Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 19 (1972)

Heft: 1

Artikel: Note sur la mission du Saint-Esprit

Autor: Bavaud, Georges

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760926

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Georges Bavaud

Note sur la mission du Saint-Esprit

La doctrine traditionnelle est-elle satisfaisante?

Dans son étude *La Très Sainte Trinité et l'Eglise*, le P. Philipon, O. P. commente les n. 2, 3, et 4 de la Constitution *Lumen Gentium*, paragraphes consacrés aux rapports de l'Eglise avec les Personnes divines. Parlant de la mission du Fils, l'auteur précise que «nous quittons l'ordre de l'appropriation pour entrer dans celui des relations personnelles du Père et du Fils dans l'œuvre de notre salut. Tout ce qui relève de la *causalité* efficiente a pour principe l'indivisible Trinité, les trois Personnes divines agissant simultanément en vertu de la même nature. Au contraire, tout ce qui se rattache au Verbe incarné, comme à un terme incommunicable, reste strictement *personnel:* être dans son humanité assumée, la seconde Personne de la Trinité, être l' «Un des Trois qui a souffert», le Chef responsable de son Eglise...» [1]. Mais lorsque le P. Philipon aborde le thème de la mission du Saint-Esprit, il déclare: «Evidemment, nous entrons ici de nouveau dans le domaine des appropriations, l'Esprit Saint, Esprit du Père et du Fils, n'opérant rien sans eux. La théologie classique enseignera que le Saint-Esprit n'agit jamais seul, l'Eglise entière et chacune de nos âmes demeurant toujours sous l'action indivisible et la protection indissociable de toute la Trinité» [2].

Cet enseignement est tout à fait conforme, nous semble-t-il, à celui de saint Thomas d'Aquin [3]. A ses yeux, il a été nécessaire que l'Esprit se manifeste aux hommes d'une manière *personnelle* par le moyen de symboles, comme la colombe, la nuée et le feu. Mais ce n'est point par

[1] Vatican II, La Constitution sur l'Eglise, publié sous la direction de G. Baraúna, Paris (Collection: Unam sanctam, 51 b, t. 2) 1966, 279.

[2] Ibidem, 281.

[3] Cf. Somme théologique. I, q. 43, a. 7.

des activités propres que la troisième Personne se révèle au monde. Pour que cela fût possible, l'Esprit aurait dû s'incarner comme le Fils.

Nous devons donc conclure que la théologie d'Occident, dans son ensemble, enseigne, lorsqu'elle traite de la révélation du mystère de la troisième Personne, une exception importante à la doctrine de la Constitution *Dei Verbum:* «Cette économie de la Révélation comprend des événements et des paroles intimement unis entre eux de sorte que les œuvres, réalisées par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqué par les paroles, tandis que les paroles publient les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent» (I, 2). Le mystère de l'Incarnation illustre bien cette thèse. Jésus manifeste sa filiation divine autant par ses actions que par son enseignement. Ainsi, je sais que Dieu est Père et Fils non pas seulement par des paroles, mais encore par le *fait* même de la mission de Jésus de Nazareth. Puis-je ajouter: le même principe vaut pour la mission de l'Esprit? Non, d'après la doctrine classique, puisque la troisième Personne n'accomplit aucune action propre. Ce n'est pas l'économie rédemptrice qui m'assure que l'Esprit n'est pas un simple attribut divin; seules des paroles inspirées m'enseignent l'existence auprès du Père et du Fils d'une troisième Personne [4]. L'Esprit ne se révèle pas par ses actions puisqu'on affirme qu'il n'a aucune activité propre. A elle seule la mission du Fils nous manifeste la distinction du Père et du Verbe. Mais l'événement de la Pentecôte en tant que réalité salvifique ne révèle pas la personnalité de l'Esprit puisque sa présence dans l'Eglise est égale à celle des autres Personnes.

La théologie des Pères grecs est-elle différente de celle de l'Occident? A notre avis, un saint Basile, par exemple, n'est pas préoccupé directement par notre problème précis. On trouve chez lui des formules admirables qui semblent accorder à l'Esprit une fonction particulière dans notre divinisation: «La route de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit 'un' par le Fils 'un' jusqu'au Père 'un' et en sens inverse, la bonté essentielle, la sainteté naturelle, la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit» [5]. Basile dira encore que l'Esprit a raison de forme, en tant qu'il perfectionne les êtres raisonnables en parachevant leur excellence [6]. Mais l'Evêque de Césarée est préoccupé

[4] Les déclarations les plus nettes se trouvent dans le discours de Jésus après la cène tel que le rapporte S. Jean.

