Document généré le 13 fév. 2023 12:13

Laval théologique et philosophique

Pour une théologie de l'Esprit-Saint

Jean Richard

Volume 36, numéro 1, 1980

URI : https://id.erudit.org/iderudit/705774ar
DOI : https://doi.org/10.7202/705774ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Richard, J. (1980). Pour une théologie de l'Esprit-Saint. *Laval théologique et philosophique*, *36*(1), 47–75. https://doi.org/10.7202/705774ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1980

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

POUR UNE THÉOLOGIE DE L'ESPRIT-SAINT

Jean RICHARD

1. PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODOLOGIE

1.1. *Le projet*

L'ESPRIT-SAINT occupe une place toujours plus grande en théologie. Pour s'en rendre compte, il suffit de constater comment cette notion de l'Esprit a pu renouveler des traités comme la christologie et l'ecclésiologie. Et s'il en est ainsi en théologie, c'est sans doute parce que l'Esprit a déjà fait retour d'abord dans la vie chrétienne elle-même, dans l'expérience et la conscience d'un nombre toujours plus grand de chrétiens. Mais cela même exige une connaissance théologique plus approfondie de l'Esprit-Saint. Si l'expérience chrétienne apporte à la théologie la réalité de l'Esprit, il faut aussi que la théologie de l'Esprit-Saint vienne éclairer cette même expérience en vue d'une conscience plus vive et d'un discernement plus lucide. Si la notion de l'Esprit peut renouveler notre intelligence du Christ et de l'Église, ce ne sera de même qu'à la condition que l'Esprit ait été lui-même mieux compris à la lumière de tous les autres traités, et tout particulièrement, on peut déjà le supposer, à la lumière de la christologie.

L'urgence se fait donc sentir chez les théologiens de nouvelles études sur l'Esprit-Saint. Tout projet en ce sens nécessitera néanmoins de plus amples justifications, contre des réticences qui ne manqueront pas de se manifester. Des réticences provenant de l'expérience religieuse d'abord. Car on pourra craindre de ce côté que la spéculation théologique ne vienne encore une fois réduire l'Esprit à l'état de simple concept. On pourra donc objecter que l'important n'est pas de savoir la nature de l'Esprit en lui-même. Ce qu'il faut connaître, c'est plutôt son action en nous, la vie nouvelle que réalise en nous sa présence. À cela, nous répondrons que toute expérience des dons, des charismes ou des fruits de l'Esprit présuppose, au moins implicite, une certaine théologie de l'Esprit-Saint. Quand on prononce le nom de l'Esprit à propos de tel ou tel phénomène spirituel, c'est qu'on interprète par là ce phénomène : on donne par là un sens à l'expérience vécue, en la référant à l'Esprit. L'Esprit est donc principe d'interprétation, donneur de sens par rapport au vécu spirituel. Ce qui suppose évidemment que lui-même présente déjà un sens pour nous. Or telle est précisément la visée d'une théologie de l'Esprit : qu'est-ce que signifie

l'Esprit-Saint, quel sens a-t-il? D'où l'importance d'une notion vraiment chrétienne de l'Esprit, pour pouvoir par là apprécier, discerner et interpréter chrétiennement l'expérience spirituelle.

Une autre objection pourra venir des milieux théologiques eux-mêmes. Qu'on produise un certain discours théologique sur l'Esprit-Saint, soit. Mais, dira-t-on, il faudrait renoncer définitivement au discours spéculatif de la théologie classique, pour revenir au langage beaucoup plus simple de la Bible, beaucoup plus proche aussi de l'expérience spirituelle. Je ne doute pas, pour ma part, que la voie du renouveau de la théologie de l'Esprit doive passer par le chemin de la Bible et de l'expérience spirituelle. Mais ce n'est pas pour autant la voie de la facilité. Le langage biblique sur l'Esprit-Saint n'est simple qu'en apparence. Et tout d'abord y a-t-il un seul ou plusieurs discours bibliques sur l'Esprit? Ne se pourrait-il pas alors que les grandes disputes sur l'Esprit-Saint, qui ont jalonné l'histoire de la théologie, ne soient en fait que l'expression scolastique de difficultés, de problèmes qui se trouvent déjà en germe dans les replis du texte biblique lui-même?

Telle sera du moins mon hypothèse de départ. Car il ne semble pas qu'on puisse faire aussi facilement l'économie des grandes questions théologiques, pour retourner tout simplement à l'innocence originelle du texte biblique. Il faudra donc se rappeler d'abord ces grandes questions théologiques sur l'Esprit-Saint, et voir quelle est la problématique commune et fondamentale qui les sous-tend. Il faudra ensuite examiner les voies d'une méthodologie nouvelle qui puisse offrir de nouveaux éléments de solution. Il est bien évident qu'une nouvelle solution exige ici le renouvellement de la méthodologie tout autant que celui de la problématique. Par ailleurs toute nouvelle méthodologie n'est pas simplement l'œuvre de la créativité et de l'initiative personnelle d'un théologien. Elle dépend tout autant, et même beaucoup plus encore, de la conjoncture théologique elle-même. Or tant du point de vue du développement général de la théologie que de celui de l'expérience chrétienne elle-même, les circonstances semblent favoriser aujourd'hui une nouvelle approche en pneumatologie. C'est avec cette conviction que je soumets le projet qui suit, dans l'espoir qu'il pourra contribuer au renouveau théologique dont le besoin se fait encore sentir en ce domaine.

1.2. *Problématique*

La théologie de l'Esprit-Saint s'intéresse aux questions qui concernent l'Esprit-Saint lui-même. Pour en donner une idée plus précise, il suffira de mentionner ici quelques-unes de ces questions. J'en signalerai trois surtout, qui, au cours des siècles, ont suscité de grands débats théologiques. Ce fut d'abord la question sur la divinité de l'Esprit qui fut posée à l'Église au cours du IV^{e} siècle. Les « pneumatomaques » (adversaires de l'Esprit) refusaient alors la divinité à l'Esprit, en soutenant qu'il n'avait pas la même dignité que le Verbe, qu'il n'était en somme qu'une sorte d'ange, un intermédiaire entre le Verbe et le monde dans le processus de la création. Cette hérésie fut condamnée au concile de Constantinople en 381. Le troisième article du

Credo de Nicée-Constantinople proclame sans ambiguïté l'égale dignité du Père, du Fils et de l'Esprit [1].

Le second débat qu'il faut mentionner ici est la célèbre querelle du *filioquisme* et du *monopatrisme*, qui devait finalement aboutir au schisme de l'Orient, avec Photius en 867. La question porte alors sur la procession de l'Esprit dans la Trinité : procède-t-il du Père seul (monopatrisme), ou du Père et du Fils (*filioque*) ? Au lendemain des grands conciles trinitaires du IV[e] siècle, la théologie latine élabore à la suite de saint Augustin une théorie des relations trinitaires qui lui fait conclure à la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils comme d'un seul principe. Tandis qu'en Orient, la théologie grecque maintient sans plus le principe de la « monarchie » : le Père est l'unique origine d'où tout provient et vers lequel tout converge. Une récente étude d'André de Halleux montre bien comment cette vieille dispute du *filioque* est encore loin d'être éteinte, comment elle divise encore aujourd'hui la théologie catholique et orthodoxe [2].

Mentionnons enfin une troisième question, plus récente, portant sur le caractère personnel de l'Esprit-Saint. Une lecture plus attentive des textes bibliques concernant l'Esprit-Saint montre en effet que la Bible, et en particulier le Nouveau Testament, utilise comme deux registres de langage pour parler de l'Esprit. On en parle parfois comme d'une personne qui témoigne, qui assigne une mission, qui dirige et qui prévient. Mais souvent aussi on en parle comme d'une puissance impersonnelle, comme d'un souffle ou d'un fluide dont quelqu'un est rempli. Peut-on dire alors que l'Esprit est personnel au même titre que le Père et le Fils ? Peut-on dire qu'il constitue une troisième personne dans la Trinité ? [3]

Voilà donc, parmi bien d'autres, trois questions qui font bien voir ce que peut être le domaine d'une théologie de l'Esprit-Saint [4]. Elles font bien voir aussi toute l'étendue de ce domaine... De sorte qu'il pourrait sembler téméraire de vouloir le parcourir tout entier dans l'espace d'un article. Il m'a semblé cependant que le thème de cette étude devait être maintenu dans toute son envergure, parce qu'aucune de ces questions plus particulières ne peut être aujourd'hui résolue pour elle-même, indépendamment des autres. En effet, toute solution nouvelle à l'un ou l'autre de ces problèmes suppose un renouvellement radical de la problématique traditionnelle. La grande question qu'il nous faut poser aujourd'hui en priorité, la question essentielle qui pourrait définir la théologie de l'Esprit-Saint, c'est la question

1. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, (coll. « Histoire des Conciles Œcuméniques », 1), Paris, Éd. de l'Orante, 1963, pp. 152-156, 182-205.
2. A. de Halleux, « Orthodoxie et Catholicisme : du personnalisme en pneumatologie », dans *Revue Théologique de Louvain*, 6 (1975), pp. 3-30. Cf. R. Haugh, *Photius and the Carolingians*, Belmont (Mass.), Nordland Publishing Co., 1975.
3. Cf. A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, Londres, S.P.C.K., 1962, pp. 30-31, 200-204 ; F. J. Schierse, *La révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament*, dans *Mysterium Salutis*, t. V, Paris, Éd. du Cerf, 1970, pp. 166-169, 173-174.
4. Cf. G. Widmer, *Saint-Esprit et théologie trinitaire*, dans *Le Saint-Esprit*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1963, pp. 107-128. Les trois questions retenues par Widmer dans son exposé sont précisément celles que nous venons d'énumérer.

fondamentale de la place, de la fonction de l'Esprit au sein de la Trinité. Il faudrait pouvoir poser plus clairement cette question aujourd'hui, et tenter d'y répondre par des voies nouvelles.

Au fond, les termes de la nouvelle problématique sont eux-mêmes les plus traditionnels. La seule nouveauté serait la remise en question à laquelle on les soumettrait, en ne les acceptant plus comme allant de soi. Depuis le début de la tradition latine, augustinienne, on admet en effet que l'Esprit-Saint est la troisième personne de la Sainte Trinité, et qu'il constitue d'autre part comme le lien d'amour qui unit le Père et le Fils. Mais est-on si sûr que ces deux données vont de soi, dans la plus parfaite harmonie, qu'elles ne sont pas plutôt, sinon opposées l'une à l'autre, du moins en tension dialectique l'une avec l'autre? En tant que troisième personne, l'Esprit ne doit-il pas être conçu comme au-delà du Père et du Fils? En tant que lien d'amour, n'est-il pas vu plutôt comme intermédiaire entre le Père et le Fils? On pourrait signaler tout au cours de la tradition théologique bien des hésitations, des tergiversations et des tensions qui se ramènent aux termes de cette problématique, ou qui du moins ne sont pas sans rapport avec elle. En voici quelques exemples puisés dans la théologie d'hier et d'aujourd'hui.

