

LA COMMUNION ECCLÉSIALE
PAR L'EUCCHARISTIE

© 2009 – Daniel Meynen

A Marie notre Mère du Ciel
A Benoît XVI notre Père sur la Terre

TABLE DES MATIÈRES

Préambule	7
Chapitre I La Communion du Christ et de Marie	11
Chapitre II La Communion du Pape et de Marie	21
Chapitre III La Communion du Christ et du Pape	35
Chapitre IV L'épître aux Romains	47
Chapitre V La 1ère épître aux Corinthiens	65
Chapitre VI La 2ème épître aux Corinthiens / celle aux Galates	81
Chapitre VII La Personne mystique du Christ – I	97
Chapitre VIII La Personne mystique du Christ – II	109
Corollaire Le Dieu vivant de l'Eucharistie	123

PRÉAMBULE

1. Pourquoi la Communion ecclésiale s'opère-t-elle par l'Eucharistie ? Tout simplement parce que la Communion ecclésiale trouve son modèle originel dans la Très Sainte Trinité, selon ce que le Seigneur Jésus a exprimé dans ces paroles à son Père: *Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un, comme nous sommes un: moi en eux, et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un.* (Jn 17, 22–23) Or, que ce soit d'une manière uniquement spirituelle, par la grâce seule, ou que ce soit par le moyen de la grâce et des sacrements, c'est proprement par le biais de la communion eucharistique que la Communion divine trinitaire modèle et vivifie la Communion ecclésiale, en trouvant en celle-ci une certaine extension et une image: *Tout comme le Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi.* (Jn 6, 57) Donc, d'après le témoignage du Christ, c'est bien par la communion eucharistique, en tant que moyen de participation à la vie divine trinitaire, que s'opère la Communion ecclésiale: c'est en se reliant à l'Amour qui est Dieu que l'homme se relie à l'homme, en Église, par la grâce. Mais, comme la communion eucharistique peut s'accomplir soit par la grâce seulement (communion spirituelle), soit par la grâce et le sacrement (communion sacramentelle); et comme il est manifeste que certains hommes et certaines femmes appartiennent à l'âme de l'Église sans nécessairement appartenir aussi à son Corps; il est clair que, si la Communion ecclésiale se réalise par l'acte de la Communion eucharistique, il faut considérer ce dernier acte d'une manière fondamentalement spirituelle, accompli par la grâce seule: c'est en se reliant à l'Amour qui est Dieu que l'homme se relie à l'homme, en Église,

PRÉAMBULE

par la grâce.

S'unir entre hommes, en Église, dans le Christ, ne peut s'accomplir sans la grâce de Dieu. Toute étude sur la Communion ecclésiale nous replace donc dans le contexte de notre précédente étude sur la relation entre la grâce de Dieu et le libre arbitre de l'homme. Ce sera pour nous l'occasion de représenter au lecteur quelques notions déjà vues, mais considérées sous un autre jour...

Ce quatrième livre sur l'Eucharistie fait naturellement suite aux trois premiers et s'y référera. Pratiquement, lorsqu'il faudra se référer à *L'Eucharistie: l'Église dans le Coeur du Christ*, l'abréviation EECC, suivie du numéro du paragraphe concerné, ou bien suivie du chiffre de la page (s'il s'agit d'un texte sans numéro), sera insérée dans la logique du raisonnement. De même, lorsque le lecteur sera renvoyé à *Une pierre dans l'Église de Dieu: Képhas*, l'abréviation PEDK sera utilisée, suivie d'un numéro de paragraphe. Enfin, pour un renvoi à *La Fraction du Pain* (ou *Notes sur la relation entre la grâce de Dieu et le libre arbitre de l'homme*), l'abréviation LFDP sera mentionnée.

CHAPITRE PREMIER

LA COMMUNION DU CHRIST ET DE MARIE

2. Pour réaliser l'union de la grâce divine et du libre arbitre de l'homme, trois éléments sont nécessaires: Dieu, auteur et source de la grâce; l'homme, créature raisonnable et libre; et le Christ, *médiateur entre Dieu et les hommes* (1 Tm 2, 5). Ces trois éléments sont ceux que Saint Jean rassemble et exprime en une seule sentence: *De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce après grâce; car si la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ.* (Jn 1, 16–17) Cependant, la grâce étant – comme le mot lui-même l'indique – gratuite, les trois éléments nécessaires que nous venons de mentionner supposent par eux-mêmes et en eux-mêmes un élément non-nécessaire, purement gratuit: Marie-Médiatrice, Celle qui est *pleine de grâce* (Lc 1, 28). Ainsi, dans le contexte propre de l'union de la grâce et du libre arbitre, nous devons ordonner ensemble ces quatre éléments: Dieu, le Christ, Marie-Médiatrice, et l'homme. Mais, étant donné que la liberté est, de soi, tout à fait personnelle, il est clair que les quatre éléments cités ci-dessus ne peuvent pas ne pas s'entendre d'une manière exclusivement relative à la notion de personne. D'où il suit que ces quatre éléments se réduisent à ces trois-ci: le Christ, Marie-Médiatrice, et l'homme.

3. Voyons tout d'abord que ce que nous venons de dire au sujet de la grâce et du libre arbitre va dans le sens de toute la Tradition de l'Église. C'est ce que permet le texte suivant: *Marie, fille d'Adam, donnant à la parole de Dieu son consentement, devint Mère de Jésus et, épousant à plein coeur, sans que nul péché ne la retienne, la volonté divine de*

*salut, se livra elle-même intégralement comme la servante du Seigneur à la personne et à l'oeuvre de son Fils pour servir, dans sa dépendance et avec lui, par la grâce du Dieu tout-puissant, au mystère de la rédemption. C'est donc à juste titre que les saints Pères considèrent Marie comme apportant au salut des hommes non pas simplement la coopération d'un instrument passif aux mains de Dieu mais la liberté de sa foi et de son obéissance (...) Toute influence salutaire de la part de la bienheureuse Vierge sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu. (Concile Vatican II, *Lumen gentium*, n^{os} 56 et 60)*

4. Ensuite, ce qu'il faut remarquer, c'est que, la grâce étant, comme bien divin, spirituelle – tout comme Dieu, qui est *esprit* (Jn 4, 24) – et appartenant, par le fait même, à l'ordre spirituel, il est clair que cette même grâce est directement relative à la médiation de Marie entendue dans son aspect proprement spirituel, c'est-à-dire l'aspect selon lequel la médiation de Marie est confondue d'une manière simple et une avec la médiation du Christ lui-même (voir à ce sujet EECC, n° 24). Or, le Christ, tout en étant médiateur, est aussi et tout en même temps rédempteur: Jésus-Christ est le *Rédempteur de l'homme* (S.S. Jean-Paul II, Encyclique *Redemptor hominis*, n° 1). Par conséquent, si la grâce est directement relative à la médiation de Marie considérée dans son aspect spirituel, ce ne peut être que dans une référence totale et pleine à la notion de péché. Par le fait même, quoique, selon son aspect proprement corporel, le concept de Marie-Médiatrice ne peut être appréhendé pleinement qu'en dehors de toute référence à la notion de péché (voir à ce sujet EECC, n° 41), par contre, ici, selon son aspect proprement spirituel auquel se réfère l'union de la grâce et du libre arbitre, il faut nécessairement considérer le concept de Marie-Médiatrice comme s'inscrivant pleinement dans une référence totale à la notion de péché.

5. L'aspect spirituel de la médiation de Marie, aspect selon lequel il y a fusion simple et une entre la médiation du Christ et la médiation de Marie, est particulièrement bien décrit dans ces quelques lignes du Frère Mutien-Marie de Ciney (se référer à EECC, n° 8 [ancien], 9 [nouveau]), où Marie-Médiatrice apparaît semblable au Christ médiateur et rédempteur *toujours vivant pour intercéder en [notre] faveur* (Hb 7, 25). Il écrit ainsi: *Qui nous dira l'intimité de la Mère et du Fils? Pendant neuf mois, il se complaît dans son sein virginal; pendant trente ans, il demeure sous son toit, et surtout il vit dans son coeur: il y habite en plénitude, il y opère en l'étendue de son divin Esprit; il n'est qu'un coeur, qu'une âme, qu'une vie avec elle. Il lui communique ses*

*pensées, ses sentiments, ses vertus; il est en communication constante avec elle. Il en résulte qu'il se plaît à prévenir ses moindres désirs, qu'il est heureux d'exaucer dans le ciel ses requêtes: il en fait la distributrice des grâces qu'il nous a méritées (...) A chaque instant, Marie est en supplication pour les malheureux; à chaque instant, elle obtient une multitude de grâces et de pardons. Elle intercède en faveur des pécheurs, et Jésus fait droit à ses requêtes miséricordieuses. (Frère Mutien–Marie de Ciney, *Pour aimer et faire aimer Marie*, p. 105)*

6. Dans l'ordre de la grâce, Marie–Médiatrice – selon l'aspect spirituel de sa médiation – peut donc être considérée à bon droit comme l'élément purement gratuit intervenant, non seulement dans l'accroissement de la grâce dans l'âme des justes, mais aussi et d'abord dans la conversion des hommes pécheurs: *En ce qui concerne la conversion des âmes, ce n'est que par Marie et pas autrement que nous pouvons y parvenir. Dieu, dans sa bonté infinie, a constitué la Mère très sainte trésorière de toutes les grâces et c'est seulement par elle qu'elles se déversent sur le monde. Il est normal de demander ces grâces à Dieu, cependant il faut toujours le faire par l'intermédiaire de l'Immaculée. (Saint Maximilien Kolbe, Conférence du 30 mai 1933, dans *L'Immaculée révèle l'Esprit–Saint*, p. 67)* A ce propos, rappelons l'épisode de la conversion mariale de Bruno Cornacchiola (voir EECC, n° 22). L'événement se passa à Rome le 12 avril 1947, alors que la Très Sainte Vierge Marie, visible aux yeux de ce chrétien protestant, lui dit, avec force et encouragement: *Je suis Celle qui est dans la divine Trinité. Je suis la VIERGE DE LA RÉVÉLATION. Tu me persécutes; arrête maintenant! Entre dans le troupeau élu, cour céleste sur la Terre. (cf. Mgr. Fausto Rossi, *La Vierge de la Révélation*, p. 18)* C'était non loin de la voie d'Ostie, là où fut décapité Saint Paul, celui auquel le Christ avait dit, sur le chemin de Damas: *Je suis Jésus que tu persécutes. (Ac 9, 5)*

7. La grâce divine donnée aux hommes, dans le Christ, par l'intermédiaire de Marie–Médiatrice, est directement relative à l'aspect spirituel de la médiation de Marie unie simplement à la médiation du Christ lui-même: c'est la base fondamentale de notre recherche. C'est aussi ce que Saint Maximilien Kolbe exprime par ces quelques lignes: *Nous connaissons cette Mère du Ciel, et nous savons que, sans elle, aucune grâce n'arrive sur cette terre. Si le donateur des grâces est venu sur la terre avec son consentement à elle, alors chaque grâce vient parce qu'elle le souhaite. Si, dès le premier moment de sa venue sur la terre, le Fils de Dieu accomplit sa propre volonté, mais attend le consentement de la Vierge Marie, alors chaque grâce dépend d'elle.*

(Conférence du 23 janvier 1938, dans *L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint*, p. 70) Cependant, quoique, en vertu de son essence même (voir n° 4), la grâce divine – ainsi que nous venons de le rappeler – est relative à la médiation de Marie considérée dans son aspect spirituel, la même grâce divine est aussi et tout en même temps relative à l'aspect corporel de la médiation de Marie, laquelle confère alors à la grâce divine une dimension proprement corporelle.

8. En effet, la grâce est un don de Dieu, un bien divin: en tant que telle, c'est-à-dire considérée comme un bien venant de Dieu, la grâce doit être conçue et comprise en dehors de toute référence à la notion de péché. Cela revient à dire que, dans la mesure où la grâce est transmise de Dieu aux hommes par Marie-Médiatrice, la grâce, en tant qu'elle est un bien donné par Dieu – dans le Christ – à Marie-Médiatrice considérée comme la première des fidèles et leur modèle (voir et lire, entre autres, PEDK, n° 86), ne peut être envisagée qu'en dehors de toute référence à la notion de péché, puisque cette dernière ne convient ni à Dieu, ni à Marie-Médiatrice, qui dès le premier instant de sa Conception a été préservée de toute tache du péché originel (cf. S.S. Pie IX, Bulle *Ineffabilis Deus*, dans Denzinger, n° 2803). Or, ce n'est que selon son aspect corporel que l'on peut appréhender pleinement le concept de Marie-Médiatrice en dehors de toute référence à la notion de péché (voir n° 4). Ainsi, il apparaît que, mystiquement, c'est-à-dire relativement à la médiation de Marie considérée dans son aspect corporel (voir EECC, n° 24), la grâce divine, en tant que don venant de Dieu par Marie-Médiatrice envisagée comme la première des fidèles, possède nécessairement une dimension proprement corporelle.

9. Relativement à la médiation de Marie considérée dans son aspect corporel, la grâce divine donnée par Dieu à l'Église, dans le Christ, possède mystiquement une dimension proprement corporelle. Mais, la grâce, toujours en tant que bien divin, et donc selon le même rapport que ci-dessus (voir n° 8), est essentiellement spirituelle (voir n° 4). Donc, si la grâce possède une dimension proprement corporelle, cette même dimension doit nécessairement être caractérisée par la notion de spiritualisation, ou de simplification. Par le fait même, dans le contexte de l'union de la grâce et du libre arbitre, il est hors de doute que la grâce divine ne peut être transmise aux hommes par l'intermédiaire de Marie-Médiatrice que si le corps de cette dernière est spiritualisé, ou simplifié. Or, comme, d'une part, Marie-Médiatrice, lorsqu'elle est envisagée uniquement selon son corps – ce qui est le cas ici, puisque l'on considère la grâce comme bien divin, excluant toute référence à la notion de péché (voir n° 8) – c'est-à-dire lorsqu'elle est envisagée

comme médiateur d'ordre corporel, Marie–Médiatrice est, d'une manière générale, Épouse de la Divine Trinité, et d'une manière particulière, Épouse de l'Esprit–Saint (se référer à PEDK, n^{os} 84 et 85, ainsi que 102 et 106); et comme, d'autre part, Marie–Médiatrice n'est véritablement – dans toute l'acception du terme – Épouse de l'Esprit–Saint, et par là même, Épouse de la Très Sainte Trinité, que parce que son corps est spiritualisé et simplifié (c'est ce qui a été établi dans PEDK, n^{os} 103 à 106); il faut affirmer que, ici, dans le contexte propre de la dimension corporelle de la grâce, le fait de la spiritualisation, ou de la simplification, du corps de Marie–Médiatrice est pleinement relatif à la relation d'union sponsale entre l'Esprit–Saint et Marie–Médiatrice (relation comprise et incluse dans la relation d'union sponsale entre la Divine Trinité et cette même personne humaine). On peut donc conclure, d'après tout ce qui précède, que, dans le contexte de l'union de la grâce et du libre arbitre, contexte dans lequel la grâce divine possède une dimension proprement corporelle, Marie–Médiatrice doit nécessairement être considérée comme l'Épouse de la Divine Trinité, d'une manière générale et d'une manière particulière, comme l'Épouse de l'Esprit–Saint. Par le fait même, il est tout à fait clair que, dans sa dimension corporelle, d'ordre mystique, la grâce divine est donnée par Dieu aux hommes – dans le Christ – par l'intermédiaire de Marie–Médiatrice Épouse de l'Esprit–Saint au sein de la Divine Trinité.