[5] Traité du Saint-Esprit, c. 18, n. 47. Trad. B. Pruche, Paris (Collection: Sources chrétiennes 17) 1945, 197–198.

[6] Ibidem, c. 26, n. 61, p. 225–226.

surtout de défendre la divinité du Saint-Esprit. Aussi, interprétant la formule «dans l'Esprit», il déclare sans doute que cette Personne «est souvent désignée comme le lieu des êtres sanctifiés» [7], mais ailleurs, il précise que la particule «dans» peut s'appliquer également au Père et au Fils» [8]. Son souci de combattre ceux qui considèrent l'Esprit comme une créature l'oblige à montrer la communion des Personnes dans les mêmes opérations divines. On ne trouve pas chez Basile la doctrine de l'appropriation, mais il est difficile de prouver par des textes décisifs que l'Esprit a une fonction propre dans notre divinisation.

A la recherche d'une solution

L'amour surnaturel de Dieu nous fait désirer une union réelle avec la Trinité, mais il est incapable de la réaliser. «... L'amitié par elle-même ne fait pas la présence: elle la fait désirer et y tend de tout son poids, elle ne la crée pas. L'union affective qu'elle établit entre ceux qui s'aiment n'est pas l'union effective qu'ils désirent, de sorte que, purement intentionnelle et représentative, elle ne saurait être aucunement réelle» [9]. Cette thèse nous apparaît profondément exacte. Lorsque S. Thomas se demande si la béatitude peut être un acte de la volonté, il répond: «L'obtention de la fin ne consiste pas dans un acte de la volonté. La volonté se porte sur la fin, ou bien absente quand elle la désire, ou bien présente quand elle se repose et se délecte en elle. Or il est évident que le désir même de la fin n'est pas l'obtention de la fin, mais le mouvement vers la fin...» [10]. Ainsi, l'amour du chrétien ici-bas est désir d'union avec Dieu, mais il est incapable de la réaliser lui-même.

Or la situation serait toute différente si nous pouvions participer à l'acte même par lequel l'Esprit connaît et aime le Père et le Fils dont il procède. Dans la Trinité, la connaissance et l'amour sont communs aux trois Personnes. Mais ces opérations, nous devons les considérer comme *personnalisées* par chacune d'entre elles, puisque seule la connaissance du Père est à l'origine du Verbe et seul l'amour réciproque du Père et du Fils est au principe de la procession de l'Esprit. L'acte de connaissance du Verbe et de l'Esprit, à la différence de celui du Père, n'est pas source d'une génération. L'acte d'amour de l'Esprit, lui non

[7] Ibidem, c. 26, n. 62, p. 228. [8] Ibidem, c. 5, n. 11, p. 123.

[9] J.-H. Nicolas, Le mystère de la grâce, Liège, Paris (Collection: La Pensée catholique) 1951, 58.

[10] Somme théologique, I/II, q. 3, a. 4.

plus, n'est pas à l'origine d'une nouvelle procession [11]. Dès lors, si la Trinité accorde au juste une relation qui l'unit à la Personne de l'Esprit en tant qu'elle se tourne, dans la connaissance et l'amour, vers les deux autres Personnes dont elle procède, alors se réalise, dans un autre contexte que celui de la doctrine occidentale de l'appropriation, la parole de l'Apôtre: «Aussi bien, n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclave pour retomber dans la crainte; mais vous avez reçu un Esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier: Abba, Père. L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes fils de Dieu» (*Rom.* 8, 15–16). Le texte parallèle de l'épître aux Galates nous montre que l'Esprit dont nous parle ici saint Paul n'est pas seulement le «pneuma» divin considéré d'une manière impersonnelle. Non, l'Apôtre pense sûrement à ce que la théologie postérieure appellera la troisième Personne de la Trinité. «Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père» (4, 6). Doctrine analogue à celle de Jean qui explicitera cependant l'enseignement paulinien. En effet, uni à l'Esprit, le juste entre aussi en rapport avec le Fils et le Père. C'est le thème de l'inhabitation en 14, 23: «Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons en lui et nous ferons notre demeure chez lui.» Mais cette rencontre du Père et du Fils, selon l'ensemble du témoignage de l'Ecriture, s'accomplit par la médiation d'une relation qui nous relie directement à la seule Personne de l'Esprit nous unissant lui-même aux deux autres Personnes.