Dans la théorie psychologique de saint Augustin, l'amour de la volonté est l'analogie de l'Esprit. Or, sous différents aspects, l'amour semble antérieur et postérieur à la connaissance de l'intelligence. Il est antérieur pour autant qu'il constitue comme le dynamisme qui fait passer à l'acte de la pensée, et c'est par là qu'il unit la vision de la mémoire à celle de la pensée, en faisant passer de l'une à l'autre. Il est postérieur pour autant qu'il doit être éclairé par la lumière de l'intelligence[5]. La même difficulté se retrouve plus explicitement encore dans une controverse du XIII[e] siècle. Un maître parisien enseigne alors que le Saint-Esprit, en tant que lien d'amour ne procède que du Père et non du Fils. Le Père Dondaine, qui rapporte ce fait, commente à son tour: « sans doute parce que l'office de lien le situe au milieu d'eux, et apparemment au second rang d'origine. » Toujours est-il que les théologiens de l'Université de Paris réaffirment à cette occasion leur croyance au *filioque*: « Nous croyons fermement que même comme lien et amour le Saint-Esprit procède des deux »[6]. À propos de saint Thomas maintenant, la question qui se pose est la suivante: « quand il dit qu'en Dieu le Saint-Esprit est l'amour, à quel amour faut-il penser? s'agit-il de l'amitié du Père et du Fils considérée par saint Augustin? ou bien s'agit-il de l'amour que Dieu porte à sa bonté, comme l'a pensé saint Anselme? » Le Père Dondaine répond ici que dans son premier enseignement saint Thomas pense d'abord à l'amour mutuel, à la conformité de vouloir entre le Père et le Fils; tandis que dans ses œuvres de maturité il opte plutôt pour l'autre vue: l'Esprit-Saint est

5. S. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. XV, c. XXI, n. 41; *Œuvres de saint Augustin*, t. 16, D.D.B., 1955, p. 535: « ... sans souvenir, le regard de notre pensée ne reviendrait pas sur une connaissance, et, sans amour, il ne se mettrait pas en peine d'y revenir. Ainsi l'amour unit, dans une sorte de relation de paternité et de filiation, la vision présente dans la mémoire et la vision de la pensée qui se forme sur elle: si la dilection n'avait la connaissance de ce qu'elle doit rechercher, connaissance qui sans la mémoire et l'intelligence serait impossible, elle ne saurait ce qu'il est légitime d'aimer. »

6. H.-F. DONDAINE, *Le Saint-Esprit et l'amour*, dans S. THOMAS D'AQUIN, *La Trinité*, t. II, Desclée, 1962, pp. 395-396.

Dieu en tant qu'aimé, lequel présuppose Dieu en tant que connu et exprimé dans son Verbe [7]. La seconde conception accentue davantage le fait que l'Esprit est troisième personne et qu'il procède des deux autres. Mais l'évolution signalée ici marque aussi le passage d'une conception trinitaire plus personnaliste à une autre beaucoup plus ontologique.

La même problématique, la même tension entre deux considérations apparemment opposées de l'Esprit se retrouvent aussi dans la théologie contemporaine. Un exemple typique ici est celui de Gustave Martelet, qui amorce une réflexion nouvelle sur l'Esprit-Saint en montrant comment il se trouve au principe de la génération du Christ en lui-même et en nous. Il souligne alors deux aspects bien différents du mystère de l'Esprit: « D'ordinaire nous voyons l'Esprit-Saint dans sa dépendance à l'égard du Christ, et c'est juste, mais nous sommes tentés d'oublier que, si l'effusion de l'Esprit dépend bien de la Résurrection du Christ, le Christ ne dépend pas moins de l'Esprit-Saint dans son existence même »[8]. Un autre exemple typique est celui de deux théologiens qui ont réfléchi aussi profondément l'un que l'autre sur le mystère de la Trinité, et qui se servent tous deux de l'analogie des pronoms personnels pour représenter chacune des personnes divines au sein de la Trinité. Or tandis que Raimundo Pannikar représente l'Esprit par le pronom « il », au-delà du « je » et du « tu », Heribert Mühlen le conçoit plutôt comme le « nous » qui constitue la communion du « je » et du « tu »[9]. Plus généralement encore, on pourrait distinguer, tout au cours de l'histoire de la théologie jusqu'à nos jours, une double approche du mystère trinitaire, selon qu'on se réfère à l'analogie sociale de la communauté des personnes ou à l'analogie psychologique de l'unité des fonctions de l'âme. Dans le même sens, Bertrand de Margerie parle de l'intersubjectivité et de l'intrasubjectivité comme de deux analogies possibles du mystère trinitaire [10]. On peut déjà prévoir alors que dans le contexte de l'analogie sociale l'Esprit sera considéré comme principe de communion entre les personnes, tandis que dans le cadre de l'analogie psychologique il sera plutôt conçu comme une troisième dimension dans le mystère de Dieu.

1.3. *Méthodologie*

Ces quelques exemples suffisent pour nous faire entrevoir cette zone grise où convergent la plupart des questions laissées en suspens jusqu'ici, et qui devrait constituer la problématique initiale d'une nouvelle théologie de l'Esprit. Mais tout autant que la problématique, il importe de déterminer ici la méthode de cette nouvelle théologie: par quelles voies nouvelles pourrait-on cheminer pour trouver une solution aux problèmes qui restent, et pour renouveler ainsi notre théologie de

7. *Ibid.*, pp. 393, 396–401.

8. G. MARTELET, « D'une définition de l'Esprit-Saint à travers la génération multiforme du Christ », dans *Lumen Vitae*, 27 (1972), p. 588.

9. R. PANNIKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York, Orbis Books, 1973, pp. XIV–XVI; H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist Als Person, in der Trinität, bei der Inkarnation, und im Gnadenbund: Ich - Du - Wir*, Münster, Verlag Aschendorff, 1967.

10. B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, (coll. « Théologie Historique », 31), Paris, Éd. Beauchesne, 1975, pp. 367–432.

l'Esprit-Saint? Je voudrais indiquer ici quelques traits caractéristiques de cette méthodologie, quelques-unes de ces voies qui devraient renouveler notre doctrine de l'Esprit-Saint.

Le premier trait à souligner ici, c'est qu'une théologie de l'Esprit-Saint doit présenter un caractère trinitaire. Gabriel Widmer l'affirmait bien à propos, dans une conférence intitulée justement « Saint-Esprit et théologie trinitaire » : « ... les dogmes relatifs au Saint-Esprit (personnalité, divinité, procession, etc.) découvrent leur intelligibilité dans le cadre d'une théologie trinitaire. Ils répondent à la question des rapports entre l'Esprit-Saint, le Père et le Fils, laissés en suspens par les énoncés néotestamentaires »[11]. Je disais tantôt que le premier objectif d'une théologie de l'Esprit-Saint est la connaissance de l'Esprit-Saint en lui-même, plutôt que dans son action en nous. Il me faut préciser maintenant que connaître ainsi l'Esprit-Saint en lui-même, c'est le connaître dans ses rapports au Père et au Fils, dans ses rapports avec Dieu et avec le Christ. Car tout comme le « Père » et le « Fils », l'« Esprit-Saint » est aussi un nom relatif. Saint Augustin nous le rappelait déjà : l'Esprit-Saint, au sens propre du terme, « est un nom relatif, puisqu'il se réfère et au Père et au Fils, puisque l'Esprit-Saint est l'Esprit du Père et du Fils »[12]. On voit aisément la conséquence de tout cela pour la pratique de la vie chrétienne. Il est bien vrai que l'Esprit est principe d'interprétation, donneur de sens par rapport au vécu spirituel. Mais l'Esprit-Saint reçoit lui-même son sens chrétien de sa relation au Père et au Fils. Il ne suffit donc pas d'en appeler à l'Esprit pour qu'une expérience religieuse prenne son sens chrétien. Une expérience spirituelle n'est vraiment chrétienne que pour autant que l'Esprit qui la dénomme est lui-même référé au Christ, comme Esprit du Père et du Fils.

L'idée d'une théologie de l'Esprit-Saint dans un cadre trinitaire ne comporte encore rien de bien original. Tel fut effectivement le caractère de toute la tradition théologique depuis saint Augustin. Ce qui devrait paraître cependant plus nouveau, ce qui devrait être surtout principe de renouveau théologique, c'est que ce cadre trinitaire devrait être désormais celui de la « Trinité de l'économie du salut ». C'est là, on le sait, une des principales caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire aujourd'hui : l'insistance mise sur la Trinité de l'économie du salut. Cette nouvelle orientation théologique provient tout simplement de la prise de conscience que Dieu se révèle dans l'histoire, dans l'économie du salut. C'est de là que provient toute notre connaissance de la « Trinité immanente », la Trinité éternelle de Dieu en lui-même. Karl Rahner, qui en est un des principaux artisans, a lui-même énoncé bien clairement l'axiome fondamental de cette nouvelle théologie : « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement »[13]. Cet axiome signifie qu'il y a parfaite correspondance entre la Trinité qui subsiste en Dieu de toute éternité et celle qui se révèle à nous dans l'histoire du salut. De sorte que les relations qu'on peut observer entre le Père, le Fils et l'Esprit dans l'économie du salut constituent comme le reflet des relations trinitaires en Dieu lui-même. Il

11. G. WIDMER, *art. cit.*, p. 108.

12. S. AUGUSTIN, *La Trinité*, l. V, c. XI, n. 12; *Œuvres de saint Augustin*, t. 15, D.D.B., 1955, p. 453.

13. K. RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, dans *Mysterium Salutis*, t. VI, Paris, Éd. du Cerf, 1971, p. 29.

faudra donc désormais partir de la Trinité de l'économie du salut. Ce qui signifie qu'il faudra d'abord traduire en termes de Trinité économique la problématique initiale qui s'énonçait traditionnellement en termes de Trinité immanente. Ainsi, c'est en termes de Trinité immanente que j'énonçais tantôt la problématique propre à la théologie de l'Esprit: comment l'Esprit peut-il être en même temps troisième personne de la Trinité et lien d'amour entre le Père et le Fils? Il s'agira maintenant de traduire cette problématique en termes de Trinité économique, et de chercher là même, dans l'économie du salut, un principe de solution.

Une troisième caractéristique d'une authentique théologie de l'Esprit-Saint sera son rapport étroit avec l'expérience chrétienne. On reconnaît assez généralement aujourd'hui que toute théologie authentique doit s'enraciner dans l'expérience de la foi. L'expérience chrétienne est comme la pierre de touche de la théologie, comme son critère de vérification. Et cela est tout particulièrement vrai de la théologie de l'Esprit-Saint, puisque de tous les concepts théologiques l'« Esprit » est celui qui se rapporte le plus spécifiquement à l'expérience chrétienne [14]. On comprend dès lors comment le renouveau charismatique devrait être l'occasion d'un renouveau de la théologie de l'Esprit. Car c'est là justement un des fruits spécifiques du renouveau charismatique, de revaloriser l'expérience religieuse dans le christianisme, en tant qu'expérience de l'Esprit. Il suffira de référer ici aux pages très lucides et judicieuses qu'a écrites là-dessus le Cardinal Suenens dans son beau livre sur le renouveau charismatique [15]. J'ajouterai cependant encore un mot pour bien marquer le rapport entre cette troisième caractéristique et la précédente. Car retourner à la Trinité de l'économie du salut, c'est retourner à des faits d'expérience. Il y a en effet comme deux sommets, deux points culminants, dans l'histoire du salut que raconte le Nouveau Testament: c'est d'abord l'expérience de Dieu qu'ont fait les disciples en rencontrant Jésus; c'est ensuite l'expérience pentecostale, l'expérience de l'Esprit, qui était toujours l'expérience de ce même Dieu de Jésus-Christ, l'expérience de cette même vie nouvelle dans le Christ, mais après le départ de Jésus [16]. Ainsi, l'expérience spirituelle des premiers disciples se poursuit jusqu'à nous, elle est toujours vivante, elle s'actualise encore aujourd'hui parmi nous; et d'autre part notre expérience chrétienne actuelle doit être référée, comme à la norme qui l'interprète et qui la juge, à l'expérience initiale des disciples dont témoigne le Nouveau Testament. Tout comme la doctrine de l'Esprit-Saint doit s'enraciner dans le sol de l'expérience spirituelle chrétienne, alors que cette expérience religieuse doit elle-même être interprétée et guidée par une juste conception de l'Esprit.

Notons enfin une dernière condition pour un renouveau de la théologie de l'Esprit-Saint: un rapport plus étroit avec la christologie. Déjà au niveau de l'expérience chrétienne de la foi, l'expérience de l'Esprit n'a de sens qu'en référence à

14. Cf. W. CARR, « Towards a Contemporary Theology of the Holy Spirit », dans *Scottish Journal of Theology*, 28 (1975), pp. 501-502.

15. Card. L. J. SUENENS, *Une nouvelle Pentecôte*? D.D.B., 1974, pp. 65-107.

16. Cf. J. Wm. MCCLENDON, « Some Reflections on the Future of Trinitarism », dans *Review and Expositor*, 63 (1966), pp. 150-154.