10. Dans le contexte de l'union de la grâce et du libre arbitre, Marie–Médiatrice agit en tant qu'Épouse de l'Esprit–Saint, lorsque la grâce divine est considérée dans sa dimension corporelle (voir n^o 9). Or, toute union sponsale suppose un échange réciproque, par mode de don, entre l'époux et l'épouse, échange par lequel et dans lequel les époux se donnent totalement l'un à l'autre (voir PEDK, n^o 85). Par conséquent, dans le contexte de la grâce et du libre arbitre, l'Esprit–Saint et Marie–Médiatrice, en tant qu'Époux et Épouse, doivent être considérés comme réciproquement donnés l'un à l'autre: l'Esprit–Saint est en Marie, et Marie est dans l'Esprit–Saint. Cependant, étant donné qu'il est écrit – d'une manière mystique, c'est-à-dire par mode de révélation, mode qui est pleinement relatif à l'aspect corporel de la médiation de Marie (se référer à EECC n^o 31) – que *l'homme quitte son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et qu'ils ne font plus qu'une chair* (Gn 2, 24), il est clair que ce don réciproque de soi entre l'Esprit–Saint et Marie–Médiatrice s'accomplit nécessairement en Marie elle-même, puisque seule elle possède une chair, c'est-à-dire un corps: *On peut affirmer que l'Immaculée est, en un certain sens, l'incarnation de l'Esprit–Saint. En elle, c'est l'Esprit–Saint que nous aimons.* (Saint Maximilien Kolbe, Conférence du 5 février 1941, dans

L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint, p. 53) Par le fait même, ce don réciproque de soi s'accomplissant en Marie, qui est une personne humaine, ce don de soi, ou cet échange réciproque entre l'Esprit-Saint et Marie-Médiatrice doit se concevoir et se comprendre à la manière humaine et relativement à la notion de personne. Or, humainement parlant, la personne étant le fondement et l'origine de tous les biens que possède, ou que peut posséder cette même personne, tout don de soi d'une personne à une autre suppose, en lui-même, le don de tous les biens que possède, ou que peut posséder la personne qui se donne. Par conséquent, étant donné qu'il s'agit ici du contexte propre de l'union de la grâce et du libre arbitre, on peut affirmer sans hésiter que l'Esprit-Saint, d'une part, et Marie-Médiatrice, d'autre part, se donnent l'un l'autre leurs biens respectifs, savoir, les grâces de l'Esprit-Saint, et la liberté de Marie-Médiatrice. Tout ceci s'accomplissant en Marie, la *seule chair* (Mt 19, 5), nous pouvons finalement conclure que les grâces divines de l'Esprit-Saint sont, en Marie-Médiatrice, comme *incarnées*: c'est la notion même de la dimension proprement corporelle de la grâce divine dans le contexte de l'union de la grâce et du libre arbitre, union réalisée par l'intermédiaire de Marie-Médiatrice.

11. Tout ce que nous venons de dire touchant la dimension corporelle de la grâce divine relativement à la médiation de Marie se trouve confirmé par ces quelques lignes: *L'union entre l'Immaculée et l'Esprit-Saint est si inexprimable mais si parfaite que le Saint-Esprit agit uniquement par l'Immaculée, son Épouse. D'où elle est la Médiatrice de toutes les grâces du Saint-Esprit. Et du fait que chaque grâce est le don de Dieu le Père par le Fils et le Saint-Esprit, il s'ensuit qu'il n'y a pas de grâces qui ne soient la propriété de l'Immaculée, qui ne lui soient données pour qu'elle en dispose librement.* (Saint Maximilien Kolbe, Lettre au Frère Salezy Mikolajczyk, 28 juillet 1935, dans *L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint*, p. 68) Mais toute la notion de dimension corporelle de la grâce se retrouve éminemment dans la personne même de Marie, qui possède un nom spirituel: *pleine de grâce*; et un nom corporel: celui de la mer, ou ensemble des eaux maritimes qui entourent les terres. En effet, *Saint Jérôme dit que ce mot de Maria porte dans son interprétation: Mare amarum, Mer pleine d'amertume; et Saint Bonaventure explique cette pensée, quand il dit que Marie est remplie d'amertume par la compassion qu'elle prend aux douleurs très aiguës que son cher Fils souffre dans sa passion (...)* *Un célèbre interprète, Placidus Nigidius, ajoute que ce mot Maria veut aussi dire: Mare amoris, Océan d'amour, ce qu'il appuie sur ces paroles de l'Église, qui, s'adressant à la Sainte Vierge, dans un de ses cantiques, lui dit: Eia, Mater fons amoris.»* (Les Petits Bollandistes, *Vies des Saints*,

Tome X, p. 625) Et pour finir, le Vénérable Père Louis du Pont (voir EECC, n° 15 [ancien], 16 [nouveau]) déclare, s'adressant à Marie: *O Vierge très sainte, qui pourrait dire combien cette plénitude de grâces qui vous a été communiquée surpasse celle qu'ont reçue tous les autres Saints! Les plus grands Saints ne sont que comme de petits ruisseaux, tandis que vous, d'après votre nom, vous êtes une grande mer.* (*Méditations*, Tome I, IIe Partie, VIe Méditation, p. 438)

12. Dans le contexte propre de l'union de la grâce et du libre arbitre, on ne peut parler de dimension corporelle de la grâce divine que si on considère Marie-Médiatrice comme Épouse de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire si on considère Marie-Médiatrice comme une personne humaine dont le corps est spiritualisé, ou simplifié (voir n° 9). Cependant, quoiqu'il faille envisager le corps de Marie-Médiatrice comme étant spiritualisé, ou simplifié (ainsi que nous venons de le dire), on ne peut pas considérer ce même corps de Marie-Médiatrice comme simplement semblable à Dieu-Trinité, qui est esprit, et donc, comme simplement semblable à une réalité essentiellement simple et une: si on agissait ainsi, on viderait nécessairement de tout son sens le concept même de dimension corporelle, concept entendu ici par rapport à la grâce divine essentiellement spirituelle. Par conséquent, le corps de Marie-Médiatrice ne peut être conçu que dans sa propre réalité matérielle et organique, qui est, de soi, multiple et non-une, composée et non-simple. Mais, si Marie-Médiatrice est, d'une manière particulière, Épouse de l'Esprit-Saint, elle est, d'une manière générale, Épouse de la Divine Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit (voir n° 9). De plus, si Marie-Médiatrice est envisagée directement selon son corps multiple et composé, et donc, seulement indirectement selon son corps simplifié ou spiritualisé, alors elle est proprement Épouse du Christ, le Verbe fait chair, celui dont elle est d'abord et avant tout la Mère (à ce sujet, consulter PEDK, n°s 96 et 97). Enfin, étant donné que, en tant qu'Époux et Épouse qui *ne font plus qu'une chair* (Gn 2, 24), la personne du Christ et la personne de Marie-Médiatrice possèdent entre eux – d'une manière mystique – une identité corporelle (ce sujet a été établi dans PEDK, n° 24), on peut affirmer sans aucun doute que, relativement à la dimension corporelle de la grâce divine (dans le contexte propre de l'union de la grâce et du libre arbitre), Marie-Médiatrice, qui est l'Épouse du Christ, exerce sa médiation au moyen du corps même du Verbe incarné, mystiquement identique à son propre corps.

13. Relativement à la dimension corporelle de la grâce divine, Marie-Médiatrice exerce sa médiation par l'intermédiaire du corps de la

personne du Christ (voir n° 12). Ceci permet de dire que le corps du Christ lui-même doit être envisagé ici comme un médiateur d'ordre corporel. Mais, de soi, le médiateur d'ordre corporel dépend pleinement et en tout, quant à l'être et quant à l'agir, de l'action conjointe et simultanée des termes extrêmes de la médiation dont il est l'élément intermédiaire (se référer à EECC, n°52). Par le fait même, le médiateur d'ordre corporel doit être considéré comme existant et agissant nécessairement en chacun des termes extrêmes de la médiation en question, et ce, en vertu de la similitude pleine et entière entre le Mystère trinitaire et le médiateur d'ordre corporel type, qui est Marie-Médiatrice (voir ce qui a été dit dans PEDK, n° 95). Or, étant donné que le Christ, en tant qu'homme (et donc, par rapport à son corps), est *médiateur entre Dieu et les hommes* (1 Tm 2, 5), les termes extrêmes de la médiation de Marie par l'intermédiaire du corps du Christ lui-même sont, d'une part, Dieu un et trine, et d'autre part, l'Église, composée d'hommes et de femmes de toute race et de toute nation (voir et lire EECC, n°s 18 et 19). Ainsi, il est tout à fait clair que le corps du Christ lui-même, considéré comme l'élément intermédiaire par lequel et dans lequel s'exerce la médiation de Marie relativement à la dimension corporelle de la grâce divine, doit être existant et agissant – par mode de condition *sine qua non* de l'exercice de la médiation de Marie – et dans la Divine Trinité, et dans l'Église. Ceci revient à dire que, dans le contexte de l'union de la grâce et du libre arbitre, contexte dans lequel la grâce divine possède une dimension proprement corporelle, Marie-Médiatrice n'exerce sa médiation en acte que dans la mesure où le Christ, considéré selon son corps, est et agit au sein de la Divine Trinité, et dans la mesure où le Christ, toujours considéré selon son corps, est et agit – conjointement et simultanément – au milieu même de l'Église.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA COMMUNION

DU PAPE ET DE MARIE

14. La communion du Christ et de Marie peut se résumer en disant que, dans l'économie de la grâce divine, considérée dans sa dimension corporelle, et accordée aux hommes en dehors de toute référence à la notion de péché, Marie exerce sa médiation au moyen du corps du Christ spiritualisé ou simplifié, médiateur d'ordre corporel entre Dieu et les hommes. Or, si, en tant que médiateur d'ordre proprement corporel, le Christ est et agit, d'une part, en Dieu-Trinité, et d'autre part, dans l'Église, alors, tout ce qui vient d'être dit au sujet de la communion du Christ et de Marie nous oblige à parler aussi et nécessairement de la communion du Pape et de Marie. Voici pourquoi.

15. Premièrement, quant au fait du Christ qui, considéré selon son corps, est et agit au sein de la Divine Trinité, si on peut dire que le Christ envisagé selon son corps non-simplifié ou non-spiritualisé, est et agit dans la Très Sainte Trinité dès l'instant précis de l'Incarnation du Verbe dans cette même humanité (puisque la Divinité du Verbe et l'Humanité assumée par elle sont réciproquement l'une dans l'autre, en tant qu'Époux et Épouse – à ce sujet, voir ce qui a été dit dans PEDK, n° 85), par contre on doit affirmer que le Christ, considéré maintenant selon son corps spiritualisé et simplifié, est et agit au sein de la Divine Trinité à partir de l'instant même de son Ascension au Ciel, c'est-à-dire à partir de l'instant précis où son humanité, jusque là visible et palpable selon son corps (cf. 1 Jn 1, 1-2), est devenue invisible et intouchable du fait de la spiritualisation, ou encore, de la simplification de ce même corps du Verbe incarné.

16. Deuxièmement, quant au fait du Christ qui, considéré selon son corps, est et agit au milieu même de l'Église répartie dans le monde entier, si on peut dire que le Christ, envisagé selon son corps non-spiritualisé, ou non-simplifié, sera et agira au milieu de l'Église et du monde lors de sa seconde venue à la fin des temps, par contre, on doit affirmer que le Christ, considéré maintenant selon son corps spiritualisé ou simplifié, est et agit au milieu de l'Église présente dans le monde en la personne de son Vicaire, le Pape, puisque ce dernier, en tant que successeur de Saint Pierre, est *Pierre* (Mt 16, 18), c'est-à-dire corporellement semblable au Christ, qui est *la pierre d'angle, une pierre d'achoppement, un rocher de scandale* (1 P 2, 7), quoique d'une manière tout à fait invisible (car d'une manière mystique, pleinement relative à la médiation de Marie – voir EECC, n°41 et PEDK, n°40), et donc d'une manière exprimant entièrement la notion même de spiritualisation, ou encore de simplification.

17. Relativement à la dimension corporelle de la grâce divine, l'exercice en acte de la médiation de Marie dépend pleinement et en tout de l'existence et de l'action du Christ glorieux dans le Ciel de la Divinité une et trine, et de l'existence et de l'action du Vicaire du Christ sur la Terre, le Pape. Or, tout ceci découle du fait que l'exercice de la médiation de Marie s'accomplit par l'intermédiaire et au moyen du corps du Christ lui-même, corps considéré dans sa spiritualisation, ou simplification (voir n° 14), et ce, dans une parfaite identité mystique avec le corps de Marie-Médiatrice elle-même (voir nos 12 et 13). Ce qui revient à dire que la médiation de Marie est envisagée ici sous ses deux aspects, l'un corporel, et l'autre spirituel: corporel, en tant que la grâce est un bien divin excluant toute référence à la notion de péché (voir n° 8); et spirituel, en tant que la grâce est un bien divin essentiellement spirituel, comme Dieu lui-même (voir n° 4). Par conséquent, il faut conclure, d'après ce qui précède, que relativement à la dimension corporelle de la grâce divine, l'exercice en acte de la médiation de Marie s'accomplit non seulement selon un mode corporel, mais aussi selon un mode proprement spirituel, et donc que, par le fait même, les termes extrêmes, qui sont le Christ dans le Ciel et le Pape sur la Terre, et dont dépend corporellement – pour l'être et pour l'agir – l'exercice en acte de la médiation de Marie, sont simplement unis entre eux par le moyen du corps spiritualisé ou simplifié du Christ lui-même, mystiquement identique au corps de Marie-Médiatrice: c'est ainsi que s'applique le principe énoncé dans EECC, au n°5.

18. Par la médiation de Marie entendue selon son aspect corporel et selon son aspect spirituel, et ce, relativement à la dimension corporelle

de la grâce divine, le Christ glorieux dans le Ciel, et le Pape son Vicaire sur la Terre, qui possèdent tous deux un vrai corps matériel et organique, sont simplement unis entre eux par l'intermédiaire du corps spiritualisé, ou simplifié du Christ. Or, la médiation de Marie, comprise corporellement et spirituellement, lorsqu'elle s'exerce par l'intermédiaire du corps du Christ considéré comme spiritualisé ou simplifié, et donc, par là même, comme invisible, quoique réellement matériel et organique, la médiation de Marie, disions-nous, ne peut pas ne pas s'accomplir par le biais de la communion eucharistique (voir et lire EECC, n^{os} 26 et 56). C'est en effet proprement le sacrement de l'Eucharistie qui permet au Christ, vrai Dieu et vrai Homme, d'être considéré comme un moyen intermédiaire (en tant que sacrement), dans lequel et par lequel le Christ est véritablement présent selon son corps, quoique d'une manière invisible, puisque ce qui est vu, ce n'est pas le corps du Christ-Homme, mais bien et uniquement les espèces sacramentelles du pain et du vin. Donc, relativement à la dimension corporelle de la grâce divine, le Christ glorieux dans le Ciel, et le Pape son Vicaire sur la Terre, sont simplement unis entre eux par le biais du sacrement de l'Eucharistie donné en communion par l'intermédiaire de Marie-Médiatrice.

19. Dans le contexte de l'union de la grâce et du libre arbitre, relativement à la dimension corporelle de la grâce divine, Marie-Médiatrice unit simplement entre eux – par l'aspect spirituel de sa médiation – trois éléments distincts, selon l'aspect corporel de cette même médiation: le Christ glorieux dans le Ciel, et le Pape son Vicaire sur la Terre, qui sont les termes extrêmes de la médiation de Marie; et le sacrement de l'Eucharistie donné en communion, élément intermédiaire, ou terme milieu de ladite médiation. Cependant, parmi ces trois éléments, corporellement distincts, mais simplement unis entre eux, l'un des trois, le Christ glorieux, est présent, et donc agissant, non pas sur la Terre, comme les deux autres, qui sont le Pape et le Christ-Eucharistie, mais bien et uniquement au Ciel, au sein de la Divine Trinité. Par conséquent, pour que la médiation puisse se réaliser corporellement, il est absolument nécessaire que l'un des deux éléments qui sont sur Terre agisse au nom du Christ glorieux qui est dans le Ciel. Comme, d'une part, le Christ glorieux dans le Ciel est un des termes extrêmes de la médiation; et comme, d'autre part, des deux autres éléments de la médiation, seul le Pape, Vicaire du Christ sur la Terre, est lui aussi un des termes extrêmes de ladite médiation; il est clair que c'est proprement le Pape qui agit au nom du Christ glorieux, lui permettant ainsi d'agir sur Terre comme au Ciel. Par le fait même, relativement à la dimension corporelle de la grâce divine,

Marie–Médiatrice unit simplement entre eux, par l’aspect spirituel de sa médiation, deux éléments distincts selon l’aspect corporel de cette même médiation: le Christ–Eucharistie et le Pape, Vicaire du Christ sur la Terre, agissant au nom du Christ glorieux dans le Ciel, ou encore, exerçant son ministère sacerdotal *in persona Christi* (voir EECC, n° 73 et PEDK, n° 81).

