135-149 ; Serge Carrel, « Essai sur le corps à partir du vécu de la mouvance pentecôtiste », *Hokhma*, n° 37/1988, pp. 50-63 et n° 38/1988, pp. 52-82. Pour des ouvrages de référence sur la pneumatologie charismatique écrits par des théologiens charismatiques, voir par exemple : Tom Smail, *Au risque de ta présence. Essai sur le Saint-Esprit* (coll. Vie Chrétienne), Lausanne, LLB, 1985 ; Tom Smail, Andrew Walker & Nigel Wright, *Charismatic Renewal. The search for a theology*, Londres, SPCK, 1995.

sur l'histoire du mouvement et sur sa perception dans les Eglises. Tout cela est bien connu.

Comme tout mouvement spirituel qui dure et qui porte des fruits manifestes, par-delà d'inévitables excès, le renouveau charismatique mérite une attention fervente. Quelles promesses apporte-t-il à l'Eglise ? Quelles questions critiques peut-on lui adresser ? Il me semble, à ce propos, que la construction théologique de la troisième Personne que je viens d'esquisser fournit des principes de discernement utiles pour discerner le positif et le négatif.

Abordons d'abord le négatif. Au cœur de la critique que l'on peut adresser au « Renouveau » se trouve une certaine compréhension du « baptême dans l'Esprit Saint », sorte de dédoublement de la communication de l'Esprit, distinct de la conversion. C'est une seconde expérience, comprise généralement comme accès à une vie chrétienne plus profonde. Voici ce qu'en dit un classique du Pentecôtisme : « On considérait (c'est-à-dire à l'époque néo-testamentaire) qu'une expérience essentielle faisait défaut à tout converti qui n'avait pas reçu l'Esprit et on prenait immédiatement des mesures pour y remédier »[87]. On pourrait donc être « converti » sans avoir « reçu l'Esprit », c'est-à-dire sans avoir été baptisé du Saint-Esprit. Un autre exemple intéressant vient de Benny Hinn, célèbre télévangéliste américain, qui précise : « Après ma rencontre avec le Saint-Esprit, cela (c'est-à-dire la prière renouvelée par la rencontre du Saint-Esprit) s'est avéré bénéfique car cela m'a permis de savourer la richesse insondable de sa présence », et ce même si « cela faisait un ou deux ans que j'étais sauvé »[88]. Il serait donc possible d'être sauvé sans avoir rencontré le Saint-Esprit. Salut et don de l'Esprit sont ici dédoublés.

En séparant la « véritable rencontre » du Saint-Esprit de la conversion au Christ – quand le pécheur se tourne vers Dieu en Christ – la théologie de la « seconde expérience » tend, à mon sens, à confisquer la réception de l'Esprit. L'ordre du christologique et l'ordre du pneumatologique ne sont pas pensés conjointement mais ils sont au contraire autonomisés. Non seulement l'Esprit agit tout seul dans la seconde expérience mais il constitue même un dépassement par rapport à l'œuvre du Christ. La connaissance salutaire de l'œuvre de Christ à la croix se ferait indépendamment de l'action de l'Esprit ; et la réception de l'Esprit communiquerait quelque chose de supérieur à la réalité de la Parole faite chair. Ce que nous avons vu du *Filioque* et de la majesté du Dieu Un et Trine contredit totalement cette thèse. L'Esprit Saint n'exerce pas une activité particulière, qui relèverait, en quelque sorte, d'un domaine indépendant, séparé de l'œuvre du Christ. Il n'y a aucune gloire autonome de l'Esprit hors la gloire seule du Seigneur. L'Esprit révèle à son

---

87 Donald Gee, *Après le baptême dans le Saint-Esprit*, Miami, Vida, 1989, p. 9.

88 Benny Hinn, *L'Onction et la puissance du Saint-Esprit*, Nyon, Carrefour, 1993, pp. 21 et 25.

peuple le Christ ressuscité et vivant et il conduit ses enfants sur un chemin d'obéissance et d'accomplissement en vivifiant et libérant leur être tout entier. Le déséquilibre introduit par la théologie de la « seconde expérience » porte donc sur la fonction de l'Esprit Saint.

Qu'en est-il des promesses du renouveau charismatique ? Théologiens et fidèles s'accordent généralement pour en relever au moins quelques-unes : une revitalisation manifeste de chrétiens endormis et de communautés sclérosées. Une nouvelle impulsion donnée à l'évangélisation. Un souffle du large qui emplit les poumons de chrétiens trop souvent mis sous la tutelle de la hiérarchie. J'en passe. « On ne peut nier que Dieu agisse là », affirme Congar[89]. Mais *quid* d'une théologie charismatique ? Est-elle automatiquement reléguée au registre d'une mauvaise compréhension de la réalité de l'Esprit ? Ou peut-elle revendiquer un espace qui lui soit propre dans un développement intelligent de la foi au Dieu trinitaire ? Il me semble, là encore, que ce qui a été dit de la place de l'Esprit dans la Tri-unité divine fournit de précieux éléments de réponse.