Jésus-Christ [17]. Au niveau théologique de la doctrine de la foi, il serait donc normal qu'on retrouve aussi ce rapport étroit entre pneumatologie et christologie. La problématique de la théologie de l'Esprit devrait s'exprimer en fonction de la problématique christologique ; de même la méthode de la théologie de l'Esprit devrait dépendre de celle de la christologie. Or pour la question de la méthode en christologie, Pannenberg a vulgarisé la distinction devenue courante aujourd'hui entre une christologie « d'en bas » et une christologie « d'en haut », soit une christologie ascendante et une christologie descendante. En opposition avec le mouvement de la christologie traditionnelle, qui part de la Trinité divine pour s'interroger sur l'incarnation du Verbe, la christologie ascendante suit le mouvement de la foi des premiers disciples : elle va en Jésus de l'homme à Dieu [18]. L'important est de noter ici que ces deux types de christologie se retrouvent dans le Nouveau Testament. Comme l'a bien montré Pierre Benoit, ils correspondent aux deux grandes lignes des annonces vétérotestamentaires qui convergent et s'accomplissent dans le Christ : « d'une part, la ligne ascendante des envoyés humains qui peu à peu se sublimisent et se voient exaltés à un rang divin ; d'autre part, la ligne descendante des envoyés divins qui peu à peu se personnifient et s'insèrent dans la vie des hommes. » Dans la première catégorie, mentionnons tout particulièrement la figure du Messie ; à la seconde catégorie appartiennent les hypostases divines que sont la Parole et la Sagesse [19]. Double type de christologie : double façon de penser le rapport du Christ à Dieu. Et puisque l'Esprit se définit lui-même en rapport avec le Christ, ne pourrait-on pas supposer que la double conception de l'Esprit, que nous avons déjà signalée plus haut dans la problématique, dépend directement de ce double type de christologie néotestamentaire ? C'est là du moins l'hypothèse qui déterminera notre cheminement et que nous tenterons de vérifier ici.

2. L'ESPRIT DU FILS

2.1. *Trois moments décisifs*

Notre propos sera donc ici de définir l'Esprit par rapport au Christ, et tout d'abord dans le contexte de la christologie ascendante, qui semble bien être la première christologie du Nouveau Testament [20]. Le point de départ de cette

17. La spiritualité des groupes charismatiques comporte effectivement cette orientation christocentrique, comme en témoigne Suenens, *op. cit.*, p. 115 : « Tout d'abord on observe que la spiritualité sous-jacente est nettement orientée vers Jésus et qu'elle est vécue expérimentalement comme une relation intime et personnelle. Le Christ, "celui qui baptise dans l'Esprit", est à l'avant-plan du regard. »

18. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, (coll. « Cogitatio fidei », 62), Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 30-35. Cf. B. SESBOÜÉ, « Une problématique nouvelle en christologie », dans *Études*, août-septembre 1975, pp. 291-297.

19. P. BENOIT, « Préexistence et incarnation », dans *Revue Biblique*, 77 (1970), pp. 10-11.

20. Cf. B. SESBOÜÉ, « Le mouvement de la christologie », dans *Études*, février 1976, p. 259 : « L'exégèse actuelle reconnaît volontiers une distinction dans le Nouveau Testament, entre ce qu'il est convenu d'appeler une christologie primitive ou archaïque et une christologie tardive ou développée. Globalement parlant, la première est ascendante et la seconde descendante. Distinction valable et commode, qu'il faut néanmoins se garder de durcir. »

christologie ascendante est l'événement de la résurrection du Christ, qui constitue d'ailleurs le point de départ de la foi chrétienne elle-même. Dans ce contexte, la résurrection est interprétée comme l'exaltation du Christ : « la résurrection veut donc dire que Jésus a été élevé et reçu dans la propre gloire de Dieu. S'il siège à sa droite, c'est que Dieu le traite comme son égal »[21]. De ce point de départ qu'est la résurrection s'amorce alors un mouvement vers l'arrière, qui tend à montrer par de nombreux indices que Jésus était déjà dans son existence terrestre celui que sa résurrection a pleinement manifesté [22]. Plus précisément encore, ce mouvement vers l'arrière tend à montrer qu'au moment de la résurrection Jésus n'est pas devenu ce qu'il n'était pas déjà : cette divinité qui devient manifeste dans sa résurrection, il la possédait déjà depuis le début, dès l'origine. D'où l'importance des récits évangéliques relatant les débuts de Jésus. Il s'agira d'abord de « ses débuts en Galilée »[23]. Mais le mouvement de recul se poursuivra encore jusqu'aux tout débuts de son existence, jusqu'à sa conception virginale. Or nous devons noter ici que ces débuts que relatent les récits de l'annonciation et du baptême appartiennent toujours au mouvement de la christologie ascendante. Car ils sont vus dans la lumière de Pâques, comme des annonces ou des anticipations de la résurrection. Tout comme la résurrection, ils sont décrits comme des scènes d'intronisation du Christ. Les trois événements de la conception, du baptême et de la résurrection constituent donc trois moments décisifs de la destinée du Christ, telle que systématisée dans la christologie ascendante. Deux autres points doivent encore être signalés ici à ce propos. C'est qu'à chacun de ces moments décisifs le Christ est exalté, intronisé comme Fils de Dieu, et que chaque fois aussi il est fait mention de l'Esprit-Saint comme agent ou instrument de cette même exaltation. Nous avons donc là trois lieux privilégiés pour une théologie de l'Esprit-Saint dans la perspective de la christologie ascendante. Voyons maintenant chaque cas de plus près, en commençant toujours par ce même point de départ qu'est la résurrection.

Notons d'abord, encore une fois, que la résurrection signifie ici l'exaltation du Christ, son intronisation, son investiture par Dieu lui-même : « ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous tous en sommes témoins... Dieu l'a fait et Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous aviez crucifié »[24]. Et ce n'est pas seulement le nom de Seigneur et de Christ que reçoit Jésus au moment de sa résurrection ; c'est aussi celui de Fils. D'autre part, c'est par l'Esprit-Saint que Dieu accomplit ce haut fait de la résurrection de Jésus-Christ. Ces deux derniers points se trouvent contenus dans une ancienne formule de foi que saint Paul reprend à son compte, et qui atteste que Jésus-Christ a été « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts »[25]. On comprend aisément cette allusion à l'Esprit à propos de la résurrection du Christ, puisque l'Esprit a toujours été conçu dans la tradition biblique comme principe de vie, comme dynamisme vital. Ainsi, le Christ

21. *Ibid.*, p. 260.
22. Cf. *ibid.*, pp. 261-265.
23. Actes, 10, 37.
24. Actes, 2, 32.36.
25. Rom., 1, 4.

ressuscité devient-il lui-même pour tous ceux qui croient en lui « un esprit qui donne la vie »[26]. C'est ce même fait qu'exprime le premier discours de Pierre, mais dans une formule différente, quand il parle du Christ qui a reçu l'Esprit et qui l'a répandu : « exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit-Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez »[27].

Le récit du baptême montre que Jésus avait déjà reçu ce don de l'Esprit dès le début de sa mission : « à l'instant où il remontait de l'eau, il vit les cieux se déchirer et l'Esprit comme une colombe descendre sur lui »[28]. Ainsi Jésus reçoit à profusion le don de l'Esprit, qui repose sur lui à demeure, comme il avait été dit du Messie : « sur lui repose l'Esprit de Yahvé »[29]. Et s'il le reçoit, c'est pour le communiquer. Ce fragment de catéchèse baptismale est là pour enseigner aux chrétiens la signification de leur baptême, pour dire que Jésus sera désormais « celui qui baptise dans l'Esprit-Saint »[30]. Ainsi, dans le baptême, tout comme Jésus, en lui et par lui, le croyant est accueilli par Dieu comme son enfant bien-aimé et doté par lui de l'Esprit-Saint. Et notons encore ici le rapport avec le kérygme pascal. Le baptême chrétien représente la plongée avec le Christ dans la mort et la remontée de sa résurrection. Ainsi en est-il tout d'abord du baptême de Jésus lui-même : « à l'abaissement de ce baptême reçu de Jean correspond l'exaltation... C'est pourquoi la révélation a lieu lorsque Jésus remonte du fleuve. » Schierse réfère ici explicitement à la formule prépaulinienne de Romains 1, 4 : « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection des morts », et il conclut : « sous cet éclairage le récit synoptique du baptême semble une anticipation du message de Pâques »[31].

Le mouvement en arrière des évangiles synoptiques poursuit son cours jusqu'aux origines mêmes de l'existence terrestre de Jésus. Le contexte est encore ici celui de la christologie ascendante, celui de l'intronisation du fils de David constitué Fils de Dieu : « Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son Père ; il régnera pour toujours sur la famille de Jacob et son règne n'aura pas de fin »[32]. Mais tout le récit de l'annonciation tend justement à montrer que ce Jésus est déjà, dès l'origine, le Fils bien-aimé, le Saint de Dieu. Et c'est encore ici par l'action de l'Esprit-Saint qu'il est constitué dans cet état de sainteté et de filiation divine : « L'Esprit-Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre : c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu »[33]. On a noté bien justement le parallèle entre cette formule de Luc 1, 35 et celle de Romains 1, 4 : « établi Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts ». De part et d'autre, on observe trois

26. 1 Cor., 15, 45.
27. Actes, 2, 33.
28. Marc, 1, 10.
29. Isaïe, 11, 2.
30. Marc, 1, 8.
31. F. J. SCHIERSE, *La révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament*, dans *Mysterium Salutis*, t. V, Paris, Éd. du Cerf, 1970, p. 142.
32. Luc, 1, 32-33.
33. Luc, 1, 35.

thèmes connexes : « Fils de Dieu », « Esprit-Saint » et « puissance ». Le sens du récit est donc clair : « L'Esprit-Saint est à l'œuvre dès la conception de Jésus ; la puissance qui devait le ressusciter l'a déjà engendré »[34]. Le rapport de ce récit de l'annonciation avec celui du baptême n'est pas moins manifeste. C'est au baptême que le chrétien devient fils de Dieu, c'est alors que s'accomplit pour lui cette seconde naissance, qui est la naissance selon l'Esprit [35]. De même, c'est au baptême que Jésus est proclamé Fils bien-aimé et qu'il voit l'Esprit reposer sur lui. Mais sa filiation divine, comme son onction de l'Esprit-Saint, remonte déjà au moment de sa conception [36]. En somme, Jésus n'a pas comme nous connu cette double naissance selon la chair et selon l'Esprit : une première naissance comme fils d'Adam et une seconde comme fils de Dieu ; une première naissance qui est celle de l'homme ancien, de l'homme pécheur, et une seconde naissance qui est celle de l'homme nouveau, de la vie nouvelle. Car sa première naissance est déjà une naissance selon l'Esprit, une naissance à la vie nouvelle : il est dès l'origine l'homme nouveau et le Fils de Dieu.

2.2. *Communication divine*

Portons maintenant notre attention sur un aspect plus particulier de ces trois moments décisifs que nous venons de souligner. Chaque fois, l'Esprit-Saint est mis en rapport avec la puissance divine. En Romains 1, 4 d'abord : « établi, selon l'Esprit de sainteté, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts ». Certains exégètes relient « avec puissance » au participe « établi » : ils comprennent alors que la résurrection est l'œuvre et la manifestation de la puissance de Dieu. D'autres lisent directement : « Fils de Dieu avec puissance », de sorte qu'il s'agirait plutôt de la puissance divine que le Christ, en tant que Fils de Dieu, possède depuis sa résurrection. Cette dernière interprétation semble, dans le contexte, la plus vraisemblable. La première n'est pas exclue pour autant, mais elle reste implicite ici et comme à l'arrière-plan. Bien sûr, c'est par la puissance de Dieu que le Christ est ressuscité, mais on insiste plutôt ici sur le fait que par sa résurrection le Christ acquiert lui-même cette puissance, qui lui est communiquée. Un autre texte de saint Paul conjugue bien les deux aspects : « Le Christ n'est pas faible à notre égard, mais il montre sa puissance en vous. Certes il a été crucifié dans sa faiblesse, mais il est vivant par la puissance de Dieu »[37]. Or ce que nous venons de dire de la puissance de Dieu vaut également de l'Esprit-Saint, car ici comme le plus souvent dans la Bible, l'Esprit est une réalité étroitement connexe à cette puissance de Dieu, au point de lui être identifié. L'Esprit sera donc vu parfois comme l'agent ou l'instrument de la résurrection du Christ, et ce semble bien être ici le sens de Romains 1, 4. Parfois, il sera considéré plutôt comme le don fait au Christ ressuscité, qui le constitue dans sa dignité filiale : « exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit-Saint promis et il l'a répandu »[38].