20. Par la médiation de Marie entendue selon son aspect corporel et selon son aspect spirituel, relativement à la dimension corporelle de la grâce divine, le Pape communie *in persona Christi* au Christ–Eucharistie. Or, ce que nous venons d’affirmer repose pleinement et en tout sur le fait – d’ordre mystique – de l’identité corporelle entre la personne du Christ et la personne de Marie–Médiatrice (voir n° 12 – voir aussi n° 17). Ainsi, si le Pape communie *in persona Christi*, il communie aussi et nécessairement au nom de Marie–Médiatrice. Comme cette dernière est une simple fidèle (puisque’elle est envisagée ici comme la première des fidèles et leur modèle – voir n° 8), on peut finalement affirmer, d’une manière sûre et certaine, relativement à la dimension corporelle de la grâce divine donnée par Dieu au moyen et par l’intermédiaire de Marie–Médiatrice, que le Pape qui communie au Christ–Eucharistie exerce son sacerdoce ministériel *in persona Christi* afin d’assumer par là même l’exercice du sacerdoce commun des fidèles accompli personnellement par Marie–Médiatrice. Par le fait même, la dimension corporelle de la grâce divine est pleinement relative à l’exercice conjoint et simultané du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commun des fidèles dans l’acte de la communion eucharistique, acte accompli, d’une part, par le Pape (quant au sacerdoce ministériel), et d’autre part, par Marie–Médiatrice (quant au sacerdoce commun des fidèles).

21. Le fait que la dimension corporelle de la grâce divine est pleinement relative à la conjonction et à la simultanéité de l’exercice du sacerdoce ministériel en la personne du Pape, et de l’exercice du sacerdoce commun des fidèles en la personne de Marie–Médiatrice, nous en avons déjà parlé lorsque nous avons traité de la fraction du pain dans la théologie de la grâce (voir LFDP, nos 22 et suivants). Rappelons simplement ceci que la fraction du pain, en tant qu’action du sacerdoce ministériel, est une action proprement corporelle qui manifeste dans le signe eucharistique du pain – incluant en lui le signe eucharistique du vin – l’action spirituelle de la grâce divine, considérée dans sa plénitude, et exprimée par la prière d’épiclesse, en tant qu’action du sacerdoce commun des fidèles, tout ceci n’étant pas autre chose qu’une communion corporelle, d’une part, et une communion spirituelle, d’autre

part, au Christ–Eucharistie par le moyen et par l’intermédiaire de Marie–Médiatrice. Mais – et c’est ce qui importe – en tenant compte de tout ce qui vient d’être dit, il est tout à fait permis de penser et de croire que, l’Église n’accomplissant le rit de la fraction du pain qu’en vertu du fait que le Seigneur lui-même l’a exécuté lors de la Dernière Cène, le concept de dimension corporelle de la grâce est directement fondé sur une tradition venant du Christ en personne, tradition qui n’est autre que l’action cérémonielle et liturgique de la fraction du pain eucharistique.

22. Si la dimension corporelle de la grâce divine est fondamentalement relative à l’action liturgique de la fraction du pain, c’est–à–dire à la communion du Pape et de Marie dans et par le Christ–Eucharistie, alors cette même action liturgique de la fraction du pain est, relativement à l’union de la grâce et du libre arbitre par Marie–Médiatrice, le signe absolu et clair de la communion ecclésiale tant extérieure qu’intérieure de tous les membres du Corps mystique du Christ. C’est pourquoi Saint Luc, parlant du Seigneur Jésus et des disciples d’Emmaüs, nous dit: *Ils l’avaient reconnu au moment où il rompait le pain* (Lc 24, 35), texte dans lequel l’expression reconnu doit s’entendre (en vertu de la règle d’association simple et une entre la philosophie de la vie humaine et la Révélation divine, règle qui régit la médiation de Marie, dont il s’agit ici) tant naturellement, et donc corporellement – les disciples reconnaissant le Seigneur en le voyant rompre le pain – que surnaturellement, c’est–à–dire spirituellement – les disciples anticipant sacramentellement la vision béatifique de Dieu, par mode de connaissance, selon ce que le Christ disait dans sa prière à son Père: *La vie éternelle consiste en ce qu’ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ.* (Jn. 17, 3)

23. Dans le même ordre d’idée, voici ce que rapporte un liturgiste du 18e siècle: *On voit par les Constitutions des Papes Melchiade et Sirice rapportées dans les anciens Catalogues des Papes, et par la Lettre d’Innocent I (Epist. 29), à Decentius, que le Pape et les autres Evêques d’Italie envoyaient tous les Dimanches aux Prêtres des Églises titulaires, une partie de l’Eucharistie qu’ils avaient consacrée à la Messe (...) Le Pape et les Evêques, avant le quatrième siècle, recevaient l’Eucharistie des Églises éloignées, comme la Lettre de Saint Irénée au Pape Victor touchant les Églises d’Asie le fait voir (...) Ces particules qu’on envoyait aux Églises s’appelaient fermentum, levain, parce qu’on les regardait comme un levain de communion et de charité, qui marquait que le Pape, les Evêques et les Prêtres offraient un même sacrifice (...)* (Pierre Le Brun, *Explication de la Messe*, Tome I, pp. 502 – 503)

24. Dans la mesure où, relativement à l'union de la grâce et du libre arbitre, l'action liturgique de la fraction du pain est le signe absolu de la communion ecclésiale entendue tant extérieurement, c'est-à-dire corporellement, qu'intérieurement, c'est-à-dire spirituellement, cette même communion ecclésiale ne peut pas ne pas être, de soi, l'union, réalisée par l'Eucharistie, de toutes et de chacune des personnes vivantes (considérées corps et âme tout ensemble) qui composent le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Église. Aussi afin d'étudier en détail la communion ecclésiale par l'Eucharistie, considérons ce qu'est la personne humaine vivante, en nous basant sur ce que le Christ lui-même en dit, tout comme nous nous fondons sur l'enseignement et la vie du même Christ pour perpétuer dans l'Église le geste liturgique de la fraction du pain (voir n°21).

25. Ainsi, la personne humaine vivante ne nous est pleinement connue et révélée que dans la personne même du Christ: *Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné (...) Le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même (...)* (Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 22) Or, le Christ présente lui-même son humanité comme une nourriture et une boisson, comme un élément nutritif propre à l'entretien et à l'accroissement de la vie: *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment une boisson.* (Jn 6, 55) (voir EECC, n°s 1 et 49) Donc, nous pouvons dire que la personne humaine vivante, quelle qu'elle soit, est aussi une nourriture et une boisson, ou tout simplement un élément nutritif et vital. Par le fait même, l'acte de la communion eucharistique, en tant qu'acte de vie de la personne humaine vivante qui s'unit au Christ-Eucharistie par mode de manducation, est l'acte de vie dans lequel s'unissent deux éléments nutritifs et vitaux: la personne humaine vivante et l'Eucharistie. Comme la vie est un principe simple, on peut considérer l'acte de la communion eucharistique comme l'acte de vie d'une seule entité ou réalité vivante sous forme de nourriture, réalité composée des deux éléments de la personne humaine vivante et de l'Eucharistie.

26. En tant qu'éléments nutritifs et vitaux, la personne humaine vivante et l'Eucharistie forment une seule réalité vivante. Or, l'Eucharistie se présente à nous sous deux espèces: celle du pain et celle du vin, lesquelles espèces sont respectivement appelées *corps du Christ* et *sang du Christ* (1 Co. 10, 16). Donc la réalité vivante formée par la personne humaine vivante et l'Eucharistie dans l'acte de la communion eucharistique s'appelle aussi et nécessairement *corps du Christ* et *sang du Christ*. Mais pour ce qui regarde la personne humaine vivante, la

chair et le sang de cette même personne humaine vivante, par le fait même qu'elle est vivante, sont unis l'un à l'autre d'une manière simple et une par le principe de la vie, le sang étant considéré absolument inclus dans la chair. Autrement dit, la seule appellation de *chair* ou de *corps* suffit à la personne humaine vivante. C'est pourquoi, comme la *chair* ou le *corps* est proprement l'appellation du pain eucharistique, le Christ nous révèle son humanité vivante comme *le pain vivant* (Jn 6, 51); de même, Saint Ignace d'Antioche compare son corps à la substance du pain, disant: *Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ.* (Epître aux Romains 4, 1, dans *Sources chrétiennes*, n° 10, p. 99) Par conséquent, toute la réalité vivante de l'acte de la communion eucharistique porte l'unique appellation de *Corps du Christ*. Par le fait même, l'un et l'autre élément qui forment cette réalité vivante s'appellent du même et unique nom, et donc, s'identifient l'un à l'autre. C'est ce que Saint Augustin confirme expressément lorsque, présentant le pain eucharistique aux fidèles, il dit: *Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes.* (Sermon 272, pour le jour de la Pentecôte, dans *Patrologia Latina* 38, 1247)

27. La réalité vivante formée par l'union de la personne humaine vivante et de l'Eucharistie porte le nom de *Corps du Christ*. Or, cette appellation repose sur les deux principes exposés ci-dessus: l'un, qui consiste dans le fait que le Christ révèle son humanité comme une nourriture (n° 25); l'autre, qui consiste dans le fait que l'Eucharistie reçoit le nom de *Corps du Christ* (n° 26). De plus, d'une part, le fait que le Christ présente son humanité comme une nourriture est réellement et fondamentalement un mystère, une chose qui dépasse la raison créée: *A ces mots, les Juifs entrèrent en discussion: Comment, disaient-ils entre eux, cet homme peut-il donner sa chair à manger ?* (Jn 6, 52) D'autre part, le fait que le pain eucharistique soit vraiment le Corps du Christ est tout aussi réellement et fondamentalement un mystère, *le mystère de la foi*, exactement le même que celui cité ci-dessus, mais considéré inversement. Il s'ensuit que, si la réalité vivante de l'acte de la communion eucharistique s'appelle *le Corps du Christ*, cela ne peut être que d'une manière mystérieuse ou mystique. Autrement dit, la réalité vivante dont il s'agit ici est proprement *le Corps mystique du Christ*: c'est une réalité vivante mystique. Enfin, comme cette réalité vivante mystique est l'acte d'union de la personne humaine vivante et du Christ-Eucharistie, et comme l'unique principe mystérieux ou mystique, que nous venons de mentionner et sur lequel repose cette même réalité vivante mystique, consiste dans la révélation de l'humanité du Christ comme élément nutritif et vital, ainsi, le caractère mystique de cette réalité vivante est, de soi, exclusivement relatif à la personne humaine

vivante qui communie à l'Eucharistie. Cette réalité vivante mystique est donc la réalité que nous pouvons appeler la Personne mystique du Christ.

28. La Personne mystique du Christ, en tant que réalité vivante mystique de l'acte de la communion eucharistique, est appelée *le Corps mystique du Christ*. Or, de soi la notion de *Corps mystique du Christ* ne concerne pas une seule personne, mais bien plusieurs: *Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons, à plusieurs, qu'un seul corps, car nous avons tous part au même pain (...)* *Le corps ne consiste pas en un seul membre, mais en plusieurs.* (1 Co 10, 17; 12, 14) Donc, la Personne mystique du Christ, quoiqu'elle n'est réellement et physiquement qu'une seule personne humaine vivante qui s'unit au Christ-Eucharistie, doit nécessairement être comprise et envisagée comme l'acte d'union de toutes et de chacune des personnes membres du Corps mystique du Christ, avec le Christ-Eucharistie présent sous forme de nourriture. Cela veut dire que la Personne mystique du Christ, en tant que réalité vivante mystique, est composée de deux éléments: l'un, le Christ-Eucharistie; l'autre, la personne humaine vivante qui, quoique nécessairement seule et unique, réunit en elle toutes et chacune des personnes membres du Corps mystique du Christ. Ainsi, la Personne mystique du Christ n'est autre que la personne humaine vivante qui, dans l'acte de la communion eucharistique, réalise en elle le principe même de la communion ecclésiale. Or, de soi, la Personne mystique du Christ, dont l'acte de vie est l'acte sacramentel de la communion eucharistique, c'est Marie-Médiatrice, ainsi que nous l'avons établi précédemment (se reporter à LFDP, n^{os} 54, 76, 77, 121 à 127, et 134). Cependant, parce qu'Elle est celle qui est *pleine de grâce* (Lc 1, 28), Marie-Médiatrice, relativement à la communion ecclésiale par l'Eucharistie (qui s'inscrit nécessairement dans le contexte de l'union de la grâce et du libre arbitre), suppose par elle-même et en elle-même la notion propre de plénitude, notion qui est tout à fait exclue du cadre dans lequel nous élaborons notre recherche, savoir celui qui se fonde sur le concept de *nourriture*. Aussi, étant donné que Marie-Médiatrice ne fait plus *qu'un seul corps* (Gn 2, 24; Mt 19, 6) avec le Pape, son Époux dans le Christ (voir PEDK, n^o 116), on doit affirmer sans hésiter que la Personne mystique du Christ qui, dans l'acte de la communion eucharistique, réalise en elle le principe même de la communion ecclésiale, c'est le Pape en personne, si bien qu'on peut dire, avec Saint Ambroise: *Là où est Pierre, là est l'Église.* (Enarratio in Psalmum XL, 30, dans *Patrologia Latina* 14, 1134)

29. Dans les numéros qui précèdent, nous avons établi comment on

peut comprendre, par rapport à l'Eucharistie, la personne du Pape en tant que principe de la communion ecclésiale. Or, pour ce faire, nous nous sommes basés sur deux textes scripturaires fondamentaux, savoir: «*Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment une boisson*» (Jn 6, 55; voir n° 25) et *corps du Christ... sang du Christ* (1 Co 10, 16; voir n° 26). Par conséquent, pour approfondir et pénétrer davantage dans la compréhension de la personne du Pape par rapport à l'Eucharistie, nous allons reprendre ces deux textes en les relisant d'une manière plus entière et plus pleine. Cependant, comme ces deux textes expriment le même mystère, quoique selon un mode inverse pour chacun d'eux (voir n° 27), il convient de les lire conjointement et simultanément. Aussi, nous prendrons plutôt un autre texte de l'Écriture dans lequel la personne du Christ et l'Eucharistie sont indissociablement associées et unies: *Ceci est mon corps... Ceci est mon sang* (Mt 26, 26–27). Pour les raisons expliquées plus haut (voir n° 26), nous nous occuperons seulement du texte *Ceci est mon corps* (Mt 26, 26), incluant de soi le texte *Ceci est mon sang* (Mt 26, 27). Enfin, comme l'Eucharistie, en tant que sacrement, est seconde par rapport au Christ, qui est premier, nous commencerons par appliquer ces paroles *Ceci est mon corps* (Mt 26, 26) à la personne du Christ; nous les appliquerons ensuite à l'Eucharistie.