En Jésus-Christ, la nature humaine appartient à la Personne du Verbe par une relation qui conduit le chrétien à cette confession de foi: Cet homme *est* le Fils de Dieu. La sainte humanité de Jésus participe à l'*esse* divin du Verbe. La mission du Saint-Esprit n'a pas pour but de modifier la personnalité ontologique créée des chrétiens. Ce n'est pas dans l'ordre de l'être, mais uniquement dans celui de l'*agir* surnaturel que le juste doit être uni à l'Esprit. C'est pourquoi, la troisième Personne n'est pas considérée indépendamment de son acte de connaissance et d'amour car, sur le plan de l'être, le baptisé ne participe nullement à l'hypostase de l'Esprit. Mais pour qu'il puisse, *dans l'Esprit, crier: Abba, Père,* il doit recevoir une relation qui le fait participer à la connaissance et l'amour divin personnalisés par la troisième Personne. Cette participation demeure mystérieuse, mais pas davantage que l'union hypostatique de la nature humaine de Jésus au Verbe divin.

[11] Cf. Somme théologique, I. q. 34, a. 1, ad 3. et q. 37, a. 2, ad 2.

Cette thèse que nous soumettons à la critique des théologiens ne change rien à la doctrine classique relative à la grâce sanctifiante et aux vertus infuses. Elle veut simplement compléter cet enseignement pour donner tout son sens aux formules pauliniennes et johanniques et pour établir un dialogue avec l'orthodoxie qui nous reproche la faiblesse de notre pneumatologie. Or tant que l'Occident se tient uniquement à la doctrine de l'appropriation, il est incapable, à nos yeux, de répondre aux désirs légitimes de nos frères d'Orient.

Réponse à une objection

On se demandera peut-être pourquoi nous ne nous inspirons pas des travaux d'un Karl Rahner qui recourt à la notion de *cause quasi formelle* pour manifester l'union de Dieu à sa créature. En fait, nous avons été convaincu de la valeur de la critique élaborée par le P. J.-H. Nicolas. «En cela consiste la causalité formelle que la cause s'identifie avec son effet, et que l'effet entre en composition avec un autre élément (la matière) pour constituer un seul être, 'effet total' de la causalité efficiente dont la causalité formelle dépend (car c'est par l'exercice de la causalité efficiente qu'une «forme» est imprimée à un patient). Mais dans le cas présent, on exclut radicalement de la causalité 'quasi formelle' toute idée de composition ontologique dans laquelle Dieu serait un élément: que reste-t-il alors de la notion de causalité formelle? le 'quasi' a dévoré le 'formel', et la causalité divine qu'on cherchait à cerner s'évanouit: Dieu reste bien dans sa transcendance, mais on ne voit pas comment il s'unit à sa créature» [12].

Mais à la différence du P. Nicolas, nous ne nous résignons pas à une explication du mystère fondée uniquement sur la doctrine de l'appropriation. Aussi avons-nous recouru à une thèse fondée sur une analogie avec l'incarnation du Verbe. Le P. Nicolas écrit d'ailleurs: «On se réfère au cas de l'union hypostatique, à propos duquel, dans la dogmatique scolastique, serait traitée 'la problématique ontologique d'une causalité formelle de Dieu envers sa créature'. Pour la même raison que plus haut, il est tout à fait impossible d'expliquer l'union hypostatique par une causalité formelle du Verbe à l'égard de la nature humaine: ne serait-ce pas d'ailleurs du monophysisme?» [13].

[12] Le don de l'Esprit, Revue thomiste, LXVI, 1966, 547.
[13] Ibidem.

Mais l'union hypostatique s'est réalisée par une *relation* d'appartenance de la nature humaine de Jésus à la Personne du Verbe, relation réelle dans l'humanité seulement, non dans la divinité. Est-il contradictoire d'affirmer que le croyant est en *relation* avec l'agir immanent de la Personne de l'Esprit sans participer cependant à sa personnalité divine? Nous ne le croyons pas [14].