34. Cf. B. REY, *Le cheminement des premières communautés chrétiennes à la découverte de Dieu*, (coll. « Lire la Bible », 31), Paris, Éd. du Cerf, 1972, pp. 48-49.

35. Cf. Jean, 1, 13 ; 3, 5-6.

36. Cf. B. REY, *op. cit.*, p. 45.

37. 2. Cor., 13, 3-4.

38. Actes, 2, 33.

Le récit du baptême de Jésus, tel qu'on le retrouve dans le discours de Pierre chez le centurion Corneille, réunit aussi le thème de l'Esprit et de la puissance divine: « L'événement a gagné la Judée; il a commencé par la Galilée, après le baptême que proclamait Jean; ce Jésus issu de Nazareth, vous savez comment Dieu lui a conféré l'onction d'Esprit-Saint et de puissance; il est passé partout en faisant le bien, il guérissait tous ceux que le diable tenait asservis, car Dieu était avec lui »[39]. La signification du baptême est donc que Jésus a reçu l'Esprit-Saint, la puissance divine. Par là, c'est Dieu lui-même qui est présent en lui, avec lui. Voilà ce qui explique les actes de puissance qu'il accomplit tout au long de son ministère. Jacques Guillet en arrive à la même conclusion en analysant deux scènes qui, chez Luc, suivent le récit du baptême, et où il est fait mention de la puissance de l'Esprit. Il s'agit de la tentation au désert et de la déclaration de Jésus dans la synagogue de Nazareth: « En fait, ces deux scènes initiales sont l'explication de tout ce qui va suivre... La présence et la force de l'Esprit, tel est le secret de toute son action, le secret même de ce qu'il est »[40].

Ces deux thèmes de l'Esprit-Saint et de la puissance divine se retrouvent encore plus explicitement réunis dans le récit de l'annonciation: « L'Esprit-Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. » Il importe cependant de bien comprendre pourquoi la puissance de l'Esprit est à l'œuvre ici, quel est l'effet propre de son action. Ce n'est pas seulement pour que s'accomplisse le miracle de la conception virginale, mais bien aussi et surtout pour conférer à celui qui sera ainsi conçu la dignité de Fils de Dieu: « C'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu. » De même, ce n'est pas seulement pour que s'accomplisse le miracle de la résurrection qu'intervient l'Esprit-Saint, mais encore et surtout pour que le ressuscité soit établi dans la puissance de Fils de Dieu. Ainsi, Jésus est constitué Fils de Dieu dès le moment de sa conception, parce que dès lors il reçoit à profusion la puissance de l'Esprit.

Dans cette perspective, l'Esprit-Saint apparaît donc comme la puissance de Dieu communiquée au Fils. C'est même par cette communication de l'Esprit que le Fils est constitué comme tel, qu'il est établi dans sa dignité filiale. Faisons maintenant un pas de plus, et de la notion de puissance divine passons à celle de divinité. Ce passage s'accomplit d'ailleurs sans difficulté puisque la puissance apparaît bien dans la Bible comme le constitutif essentiel de la divinité. Aussi voyons-nous saint Paul unir très étroitement les deux termes et passer de l'un à l'autre en Romains 1, 20: « son éternelle puissance et sa divinité ». L'Esprit-Saint pourrait dès lors être conçu comme la divinité même de Dieu, et sa communication au Fils, comme la génération même du Fils de Dieu. Or nous rejoignons précisément par là une opinion que relate saint Augustin dans son commentaire sur le Symbole, et qui semble bien avoir toutes ses faveurs: « D'aucuns cependant ont pensé que l'élément commun qui fait l'union du Père et du Fils, savoir, si je puis ainsi dire, la déité que les Grecs nomment la *théotès*,

39. Actes, 10, 37-38.

40. J. GUILLET, « Le Saint-Esprit dans la vie du Christ », dans *Lumen Vitae*, 27 (1972), pp. 566-567.

serait le Saint-Esprit. Puisque le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, la déité qui les unit, celui-là en engendrant le Fils et celui-ci en s'attachant au Père, égalerait celui par lequel il est engendré »[41].

Voilà une notion de l'Esprit qui semble s'écarter considérablement de la conception traditionnelle. Cette divergence devient surtout manifeste à propos de la procession de l'Esprit. Dans cette perspective, on ne peut plus dire en effet que l'Esprit procède du Père *et* du Fils, mais bien qu'il procède du Père *dans* le Fils. On pourrait même dire que c'est le Fils qui procède du Père et de l'Esprit, pour autant que sa génération s'accomplit par le fait que le Père lui communique son Esprit. Mais en fait, cette divergence signifie tout simplement que la tradition dogmatique à laquelle nous faisons allusion ici s'est elle-même élaborée sur le modèle de la christologie descendante. Et c'est notre conviction que le même contenu dogmatique peut également s'exprimer dans les termes d'une christologie ascendante, comme nous venons de faire, puisque celle-ci se retrouve tout aussi bien ancrée dans le témoignage du Nouveau Testament.

On pourrait sans doute faire ici l'objection suivante: tout ce qui est dit de l'Esprit comme principe de la conception, de la mission et de la glorification du Christ concerne simplement Jésus-Christ en tant qu'homme; on ne peut donc pas conclure de là que le Fils dépend de l'Esprit dans son être même de Fils de Dieu, mais simplement quant à sa nature et à son activité humaines. Cette objection procède selon le schéma de la christologie descendante, la christologie de l'incarnation; mais elle perd tout son sens dans le contexte de la christologie ascendante, la christologie d'exaltation. Rappelons-nous la formule par excellence de cette christologie ascendante: « issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit de sainteté, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts »[42]. On distingue donc ici deux états ou conditions du Christ: la condition de faiblesse dans l'humilité de la chair et la condition glorieuse propre au Fils de Dieu. Or c'est bien quant à cette condition de puissance que le Fils de Dieu en tant que tel dépend de l'Esprit-Saint. L'objection mentionnée s'oppose encore à l'axiome fondamental de la théologie trinitaire: « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente. » Car la situation que nous avons analysée est précisément celle de la Trinité telle que manifestée dans ces moments décisifs de l'histoire du salut que sont la conception du Christ, son baptême et sa résurrection glorieuse. L'objection prétend alors qu'en Dieu lui-même la réalité est tout autre, que les rapports entre personnes divines y sont tout différents de ce qu'il en apparaît dans notre histoire. Mais où peut-on chercher ailleurs que dans l'économie du salut une connaissance valable de la Trinité immanente? Et si l'on arrive à une conception différente, n'est-ce pas dû tout simplement au fait qu'on est parti d'une systématisation différente de cette même économie du salut? N'est-ce pas dû au fait qu'on est parti du schéma de la christologie descendante plutôt que de celui de la christologie ascendante?

41. S. AUGUSTIN, *De fide et symbolo*, c. IX, n. 19; *Œuvres de saint Augustin*, t. 9, D.D.B., 1947, p. 57.
42. Rom., 1, 3-4.

Il y a pourtant quelque chose à retenir de cette objection. On a raison de noter que l'humanité du Christ se trouve ici davantage soulignée. Nous avons déjà reconnu en effet que la christologie ascendante part de l'homme Jésus. Le Christ de la christologie ascendante est celui qui s'identifie avec l'humanité, qui avec elle entre en relation avec Dieu, qui avec elle est élevée jusqu'à Dieu. Son rapport à l'Esprit s'identifie donc au nôtre aussi, pour autant qu'il apparaît alors comme un inspiré, comme un charismatique. La différence consiste dans le fait que lui reçoit l'Esprit sans mesure, totalement. Elle consiste aussi dans le fait que cette communication de l'Esprit fait originellement partie de son être ; elle ne survient pas comme chez nous à l'occasion d'une seconde naissance.

2.3. *Communion divine*

Il nous faudra maintenant scruter plus attentivement la mention du Fils qui apparaît à chacun des trois moments privilégiés que nous avons retenus. Notons d'abord que c'est au sens messianique que le Christ est dit Fils à chacun de ces endroits. Sa filiation est alors proclamée comme la réalisation de la promesse messianique contenue au Psaume 2, 7 : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. » Il s'agit ici de la proclamation par laquelle Dieu adopte le roi messianique comme son propre Fils, le jour de son intronisation. D'après le Nouveau Testament, cette prophétie se réalise pleinement au moment de la résurrection. C'est bien là pour le Christ le jour de son intronisation ; c'est alors qu'il est établi comme Fils : « la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants, quand il a ressuscité Jésus, comme il est écrit au Psaume second : Tu est mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré »[43]. C'est encore, notons-le bien, dans ce même contexte de l'intronisation messianique que se trouve annoncée à Marie la filiation divine de l'enfant qu'elle va concevoir : « Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père »[44]. Enfin, c'est toujours dans le même sens qu'il faut entendre la proclamation par le Père de la filiation divine de Jésus le jour de son baptême, ainsi qu'en témoigne le texte occidental de Luc 3, 22 : « L'Esprit-Saint descendit sur Jésus sous une apparence corporelle, comme une colombe, et une voix vint du ciel : Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. » Ainsi, dans ce contexte de la christologie ascendante, la filiation divine du Christ est comprise selon le modèle de la filiation adoptive du roi messianique : non pas au sens où le Christ serait, au moment du baptême ou de la résurrection, adopté comme fils alors qu'il ne l'était pas auparavant, puisque sa filiation remonte à l'instant même de sa conception ; mais au sens où cette même filiation est comprise comme s'accomplissant par mode de proclamation et de déclaration, plutôt qu'à la façon d'un engendrement naturel[45].

---

43. Actes, 13, 32-33.

44. Luc, 1, 32.

45. Cf. J. RICHARD, « "Fils de Dieu", Reconsidération de l'interprétation adoptioniste », dans *Le Christ, hier, aujourd'hui et demain*, Actes du colloque de christologie tenu à l'Université Laval les 21 et 22 mars 1975, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1976.

Il faut souligner ici encore un autre aspect de cette filiation messianique du Christ: c'est l'idée d'alliance qu'elle exprime. Le Psaume 2 réfère lui-même à la prophétie de Natan, où le thème de l'Alliance semble bien implicite. D'abord sous l'affirmation de la fidélité de Dieu: « ma fidélité ne s'écartera point de lui »[46]. Ensuite dans l'expression: « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils »[47], qui rappelle directement la formule type de l'Alliance entre Yahvé et Israël: « Je serai pour vous un Dieu et vous serez pour moi un peuple »[48]. Le Psaume 89 reprend pour sa part les différents thèmes de la prophétie de Natan, mais en explicitant l'aspect d'alliance: « À jamais je lui garde mon amour, mon alliance lui reste fidèle... Je ne violerai pas mon alliance »[49]. On comprend cela d'autant mieux si l'on se rappelle que l'idée de filiation divine dans l'Ancien Testament est d'abord appliquée au peuple Israël, et qu'elle est ensuite transférée à la personne du roi messianique en tant que représentant, personnification du peuple. Or c'est bien la doctrine de l'Alliance qu'expriment alors les symboles de la paternité de Dieu et de la filiation d'Israël: « L'idée de la paternité divine propre à l'Ancien Testament est fondée sur le fait que Yahvé a élu librement son peuple et conclu Alliance avec lui »[50]. Tout cela s'applique donc au Messie, comme au Christ lui-même. Ainsi, le Christ est le Fils pour autant qu'il est le bien-aimé, l'élu de Dieu: « Tu es mon Fils bien-aimé, il m'a plus de te choisir »[51]. De même, la relation de paternité et de filiation signifie le lien d'alliance le plus profond entre Dieu et le Christ.