30. La personne du Christ est la personne qui dit et qui exprime ces paroles: *Ceci est mon corps*. En tant que telle, la personne du Christ est la personne du Verbe fait chair qui déclare que son humanité est une nourriture sous forme de pain, ainsi que cette même personne du Christ l'a déclaré en ces termes: *Ma chair est vraiment une nourriture*. (Jn 6, 55) Or, manifestement, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer (voir n° 27), le fait que le Christ affirme que son humanité est une nourriture, ce fait est un mystère. Aussi, nous pouvons dire que c'est proprement la Personne mystique du Christ qui est une nourriture, et que, par le fait même, c'est proprement la Personne mystique du Christ qui prononce ces paroles *Ceci est mon corps*. Mais comme cette dernière conclusion repose entièrement sur le fait que c'est bien le Christ lui-même qui prononce ces paroles *Ceci est mon corps*, nous pouvons conclure que ces mêmes paroles *Ceci est mon corps* sont prononcées à la fois et d'une manière indissociable par la Personne du Christ lui-même et par la Personne mystique du Christ. Cependant, en vertu de l'union de ces deux Personnes et en vertu du caractère absolument stable et inchangeant de la personne humaine vivante, en tant qu'elle est considérée comme personne, il s'ensuit que ces paroles *Ceci est mon corps* sont prononcées par la Personne du Christ lui-même et par la Personne mystique du Christ stable et inchangeante. Or, de soi, la

Personne ou le Corps mystique du Christ est instable et changeant: il possède une certaine *croissance* (Ep 4, 16). Par le fait même, ce ne sera qu'à la fin des temps que le Corps mystique du Christ sera stable et inchangeant. De plus, l'état stable et inchangeant du Corps mystique du Christ est proprement ce que l'on appelle la plénitude du Corps mystique du Christ, plénitude qui, en vertu du même caractère stable et inchangeant, est une plénitude en acte, et non en puissance. Donc, ces paroles *Ceci est mon corps* sont prononcées par la Personne du Christ lui-même et par la Personne mystique du Christ en acte de plénitude. Mais, comme ces paroles *Ceci est mon corps* s'appliquent à l'Eucharistie qui se présente à nous sous les apparences d'une vraie nourriture, ces paroles ne doivent être mises dans la bouche que de la Personne mystique du Christ en acte de plénitude considérée fondamentalement comme élément nutritif et vital. Or, ainsi que nous l'avons vu ci-dessus (voir nos 25 à 28), c'est le fait propre et exclusif de la communion eucharistique de permettre à la personne humaine vivante, considérée comme nourriture, d'être le Corps mystique du Christ. Nous pouvons donc affirmer que la Personne mystique du Christ en acte de plénitude, en tant qu'elle prononce ces paroles *Ceci est mon corps*, est la personne humaine vivante qui communie en plénitude au Christ-Eucharistie: il s'agit ici de la plénitude en acte de toutes et de chacune des personnes qui composent l'Église jusqu'à la fin des temps, dans leur union au Christ-Eucharistie, en une seule et unique personne humaine vivante.

31. L'Eucharistie, en tant qu'elle apparaît sous forme de la nourriture du pain, est la réalité à laquelle s'appliquent ces paroles *Ceci est mon corps*. Cela veut dire que cette réalité se rapporte nécessairement au corps ou à l'humanité de la personne qui prononce ces mêmes paroles *Ceci est mon corps*. Or, nous venons de voir que ces paroles *Ceci est mon corps* sont prononcées, d'une manière absolument indissociable, par la Personne du Christ lui-même et par la Personne mystique du Christ en acte de plénitude. Donc, nous pouvons dire que cette réalité, qui est l'Eucharistie, est tout à la fois et indissociablement le Corps du Christ lui-même et le Corps mystique du Christ en acte de plénitude. Cependant, nous avons déjà fait remarquer ci-dessus que le caractère mystique de la Personne du Christ découle entièrement de l'attribution de la notion de nourriture à cette même Personne du Christ. Autrement dit, la notion de nourriture ne concerne absolument pas la Personne du Christ lui-même, mais seulement et uniquement la Personne mystique du Christ en acte de plénitude. De plus, toute réalité créée, donc l'Eucharistie en tant que sacrement, se compose de deux éléments: l'un, stable et inchangeant, qui est appelé substance; l'autre, instable et

changeant, qui est appelé accident ou apparence. Enfin, comme, de toute évidence, l'Eucharistie est une réalité qui nous apparaît sous forme de nourriture, c'est-à-dire une réalité qui possède tous les accidents ou apparences de la nourriture sous forme de pain, nous pouvons conclure que le Corps du Christ lui-même est proprement la substance de l'Eucharistie, et que le Corps mystique du Christ en acte de plénitude est proprement l'apparence ou les accidents de l'Eucharistie. Toutefois, en vertu du caractère instable et changeant des accidents, l'Eucharistie, en tant qu'apparences de nourriture sous forme de pain, bien qu'elle soit la réalité à laquelle la Personne mystique du Christ en acte de plénitude applique ces paroles «Ceci est mon corps», l'Eucharistie ne peut absolument pas être le Corps mystique du Christ en acte de plénitude, mais exclusivement le Corps mystique du Christ en puissance de plénitude. Ainsi, la réalité de l'Eucharistie comprend, selon la substance, le Corps du Christ lui-même, et, selon les accidents, le Corps mystique du Christ en puissance de plénitude. Or, comme ci-dessus nous avons déterminé qu'il ne fallait considérer que la Personne mystique du Christ en acte de plénitude, de même, ici, nous ne devons envisager l'Eucharistie uniquement que comme la réalité, sous forme accidentelle de nourriture, à laquelle cette même Personne mystique du Christ en acte de plénitude applique les paroles *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire la réalité du Corps mystique du Christ en puissance de plénitude. Enfin, comme nous avons vu plus haut (voir nos 25 à 28) que le Corps mystique du Christ, considéré comme vivant dans le temps et non à la fin des temps, n'est proprement une nourriture qu'en tant qu'il s'agit de la personne humaine vivante du Pape dans son union au Christ-Eucharistie, ainsi nous pouvons affirmer que l'Eucharistie, en tant que réalité sous forme accidentelle de nourriture à laquelle s'appliquent ces paroles *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire la réalité du Corps mystique du Christ en puissance de plénitude envisagée comme nourriture, n'est autre que la Personne du Pape en acte de communion eucharistique: il s'agit donc de la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude.

32. Nous venons de voir que les paroles *Ceci est mon corps*, paroles qui servent de lien entre la Personne du Christ lui-même et l'Eucharistie, servent aussi de lien entre la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne du Pape, ou Personne mystique du Christ en puissance de plénitude. Autrement dit, en vertu des paroles *Ceci est mon corps*, il existe un lien entre les deux personnes humaines vivantes, qui sont la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude. Or, comme l'acte dépend entièrement de la puissance qui permet ce même

acte, et comme l'acte est limité par la puissance, il s'ensuit que toute la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude, en tant que cette même Personne mystique est considérée sous forme de nourriture, c'est-à-dire dans son aspect proprement vital, cette même Personne est contenue dans la Personne mystique du Christ en acte de plénitude. Autrement dit, toute la vie de la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude est contenue dans la Personne mystique du Christ en acte de plénitude. Ainsi, la vie de la Personne même du Pape se trouve tout à la fois dans sa propre personne et dans la Personne mystique du Christ en acte de plénitude: la Personne du Pape nous apparaît donc comme la Personne mystique du Christ incommunicable et communicable tout à la fois et ensemble. Par le fait même, le lien qui existe entre la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne du Pape est un lien de communication ou de communion. Comme il s'agit d'un lien entre deux Personnes mystiques du Christ en plénitude, l'une en puissance, l'autre en acte, nous pouvons conclure que ce lien n'est autre que le lien de pleine communion ecclésiale: c'est là tout l'essentiel de la communion du Pape et de Marie, qui (ainsi que nous l'avons rappelé au n° 28) n'est autre que la Personne mystique du Christ en acte de plénitude.

CHAPITRE TROISIÈME

LA COMMUNION

DU CHRIST ET DU PAPE

33. La foi, par mode d'obéissance, c'est-à-dire ce que Saint Paul appelle *l'obéissance de la foi* (Rm 1, 5), est le lien qui unit pleinement la totalité absolue des membres de l'Église avec son Pasteur Suprême, le Pape. Cette thèse sur la foi, que nous allons exposer en profondeur et en détail dans ce chapitre, que nous consacrons maintenant à la communion entre le Christ et le Pape, nous l'avons déjà annoncée très synthétiquement lorsque nous avons parlé de la foi en tant qu'expression du mystère de la relation entre la nourriture eucharistique et la personne humaine vivante (voir n° 27). Mais, comme cette dernière relation trouve sa parfaite expression dans ces paroles *Ceci est mon corps*, c'est en approfondissant davantage le sens de ces paroles que nous pourrons développer notre thèse sur la foi. Et comme ces paroles *Ceci est mon corps* servent de lien tant entre la Personne du Christ lui-même et l'Eucharistie, qu'entre la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude (voir n° 32), il nous faudra étudier le concept d'obéissance de la foi, d'une part, en plaçant ces paroles *Ceci est mon corps* dans la bouche de la Personne du Christ lui-même, et d'autre part, en les plaçant dans la bouche de la Personne mystique du Christ en acte de plénitude.

34. Avant toutes choses, et par mode de principe, il faut faire remarquer que les paroles *Ceci est mon corps* servent de lien, d'une manière directe, entre la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude, et que ces mêmes paroles servent de lien, d'une manière indirecte, entre la

Personne du Christ lui-même et l'Eucharistie (voir nos 30 et 31). Cela veut dire que la relation, par les paroles *Ceci est mon corps*, entre le Christ lui-même et l'Eucharistie est au service entier et exclusif de la relation entre la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude: la première de ces deux relations ne peut absolument pas être comprise en dehors de la seconde, de sorte que tout le contenu dogmatique de la première dépend nécessairement de ce que contient la seconde.

35. Comme conséquence du principe que nous venons de poser, il nous faut jeter un regard d'ensemble sur la deuxième relation, celle entre la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude, afin d'en tirer une règle d'étude pour la première relation. Or, dans cette deuxième relation, il est manifeste qu'il existe une dépendance de la Personne mystique du Christ en acte de plénitude vis-à-vis de la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude, puisque ce qui est en acte dépend nécessairement de ce qui est en puissance, dans la mesure où il s'agit du même rapport, ce qui est ici le cas. Donc, on peut dire qu'il existe aussi une dépendance du Christ par rapport à l'Eucharistie: nous allons voir en quoi elle consiste.

*
* *

36. La relation fondamentale que nous étudions est une relation, exprimée par ces paroles *Ceci est mon corps*, existant entre la Personne du Christ lui-même et l'Eucharistie. Or, ainsi que nous venons de le dire, cette première relation est une relation de dépendance du Christ par rapport à l'Eucharistie. De plus, la notion de dépendance qui caractérise cette relation repose exclusivement sur le fait que la relation entre la Personne mystique du Christ en acte de plénitude et la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude est une relation de dépendance, laquelle trouve son fondement dans la différence de temps auxquels la Personne mystique du Christ est envisagée: soit à la fin des temps, pour la Personne mystique du Christ en acte de plénitude; soit avant la fin des temps, pour la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude. Ainsi, la première

relation entre le Christ et l'Eucharistie est une relation de dépendance fondée sur une relation entre deux temps, l'un postérieur, l'autre antérieur. Or, si nous considérons les paroles elles-mêmes que le Christ exprime, nous voyons que le Christ prononce d'abord le terme *Ceci*, qui se rapporte à l'Eucharistie, et ensuite l'expression *mon corps*, qui décrit la Personne du Christ lui-même. Par conséquent, il est clair que la relation entre les deux temps, l'un postérieur, l'autre antérieur, et aussi, par le fait même, la relation de dépendance du Christ par rapport à l'Eucharistie, est parfaitement signifiée par les paroles mêmes qui expriment cette relation. On peut donc affirmer que la première relation, exprimée par ces paroles *Ceci est mon corps*, est une relation de dépendance temporelle du Christ par rapport à l'Eucharistie. Autrement dit, ces paroles *Ceci est mon corps* expriment selon un mode temporel la dépendance du Christ vis-à-vis de l'Eucharistie. Mais, comme le Christ est Dieu et Homme, et comme, de soi, Dieu est éternel, la notion de temporalité ne concerne le Christ lui-même qu'en tant qu'il est considéré dans son humanité. Finalement, on peut conclure qu'en vertu du caractère temporel des paroles *Ceci est mon corps*, nous devons envisager ces mêmes paroles comme sortant de la bouche humaine du Christ sous l'action de son esprit humain qui les conçoit. Par le fait même, ces paroles *Ceci est mon corps* en tant qu'expression de la relation de dépendance du Christ par rapport à l'Eucharistie, sont, de soi, des paroles humaines.

37. La Personne du Christ lui-même est en relation de dépendance vis-à-vis de l'Eucharistie lorsqu'il prononce ces paroles *Ceci est mon corps* à la manière humaine. Or, l'esprit de toute personne humaine qui vit dans le temps appréhende les réalités extérieures et temporelles, dont fait partie ici l'Eucharistie par rapport à la Personne du Christ lui-même, au moyen des sens corporels qui mettent la personne humaine en contact avec les choses contingentes et matérielles. Par conséquent, le Christ ne peut pas prononcer la parole *Ceci* sans nécessairement comprendre dans ce vocable la réalité des apparences sensibles, c'est-à-dire les accidents de l'Eucharistie. Par le fait même, en tant que les paroles *Ceci est mon corps* sont des paroles humaines, il existe une relation entre la Personne du Christ et l'Eucharistie considérée dans sa réalité accidentelle et apparente. Or, nous avons vu que, de soi, les paroles *Ceci est mon corps* mettent en relation la Personne du Christ lui-même et la substance de l'Eucharistie (voir n° 31). Donc, par les paroles *Ceci est mon corps*, considérées comme paroles humaines, le Christ est en relation tant avec les accidents qu'avec la substance de l'Eucharistie. Mais, entre la Personne du Christ lui-même et la substance de l'Eucharistie, il y a une égalité et une

identité absolue, ainsi que l'exprime clairement le verbe copule *est* qui identifie simplement et directement les deux membres de la phrase *Ceci est mon corps*. On peut ainsi conclure que s'il existe – et il existe réellement – une dépendance de la Personne du Christ lui-même vis-à-vis de l'Eucharistie, ce ne peut être que par rapport à l'Eucharistie envisagée comme réalité accidentelle et apparente. Enfin, comme nous avons établi plus haut (voir n° 31) que l'Eucharistie, en tant que réalité sous forme accidentelle de nourriture à laquelle s'applique ces paroles *Ceci est mon corps*, n'est autre que la Personne du Pape en acte de communion eucharistique, il devient évident que les paroles *Ceci est mon corps*, considérées comme relation entre la Personne du Christ lui-même et l'Eucharistie, expriment le lien ou la relation de dépendance du Christ vis-à-vis de son Vicaire, le Pape: *Tu es Pierre... Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux*. (Mt 16, 18–19)

*

* *

38. Il existe une relation de dépendance entre le Christ et le Pape, relation exprimée par ces paroles *Ceci est mon corps* servant de lien entre la Personne du Christ lui-même et l'Eucharistie considérée comme réalité accidentelle et apparente. Or, toute parole humaine – ce qui est le cas pour les paroles *Ceci est mon corps* – est d'abord conçue dans l'esprit de l'homme avant d'être proférée, conjointement à l'action de l'esprit, par son corps au moyen de l'organe vocal. De plus, c'est proprement l'esprit de l'homme qui donne le sens spécifique à telle ou telle parole que cet homme prononce vocalement. Donc, si nous voulons connaître quelle est la signification propre de la relation de dépendance du Christ par rapport au Pape, il nous faut rechercher en quoi consiste exactement le sens donné par l'esprit humain du Christ aux paroles *Ceci est mon corps*.

39. En tant que la relation entre la Personne du Christ lui-même et les accidents ou apparences de l'Eucharistie est une relation de dépendance, il n'y a ni égalité ni identité entre les deux éléments de la relation. Donc, le Christ devrait dire *Ceci n'est pas mon corps*: tout homme, quel qu'il soit, a, par sa conscience, connaissance de sa nature,

c'est-à-dire ici de son *corps*, et il ne peut pas dire, en toute conscience d'esprit, que *Ceci* (les accidents de l'Eucharistie sous forme de pain) *est son corps* (sa nature humaine). Par le fait même, comme le Christ a réellement prononcé ces paroles *Ceci est mon corps*, il doit nécessairement exister un fait qui n'appartient pas à la nature humaine du Christ, et qui influe sur son esprit, de sorte qu'il puisse dire, en toute conscience et vérité: *Ceci est mon corps*, alors que, sinon, il serait obligé de dire: *Ceci n'est pas mon corps*.