Conséquences de cette doctrine

Grâce à cette relation que nous venons d'évoquer, on peut dire équivalemment, soit que l'Esprit nous présente au Père et au Fils, soit que, dans l'Esprit, nous nous offrons au Père et au Fils. Mais l'Ecriture comme la Tradition attribuent un rôle essentiel à la troisième Personne dans l'administration des sacrements. Que l'on songe d'abord au baptême: «Nul s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit saint ne peut entrer dans le Royaume des cieux» (Jean 3, 5). La liturgie eucharistique, elle, contient de nombreuses formules d'épiclèses adressées au Saint-Esprit. Faut-il expliquer cette action de l'Esprit uniquement par la doctrine de l'appropriation? A première vue, il faut répondre affirmativement, parce que nous devons respecter l'enseignement traditionnel sur les opérations divines *ad extra*. Pie XII le rappelle dans l'Encyclique *Mystici corporis:* «Tout doit être tenu commun aux Personnes divines de la Sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente première suprême» [15].

Mais si l'on admet l'existence de cette relation de toute l'Eglise à la Personne de l'Esprit, ne peut-on pas déclarer: Lorsque la toute-puissance divine, commune à toute la Trinité, agit à travers les sacrements, elle est *médiatisée* par cette relation? Ainsi l'Esprit joue un rôle propre dans ce mystère de sanctification. Une analogie: Lorsque Jésus agit, les trois Personnes divines sont à l'œuvre pour rendre active son humanité. Et cependant, l'action humaine du Christ ne doit être attribuée qu'au Fils seul. Pourquoi? Parce qu'une relation unit cette nature humaine au Verbe seul. De même, avons-nous dit, une relation réfère le croyant à la Personne de l'Esprit. Dans l'ordre de la médiation *ascen-*

[14] Heribert Mühlen, dans son ouvrage Una mystica Persona (München, Paderborn, Wien 1964), essaie de dépasser la doctrine occidentale de l'appropriation. Il recourt cependant à des conceptions philosophiques modernes dont la valeur peut être contestée. Nous avons préféré utiliser des notions classiques, communes à toute la scolastique.

[15] A. A. S. XXXV (1943), 231.

dante, elle nous permet de nous offrir au Père et au Fils *dans* l'Esprit. Mais pourquoi cette relation que possède toute l'Eglise ne jouerait-elle pas un rôle aussi dans l'ordre de la médiation descendante? Nous songeons à un texte de saint Augustin qui n'a guère été exploité. Commentant la parole du Christ adressée aux Apôtres le soir de Pâques: «Recevez le Saint-Esprit» (Jean 20, 23), l'Evêque d'Hippone attribue le pardon des péchés aux prières de la *Colombe*, c'est-à-dire de la *Communio sanctorum*. «C'est la charité de l'Eglise, qui par le Saint-Esprit s'est répandue dans nos cœurs, qui remet les péchés de ceux qui participent à cet amour; elle retient les fautes de ceux qui n'y participent pas» [16]. Saint Augustin ne songe pas à une action propre à l'Esprit puisqu'il est à l'origine de la doctrine de l'appropriation. Mais nous pouvons donner un prolongement à son intuition. Le pardon des péchés n'est pas accordé uniquement par la médiation de la hiérarchie, mais encore par celle de tout le Peuple de Dieu. Or si l'Eglise est en relation spéciale avec l'Esprit, la troisième Personne remplira un rôle propre dans le don de la grâce en raison même de cette relation qui l'unit au Peuple de Dieu.

Si notre thèse est exacte, nous pouvons donner un sens rigoureux à la formule du Credo parlant du Christ: «Qui conceptus est de Spiritu sancto». En effet, la Vierge Marie, avant de concevoir Jésus, a reçu cette relation qui l'unit à la troisième Personne. La toute-puissance divine est médiatisée par cette relation et l'Esprit, par cette action, inaugure toute son activité future dans les sacrements de l'Eglise.

Bien plus, l'humanité de Jésus ne reçoit pas seulement une relation qui l'unit hypostatiquement au Verbe, mais encore la même relation qui sera accordée aux croyants après la Pentecôte. En effet, l'Evangile nous parle si souvent de la présence de l'Esprit dans l'humanité de Jésus. De nouveau, la théologie classique recourt à la doctrine de l'appropriation. Mais n'est-ce pas plus conforme à la densité des textes que de déclarer: Jésus s'unit vitalement, dans l'amour, à son propre Je divin et au Père dans la Personne de l'Esprit Saint?

Nous dirions aussi volontiers: dans l'Ancien Testament, les justes ont reçu la grâce de la divinisation, mais non cette relation particulière à l'Esprit. Ainsi on gardera son sens fort au texte de l'Evangile de saint Jean: «Il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié» (7, 39). Cependant, deux exceptions avaient été réalisées: en faveur de Jésus et de sa Mère.

[16] In Ioh. Tract. 121, CC 36, 667.