Cette nouvelle intelligence de la filiation du Christ nous oblige à approfondir encore notre conception de l'Esprit-Saint. Rappelons-nous en effet que les principaux textes du Nouveau Testament que nous avons analysés jusqu'ici nous présentent l'Esprit comme à la source, au principe de la filiation du Christ. Or nous ne pouvons plus maintenant nous représenter cette filiation divine comme étant constituée tout simplement de certains privilèges comme la puissance divine. Les privilèges sont une conséquence de l'élection, mais c'est dans l'Alliance et la prédilection divine qu'il faut voir le fondement ultime de la filiation du Christ. Ainsi, il ne suffira plus de nous représenter l'Esprit comme celui qui communique au Fils la puissance divine. Plus profondément encore, il faudra le voir à la source de cette élection, de cette prédilection, de cette Alliance divine qui constitue l'essence même de la relation de paternité et de filiation divine. Or nous trouvons déjà dans l'Ancien Testament l'amorce d'une telle conception de l'Esprit. Au terme d'un long processus d'approfondissement et d'intériorisation, le prophète Ezéchiel voit dans l'Esprit de Yahvé le principe d'un grand renouveau intérieur, le principe d'une nouvelle Alliance entre Dieu et son peuple: « Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes... Vous serez mon peuple

46. 2 Sam., 7, 15.

47. 2 Sam., 7, 14.

48. Lév., 26, 12.

49. Ps. 89, 29.35.

50. R. SCHULTE, *La préparation de la révélation trinitaire*, dans *Mysterium Salutis*, t. V, Paris, Éd. du Cerf, 1970, p. 88.

51. Marc, 1, 11; cf 9, 7.

et moi je serai votre Dieu »[52]. Telle est la nouvelle Alliance qu'annonce aussi, en des termes équivalents, le prophète Jérémie. Alliance intérieure, selon l'Esprit, fondée sur la connaissance et l'amour de Yahvé : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : Ayez la connaissance de Yahvé ! Mais ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands »[53]. Tel est précisément l'Esprit qui doit remplir le Messie : « sur lui repose l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé, et il lui inspirera la crainte de Yahvé »[54]. C'est tout cela qui se réalise en Jésus. C'est cela qui se manifeste en lui tout spécialement au moment du baptême, où l'Esprit-Saint repose sur lui et où il est proclamé Fils bien-aimé. L'Esprit-Saint apparaît alors comme l'amour de Dieu communiqué au Christ, répandu dans le cœur du Christ[55]. Ainsi, c'est lui qui vraiment réalise l'Alliance entre le Père et le Fils. Comme l'écrit Jacques Guillet, à propos de cette même scène du baptême : « Entre le ciel et Jésus, c'est lui qui opère la communication, c'est son mouvement qui assure l'unité. Aucune action ne lui est propre, si l'on peut dire, que celle d'apporter à Jésus la parole et la joie du Père »[56]. Et l'on pourrait aussi dire, inversement, que c'est l'Esprit qui fera monter vers le Père la prière, l'obéissance et l'amour de Jésus.

Par là, l'Esprit-Saint nous apparaît vraiment comme l'Esprit de la Nouvelle Alliance réalisée dans le Christ, l'Esprit du Père et du Fils. Par là aussi, nous rejoignons la conception bien traditionnelle de l'Esprit-Saint comme amour mutuel du Père et du Fils. Cette conception se retrouve déjà chez saint Augustin, dans la suite immédiate du commentaire déjà cité plus haut : « D'aucuns ont pensé que l'élément commun qui fait l'union du Père et du Fils, savoir, si je puis ainsi dire, la déité, que les Grecs nomment la *théotès*, serait le Saint-Esprit... Cette déité, qu'ils veulent aussi entendre de l'amour et de la charité qu'ils se portent mutuellement, serait appelée, d'après eux, le Saint-Esprit »[57]. Les quelques textes scripturaires cités ici par Augustin à l'appui de cette thèse peuvent sembler des indices assez faibles. Il en va tout autrement cependant quand on replace cette conception de l'Esprit-Saint dans le contexte plus général de l'économie du salut, qui est celui de l'Alliance.

Notons encore ici une conséquence que tire saint Augustin de cette thèse, et qui explique le fréquent silence du Nouveau Testament sur la personne de l'Esprit-Saint. Souvent, observe-t-il, dans l'enchaînement de certaines réalités connexes, aucune mention n'est faite de l'Esprit-Saint. « Mais cela tient à ce que ce n'est pas l'usage de compter dans la série des choses connexes l'élément commun qui en fait la connexion »[58]. Saint Augustin cite ici comme exemple 1 Cor. 3, 23 : « Tout est à vous,

52. Ezéchiel, 37, 27-28.
53. Jérémie, 31, 33-34.
54. Isaïe, 11, 2.
55. Cf. Romains, 5, 5.
56. J. GUILLET, *art. cit.*, p. 566.
57. S. AUGUSTIN, *De fide et symbolo*, c. IX, n. 19 ; *Œuvres de saint Augustin*, t. 9, p. 57.
58. *Ibid.*, p. 61.

mais vous êtes au Christ et le Christ à Dieu. » Et l'on pourrait à plus forte raison référer à Jean 10, 30: « Moi et le Père nous sommes un. » L'Esprit-Saint n'est pas mentionné ici explicitement, mais on peut très bien le reconnaître dans ce « nous » personnel qui constitue la communion du Père et du Fils. C'est là, on se rappelle, la thèse de Mühlen: le Saint-Esprit conçu comme le « Nous » en personne entre le Père et le Fils [59].

Dans ce même commentaire sur le Symbole, saint Augustin soulève ensuite une objection qui nous concerne encore aujourd'hui: « Cette conception est combattue par ceux qui pensent que ce lien d'union, que nous appelons soit déité, soit amour, soit charité, n'est pas une substance. Or ils réclament une substance pour l'explication de l'Esprit-Saint »[60]. Cette même objection pourrait s'énoncer aujourd'hui de la façon suivante: comment l'Esprit-Saint peut-il être maintenu comme troisième personne de la Trinité, s'il est réduit à la fonction de lien d'amour entre les deux personnes du Père et du Fils? Il faut répondre ici tout d'abord que le Saint-Esprit n'est pas une personne au même sens que le Père et le Fils, soit au sens d'un « je » ou d'un « tu ». McClendon nous prévient: « nous devons tout spécialement nous prémunir contre l'hypothèse qu'au premier siècle ou plus tard "Esprit" était un terme exactement équivalent à ceux de "Père" ou de "Fils". Ce n'était pas là trois termes de même nature »[61]. La théorie de Mühlen rend bien compte de ce fait en identifiant l'Esprit au « Nous » du Père et du Fils, et en le définissant comme « une personne en deux personnes »[62]. C'est donc en un sens très général, très analogique, qu'on peut parler des « trois personnes » de la Sainte Trinité. Ce qui signifie d'abord que le terme « personne », dans les définitions dogmatiques du IV^e^ siècle, est loin d'avoir la même valeur sémantique qu'aujourd'hui: « les recherches dogmatiques modernes nous ont appris que la notion de personne dans la théologie de la Trinité ne saurait en aucune façon être identifiée avec ce qu'on met d'habitude sous ce mot, c'est-à-dire avec l'idée d'un centre d'activité spirituelle autonome »[63]. Ce qu'on désignait alors par « personne » (hypostase), c'était tout simplement une réalité substantielle, subsistante. Et il est intéressant de noter ici que c'est précisément en ce sens que va la réponse de saint Augustin à l'objection soulevée. Lorsque deux corps sont unis par juxtaposition, le lien qui les unit n'est pas un corps, ni une réalité substantielle. Mais il n'en va pas ainsi en Dieu lui-même: « dans la substance divine, il n'y a rien de tel, comme s'il fallait y distinguer la substance et ce qui s'ajoute à la substance sans en être, mais tout ce qu'on peut y apercevoir est substance »[64]. Il faut donc en conclure que le lien d'amour qui unit en Dieu le Père et le Fils est lui-même substantiel et subsistant. Et pour autant, l'Esprit-Saint constitue vraiment une personne (hypostase) réelle et distincte en Dieu.

---

59. H. MÜHLEN, *op. cit.*, pp. 100 ss.
60. S. AUGUSTIN, *op. cit.*, c. IX, n. 20; p. 61.
61. J. Wm. MCCLENDON, *art. cit.*, p. 152.
62. H. MÜHLEN, *op. cit.*, p. 164.
63. F. J. SCHIERSE, *art. cit.*, p. 168.
64. S. AUGUSTIN, *op. cit.*, c. IX, n. 20; pp. 61–63.

3. L'AUTRE PARACLET

3.1. *Le Verbe et l'Esprit*

Abordons maintenant l'autre versant de notre étude, la théologie de l'Esprit-Saint dans le cadre de ce que nous avons appelé la christologie descendante. Ce nouveau type de christologie contraste assez manifestement avec celui qui nous a retenu jusqu'ici. La formule typique de la christologie ascendante demeure Romains 1, 3-4, où à l'état terrestre, selon la chair, suit un état céleste et glorieux, selon l'Esprit: « issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit de sainteté, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts. » Dans le texte type de la christologie descendante, le Prologue de l'Évangile selon saint Jean, c'est au contraire l'état céleste et glorieux du Verbe qui nous est présenté d'abord: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. » Vient ensuite l'expression de sa condition terrestre, selon la chair, avec les hommes: « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. » Le mouvement qui va de la christologie ascendante vers la christologie descendante s'explique par ailleurs comme un prolongement du mouvement interne à la christologie ascendante, ce mouvement vers l'arrière qui va de la fin au commencement de l'itinéraire de Jésus. On s'était posé la question: était-il Dieu, partageait-il la puissance divine du Père avant sa résurrection glorieuse? Et l'on avait répondu très concrètement par le récit du baptême et de l'annonciation. Mais à la lecture des synoptiques une autre question se posait encore: préexistait-il avant sa conception de la vierge Marie, depuis le commencement, dès l'origine? C'est à cette question que répondait maintenant la christologie descendante, tout spécialement dans la forme élaborée du Prologue de saint Jean[65].

En fait, cette réponse fut élaborée en référence à certaines figures de l'Ancien Testament, celle de la Sagesse divine tout spécialement. De la Sagesse en effet, il était dit qu'elle était avec Dieu, qu'elle provenait de lui dès l'origine: « Yahvé m'a créée au début de ses desseins, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité je fus fondée, dès le commencement, avant l'origine de la terre. Quand l'abîme n'était pas, je fus enfantée »[66]. Au moment de la création, la Sagesse joue un rôle actif, comme la pensée créatrice de Dieu, comme l'architecte de son œuvre: « quand il affermit les fondements de la terre, j'étais à ses côtés comme le maître d'œuvre »[67]. Puis, au cours de l'histoire du salut, la Sagesse reçoit une mission, elle est envoyée par Dieu, elle se détache de Dieu pour résider en Israël: « le créateur de l'univers m'a donné un ordre, celui qui m'a créée m'a fait dresser ma tente; il m'a dit: Installe-toi en Jacob, entre dans l'héritage d'Israël »[68]. La suite de ce même texte nous montre que c'est sous la forme de la Loi mosaïque que la Sagesse s'établit en Israël: « Tout cela n'est autre que le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut, la Loi promulguée par Moïse »[69]. À

65. Cf. B. SESBOÜÉ, « Le mouvement de la christologie », dans *Études*, février 1976, pp. 265-267.
66. Proverbes, 8, 22-24.
67. Proverbes, 8, 29-30.
68. Siracide, 24, 8.
69. Siracide, 24, 23.

partir de là, la venue de Jésus pouvait s'éclairer d'un jour nouveau : c'était la venue définitive de la Sagesse divine en notre monde ; c'était l'incarnation du Verbe de Dieu [70].

Par la suite, les premières définitions dogmatiques de l'Église ne portèrent pas sur la mission de la Sagesse en ce monde, sur l'incarnation du Verbe, mais plutôt sur la nature de la Sagesse préexistante et sur le sens de son origine divine. C'était là en effet le point remis en question par Arius. En pressant certains termes du livre des Proverbes, il enseignait que la Sagesse ou le Verbe n'était qu'une créature de Dieu : la plus parfaite, la première des créatures produites par Dieu en vue de la création du monde. À l'encontre de cette hérésie, l'Église, dans le Symbole de Nicée, proclamait sa foi « en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu engendré unique du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas fait, consubstantiel au Père » [71]. C'est ici l'amorce des grands traités théologiques sur la Trinité, où l'on approfondira le mode d'émanation du Verbe en Dieu, et où l'on montrera que cette origine du Verbe peut être dite génération et filiation, mais non pas création [72].