40. La Personne du Christ lui-même est en relation de dépendance par rapport à l'Eucharistie, considérée sous forme accidentelle de nourriture, en vertu de la relation existant entre deux temps, l'un postérieur, relatif à la Personne mystique du Christ en acte de plénitude, et l'autre antérieur, relatif à la Personne mystique du Christ en puissance de plénitude (voir n° 36). Appliquée à la relation entre la Personne du Christ lui-même et les accidents de l'Eucharistie, cette relation entre deux temps devient une relation entre le présent et le passé, le présent dépendant du passé. En effet, lorsque le Christ dit l'expression *mon corps*, il parle de lui-même et exprime sa nature au moment présent où il dit cette parole. Or, nous avons déjà fait remarquer que le terme *Ceci* vient en premier dans la phrase *Ceci est mon corps*. Donc, comme ce qui est premier par rapport au présent est ce qu'on appelle passé ou antérieur, il s'ensuit que la relation de dépendance entre le Christ et l'Eucharistie sous forme accidentelle de nourriture est fondée, de soi, sur une relation de dépendance du présent par rapport au passé. Par le fait même, la notion ou le fait qui, de soi, n'appartient pas à la nature humaine du Christ et qui permet au même Christ de dire ces paroles *Ceci est mon corps*, de sorte qu'elle transforme la relation de dépendance en une relation d'égalité ou d'identité, cette notion n'est autre que la notion d'éternité, puisque, dans l'éternité, le passé, ainsi que le futur, coexistent avec l'instant présent.

41. Pour que ces paroles *Ceci est mon corps* soient vraies, c'est-à-dire pour qu'elles expriment une véritable égalité entre *Ceci* et *mon corps*, ces mêmes paroles doivent être caractérisées par la notion d'éternité. Autrement dit, ces paroles *Ceci est mon corps* ne sont vraies que dans la mesure où ces mêmes paroles sont des paroles éternelles. Or, comme toute parole est conçue par un esprit, il existe nécessairement une proportion entre la parole et l'esprit qui la conçoit, proportion qui est, de soi, simple et absolue en raison du caractère simple de tout esprit. Donc, étant donné que c'est proprement l'Esprit de Dieu, ou l'Esprit-Saint, qui, lors de l'Incarnation, a agi, auprès de Marie, la Mère de Jésus, dans l'acte de la conception du Corps du Christ

(cf. Mt 1, 18); et étant donné aussi que le Christ n'est autre que le Verbe de Vie, c'est-à-dire la Personne divine en qui le Père communique sa propre vie divine, laquelle est participée par l'homme sous forme de nourriture (voir EECC, n°49), on peut affirmer que l'esprit qui conçoit les paroles *Ceci est mon corps* en tant que paroles éternelles n'est autre que l'Esprit éternel, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, *l'Esprit de Dieu* (1 Co 2, 11). Par le fait même, puisque, premièrement, l'Esprit-Saint, dans la conception du Corps du Christ, est appelé *la Puissance du Très-Haut* (Lc 1, 35); et que, deuxièmement, dans le cas précis de la participation ou de la communion de l'homme à la vie divine, cette *Puissance du Très-Haut* est non seulement omnipotence active, mais aussi puissance passive en plénitude (à ce sujet, lire ce que nous avons écrit précédemment: EECC, n°49, et LFDP, n°57); et enfin que, troisièmement, l'expression en acte des paroles *Ceci est mon corps* réalise le premier instant de la participation, ou communion, à la vie divine sous forme de nourriture (voir LFDP, n°48; voir aussi EECC, n°103); ainsi, on peut affirmer nettement que c'est l'Esprit-Saint qui, par le fait qu'il conçoit en lui ces paroles *Ceci est mon corps*, permet au Christ de concevoir dans son esprit humain ces mêmes paroles *Ceci est mon corps* considérées comme éternelles et véritables.

42. Ce qui permet au Christ de concevoir, en toute vérité, ces paroles *Ceci est mon corps* dans son esprit humain, c'est, comme nous venons de le voir, la Personne divine de l'Esprit-Saint. Or, selon la Tradition des Églises d'Orient et d'Occident, l'Esprit-Saint peut être envisagé sous un double aspect. Premièrement, il est celui qui est commun au Père et au Fils: il procède du Père et du Fils. Deuxièmement, il est celui qui est donné par le Père au Fils qui le fait sien en le recevant: il procède du Père par le Fils. Un double aspect qui mériterait d'être davantage étudié et défini, ainsi que nous le ferons ultérieurement. Pour l'heure, rappelons ce que pensent catholiques et orthodoxes sur ce sujet: *Sans vouloir encore résoudre les difficultés suscitées entre l'Orient et l'Occident au sujet de la relation entre le Fils et l'Esprit, nous pouvons déjà dire ensemble que cet Esprit, qui procède du Père (Jean 15, 26) comme de la seule source dans la Trinité, et qui est devenu l'Esprit de notre filiation (Rom 8, 15) car il est aussi l'Esprit du Fils (Gal 4, 6), nous est communiqué, particulièrement dans l'Eucharistie, par ce Fils sur lequel il repose, dans le temps et dans l'éternité (Jean 1, 32).* (Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, Deuxième réunion plénière, Munich, 30 juin – 6 juillet 1982, *Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, I, n°6, dans la revue *La Pensée Catholique*, septembre-octobre 1987, page 72. Parmi les

membres catholiques: cardinaux Willebrands, Baum, Ratzinger, Etchegaray...) De plus, ici, l'Esprit-Saint, qui est Dieu, vient en aide au Christ considéré dans son humanité: l'Esprit-Saint apparaît ici dans son aspect qui, parce qu'il est seulement l'Esprit du Père selon un mode originel, le distingue du Fils-Verbe, tout comme la divinité se distingue de l'humanité dans la relation entre l'Esprit-Saint et le Christ-Homme au sujet des paroles *Ceci est mon corps*. Aussi, l'Esprit-Saint qui permet au Christ de concevoir en lui ces paroles *Ceci est mon corps* en toute vérité doit être envisagé dans son aspect second, c'est-à-dire en tant que l'Esprit du Père qui repose sur le Christ, lequel est alors explicitement l'Oint du Seigneur (cf. Is 61, 1), celui qui a déclaré: *L'Esprit du Seigneur est sur moi*. (Lc 4, 18) Par le fait même, c'est proprement dans l'Esprit-Saint que la Personne du Christ lui-même conçoit en son esprit humain, en toute vérité, ces paroles *Ceci est mon corps*: le Christ conçoit dans *l'Esprit de vérité* (Jn 14, 17) des paroles vraies, c'est-à-dire lui-même, puisqu'il est *la Vérité* (Jn 14, 6). Finalement, comme ces paroles *Ceci est mon corps* sont l'expression du lien de pleine communion ecclésiale (voir n° 32), nous pouvons conclure que le sens et la signification propre de ces mêmes paroles – ainsi que nous le cherchions (voir n° 38) – est que le lien de pleine communion ecclésiale trouve originairement et fondamentalement son unité dans la Vérité en la Personne divine de l'Esprit-Saint.

*
* *

43. Dans l'Esprit-Saint qui repose sur lui, le Christ conçoit, dans son esprit humain, ces paroles *Ceci est mon corps* en toute vérité et droiture de conscience. Or, nous avons déjà fait remarquer (voir n° 38) que l'action corporelle qui consiste à proférer, par l'organe de la voix, des paroles sonores et audibles par celui auquel elles s'adressent, cette action s'accomplit conjointement à l'action de l'esprit qui conçoit en lui ces mêmes paroles. Donc, c'est aussi dans l'Esprit-Saint que le Christ prononce réellement et corporellement ces paroles *Ceci est mon corps*. Mais comme l'Esprit-Saint, qui est Dieu, est essentiellement simple et un, car spirituel et divin, on peut affirmer que ces paroles *Ceci est mon corps* jouissent du caractère simple et un de la divinité. Par le fait même, entre, d'une part, *Ceci* qui désigne la Personne du Pape, et, d'autre part, *mon corps* qui désigne la Personne du Christ lui-même, il existe une égalité et une identité absolument simple et une. Or, nous

avons vu plus haut (voir n° 36) que, lorsque le Christ prononce ces paroles *Ceci est mon corps* – et c'est précisément cet acte de locution que nous étudions ici – il le fait à la manière humaine, avec des paroles humaines, et que, par conséquent, il existe une relation de dépendance du Christ par rapport au Pape (voir n° 37). Donc, en vertu de l'identité simple et une entre la Personne du Christ et la Personne du Pape, on doit conclure que, pour compenser et équilibrer, selon un mode d'égalité et d'identité absolument simple et un, la relation de dépendance du Christ vis-à-vis du Pape, il existe nécessairement aussi une relation de dépendance du Pape vis-à-vis du Christ, relation qui trouve son expression dans ces paroles *Ceci est mon corps*, qui servent fondamentalement de lien simple et un entre le Christ et le Pape, ainsi que nous venons de le dire.

44. Il existe une relation de dépendance du Pape par rapport au Christ, relation exprimée par ces paroles *Ceci est mon corps*. Or, comme ces mêmes paroles *Ceci est mon corps* sont des paroles proférées par le Christ dans l'Esprit-Saint, et comme, par le fait même, ces mêmes paroles, en tant qu'elles sont conçues dans l'Esprit de Dieu, sont des paroles éternelles et divines, il s'ensuit que, dans cette relation de dépendance du Pape vis-à-vis du Christ, nous devons envisager ici le Christ qui profère des paroles éternelles, ou encore, qui *prononce les paroles de Dieu* (Jn 3, 34; cf. Concile Vatican II, *Dei Verbum*, n° 4; voir aussi EECC, n° 29). Autrement dit, le Christ adresse des paroles éternelles et divines à la personne humaine vivante du Pape. Or, toute parole divine, parce qu'elle est divine, ne peut être reçue et comprise par la personne humaine qu'au moyen de la vertu surnaturelle de foi, selon cette sentence du prophète Isaïe: *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*. (Isaïe 7, 9 selon les LXX; voir aussi la version de Saint Jérôme) Ainsi, la personne humaine vivante du Pape ne peut accomplir sa relation de dépendance vis-à-vis du Christ sans inclure, dans cette même relation, un acte de foi aux paroles divines que le Christ révèle. Il s'agit donc ici d'une relation de foi sous forme de dépendance ou d'obéissance, c'est-à-dire un acte d'*obéissance de la foi*: *A Dieu qui révèle est due l'obéissance de la foi* (*Rm 16, 26; cf. Rm 1, 5; 2 Co 10, 5-6*) (Concile Vatican II, *Dei Verbum*, n. 5).

45. En résumé, nous pouvons dire que ces paroles *Ceci est mon corps* sont l'expression de deux relations de dépendance: la première, celle de Dieu qui, dans le Christ, s'abaisse devant l'Homme en révélant sa Parole incréée à son *image* (Gn 1, 27), qui est la *créature* (Mc 16, 15); la seconde, celle de l'Homme qui s'abaisse devant Dieu en recevant, dans la foi, la Parole infinie qu'il ne peut comprendre au moyen de son

intelligence finie. Or, comme ces deux relations sont unies entre elles d'une manière simple et une, ces deux relations sont absolument inséparables l'une de l'autre. Donc, comme la deuxième relation ne peut exister sans que la première existe d'abord (en vertu de la notion de Révélation), il est clair que la deuxième relation comprend en elle la première et la suppose nécessairement et sans aucun doute. Enfin, comme nous avons vu que le Pape en acte de communion eucharistique – et c'est ainsi que nous l'envisageons ici (voir n°37) – est la Personne humaine vivante qui contient en elle tous et chacun des membres de l'Église (voir n°38), nous pouvons conclure en disant que ces paroles *Ceci est mon corps*, en tant qu'elles servent de lien entre la Personne du Christ lui-même et la Personne du Pape représentant l'Église, expriment parfaitement le lien de pleine communion ecclésiale réalisée par la foi sous forme d'obéissance. Finalement, étant donné, d'une part, que c'est proprement dans l'Esprit-Saint que le Christ prononce ces paroles *Ceci est mon corps*; et d'autre part, que, le Pape et Marie étant époux l'un de l'autre, c'est fondamentalement la personne humaine de Marie qui est la première de tous les fidèles du Christ à avoir donné – avant même le Pape – sa foi à l'Esprit-Saint son Epoux mystique; nous pouvons résumer ces trois premiers chapitres en disant: relativement à l'aspect spirituel de la médiation de Marie, la communion ecclésiale par l'Eucharistie réside essentiellement dans la foi de Marie donnée à la Parole de Dieu dans l'Esprit-Saint, foi entendue spirituellement, et aussi corporellement (en vertu de sa dimension sponsale), et foi qui est partagée par tous et par chacun des fidèles de l'Église, par le biais et par l'intermédiaire de la personne du Pape, Époux de Marie dans le Christ.

46. Avant de découvrir, dans les chapitres suivants, l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église, action décrite par Saint Paul dans ses épîtres, lisons ce qu'un théologien français bien connu, le Père Louis Bouyer (1913–2004), oratorien, écrivait, dans les années 1950, sur Marie dans sa relation à la grâce de Dieu dans l'Église, confirmant ainsi, en d'autres mots, nos propres conclusions: *La correspondance libre à la grâce divine, en vertu de laquelle (si vrai qu'il soit que c'est toujours Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire) nous avons le devoir de travailler nous-mêmes à notre salut, n'existera jamais autrement qu'enveloppée et comme engagée par celle dont la Vierge Mère demeure la parfaite réalisation. La liberté sainte et croyante de Marie engendrera perpétuellement la nôtre. Il n'est pas de foi de l'homme qui accepte la grâce autrement qu'en se calquant sur la sienne et en se laissant comme porter et absorber dans la sienne.* (Louis Bouyer, *Le Culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, Éditions de

Chevetogne, sans date d'édition, imprimatur 5 mai 1954, achevé d'imprimer le 24 mai 1954, pp. 16–17) Et parlant des chrétiens catholiques: *Chez Marie, comme chez une mère, ils savent que cette réalité ontologique [de la personne de Marie] se prolonge par une réalité psychologique également inépuisable: celle d'une intercession qui ne fait qu'un avec son Fiat, avec cet acte de foi par lequel elle s'est livrée à la grâce et y a livré toute l'humanité avec elle. Ainsi est-ce comme à l'intérieur des mérites de la Vierge, pour user de la terminologie occidentale, c'est-à-dire comme inclus dans sa libre réponse à la grâce (car le mérite, c'est cela et rien d'autre), que germent les nôtres. C'est prises dans la prière de la Vierge que s'élèvent nos prières, par le Fils qu'elle a engendré, dans l'Esprit qui la couvrit de son ombre, vers le Père invisible...* (ibidem, pp. 18–19)

CHAPITRE QUATRIÈME

LA COMMUNION ECCLÉSIALE DANS L'ESPRIT-SAINT VU PAR SAINT PAUL DANS SON ÉPÎTRE AUX ROMAINS

47. La communion ecclésiale se réalise, par le ministère du Pape et la médiation de Marie, dans l'Esprit-Saint, par la foi au Fils de Dieu fait homme. Autant dire que, de soi, la communion ecclésiale est un véritable mystère, puisque tout ce qui se réalise en Dieu – et l'Esprit-Saint est Dieu – dépasse le cadre de la raison créée. C'est pourquoi il nous faut recourir à la Sainte Écriture, où Dieu se révèle, pour comprendre un peu ce mystère, c'est-à-dire pour décrire ce qui peut en être connu. Parmi tous les livres de la Sainte Écriture, les épîtres de Saint Paul constituent la meilleure source pour comprendre la communion ecclésiale dans l'Esprit-Saint. Car l'union de l'Apôtre au Christ n'avait rien d'humain: elle était fondée uniquement sur la foi surnaturelle et sur la Puissance divine de l'Esprit-Saint, puisque Saint Paul, à l'encontre des autres Apôtres, n'a pas été choisi par le Christ de son vivant, mais bien après sa résurrection (cf. Actes 9, 15).