L'Esprit n'agit pas de façon autonome mais il n'est pas non plus le simple substitut du Fils comme s'il devait appliquer, sans aucune initiative de sa part, la réalité de l'ordre du christologique. Certes, c'est la seule référence au Verbe, à sa Personne, à sa Parole[90], qui permet de conduire le fidèle à la connaissance de Dieu. Cet élément est capital pour tout protestant évangélique. Mais cela doit-il impliquer que l'Esprit ne puisse susciter aucune révélation pour le croyant hors la lettre de la Parole ? Pour le dire autrement : faut-il que l'Esprit n'agisse que *via* l'interprétation rationnelle de la Parole inscripturée[91] ou peut-il aussi agir *via* des révélations personnelles trans-rationnelles qui intériorisent en nous, à la gloire de Dieu, les vérités dont témoigne l'Ecriture[92] ? Comme l'Esprit est pleinement Dieu par lui-même, *autotheos*, il est

---

89 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, p. 187.

90 Je n'ai pas le temps ici de montrer pourquoi la Bible peut être confessée comme Parole de Dieu. Je renvois le lecteur à une abondante littérature à ce propos (cf. par exemple : Paul Wells, *Dieu a parlé. La Bible, semence de vie dans le cœur labouré* (coll. Sentier), Québec, La Clairière, 1997). Et je répète que le protestantisme a traditionnellement associé la Bible à l'ordre du christologique en la comprenant comme « Parole inscripturée ».

91 C'est manifestement la thèse de James Packer lorsqu'il dit que le « moyen fondamental dont use notre Créateur, doué de raison, pour guider ses créatures, douées de raison, [...] consiste à leur faire comprendre et appliquer de façon raisonnable sa Parole écrite » (*Connaître Dieu*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1983, p. 281).

92 C'est ce pour quoi plaide John Yates dans une remarquable petite étude parue récemment dans *Hokhma* : « Comment Dieu nous parle-t-il aujourd'hui ? Anthropologie biblique et témoignage du Saint-Esprit », *Hokhma*, n° 79/2002, pp. 1-32.

réellement libre d'amorcer des initiatives personnelles selon sa fonction et l'ordre qui lui revient dans les relations intra-divines. L'Esprit de Dieu peut me faire comprendre de façon personnelle – c'est-à-dire, pourquoi pas, par des révélations trans-rationnelles – les vérités salutaires de la foi chrétiennes telles qu'elles apparaissent une fois pour toutes dans la Parole. La liberté de l'Esprit ne concurrence pas la normativité de la Parole inscripturée. L'Esprit personnalise et intériorise librement le don de Dieu mais il le fait en référence à la vérité de Christ. Le critère objectif de discernement pour la pneumatologie, c'est le critère christologique. « Donner un critère christologique à la pneumatologie, précise Yves Congar, c'est, sans méconnaître la liberté de l'Esprit qui souffle où il veut, savoir que cette liberté est celle de la vérité et que la 'mission' ou venue de l'Esprit a relation, accord, connexion avec celle du Verbe »[93]. Par son ouverture aux formes les plus variées du témoignage du Saint-Esprit, un charismatisme expurgé de l'autonomisation spiritualisante offre un émerveillement toujours renouvelé de notre connaissance de Dieu par l'Esprit. Belle promesse.

Les exemples d'application concrète pourraient se multiplier... à l'infini probablement tant les réalités de l'Esprit touchent à nos identités, à notre être même. L'Esprit n'est pas une force impersonnelle ni une entité abstraite non divine mais Dieu comme en dehors de lui-même qui demeure en nous : « Par les missions du Verbe et de l'Esprit, avec leurs effets de grâce, Dieu – le Dieu Trinité – existe vraiment hors de lui-même »[94]. Vraiment divin, vraiment personnel et troisième, l'Esprit est cette réalité par laquelle Dieu communique vraiment à l'homme dans son temps présent. C'est par l'Esprit que Dieu est en nous. Mais c'est aussi par l'Esprit que nous suivons Christ qui mène au Père sur un chemin d'obéissance et d'accomplissement. Un tel mouvement garantira sa bonne santé dans un rapport précis à l'ordre christologique : c'est la référence au Verbe de Dieu. ■

93 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, p. 268.

94 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 205.