La théologie classique de l'Esprit-Saint se situe elle-même dans le contexte de cette dogmatique nicéenne. Bien sûr, l'Ancien Testament ne nous dit pas grand-chose sur la préexistence de l'Esprit et sur son mode d'origine en Dieu. Les théologiens devront donc déduire comme a priori cette procession de l'Esprit, à partir de leur théorie de la génération du Verbe. Ainsi, dans la tradition occidentale, le Verbe étant représenté comme une émanation de l'intelligence, la procession de l'Esprit s'accomplira selon l'acte de la volonté : ce sera la procession de l'amour. La Trinité divine sera conçue dès lors comme le triple mode d'être de Dieu en lui-même : Dieu posé en sa propre nature, Dieu exprimé en sa pensée comme objet connu, et Dieu imprimé en son propre cœur comme objet aimé. L'Esprit-Saint apparaît alors manifestement comme la troisième personne de la Trinité, puisque la procession de l'amour présuppose celle du verbe, l'amour présupposant lui-même la connaissance de l'objet aimé [73]. Et à cet ordre des processions divines correspondra aussi l'ordre des missions divines. Car une personne divine ne peut être envoyée que pour autant qu'elle procède. Le Père ne sera donc pas envoyé, mais seulement le Fils et l'Esprit. D'autre part, le Fils ne sera envoyé que par le Père, tandis que l'Esprit le sera par le Père et par le Fils. La mission de l'Esprit suit donc tout naturellement celle du Fils, tout comme la procession de l'amour suit celle du verbe [74].

Par cette doctrine des missions, la théologie classique rejoint donc finalement le donné du Nouveau Testament. L'originalité des nouveaux essais de théologie trinitaire consiste ici à renverser les perspectives et à partir de ce donné biblique sur la

70. Cf. P.-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue : Jésus Christ*, (coll. « Lectio Divina », 44), Paris, Éd. du Cerf, 1966.

71. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la « foi » de Nicée*, t. II, Paris, Éd. Letouzey et Ané, 1973, p. 259.

72. Cf. S. THOMAS, Ia, q. 27, aa. 1-2.

73. Cf. S. THOMAS, Ia, q. 27, a. 3 ; *Contra Gentiles*, l. IV, c. 26.

74. Cf. S. THOMAS, Ia, q. 43, aa. 1-8.

mission de l'Esprit à la Pentecôte. Le traité de Karl Rahner présente un exemple typique de cette nouvelle approche. Son point de départ sera l'économie du salut. Mais pour fournir la base d'une théologie de la Trinité, l'histoire du salut devra elle-même être pensée et structurée trinitairement à l'aide d'un concept systématique. Et c'est l'idée d'« auto-communication de Dieu » qui permettra d'élaborer ce concept systématique de « la Trinité de l'économie du salut », que Rahner définira comme « les deux façons distinctes, mais unies par un lien mutuel et se conditionnant l'une l'autre, dont Dieu se communique, d'une manière libre et gratuite, à sa créature spirituelle, en Jésus-Christ et dans l'Esprit »[75]. Par la suite, tout l'effort du traité consistera à montrer comment ces deux modes de la communication divine, par le don du Fils et celui de l'Esprit, sont vraiment requis pour que se réalise effectivement la communication que Dieu veut nous faire de lui-même[76]. La mission, le don de l'Esprit-Saint apparaît ainsi dans son caractère propre, en tant que distinct, complémentaire, mais aussi essentiellement relatif à la mission et au don du Fils. De là, de ce concept de « Trinité de l'économie du salut », Rahner passe à celui de « Trinité immanente », en tant que fondement nécessaire de l'auto-communication divine dans l'histoire. Et c'est ici qu'il rejoint les conclusions de la théologie classique sur le triple mode de subsistance de Dieu en lui-même, en tant que « quelqu'un qui n'a pas d'origine et qui se donne à lui-même (et c'est le Père) ; quelqu'un qui est l'expression, selon la catégorie de vérité, de ce don (et c'est le Fils) ; quelqu'un qui est ce Don lui-même reçu et accueilli dans l'amour (et c'est l'Esprit) »[77]. L'important est de noter ici que tout ce traité de Rahner se meut toujours dans le contexte de la christologie descendante. Sans doute, Rahner part-il de l'économie du salut. Mais la christologie descendante du Nouveau Testament constitue elle-même une systématisation de l'économie du salut. Or le concept systématique élaboré par Rahner se situe bien dans la ligne de cette christologie descendante. Ainsi est-il toujours question de la mission et du don du Fils et de l'Esprit, et il n'est jamais question du don de l'Esprit au Fils. Rahner demeure donc finalement dans la ligne des traités classiques, même s'il opère à l'intérieur de ces traités un renversement très valable, qui les remet pour ainsi dire sur leurs pieds.

3.2. *Les logia johanniques sur le Paraclet*

Dans la tradition classique que nous venons de rappeler, et jusque chez Rahner inclusivement, on suppose le donné biblique général sur l'Esprit-Saint, et l'on procède immédiatement à une interprétation théologique, dans le cadre de la christologie descendante. Il s'ensuit qu'une telle théologie de l'Esprit-Saint ressemble fort à une doctrine déduite a priori à partir d'une certaine conception christologique. Cette conception de la christologie descendante, cette christologie de l'incarnation et de la mission du Fils en ce monde, se trouve elle-même attestée avec évidence dans les

75. K. RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, dans *Mysterium Salutis*, t. VI, Paris, Éd. du Cerf, 1971, p. 95; cf. pp. 94-99.

76. Cf. *ibid.*, pp. 100-112.

77. *Ibid.*, p. 115.

textes du Nouveau Testament. La question se pose cependant si les conclusions qu'on en tire concernant l'Esprit-Saint peuvent être vérifiées là aussi. Et la question est d'autant plus urgente que nous avons déjà signalé une série de textes néotestamentaires sur l'Esprit qui se rapportent plutôt au contexte de la christologie ascendante. Pourrait-on maintenant trouver dans le Nouveau Testament comme l'équivalent de cette première série de textes ? Pourrait-on indiquer une autre série de passages sur l'Esprit, qui eux devraient sûrement s'interpréter dans le contexte de la christologie descendante, et qui justifieraient ainsi les conclusions de la théologie traditionnelle ? Il semble bien que l'on puisse répondre affirmativement à cette question. Il s'agit en l'occurrence d'une série de textes sur l'Esprit dans le discours d'adieu de l'Évangile selon saint Jean. La théologie traditionnelle se référait déjà fréquemment et comme d'instinct à ces textes. Mais l'exégèse contemporaine les a identifiés beaucoup plus précisément, et elle nous a permis de mieux en percevoir la signification dans ce discours d'adieu [78]. Voyons d'abord de quels passages il s'agit, et commençons par les relire :

> Si vous m'aimez, vous vous appliquerez à observer mes commandements ; moi, je prierai le Père : il vous donnera un autre *Paraclet* qui restera avec vous pour toujours. C'est lui l'*Esprit de vérité*, celui que le monde est incapable d'accueillir parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Vous, vous le connaissez, car il demeure auprès de vous et il est en vous (14, 15-17).
>
> Je vous ai dit ces choses tandis que je demeurais auprès de vous ; le *Paraclet*, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit (14, 25-26).
>
> 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 ; et à votre tour, vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement (15, 26-27).
>
> Je vous dis la vérité : c'est votre avantage que je m'en aille ; en effet, si je ne pars pas, le *Paraclet* ne viendra pas à vous ; si, au contraire, je pars, je vous l'enverrai. Et lui, par sa venue, il confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement : en matière de péché, en ce qu'ils ne croient pas en moi ; en matière de justice, en ce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus ; en matière de jugement, en ce que le prince de ce monde a été jugé (16, 7-11).
>
> J'ai encore bien des choses à vous dire, mais, actuellement, vous n'êtes pas à même de les supporter ; lorsque viendra l'*Esprit de vérité*, il vous fera accéder à la vérité tout entière, car il ne parlera pas de son propre chef, mais il dira ce qu'il entendra et il vous communiquera tout ce qui doit venir. Il me glorifiera car il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera. Tout ce que possède mon Père est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera ce qu'il reçoit de moi (16, 12-15).

Ces cinq paroles de Jésus se distinguent d'abord par le fait que nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament se trouvent attribués à l'Esprit-Saint ces deux titres de « Paraclet » et d'« Esprit de vérité ». Ces mêmes passages doivent de plus être

78. J'utilise surtout ici une thèse qui fait très bien le point sur les études récentes : Guy ST-MICHEL, *Les logia johanniques sur l'Esprit-Paraclet*, thèse de maîtrise, Université Laval, décembre 1975, 246 pp. (pro manuscripto).

considérés comme des additions tardives dans la rédaction de l'Évangile de Jean. C'est là du moins la conclusion à laquelle aboutissent de récentes études sur la structure littéraire du discours d'adieu. Il semble bien, en effet, que ce discours d'adieu était à l'origine constitué de six échanges présentant la même structure tripartite: a) une parole de révélation par Jésus; b) une question posée par des interlocuteurs qui ont compris cette révélation de façon purement superficielle; c) une réponse de Jésus qui clarifie le sens de son premier enseignement. Par la suite, différentes insertions sont intervenues dans ce schéma progressif des six échanges, et au nombre de ces insertions tardives il faut compter nos passages sur l'Esprit-Paraclet [78a].

Pour pouvoir préciser le sens de ces logia sur le Paraclet, il nous faudra maintenant poser d'abord la question de leur source doctrinale. Cette question du milieu d'origine de l'enseignement johannique sur le Paraclet est d'ailleurs d'autant plus intéressante ici que cette source semble bien différente de celle qui a inspiré les autres passages du Nouveau Testament, y compris les autres textes de saint Jean lui-même sur l'Esprit-Saint. Car on a pu montrer que parallèlement à ces cinq logia sur l'Esprit-Paraclet il existe chez saint Jean un enseignement complet et très bien structuré sur l'Esprit-Saint. Or la source de ce dernier enseignement est sans aucun doute la tradition vétérotestamentaire sur l'Esprit de Dieu [79]. Mais il en va tout autrement pour les logia sur le Paraclet et l'Esprit de vérité. Ceux-ci semblent bien remonter à la doctrine qumranienne des intercesseurs. On retrouve en effet dans les textes de Qumran une instruction sur les deux esprits Michel et Bélial, qui agissent sur les hommes. Michel est identifié à l'« esprit de vérité », et il nous conduit dans la fidélité à la Loi, tandis que Bélial se révèle être un « esprit d'égarement ». Cette doctrine des intercesseurs ou des médiateurs n'est pas inconnue du judaïsme tardif, comme en témoigne Zacharie 3, 1-5. Mais la vision dualiste du monde est encore plus accentuée à Qumran, et le procès n'y est plus mené au ciel comme dans le judaïsme, mais sur terre, contre les gens de Bélial, en témoignant contre eux de la vérité divine. Ces conceptions cependant ne sont pas incorporées telles quelles dans l'Évangile de Jean. Elles y sont profondément réinterprétées à la lumière du mystère pascal du Christ. Ainsi, l'Esprit de vérité n'est plus simplement en rapport avec Dieu qui l'envoie; il est aussi et surtout en relation directe et intime avec Jésus, qui remplit lui-même la fonction de Paraclet auprès du Père, comme l'affirme la première épître de Jean 2, 1-2 [80].

Voyons maintenant plus précisément le sens de cette réinterprétation, en considérant la fonction de ces logia sur l'Esprit-Paraclet par rapport au contexte où ils ont été ultérieurement insérés. Ce contexte est celui du discours d'adieu, centré lui-même sur le thème du départ de Jésus. Ce départ, cette absence de Jésus se fait

---

78a. Cf. J. M. REESE, « Literary Structure of Jn. 13: 31-14: 31; 16: 5-6, 16-33 », dans *Catholic Biblical Quaterly*, 34 (1972), pp. 321-331. La thèse de Reese a été discutée et confirmée par G. St-Michel, *op. cit.*, pp. 6-106.