48. Si nous ouvrons la Bible, après les Actes des Apôtres, nous découvrons les épîtres de Saint Paul, rangées de la plus longue à la plus courte, de l'épître aux Romains, à celle à Philemon. Il s'agit d'un ordre qui ne tient pas compte de l'ordre chronologique selon lequel les différentes épîtres ont été rédigées. Mais l'ordre chronologique des épîtres est-il meilleur que l'ordre de l'éditeur de la Bible ? Rien n'est moins sûr. Car respecter l'ordre chronologique n'aurait d'intérêt que si nous voulions suivre l'évolution de la pensée de Saint Paul sur notre sujet. Or gageons que Saint Paul n'a certainement pas écrit tout ce qu'il a compris de l'Esprit-Saint et de son action dans l'Église. Pourquoi ? Tout simplement parce que toute âme chrétienne possède un jardin secret, réservé à Dieu et à l'âme en question. Donc, pour des raisons pratiques, nous avons opté de suivre l'ordre des épîtres de Saint Paul

telles qu'elles sont rangées dans la Bible. Pour les mêmes raisons, nous ne lirons que les quatre premières épîtres: celle aux Romains, les deux aux Corinthiens, et celle aux Galates.

49. Dans son épître aux Romains, Saint Paul nous dit: *Paul, serviteur de Jésus Christ, apôtre par appel divin, mis à part pour l'annonce de l'Évangile de Dieu; – cet Évangile, Dieu l'avait jadis promis par ses prophètes dans les saintes Écritures, touchant son Fils, descendant de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, en suite de sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur...* (Rm 1, 1–4) Relevons trois mots importants à propos de l'Esprit–Saint: puissance, sainteté, résurrection. Ce sont là trois caractéristiques de l'Esprit de Dieu: il donne la puissance, il sanctifie, il donne la vie éternelle.

50. La puissance est assurément la première de toute les caractéristiques de l'Esprit–Saint. Il est la Puissance de Dieu qui vient en aide à notre humanité. L'Ange Gabriel n'a–t–il pas dit à Marie, lors de l'Annonciation: *L'Esprit–Saint viendra sur toi, et la puissance du Très–Haut te couvrira de son ombre* (Lc 1, 35) ? La Puissance de Dieu ne nous est donnée que si nous sommes faibles, que si nous reconnaissons notre néant, notre petitesse devant celui qui est le Tout–Puissant. C'est dans la participation à la Croix du Christ que la Puissance de Dieu nous est donnée. Car c'est au prix du départ du Christ sur la Croix du Calvaire que l'Esprit–Saint a été envoyé pour la première fois aux Apôtres: *Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai.* (Jn 16, 7) C'est alors seulement, quand nous nous abaissons avec le Christ, que la Puissance de la Croix viendra à nous. C'est ce dont parle Saint Paul, lorsqu'il dit: *Le langage que parle la croix est une folie pour ceux qui vont à leur perte, tandis que pour ceux qui sont sauvés, pour nous, c'est une puissance de Dieu.* (1 Cor 1, 18) Si nous nous abaissons avec le Christ sur son chemin de Croix, alors nous serons exaltés avec lui, et la Puissance de Dieu nous sera donnée. La Puissance de Dieu, qui est l'Esprit–Saint, est le fruit de notre humilité: *A ce moment–là, Jésus tressaillit de joie dans l'Esprit–Saint, et il dit: Je te bénis, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que, tout en cachant ces choses aux sages et aux intelligents, tu les as découvertes aux tout petits.* (Lc 10, 21)

51. Comment pouvons–nous participer pleinement à la Passion du Seigneur sinon par la communion eucharistique ? C'est donc par cette action sacramentelle que la Toute–Puissance de Dieu nous est

communiquée, pour autant que nous recevions le Seigneur dans cet esprit de participation à son Oeuvre rédemptrice. Quand le prêtre prend l'hostie et la touche de ses mains, n'est-ce pas un signe que la Toute-Puissance de Dieu lui est donnée ? Car qui peut porter la main sur le Tout-Puissant, sinon celui qui est tout-puissant dans le Tout-Puissant ? Mais que dire d'un pécheur ou d'un sacrilège qui porterait lui aussi la main sur l'Eucharistie ? Un pécheur ou un sacrilège pourrait-il être tout-puissant ? Non, assurément. Car la toute-puissance est le fruit du salut de Dieu. Mais il reste néanmoins que ce pécheur ou ce sacrilège prend sa part à la Passion du Christ, non pas en tant que victime consciente et volontaire, mais bien en tant que bourreau et tortionnaire. Saint Paul nous le dit très clairement: *Quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement devra répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe.* (1 Cor 11, 27–28) Ainsi, nous voyons que la toute-puissance de Dieu, c'est-à-dire son Esprit-Saint, ne nous est donnée que si nous sommes saints dans le Christ, le Saint des Saints. L'Esprit de Dieu est d'abord et avant tout un Esprit de sainteté.

*
* * *

52. Nous trouvons la notion de sainteté dans l'appellation même de cette Personne divine: nous lui donnons en effet le nom d'Esprit-Saint. On peut se demander pourquoi le Père et le Fils ne sont pas appelés Père-Saint et Fils-Saint ? Assurément, on peut les appeler ainsi, puisque toute la Divine Trinité est Sainte: notre Dieu est un Dieu trois fois *Saint* (cf. Is 6, 3, par exemple). De même, Jésus appelle son Père: *Père Saint* (Jn 17, 11). Et le Christ est appelé: *le Saint de Dieu* (Mc 1, 24). Mais il ne reste pas moins que l'usage s'est répandu dans l'Église d'appeler la troisième Personne de la Divine Trinité: Esprit-Saint. C'est donc à cette Personne que nous devons attribuer la sainteté de Dieu, non pas en vertu d'une décision purement humaine, mais bien parce que l'Église est sans cesse guidée et assistée par ce même Esprit dont nous parlons ici.

53. La sainteté consiste dans la perfection vecue sans cesse et toujours. C'est ce que Jésus veut affirmer lorsqu'il dit: *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait.* (Mt 5, 48) Or Dieu seul est parfait: en tant qu'être éternel qui existe par lui-même, sans dépendre d'aucun être que lui-même, Dieu est le seul être qui soit véritablement parfait. La sainteté de Dieu est donc son attribut fondamental, car fondé

directement sur son existence éternelle et indépendante de tout autre être que lui. Cela permet de dire alors que, si la troisième Personne de la Divine Trinité s'appelle Esprit-Saint, cette même Personne se trouve placée comme au coeur et au fondement même de toute la Divine Trinité.

54. Nous disons communément que le Père est le Principe de toute la Divine Trinité, qu'il est le Principe sans Principe, c'est-à-dire qu'il est la Personne divine de laquelle le Fils est engendré et de laquelle l'Esprit-Saint procède. Mais l'unique moteur de la génération du Fils par le Père, c'est proprement l'Amour, cet Amour mutuel du Père et du Fils qui se personnalise précisément dans l'Esprit-Saint. Ainsi, lorsque le Père engendre son Fils, il le fait toujours dans l'Amour, c'est-à-dire dans l'Esprit qui unit le Père et le Fils. Autrement dit, même si, en vérité, le Père est le Principe de toute la Divine Trinité, l'Esprit-Saint, en tant que moteur de la génération du Fils par le Père, peut à juste titre être considéré comme le coeur et le fondement de toute la Divine Trinité. L'Esprit de Dieu est donc la Personne divine qui est Sainte par excellence, quoique cette excellence provienne elle-même du Père et du Fils, principe de la procession éternelle de l'Esprit-Saint.

55. Parler de la sainteté de l'Esprit de Dieu nous plonge dans cette éternité de la divinité. Cela nous dépasse: notre esprit est limité et nous ne pouvons pas comprendre cela d'une manière naturelle. Mais l'intervention et l'aide de la grâce de Dieu peut nous aider à entrevoir quelque peu ce Mystère. Car la grâce est d'abord un don de connaissance, non pas une connaissance qui serait, de soi, intellectuelle, mais bien une connaissance d'amour. La grâce nous permet de connaître l'Amour du Dieu trois fois Saint. *Nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. (1 Jn 4, 16) Père juste, le monde ne t'a pas connu, mais moi, je t'ai connu, et ceux-ci ont reconnu que c'est toi qui m'a envoyé. Je leur ai fait connaître ton nom, et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé demeure en eux, et que je demeure moi-même en eux. (Jn 17, 25-26)*

56. Cette connaissance d'amour est une connaissance toute gratuite. Si nous voulons la recevoir, nous devons la demander, selon la volonté de Dieu, qui n'a pas d'autre désir que nous voir devenir des Saints par son Esprit. Connaître la sainteté de Dieu, c'est en vivre tous les jours de notre vie, c'est être fidèle, jour après jour, à l'Esprit de Dieu qui guide son Église. Or, pour vivre toujours et sans cesse de la sainteté de Dieu,

il n'y a pas de meilleur moyen que la communion eucharistique. Là se trouve toute la vie du Dieu trois fois Saint: *Tout comme le Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi.* (Jn 6, 57) Mais qui dit Eucharistie, dit Résurrection: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.* (Jn 6, 54) L'Esprit de Dieu et la Résurrection: tel est le prochain sujet de notre recherche.

*
* *

57. Saint Paul parle clairement de cette relation entre l'Esprit–Saint et la résurrection du Christ: *"Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous.* (Rm 8, 11) Et ailleurs: *"Ensevelis avec le Christ par le baptême, avec lui vous êtes ressuscités par votre foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts."* (Col 2, 12) L'Esprit de Dieu est à l'oeuvre dans la résurrection des âmes comme dans la résurrection des corps: il est vraiment celui qui est Seigneur et qui donne la vie (cf. Credo).

58. L'action de l'Esprit–Saint dans la résurrection des âmes est–elle semblable à son action dans la résurrection des corps ? A priori, non; puisque l'âme est immortelle, alors que le corps peut mourir. Cependant ces deux actions de l'Esprit de Dieu – par rapport à l'âme et par rapport au corps – sont semblables entre elles si on les considère en elle–même, mais sont différentes si on les considère par rapport à leur objet, qui est l'âme ou le corps. Donc, la résurrection des âmes et la résurrection des corps sont différentes entre elles par rapport à nous, mais elles sont semblables par rapport à Dieu, c'est–à–dire par rapport à la vie éternelle que donne l'Esprit de Dieu.

59. En d'autre termes, nous voyons bien que la résurrection des âmes est une action de l'Esprit–Saint qui opère au dedans de nous. En effet, cette résurrection de l'âme se réalise par la réception des sacrements, et premièrement par la réception du baptême. Or les sacrements ne peuvent s'appliquer qu'aux personnes vivantes, c'est–à–dire à celles dont l'âme est unie au corps. Ainsi, l'action de l'Esprit de Dieu sur les âmes s'accomplit uniquement en nous. Par contre, nous voyons que la résurrection des corps est une action de l'Esprit–Saint qui opère en nous et hors de nous. En effet, la résurrection du corps consiste dans la réunion de l'âme et du corps de la personne qui ressuscite. Il faut donc

que l'Esprit de Dieu agisse en nous, c'est-à-dire en notre âme, et hors de nous en redonnant à notre âme, par la re-création glorieuse de notre corps, cette dimension corporelle qu'elle possède alors pour l'éternité, mais qu'elle peut déjà acquérir, dans la vie présente, par une vie spirituelle authentiquement vécue dans le Corps du Christ qui est l'Église.

60. Certes, cette vision de la résurrection des âmes et des corps peut dépasser notre intelligence. Mais l'Esprit-Saint n'est-il pas là pour nous apprendre toutes choses: *L'Esprit de vérité vous mènera vers la vérité tout entière.* (Jn 16, 13) Si donc dès cette vie, nous sommes ressuscités dans notre âme par l'Esprit de Dieu, comment pourrait-il se faire que nous mourrions ? Car l'âme est le principe qui anime le corps. De plus, par le fait même, la résurrection de l'âme doit nécessairement entraîner la résurrection du corps. Par conséquent, si l'Esprit de Dieu a ressuscité notre âme, c'est aussi lui qui ressuscitera notre corps. La résurrection de l'âme est première: elle a toujours lieu avant la résurrection du corps. Il y a une résurrection avant la mort, et une résurrection après la mort. Mais la résurrection de l'âme est la condition de la résurrection du corps, car le temps est absolument irréversible !

61. La résurrection de l'âme s'accomplit par les sacrements. Saint Paul mentionne explicitement le baptême: *Ensevelis avec le Christ par le baptême, avec lui vous êtes ressuscités par votre foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts.* (Col 2, 12) Mais le baptême ne suffit pas: si nous pouvons recevoir la Sainte Eucharistie, le Corps du Christ est nécessaire pour procurer à notre âme la gloire de la résurrection dans l'Esprit. En effet, l'Eucharistie est le gage de la résurrection du corps: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.* (Jn 6, 54) Or, comme la résurrection de l'âme est la condition de la résurrection du corps, et comme, par rapport à tout homme, ou à toute femme, qui est «in via», c'est-à-dire susceptible de recevoir les sacrements, le corps et l'âme sont unis l'un à l'autre par le principe simple de la vie, ainsi, nul ne peut être assuré de la résurrection de son corps s'il n'a aussi et d'abord l'assurance de la résurrection de son âme. Donc, il est clair que l'Eucharistie, le Corps du Christ, est nécessaire pour que notre âme reçoive de l'Esprit-Saint la gloire de la résurrection.

62. L'Esprit de Dieu est Seigneur et il donne la vie ! L'Eucharistie nous donne la vie éternelle ! Il existe donc une relation entre l'Esprit-Saint et l'Eucharistie. Quelle est-elle ? En quoi consiste-t-elle ? Le Saint-Esprit peut-il être donné sans l'Eucharistie ? Ou l'Eucharistie

sans l'Esprit-Saint ? Comment l'Esprit-Saint opère-t-il là où l'Eucharistie ne peut être donnée, par exemple, en dehors de l'Église ?

*
* *

63. Saint Paul écrit: *Etant justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ. A lui, nous devons d'avoir accès à cette grâce où nous demeurons fermes, et nous mettons notre fierté en l'espérance de la gloire de Dieu. Bien plus, nous mettons notre fierté jusque dans nos afflictions, car nous savons que l'affliction produit la patience, la patience mène à la fidélité, et la fidélité conduit à l'espérance. Or, l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* (Rm 5, 1-5)

64. Relevons cette dernière phrase: *L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* Ce texte de Saint Paul met en évidence l'existence d'une différence entre *l'amour de Dieu* et *l'Esprit-Saint qui nous a été donné*. L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs *par* l'Esprit-Saint qui nous a été donné. Ce qui veut dire que l'Esprit-Saint, en tant que don de Dieu, vient lui-même agir en nous pour répandre l'amour de Dieu dans nos coeurs. Cet amour de Dieu ainsi répandu en nos coeurs devient pour nous un amour puissant, un amour sanctifiant, un amour ressuscitant, puisque l'Esprit de Dieu, ainsi que nous l'avons vu précédemment, est puissance de Dieu, sainteté de Dieu, résurrection de Dieu.

65. L'amour de Dieu répandu en nos coeurs par l'Esprit-Saint est l'amour qui sauve tout l'homme pour la vie éternelle en Dieu; celui qui a reçu cet amour espère sans inquiétude que Dieu lui accordera le salut pour la vie éternelle: *L'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* Celui qui a reçu cet amour de Dieu par l'Esprit-Saint est sans inquiétude, il est dans la paix: *Etant justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ.* L'Esprit-Saint qui est en nous agit alors de telle sorte que nous sommes en paix avec Dieu et avec nous-mêmes, espérant fermement que le salut de Dieu nous sera accordé pour l'éternité.