79. Cf. G. ST-MICHEL, *op. cit.*, pp. 131-147.

80. Cf. O. BETZ, *Der Paraklet. Fürsprecher in häretischen Spätjudentum im Johannesevangelium und in neu fegundenen gnostischen Schriften*, (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums, 2), Leiden/Köln, Brill, 1963; G. ST-MICHEL, *op. cit.*, pp. 148-185; B. REY, *op. cit.*, pp. 104-107.

cruellement sentir en un temps où la communauté chrétienne est en butte aux persécutions. À cette situation critique des disciples, le discours d'adieu, dans sa première couche rédactionnelle, tente d'apporter quelque appaisement en rappelant que Jésus est allé leur préparer une place et qu'il reviendra bientôt les prendre avec lui : « Que votre cœur cesse de se troubler : croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père, sinon je vous l'aurais dit. Je vais vous préparer une place et, quand je serai allé vous préparer une place, je reviendrai vous prendre avec moi » (14, 1–3). Mais comme ce retour de Jésus tarde à venir, une nouvelle solution s'élabore, et c'est elle qu'explicitent les logia sur le Paraclet : ce retour, et par conséquent cette présence de Jésus, est déjà réalisé de quelque façon par la venue du Paraclet. Nous reconnaîtrons dans le texte suivant exactement la même problématique que dans celui que nous venons de citer, mais c'est maintenant la venue du Paraclet qui est mentionnée à la place du retour de Jésus : « Je vais à celui qui m'a envoyé et aucun de vous ne me demande : Où vas-tu. Mais parce que je vous ai dit cela, la tristesse remplit vos cœurs. Pourtant je vous dis la vérité : il vaut mieux que je m'en aille. Si en effet je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (16, 5–7). On s'explique aussi par là la double fonction du Paraclet dans la communauté chrétienne : celle de la défendre contre ses persécuteurs, et celle de la maintenir en contact avec le Christ, de la garder dans sa vérité [81]. Inutile d'insister ici sur le fait que cette solution ne fut pas une simple élucubration à partir de sources juives ou qumraniennes. Ce fut bien plutôt l'expression thématique d'une expérience vécue de la présence spirituelle réconfortante du Christ au sein de la communauté chrétienne comme au cœur de chaque croyant.

Que la fonction du Paraclet soit de prolonger la présence et l'œuvre de Jésus, cela ressort encore du fait qu'on parle ici de sa mission dans les mêmes termes qu'utilise ailleurs l'Évangile de Jean pour décrire celle de Jésus. Ainsi, le Paraclet est envoyé par le Père (14, 16.26), tout comme Jésus (5, 30 ; 8, 16.42) ; le monde ne peut accueillir le Paraclet (14, 17), tout comme il ne peut recevoir Jésus (1, 10-11) ; la mission du Paraclet est de faire connaître et observer la vérité (14, 26 ; 16, 13), et c'était là aussi celle de Jésus (8, 31-32.40) ; le Paraclet accuse et confond le monde (16, 8), tout comme faisait Jésus (7, 7). Il apparaît parfois cependant plus précisément que le Paraclet exerce par rapport au Christ exactement la même fonction que celui-ci par rapport à son Père. Ainsi, la fonction du Paraclet est de glorifier Jésus (16, 14), alors que Jésus lui-même a, toute sa vie durant, glorifié le Père (7, 18 ; 17, 1). Pour autant, Jésus ne fait entendre rien d'autre que la parole du Père (12, 49 ; 14, 24) ; de même le Paraclet ne parlera pas de lui-même, mais il rappellera l'enseignement de Jésus (14, 26 ; 16, 13).

Ces dernières considérations nous ramènent à la question que nous posions tantôt : une théologie de l'Esprit-Saint dans la perspective de la christologie descendante peut-elle être vérifiée dans les textes du Nouveau Testament ? Tels sont bien, nous venons de le voir, les logia sur l'Esprit-Paraclet. Nous venons de voir en

81. Cf. G. St-Michel, *op. cit.*, pp. 190–211 ; B. Rey, *op. cit.*, pp. 108–110.

effet que ces textes s'articulent directement sur la mission du Fils comme envoyé du Père en ce monde. Telle est précisément la perspective de la christologie descendante, celle du Fils préexistant envoyé dans le monde. C'est bien là la perspective christologique dominante dans l'Évangile de Jean, celle qu'annonce le Prologue. De ce point de vue, les logia sur le Paraclet s'harmonisent parfaitement bien avec le contexte de la christologie johannique, puisque la mission du Paraclet est en parfaite continuité avec celle du Christ johannique. Plus précisément encore, notons que c'est comme Verbe, comme révélateur de la vérité de Dieu, que le Fils est envoyé en ce monde d'après saint Jean. De même, c'est en tant qu'Esprit de vérité, pour les conduire à la vérité tout entière, que le Paraclet sera envoyé aux disciples.

3.3. *L'Esprit, « extension de la personnalité » du Christ*

Il nous reste à considérer une théorie exégétique sur les hypostases divines, qui pourrait nous servir ici de concept systématique pour opérer la synthèse des divers éléments accumulés dans cette dernière partie, et pour pousser plus avant notre compréhension de l'Esprit. Il s'agit de la théorie ou du concept d'« extension de la personnalité ». Cette conception se vérifie très manifestement dans l'anthropologie, et par suite dans la théologie même de l'Ancien Testament. On observe là, en effet, que toute l'essence de la personnalité de quelqu'un peut se retrouver dans une réalité distincte, détachée même de cette personne, mais reliée à elle par des liens très étroits [82]. Ainsi, le serviteur qu'envoie son maître possède toute la dignité, toute la puissance du maître. C'est le cas de l'ambassadeur, du plénipotentiaire, qui nous est encore aujourd'hui bien familier. Une autre application de ce même principe de l'extension de la personnalité nous est devenue beaucoup moins familière. Il est important cependant de nous la rappeler ici, puisque c'est elle qui explique le plus adéquatement ce phénomène vétérotestamentaire des hypostases divines, qu'on a peine à comprendre autrement. Un exemple typique de cet autre mode d'extension de la personnalité est celui de la parole, du commandement, qui sort de la bouche de quelqu'un et qui va réaliser au loin sa volonté, parce que cette parole comporte en elle-même tout le dynamisme, tout le pouvoir et l'efficacité de celui qui la profère. Ainsi, le centurion croit fermement qu'en raison du pouvoir surnaturel dont il est investi il suffit à Jésus qu'il dise un mot, qu'il lance au loin sa parole, pour que son serviteur soit guéri à distance ; car il fait lui-même l'expérience de l'efficacité de sa propre parole lorsqu'il commande à ses soldats [83].

On retrouve dans l'Ancien Testament plusieurs transpositions théologiques de cette conception anthropologique. Ce sont précisément les hypostases divines, ces réalités divines qui se détachent de Dieu pour accomplir une mission sur terre, où elles assurent la présence de Dieu et l'efficacité de son action. Le cas de la Parole de Dieu illustre bien cela, et il s'articule directement à l'exemple du centurion auquel nous venons de référer. Il suffira de rappeler ici le passage bien connu d'Isaïe 55, 10-

82. Cf. A.R. JOHNSON, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff, University of Wales Press, 1961 (première édition en 1942), pp. 2-22.

83. Matthieu, 8, 5-9.

11 : « Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y remontent pas sans avoir arrosé la terre, l'avoir fécondée et fait germer, pour qu'elle donne la semence au semeur et le pain comestible, de même la parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat, sans avoir fait ce que je voulais et réussi sa mission. » Or la fonction théologique de ces hypostases divines dans l'Ancien Testament semble bien être avant tout de concilier la transcendance du Dieu Très-Haut avec l'immanence du Dieu de l'Alliance, tout près de son peuple [84]. On le voit tout particulièrement dans le cas du Nom divin. Le problème est alors celui de l'inhabitation de Dieu dans le temple de Jérusalem. Comment concevoir en effet que le Dieu du ciel habite avec les hommes sur cette terre ? Comment concevoir que celui qui transcende tous les cieux puisse être réduit à une maison faite de mains d'homme ? La solution se trouve justement dans l'hypostase du Nom : « Mon Nom sera là. » Ainsi, même si Dieu réside au plus haut des cieux, il se trouve quand même en toute réalité dans le temple, en raison de son Nom qu'il a révélé à son peuple et qui se trouve invoqué là [85]. Knight parle ici bien justement du Nom comme d'un *alter ego* de Dieu, et il conclut : « Le nom représente l'essence même de la personnalité. La personnalité de Dieu se trouvait au-dessus de tous les cieux, et pourtant son essence était présente dans le temple. Car Dieu s'était donné comme une extension, il avait placé son *alter ego* dans le temple »[86].

Tout ce que nous venons de dire des hypostases divines s'applique intégralement à l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament. Car l'Esprit est lui-même une réalité divine envoyée par Dieu, issue de Dieu et partant distincte, séparée de Dieu, un peu comme la buée qui sort de la bouche un jour d'hiver. C'est ainsi que la Sagesse elle-même est présentée, dans un passage où elle est identifiée à l'Esprit de Genèse 1, 2 : « Je suis issue de la bouche du Très-Haut et comme une vapeur j'ai couvert la terre »[87]. Tout comme la Parole, l'Esprit est l'instrument de la présence et de l'action de Dieu en ce monde, tout spécialement à l'intérieur de l'homme qui en est inspiré. Tout comme la Parole, c'est l'*alter ego* de Dieu. Là où se trouve l'Esprit, là où agit l'Esprit, c'est Dieu lui-même qui est présent et actif[88]. Cette conception est encore celle du Nouveau Testament, dans la plupart des passages où il est question de l'Esprit. Partout l'Esprit est conçu comme une extension de la personnalité de Dieu. Ainsi, par le fait de l'Esprit qui l'habite, c'est Dieu lui-même qui est présent et à l'œuvre dans le Christ.

Oui, il en est bien ainsi dans la plupart des autres passages du Nouveau Testament, excepté cependant nos fameux logia sur l'Esprit-Paraclet. À ce point de vue, ces textes sur le Paraclet comportent un caractère bien spécial et original. Or ce caractère particulier pourrait être lui-même fort bien exprimé, il me semble, à l'aide du concept systématique d'extension de la personnalité. C'est là du moins la thèse

84. Cf. R. SCHULTE, *art. cit.*, pp. 85-87.

85. Cf. 1 Rois, 8, 14-30.

86. G. A. F. KNIGHT, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*, (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, 1), Londres, Oliver and Boyd, 1957, pp. 13-14.

87. Siracide, 24, 3.

88. Cf. G. A. F. KNIGHT, *op. cit.*, pp. 49-53.

que je voudrais formuler ici : *Dans ces logia sur le Paraclet, l'Esprit-Saint est conçu, non plus tout simplement comme extension de la personnalité de Dieu, mais aussi et immédiatement comme extension de la personnalité du Christ.* Ainsi, tout comme le Christ en tant que Verbe incarné est l'*alter ego* de Dieu, de même cet « autre Paraclet » qu'est l'Esprit sera lui-même l'*alter ego* du Christ. Tout comme le Verbe est envoyé par Dieu, ainsi l'Esprit est-il envoyé par le Christ. Comme le Christ reçoit tout le pouvoir et toute la vérité du Père, de même l'Esprit comporte-t-il toute la vie et toute la vérité du Christ. Comme le Christ vient pour représenter, pour rendre présent au milieu de nous le Père qui est au ciel, ainsi l'Esprit est-il donné pour prolonger en nous la présence du Christ monté au ciel.

La thèse que je viens d'exposer ne fait donc, au fond, que reprendre les diverses caractéristiques de la mission du Paraclet johannique, et les reformuler à l'aide d'un concept systématique, emprunté lui-même à l'Ancien Testament. Or il est intéressant de noter ici qu'on retrouve dans la tradition des Pères de l'Église des expressions qui rappellent directement l'*alter ego* de notre théorie de l'extension de la personnalité. C'est ainsi par exemple qu'Origène et Tertullien appellent l'Esprit « le vicaire du Christ », c'est-à-dire celui qui tient sa place, qui le représente [89]. Quant à saint Athanase, il formule même le principe que l'Esprit est au Fils ce que le Fils est au Père : « Car la condition propre que nous avons reconnue comme celle du Fils à l'égard du Père, nous trouverons que c'est précisément celle que l'Esprit possède à l'égard du Fils. De même que le Fils dit : "Tout ce qu'a le Père est mien", de même nous trouverons que, par le Fils, tout cela est aussi dans l'Esprit »[90]. En d'autres termes, de même que le Fils est l'extension de la personnalité du Père, ainsi l'Esprit peut-il être conçu comme l'extension de la personnalité du Fils [90a].

Voyons brièvement maintenant quelles pourraient être les conséquences de cette thèse quant aux trois principales questions de la théologie de l'Esprit. D'abord il est bien évident que cette thèse consacre la divinité de l'Esprit. C'est bien là en effet un élément de la théorie de l'extension de la personnalité. À propos du Nom de Dieu, par exemple, Knight écrivait : « nous avons vu que le Nom de Dieu était séparable de Dieu, mais qu'il contenait pourtant l'essence essentielle, la véritable *ousia* de Dieu, pour utiliser le terme grec du Symbole »[91]. Ainsi en est-il pour toutes les hypostases divines, et par conséquent pour l'Esprit-Saint lui-même. Cependant, en tant qu'extension de la personnalité du Christ, en tant qu'*alter ego* du Christ, la divinité de l'Esprit sera plutôt manifestée par le fait qu'il est consubstantiel au Fils qu'il représente. Or c'est là précisément la voie qu'a suivie l'Église dans sa définition de la divinité de l'Esprit, comme le montre bien la suite du même passage de saint

89. ORIGENE, *Hom. in Luc.*, XXII, 1, (Sources Chrétiennes, 87), Paris, Éd. du Cerf, 1962, p. 301 ; TERTULLIEN, *De Praescriptione*, XXVIII, 1, (Sources Chrétiennes, 46), Paris, Éd. du Cerf, 1957, p. 124 (textes cités par G. WIDMER, *art. cit.*, pp. 113-114) ; cf. B. REY, *op. cit.*, p. 109.

90. S. ATHANASE, *Lettres à Sérapion*, III, 1, (Sources Chrétiennes, 15), Paris, Éd. du Cerf, 1947, p. 164.

90a. Cf. P. SCHOONENBERG, « Dieu personne, Dieu personnel », dans *Concilium*, n. 123 (mars 1977), pp. 99-101. L'auteur reprend ici la théorie de l'extension de la personnalité pour l'appliquer à l'Esprit dans ses rapports avec Dieu et avec le Christ. Il réfère également à l'exégète R. E. Brown qui appelle lui-même le Paraclet « un autre Jésus ».

91. G. A. F. KNIGHT, *op. cit.*, p. 41.

Athanase : « Ainsi donc, si le Fils, à cause de sa condition propre à l'égard du Père et parce qu'il est le propre rejeton de sa substance, n'est pas une créature, mais est consubstantiel au Père, de même l'Esprit-Saint non plus ne peut pas être une créature, à cause de sa condition propre à l'égard du Fils et parce que c'est du Fils qu'il est donné à tous et que ce qu'il a, appartient au Fils »[92].

La question du *filioque* reçoit par là aussi un nouvel éclairage. Le concept d'extension de la personnalité permet en effet de donner un sens beaucoup plus concret aux processions divines, un sens beaucoup plus axé sur l'économie du salut. Ainsi, « procéder de » signifie maintenant, non plus simplement « tirer son origine de », mais encore « être l'extension de la personnalité de », « être le représentant de », « être l'*alter ego* de ». En somme, un rapport beaucoup plus étroit est établi ici entre le concept de procession et celui de mission : la procession est, d'une certaine façon, définie par la mission, et c'est normal puisque c'est la mission qui manifeste, qui révèle la procession. Par conséquent, dire de l'Esprit-Saint qu'il procède du Père signifie concrètement qu'il rend présent parmi nous et en nous la puissance et l'amour du Père, et c'est parfaitement vrai. Mais nos logia sur le Paraclet nous montrent qu'il est tout aussi vrai de dire que l'Esprit procède aussi du Fils (*filioque*), parce qu'il est pour nous immédiatement le représentant, l'*alter ego* du Christ glorieux, monté au ciel.

Cela permet également de résoudre un autre problème que pose nécessairement une théologie de l'Esprit fondée sur la christologie descendante. Le principe de cette christologie consiste en effet dans l'identification du Christ avec les hypostases divines décrites dans l'Ancien Testament. Ainsi, le Christ est-il identifié, non seulement à la Sagesse et au Verbe de Dieu, mais encore à la Face de Dieu, à l'Image de Dieu, à la Gloire de Dieu[93]. La question se pose alors pourquoi n'est-il pas identifié aussi à l'hypostase de l'Esprit-Saint ? D'autant plus que saint Paul n'hésite pas à identifier le Christ à la puissance aussi bien qu'à la sagesse de Dieu[94]. La thèse que nous venons d'exposer nous permet de répondre ici : parce qu'à la différence des autres hypostases l'Esprit est lui-même l'*alter ego* du Christ, l'extension de la personnalité du Christ ; il se distingue donc de lui pour autant qu'il est son représentant. Cette solution ne fait d'ailleurs que reprendre, mais dans la perspective biblique et historique du salut, celle de la théologie scolastique occidentale. Pour montrer que l'Esprit devait aussi procéder du Fils, on insistait sur le fait qu'il ne s'en distinguerait pas s'il n'en procédait pas, l'unique principe de distinction en Dieu étant les relations d'origine[95].

Nous avons par là aussi, en principe du moins, la réponse à la fameuse question du caractère personnel de l'Esprit : est-il vraiment une personne distincte dans la Trinité ? Rappelons-nous d'abord ce que nous avons vu tantôt : dans l'expression « les trois personnes de la Trinité », le terme « personne » doit s'entendre au sens des

92. S. ATHANASE, *op. cit.*, pp. 164-165.

93. G. A. F. KNIGHT, *op. cit.*, pp. 42–45.

94. 1 Cor., 1, 24.

95. S. THOMAS, Ia, q. 36, a. 2.

définitions dogmatiques du IV^e siècle, où l'« l'hypostase » ne signifie rien d'autre qu'une réalité substantielle et subsistante. Or c'est là aussi exactement le sens des « hypostases divines » dans la théorie de l'extension de la personnalité. Ces hypostases sont donc distinctes de celui qu'elles représentent, pour autant qu'elles en sont les *alter ego*. Ainsi, l'Esprit sera conçu comme hypostase distincte de Dieu pour autant qu'il constitue l'extension de la personnalité de Dieu ; il sera considéré de même comme distinct du Christ pour autant qu'il est son représentant. La question revient cependant : cette distinction « hypostatique », cette personnification des hypostases divines est-elle bien réelle ? N'est-ce pas plutôt une simple personnification littéraire, une simple prosopopée ? À cela, on répond d'ordinaire qu'il ne s'agit encore dans l'Ancien Testament que de simples figures... Mais ces figures sont aussi des annonces d'une réalité qui s'accomplira dans le Nouveau Testament. Avec l'incarnation du Verbe, la distinction réelle entre Dieu et son Verbe sera pleinement manifestée. De même, la personnalité distincte de l'Esprit sera pleinement manifestée à la Pentecôte, pour autant qu'il sera mis en rapport avec le Christ, qui apparaît déjà lui-même comme une personne distincte. L'Esprit sera alors considéré comme « un autre Paraclet », aussi réel, personnel et actif que le premier. Les exégètes ont déjà montré comment ces logia johanniques sur le Paraclet accentuent la personnification de l'Esprit et quel rôle déterminant ils ont joué dans la formulation du dogme trinitaire [96].

Tout cela est très juste, mais on pourrait, il me semble, pousser plus avant la réflexion en nous interrogeant sur la fonction théologique des hypostases divines. Dans l'Ancien Testament, nous l'avons vu, elles ont pour fonction de résoudre un problème de théologie philosophique, le problème de la transcendance et de l'immanence de Dieu. Pour la solution de ce problème, il n'est pas nécessaire que les hypostases soient réellement distinctes de Dieu. Il suffit pour cela d'une distinction de raison, c'est-à-dire d'une distinction entre différents concepts qui représentent tous la même réalité divine, mais sous différents aspects. Ainsi, Dieu peut être représenté comme Père céleste en tant que transcendant et comme Esprit en tant qu'immanent à toutes choses. Dans le Nouveau Testament cependant cette même distinction vient résoudre un problème beaucoup plus profond, qui n'est plus simplement problème de théologie naturelle, mais vraiment problème d'une théologie surnaturelle de la révélation et de la grâce. Le problème est alors celui-ci : comment Dieu peut-il se donner lui-même à l'homme sans se perdre lui-même, sans être réduit à l'homme, tout en demeurant transcendant par rapport à son don. Il s'agit donc du problème de l'auto-communication gratuite de Dieu à l'homme. Or la solution à ce problème consiste dans le fait que Dieu est déjà communicable et communiqué en lui-même. Par là des distinctions réelles s'introduisent en Dieu lui-même, « et c'est par ces distinctions, poursuit Rahner, que Dieu est un Être capable de se communiquer librement ad extra »[97]. La distinction ici doit donc être réelle, pour autant que Dieu se donne vraiment, réellement, lui-même à nous. La conception de l'Esprit comme extension de la personnalité du Christ nous permet maintenant d'apporter une

96. Cf. G. St-Michel, *op. cit.*, pp. 212-225.
97. K. Rahner, *op. cit.*, p. 115.

précision complémentaire à cette solution : de même que par cet *alter ego* qu'est son Verbe Dieu se donne lui-même pleinement à nous, ainsi par cet autre Paraclet qu'est son Esprit le Christ peut-il lui-même se donner pleinement à nous, tout en demeurant transcendant par rapport à nous, tout en demeurant devant nous, dans la gloire de son Père.

Cela suffit, il me semble, pour montrer comment ce concept d'extension de la personnalité, appliqué à l'Esprit-Saint en relation avec le Christ, peut être très utile pour systématiser toute une partie du donné biblique, et renouveler ainsi notre intelligence des principales questions de pneumatologie. Notons bien cependant que ce n'est qu'une partie du donné biblique qui se trouve par là reprise et systématisée. Et il s'agit précisément de cet aspect de la révélation biblique qui fut retenue et exploitée par la théologie scolastique jusqu'à nos jours. En somme, il s'agit toujours ici d'une conception de l'Esprit-Saint élaborée dans le cadre d'une christologie descendante. Aussi, quant à la question fondamentale concernant la place ou la fonction de l'Esprit dans la Trinité, la réponse qui surgit spontanément ici est bien la même que celle de la théologie scolastique : l'Esprit-Saint est vraiment conçu comme troisième personne de la Trinité ; tout comme sa mission fait suite à celle du Fils, ainsi concevra-t-on sa procession, son origine en Dieu, comme faisant suite à l'émanation du Verbe. Et l'on ne voit vraiment pas comment, dans une telle conception, l'Esprit pourrait encore être dit lien d'amour entre le Père et le Fils. Pour une conception adéquate de l'Esprit tel qu'il nous a été révélé dans l'économie du salut, il sera donc nécessaire de compléter cette vision traditionnelle par une autre qui se situe résolument dans le cadre de la christologie ascendante. Et le fait que la tradition dogmatique de l'Église se soit plutôt élaborée dans le cadre de la christologie descendante ne devrait pas signifier que cette autre théologie de l'Esprit devra se rapporter et se réduire à la perspective traditionnelle pour avoir droit de cité dans l'Église. Car c'est vraiment elle qui est la plus primitive et la plus fondamentale dans la révélation biblique. Il me semble donc qu'un renouveau de la théologie de l'Esprit aujourd'hui devra nécessairement passer par cette redécouverte de l'Esprit-Saint comme Esprit de connaissance et d'amour de Dieu, comme principe, source et dynamisme de l'Alliance Nouvelle entre Dieu et son peuple, Alliance Nouvelle qui nous laisse elle-même entrevoir quelque chose de l'Alliance éternelle entre le Père et le Fils.