66. Mais, nous l'avons remarqué, il y a une condition qui est avancée par Saint Paul, et dont il parle longuement dans son épître aux Romains, c'est la justification par la foi: *Etant justifiés par la foi, nous sommes en*

paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ. En effet, comment l'Esprit–Saint, celui qui répand en nous l'amour de Dieu et nous donne sa paix, pourrait–il venir agir en nous si nous ne lui permettons pas, par la foi, de disposer de nous selon sa volonté ? Car, la foi, c'est précisément cela: nous mettre volontairement dans la disponibilité par rapport à l'agir divin en nous. Par la foi, *l'homme s'abandonne tout entier et librement à Dieu, dans un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle.* (Concile Vatican II, Constitution *Dei Verbum*, n°5)

67. Accueillant l'Esprit de Dieu, Marie dit à l'Ange Gabriel: *Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon ta parole.* (Lc 1, 38) Dès cet instant, Marie fut sauvée, donnant à Dieu toute sa personne par cet acte de foi parfait. Dès cet instant, Marie devint Épouse de l'Esprit–Saint, Médiatrice de toutes grâces, Co–opératrice à l'Oeuvre de Salut dans le Christ Jésus. Car, ferme dans l'espérance par l'amour de Dieu répandu dans son coeur, elle commença d'oeuvrer pour le salut de tous. C'est pourquoi elle se rendit aussitôt porter à Elisabeth et à Jean–Baptiste la Bonne Nouvelle qu'elle venait de recevoir (cf. Lc 1, 39). Marie nous donne ainsi l'exemple à suivre: si l'amour de Dieu a été répandu en nos coeurs, c'est pour que nous allions partout porter la Bonne Nouvelle qui est en nous !

68. Par la foi, l'Esprit de Dieu vient en nos coeurs pour y répandre l'amour de Dieu ! Or, chaque dimanche, chaque jour, nous célébrons le Mystère de la foi: l'Eucharistie. Au cours de chaque célébration eucharistique, nous sommes invités à proclamer notre foi à Jésus Sauveur, nous pouvons redire à Dieu que nous sommes tout disposés à l'accueillir en nous. Et de fait, nous le recevons par le sacrement de l'Eucharistie, dans la mesure de notre foi. Nous avons donc dans ce sacrement du Corps et du Sang du Christ le meilleur moyen de salut que Dieu nous a laissé dans sa miséricorde. Mais que dire de ceux qui ne peuvent pas recevoir l'Eucharistie ?

69. Nous pouvons déjà esquisser notre réponse en disant que l'Eucharistie n'est pas le seul moyen, en tant que sacrement, qui nous permette de proclamer notre foi à Dieu pour qu'il agisse en nous. L'Eucharistie est le meilleur moyen pour cela, mais pas l'unique. En tant que moyen, en effet, l'Eucharistie s'associe à toute la création et à toute oeuvre humaine accomplie avec une intention droite et pure. Le signe du pain et le signe du vin expriment en effet ce lien universel de l'Eucharistie. C'est en ce sens que le salut peut atteindre ceux que l'Eucharistie, Corps et Sang du Christ, n'atteint pas. C'est en ce sens

que l'Esprit–Saint peut répandre l'amour de Dieu dans le coeur de tous ceux que Dieu appelle à lui.

*
* *

70. Dans son épître aux Romains, Saint Paul nous dit: *L'Esprit atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* (Rm 8, 16) Cette parole de Saint Paul illustre ce que nous pouvons appeler la communion dans l'esprit, ou la communion spirituelle. Cet acte de communion consiste en une union entre Dieu, qui est esprit (cf. Jn 4, 24), c'est-à-dire d'une nature d'ordre spirituel, et l'esprit de l'homme, ou de la femme, en qui le Seigneur demeure. Cette communion se réalise d'ordinaire par la seule grâce, ce moyen divin donné à l'homme pour lui permettre d'aller vers Dieu librement. Mais, étant donné que l'âme spirituelle de l'homme est unie, d'une manière simple et une, avec son corps, et ce, par le principe même de la vie, au moyen ordinaire de la grâce, vient s'adjoindre un moyen, non pas extraordinaire, mais un moyen qui vient compléter le moyen ordinaire de la grâce. Ce moyen n'est autre que celui du corps et de tout ce qui constitue le monde corporel avec lequel le corps est en contact par le moyen des cinq sens corporels. La communion dans l'esprit peut donc s'accomplir par la grâce ou par le corps, ou bien par la grâce et par le corps. La communion dans l'esprit se divise donc en trois catégories: la communion spirituelle (par la grâce), la communion corporelle (par le corps), et la communion spirituelle et corporelle (par la grâce et par le corps).

71. Comme nous sommes corps et âme, la communion dans l'esprit la plus commune est sans aucun doute celle qui est à la fois spirituelle et corporelle. Cette communion dans l'esprit est celle qui s'accomplit lors de la communion eucharistique, car alors, l'Esprit de Dieu, qui repose sur le Christ, entre en communion avec nous par la grâce et par le corps: pour communier à l'Eucharistie, il faut avoir la grâce sanctifiante, et il faut porter la main sur le Corps du Christ et s'en nourrir corporellement. C'est de cette communion dont parle Saint Paul, lorsqu'il dit: *Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons, à plusieurs, qu'un seul corps, car nous avons tous part au même pain.* (1 Cor 10, 16–17)

72. La communion dans l'esprit par la grâce est le propre de ceux qui croient au Christ sans encore avoir reçu le baptême; c'est donc le

propre des catéchumènes. En effet, seul le Christ peut apporter l'Esprit-Saint aux hommes; et seule la foi, qui est uniquement spirituelle, permet à l'homme d'entrer en communion avec l'Esprit de Dieu, et de recevoir, par anticipation, le Don de Dieu.

73. La communion dans l'esprit par le corps (appellation qui peut sembler antinomique !) se rapporte à toutes les autres circonstances. Elle concerne donc tous ceux que Dieu appelle à sa communion sans que la connaissance du Christ Sauveur soit directement nécessaire. Cette communion dans l'esprit par le corps ne peut se réaliser que si le corps est dominé par l'esprit, c'est-à-dire si le corps est comme spiritualisé et rendu en quelque sorte semblable à un élément de l'ordre spirituel. Car l'esprit est la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire la partie supérieure du principe qui anime le corps. Ainsi comprise, l'appellation *communion dans l'esprit par le corps* n'est plus antinomique, mais bien, fondée en elle-même.

74. Il est clair que, si le corps est le moyen pour entrer en communion avec l'Esprit de Dieu, le corps, ne faisant plus qu'un avec Dieu, devient partie essentielle de l'image de Dieu dans l'homme: Dieu et l'homme ne faisant qu'un, Dieu et l'homme sont semblables, et donc l'homme est l'image de Dieu, non seulement par son âme, mais aussi par son corps. C'est ce qu'insinue Saint Paul, en disant: *Lors donc que les païens, qui n'ont point la loi, en accomplissent naturellement les préceptes, ces gens, qui n'ont pas la loi, sont à eux-mêmes leur propre loi. Ils manifestent que la réalité de la loi est gravée dans leur coeur.* (Rm 2, 14-15)

75. Saint Paul exprime en effet par là que les païens – ceux qui ne connaissent pas le Christ – manifestent par leurs actes (ce qui suppose l'action du corps et de l'âme) leur relation de dépendance (la loi) et, par là même, leur union par rapport au Créateur. Les païens regardent leurs semblables et ils y voient la loi de Dieu, tout comme elle est en eux-mêmes. Ils voient agir en face d'eux des hommes et des femmes unis au Créateur par leur respect et par leur accomplissement de la loi de Dieu, et par là même ils voient l'image de Dieu qui est en tout homme et en toute femme, corps et âme compris.

76. Tout cela se passe ainsi depuis la faute originelle, depuis que l'homme a perdu la grâce de Dieu qui l'instruisait intérieurement. Adam fut le premier homme à vivre ainsi l'union à Dieu, se rappelant l'image de Dieu qu'il avait connue en perfection, et montrant ainsi à ses descendants l'exemple à suivre. Avant le déluge, ce mode d'union à

Dieu atteint quelquefois la perfection, comme dans le cas d'Hénoc, dont il est écrit: *Hénoc marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'avait enlevé.* (Gn 5, 24) Nous voyons ainsi que, par la miséricorde de Dieu, la vie d'union à Dieu est possible sans une relation directe au Christ (une relation indirecte, par le moyen de la création tout entière, est en effet absolument nécessaire), quoique cette union à Dieu en dehors de l'Église reste pour tous un mystère que Dieu seul connaît parfaitement !

*
* *

77. Précédemment (voir n° 70), nous avons commenté ce passage de Saint Paul: *L'Esprit atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* (Rm 8, 16) Mais juste avant d'écrire ces mots, Saint Paul déclare: *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu.* (Rm 8, 14) Que faut-il entendre par là ? L'Esprit de Dieu nous conduirait-il comme une maman qui conduit ses enfants en les tenant par la main ? C'est un peu cela, car n'oublions pas que l'Esprit-Saint a pour Épouse la Très Sainte Vierge Marie, et que celle-ci est la Mère de l'Église.

78. *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu.* Peut-on comprendre pleinement cette parole de l'Apôtre sans faire référence à la médiation de Marie ? Certainement pas. En effet, d'une part, si nous sommes conduits par l'Esprit de Dieu, le Seigneur manifeste par là sa toute-puissance envers nous. D'autre part, l'Esprit de Dieu étant tout Amour, il ne peut nous conduire que dans l'amour, et donc d'une manière tout à fait libre quant à nous: c'est dans la liberté de l'amour que l'Esprit-Saint conduit les enfants de Dieu. Nous sommes donc directement placés dans le contexte de l'union de la grâce de Dieu et du libre arbitre de l'homme. Et donc il convient de faire référence à la médiation de Marie, si nous voulons considérer Marie comme médiatrice universelle de toutes les grâces, ainsi que l'Église le croit communément.

79. Saint Paul nous parle abondamment de l'Esprit-Saint. N'ayant pas connu le Christ vivant sur terre (voir n° 47), Saint Paul, comme nous, n'a eu d'autre expérience de la communication divine que par l'Esprit de Dieu en personne. Et son expérience fut exceptionnelle, puisqu'il fut ravi *jusqu'au troisième ciel, jusqu'au paradis* (2 Cor 12, 2-4). A côté de cela, Saint Paul nous parle très peu de la Très Sainte Vierge Marie; il dira simplement que Jésus est *né d'une femme* (Ga 4, 4). Mais comme, dans une union sponsale, l'époux et l'épouse ne font qu'un, on peut

néanmoins comprendre, d'une certaine manière, les agissements de l'épouse en considérant uniquement les actes de l'époux. Et ceci vaut d'une manière toute particulière pour l'union de l'Esprit-Saint et de Marie, puisque celle-ci ne veut faire autre chose que la volonté de Dieu, toujours et en tout, volonté qui n'est autre que celle de l'Esprit-Saint, qui procède du Père et du Fils par mode de volonté.

80. *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu.* Si nous comprenons ceci à la lumière de ce qui a été dit plus haut (voir n° 70), alors l'harmonie entre la grâce de Dieu et le libre arbitre de l'homme devient tout à fait manifeste. En effet, si la communion dans l'esprit, entre l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme, se réalise par l'esprit et par le corps, alors Dieu, par son Esprit, est tout-puissant par l'action de sa grâce sur l'esprit de l'homme, pendant que l'homme reste souverainement libre, dans sa dignité de créature de Dieu, par son mouvement corporel dans l'univers.

81. Ce que nous venons de dire vaut pour celui qui communit à Dieu par l'esprit et par le corps, ainsi que pour celui qui communit uniquement par l'esprit, le catéchumène, ce dernier état n'étant qu'une étape temporaire vers la communion au Christ par le baptême, la confirmation, et l'Eucharistie.

82. Pour ce qui regarde celui qui communit à Dieu uniquement par le corps, l'action de l'Esprit-Saint peut s'accomplir de manière ordinaire, mais aussi de manière extraordinaire. Un premier exemple, très frappant, est celui des Mages appelés par Dieu pour venir adorer son Fils Jésus à Bethléem. Dieu n'a pas hésité à se servir d'une étoile pour manifester à des païens sa toute-puissance: *Après la naissance de Jésus à Bethléem de Judée, sous le règne d'Hérode, des mages venus d'Orient se présentèrent à Jérusalem. «Où est le roi des Juifs, qui vient de naître ? demandaient-ils. Nous avons vu son étoile en Orient, et nous sommes venus lui rendre hommage.»* (Mt 2, 1-2) Peut-être plus spectaculaire fut le miracle de la conversion de Saint Paul. Écoutons son récit: *Je faisais route et j'approchais de Damas. Il était environ midi, quand, subitement, une puissante lumière, venant du ciel, resplendit autour de moi. Je tombai à terre, et j'entendis une voix qui me disait: «Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?» – Je répondis: «Qui es-tu Seigneur ?» – La voix me dit: «Je suis Jésus de Nazareth, que tu persécutes.» – Mes compagnons virent bien la lumière, mais ils n'entendirent pas la voix de celui qui me parlait. Alors je dis: «Que dois-je faire Seigneur ?» – Et le Seigneur répondit: «Lève-toi. Va à Damas, et là te sera dit tout ce que tu as à faire.» – Et comme l'éclat*

de cette lumière m'avait aveuglé, mes compagnons me prirent par la main, et j'arrivai à Damas. (Actes 22, 6–11) Voilà donc mis un peu en lumière, grâce à Saint Paul, l'action de l'Esprit-Saint et celle de Marie-Médiatrice dans l'économie de la grâce. En résumé, tout se passe un peu comme si Marie nous tenait par la main pour suivre l'Esprit de Dieu, tout comme les compagnons de Saul le prirent par la main pour le conduire à Damas, là où il fut baptisé dans l'eau et dans l'Esprit.

*
* *
*

83. Saint Paul écrit aux Romains: *Nous savons que, jusqu'à ce jour encore, la création tout entière gémit dans les douleurs d'un enfantement. Il n'y a pas qu'elle. Nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant la rédemption de notre corps. C'est en espérance que nous sommes sauvés. (Rm 8, 22–24)* Ce texte comporte trois temps: un temps passé, un temps présent, et un temps futur. Il s'agit de trois moments distincts décrits par Saint Paul: un moment passé, un moment présent, et un moment futur. Le moment passé se rapporte à la création: *Jusqu'à ce jour encore, la création tout entière gémit dans les douleurs d'un enfantement.* Le moment présent se rapporte à l'Esprit de Dieu en nous: *Nous... qui avons les prémices de l'Esprit.* Le moment futur se rapporte à la résurrection des corps à la fin des temps: *Nous gémissons en nous-mêmes, attendant la rédemption de notre corps.*

84. Le moment présent, le moment de l'Esprit de Dieu, est fugitif, insaisissable. Le moment présent bascule aussitôt dans le passé, pour faire place au moment futur. Le moment de l'Esprit est donc sans cesse en tension entre le moment passé et le moment futur. C'est de ces deux moments-là – le passé et le futur – que dépend le moment de l'Esprit: le moment de l'Esprit devient sans cesse un moment passé qui appelle la venue d'un moment futur. Fidèle à l'Esprit de Dieu, Saint Paul dit en effet: *Je ne fais qu'une chose: oubliant le chemin que j'ai derrière moi et me précipitant en avant, je cours droit au but, pour remporter le prix de la vocation d'en haut, de l'appel de Dieu dans le Christ Jésus. (Phil 3, 13–14)*

85. Le moment passé est un moment de la mémoire: c'est la mémoire qui permet à l'esprit humain de rejoindre en quelque sorte le passé. Ce moment passé est celui vers lequel le moment présent bascule, là où le moment de l'Esprit semble se perdre pour se retrouver plus pleinement lui-même: *L'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom, vous*

enseignera toutes choses et vous remettra en mémoire tout ce que je vous ai dit. (Jn 14, 26)

86. Le moment présent par excellence, celui où l'Esprit agit en plénitude, est sans nul doute celui de l'Eucharistie, lorsque le sacrifice du Christ est actualisé – rendu *présent* – par la puissance de l'Esprit de Dieu, pour nous, qui vivons maintenant. Nous communions ainsi au sacrifice du Christ dans l'Esprit de Dieu: nous qui vivons maintenant dans l'Esprit, nous nous souvenons du sacrifice du Christ. Le prêtre, portant en lui le sceau de l'Esprit par le sacrement de l'Ordre, agit au nom de toute l'Église pour accomplir l'Ordre du Christ: *Faites ceci en mémoire de moi. (Voir PEDK, n°59 et sv.; LFDP, n°87 et sv.)*

87. Le moment futur est celui qui vient prendre la place du moment présent: sans cesse, le moment présent bascule dans le passé pour laisser la place au moment futur. Or, le Christ a appelé l'Esprit, le Paraclet. De plus, il y a deux *Paraclet*. Il n'y a pas deux Esprit–Saint, mais il y a bien deux *Paraclet*. Jésus dit en effet: *Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il demeure éternellement avec vous. C'est l'Esprit de vérité...* (Jn 14, 16–17) Jésus est lui-même le premier Paraclet: il est celui que le Père a envoyé sur terre pour nous donner sa vie par le Sang de sa Croix. Et il est aussi le dernier Paraclet, étant l'Alpha et l'Oméga de toute la création (cf. Ap 21, 6). Par conséquent, si le moment futur vient prendre la place du moment présent, c'est pour signifier et réaliser le fait que le Christ, le dernier Paraclet, vient prendre la place de l'Esprit–Saint, cet *autre Paraclet*. Appelant le Christ Jésus revenant à la fin des temps, *l'Esprit et la Fiancée disent: «Viens !»* (Ap 22, 17)

88. Toute la pensée de Saint Paul est tournée vers l'avenir, vers le moment futur: *Me précipitant en avant, je cours droit au but...* Et dans son Epître aux Romains, il insiste sur cet appel de la venue du Seigneur qui doit restaurer toutes choses en lui: *Nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant la rédemption de notre corps. L'Esprit est celui qui nous pousse en avant, laissant lui-même la place au Christ, et nous invitant à faire de même. L'Esprit est celui qui poussait Saint Jean–Baptiste à déclarer, en parlant du Christ: A lui de grandir, à moi de m'effacer. (Jn 3, 30)*

*
* *

89. Nous avons commenté ces paroles de Saint Paul: *Nous, qui avons*

les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant la rédemption de notre corps... (Rm 8, 23) Dans le même contexte, et à la suite de ce propos, l'Apôtre écrit: *De son côté, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse; nous ne savons pas ce que nous devons demander, ni prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous, par des soupirs ineffables. Et Celui qui scrute les cœurs connaît quelle est l'aspiration de l'Esprit: il sait qu'il intercède selon Dieu en faveur des saints.* (Rm 8, 26–27) Ces paroles de Saint Paul concernent ceux qui sont sauvés dans le Christ, ceux à qui Dieu a donné les prémices de l'Esprit, c'est-à-dire la vie éternelle déjà commencée sur la terre, avant sa pleine manifestation lors de la seconde venue du Christ et la résurrection finale. Ce que dit Saint Paul dans les lignes qui suivent le montre clairement: *J'ai la ferme conviction que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les principautés, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les sommets ni les abîmes, ni quoi que ce soit dans la création, ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu nous témoigne dans le Christ Jésus, notre Seigneur.* (Rm 8, 38–39) Saint Pierre, de son côté, ne craint pas d'affirmer: *J'ai été témoin des souffrances du Christ, et j'aurai ma part avec eux (les anciens) de la gloire qui doit être manifestée.* (1 P 5, 1)

90. Le langage des deux Apôtres est clair: le chrétien a une certaine assurance de son salut éternel ! Cela veut dire que, ayant reçu les prémices de l'Esprit, le chrétien espère d'une manière tellement ferme le salut de Dieu qu'il est sauvé dès cette vie. Saint Paul dira simplement: *C'est en espérance que nous sommes sauvés.* (Rm 8, 24) D'un côté, l'Esprit est là en nous, et de l'autre nous espérons fermement que Dieu nous sauvera en son Fils pour l'éternité. Il y a une action de Dieu, qui est Esprit, et il y a une action spirituelle de l'homme qui espère en Dieu. Ces deux actions finissent par ne faire qu'une seule chose, car ce qui est spirituel – l'action de Dieu et l'action de l'homme – est essentiellement simple et un. L'action de Dieu et l'action de l'homme sont donc ici semblables entre elles, puisqu'elles ne font qu'un entre elles. Quand l'homme espère quelque chose, il souhaite que ce quelque chose se réalise: il exprime au fond de son cœur un désir portant sur la réalisation de ceci ou de cela. Quand l'homme espère le salut éternel, il désire que ce salut se réalise et que, éternellement, son âme soit dans la béatitude éternelle du Paradis. Ce genre de désir ou de souhait se formule intérieurement par la prière, qui peut devenir extérieure par le moyen de la parole, des gestes, ou des attitudes du corps. Ainsi, c'est par la prière que nous obtenons le salut de Dieu: qui prie se sauve !

91. Semblablement, l'Esprit formule un désir qui vient en quelque sorte

diviniser le désir ou la prière de l'homme. Ces désirs de l'Esprit, Saint Paul les appelle *des soupirs ineffables*. (Rm 8, 26) Ces désirs de l'Esprit apportent aux prières de l'homme toute la plénitude qu'elles ne peuvent avoir, car l'homme ne sait pas ce qu'il demande. Quand il s'agit de la béatitude éternelle, l'esprit de l'homme n'arrive pas à comprendre parfaitement ce à quoi il aspire de toutes ses forces: *De son côté, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse; nous ne savons pas ce que nous devons demander, ni prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous, par des soupirs ineffables*. Rappelons-nous cet épisode de la Transfiguration du Seigneur, alors que Pierre voulait rester pour toujours sur la montagne avec Jésus, comme si c'était déjà le ciel (et, de fait, c'était un avant-goût de la béatitude céleste), disant: *Maître, il est heureux que nous soyons ici: nous pourrions dresser trois abris, un pour toi, un pour Moïse et un pour Elie*. (Lc 9, 33) Et Saint Luc d'ajouter: *Il ne savait ce qu'il disait*. (Lc 9, 33)

92. Une fois que l'homme a formulé ce désir de la vie éternelle, s'il a conçu ce désir avec une intention droite et pure, en n'ayant d'autre intention que la gloire de Dieu et le salut de son âme, alors, l'homme reçoit de Dieu le don de l'Esprit, ces *prémices* dont parle Saint Paul. L'homme prie et l'Esprit vient ! Alors, la prière de l'homme n'est plus une simple prière: elle est une prière perdue dans l'immensité de l'aspiration de l'Esprit de Dieu. *Celui qui scrute les coeurs connaît quelle est l'aspiration de l'Esprit: il sait qu'il intercède selon Dieu en faveur des saints*. (Rm 8, 27)

93. Mais, nous le savons, l'action de l'homme n'est jamais première: ce n'est pas l'homme qui a l'initiative de son salut. C'est Dieu qui, le premier, donne sa grâce à l'homme afin que celui-ci, répondant à l'appel de la grâce, prie Dieu de le sauver pour l'éternité. Ainsi Saint Paul écrivait aux Ephésiens: *C'est par grâce que vous êtes sauvés ! – C'est bien gratuitement que vous êtes sauvés moyennant la foi: et cela ne vient pas de vous, c'est un don de Dieu*. (Ep 2, 5 & 8) Aussi, l'action salvifique de Dieu, c'est-à-dire la réalisation de la communion ecclésiale dans l'Esprit-Saint, se résume par ces mots: la grâce de la prière est offerte à l'homme; s'il répond à la grâce de Dieu, l'homme prie le Seigneur de le sauver; si la prière de l'homme est digne d'être exaucée, Dieu envoie son Esprit qui vient dans l'homme pour affermir sa prière accomplie avec la grâce divine. C'est ce que Saint Paul décrit en une énumération synthétique: *Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés*. (Rm 8, 30)

CHAPITRE CINQUIÈME

LA COMMUNION ECCLÉSIALE DANS L'ESPRIT-SAINTE VU PAR SAINT PAUL DANS SA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

94. Dans la première épître de Saint Paul aux Corinthiens, nous lisons ces paroles, parmi les plus intimes de l'Apôtre: *Il est dit dans l'Écriture: Choses que l'oeil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et dont l'idée n'est point venue au coeur de l'homme (Is 64, 4), tels sont les biens que Dieu a préparés pour ceux qui l'aiment. A nous, en effet, Dieu les a révélés par son Esprit, car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui peut savoir ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.* (1 Cor 2, 9–11) Saint Paul nous transmet ici le principe même de toute l'économie de la Révélation faite par Dieu à l'homme. Il décrit brièvement les différents termes de cette action divine envers l'homme: il parle du terme d'origine, qui est Dieu lui-même, du terme de destination, qui est l'homme, du terme intermédiaire, qui est l'Esprit de Dieu, et du terme objectif, qui sont les biens que l'homme reçoit de Dieu par l'intermédiaire de l'Esprit. Ainsi, il y a toujours quatre termes dans l'économie du salut: Dieu, l'Esprit, l'homme, et les biens divins. Il y a trois termes subjectifs et actifs: Dieu, l'Esprit, et l'homme; et un terme objectif et passif: les biens divins.

95. Mais Saint Paul insiste dans son discours sur la Personne de l'Esprit-Saint, le terme intermédiaire. Notons déjà que, en tant que terme intermédiaire, l'Esprit apparaît d'emblée comme l'Époux de Marie-Médiatrice, la personne humaine que Dieu a associée à son oeuvre de salut comme médiatrice dans l'unique Médiateur, le Christ. Pour Saint Paul, c'est bien l'Esprit qui *sonde tout, même les profondeurs de Dieu*, et qui transmet les biens divins à l'homme par mode de révélation: *Tels sont les biens que Dieu a préparés pour ceux qui*

l'aiment. A nous, en effet, Dieu les a révélés par son Esprit. (1 Cor 2, 9–10)

96. Pour nous faire comprendre un peu cette action de l'Esprit qui *sonde tout, même les profondeurs de Dieu*, Saint Paul utilise la comparaison avec l'action de l'homme qui, par son propre esprit, fait un complet retour sur lui-même pour tâcher de se connaître: *Qui peut savoir ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? De même, nul ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.* En s'intériorisant, l'homme tend à se connaître lui-même; de même, l'Esprit de Dieu connaît parfaitement la divinité elle-même; *il sonde tout, même les profondeurs de Dieu.*

97. Mais la connaissance de la divinité que l'Esprit de Dieu possède est une connaissance qui donne la vie. Cette connaissance de l'Esprit de Dieu n'est pas une connaissance simplement intellectuelle: elle est fondamentalement une connaissance de volonté et d'amour. L'Esprit-Saint, en effet, procède du Père et du Fils par mode de volonté, dans un mutuel amour de l'un et de l'autre. C'est pourquoi, le Seigneur Jésus s'adresse à son Père, disant: *La vie éternelle consiste en ce qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. (Jn 17, 3)* Ce que Saint Jean exprime en d'autres termes dans sa première épître: *Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, parce que l'amour vient de Dieu, et que quiconque aime est né de Dieu, et connaît Dieu. (1 Jn 4, 7)*

98. Comme l'homme possède diverses facultés de connaissance, ces dons naturels doivent donc d'abord être ordonnés à le conduire vers la vie éternelle à laquelle Dieu l'appelle. Mais, comme cela peut arriver pour tout don naturel, l'homme risque toujours de mal utiliser celui de la connaissance. C'est d'ailleurs ce qui arriva lors de la faute originelle, l'homme s'étant alors servi de ce don de la connaissance contre la volonté expresse de Dieu qui lui avait interdit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (cf. Gn 3, 3–5). Le premier homme et la première femme utilisèrent désordonnément le don de la connaissance que Dieu leur avait donné pour obtenir le bienfait de la vie éternelle: *Le Seigneur Dieu dit: «Voici l'homme devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Maintenant prenons garde qu'il n'étende la main et ne prenne aussi du fruit de l'arbre de la vie, qu'il n'en mange et ne vive éternellement.» (Gn 3, 22)*

99. Remarquons que la notion d'intermédiaire et de milieu est essentielle ici. La connaissance est un moyen, et non une fin en soi.

Elle est un moyen, un intermédiaire, en vue de la fin qui est Dieu seul. La connaissance doit se situer dans un juste milieu si elle veut être un moyen et un intermédiaire en vue de la fin à laquelle elle est ordonnée. Ce n'est donc pas sans raison que l'auteur du livre de la Genèse fait remarquer que l'arbre de la connaissance du bien et du mal était situé au milieu du jardin: *Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit: Vous n'en mangerez point, de peur de mourir.* (Gn 3, 2–3)

100. La connaissance n'est pas une fin en soi. L'Esprit–Saint nous apporte la connaissance de Dieu pour la vie éternelle qu'il est lui-même. La connaissance de Dieu doit nous conduire à sa vie et à son amour éternel. Ainsi, l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne se trouvait pas au milieu principal du Jardin d'Eden, mais il était placé à côté de l'arbre de vie qui, lui, occupait le centre dominant de ce lieu de délices: *Le Seigneur Dieu fit surgir du sol... l'arbre de vie au milieu du jardin, avec l'arbre de la connaissance du bien et du mal.* (Gn 2, 9) Et maintenant, dans la Jérusalem céleste restaurée et renouvelée, *au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, se trouve un arbre de Vie qui fructifie douze fois, pour donner chaque mois son fruit...* (Ap 22, 2)

*
* *

101. Dans sa première épître aux Corinthiens, Saint Paul développe le texte précédent, disant: *Quant à nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, ce qui nous fait connaître les grâces que Dieu nous a faites. Et nous en parlons dans un langage que ne nous a point enseigné la sagesse humaine, mais bien l'Esprit, qui nous donne d'examiner les réalités spirituelles en termes spirituels. Mais l'homme naturel n'accepte pas les choses de l'Esprit de Dieu: elles sont folies pour lui. Il ne peut les comprendre, car c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et n'est lui-même jugé par personne.* Et qui a connu la pensée du Seigneur, pour lui en remonter ? (Is 40, 13) *Or, nous, nous avons la pensée du Christ.* (1 Cor 2, 12–16)

102. Relevons cette dernière affirmation: *Nous, nous avons la pensée du Christ.* Quelle peut bien être cette pensée du Christ, sinon une pensée divine, une pensée qui a Dieu pour objet, une pensée par laquelle le Christ conçoit dans son esprit humain tout ce que Dieu est en lui-même ? En effet, lorsque le Christ pense, il conçoit et engendre en son esprit une pensée. Comme le Christ est homme parfait, semblable

à Dieu qui a créé l'homme à son image et à sa ressemblance (cf. Gn 1, 26), il devient semblable à son Père lorsqu'il produit en lui une pensée: le Christ qui conçoit en son esprit une pensée devient semblable à son Père. Aussi, le Christ-Homme, même s'il pense à une autre réalité que celle de son Père, ne peut pas ne pas penser aussi et tout en même temps à celui qui l'engendre de toute éternité en tant que Dieu. Lorsque le Christ pense en son esprit humain, il entre aussitôt en relation avec son Père par le fait qu'il lui ressemble parfaitement, quoiqu'à la manière d'une créature. Lorsque le Christ pense à son Père, il devient l'Image humaine de son Père, et donc, la pensée du Christ-Homme devient divine, tout en restant humaine, propre au Christ-Homme.

103. Si la pensée du Christ est divine, alors cette pensée n'est pas un fruit de la foi du Christ. Et donc, nous qui avons la pensée du Christ, nous avons une pensée qui ne vient pas de la foi, même si la foi est nécessaire pour que cette pensée nous soit transmise par le Christ en personne. Nous devons d'abord croire au Christ Fils de Dieu et vrai Homme, avant que celui-ci, le Christ, qui a originairement en lui sa propre pensée, puisse nous transmettre cette même pensée divine. Mais, une fois cette pensée du Christ reçue en nous, ce principe peut s'appliquer: *L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et n'est lui-même jugé par personne.* L'homme spirituel, c'est celui qui a reçu la pensée du Christ. Comme la pensée du Christ est divine, l'homme spirituel juge de tout, comme Dieu lui-même juge de tout. L'homme spirituel reçoit de Dieu lui-même toute la lumière dont il a besoin pour vivre sa foi avec prudence et avec mesure, pour juger sainement et saintement les situations dans lesquelles il se trouve tout au long de sa vie, au fil des jours, pour autant qu'il demeure dans l'obéissance à la loi de Dieu et dans l'humilité qui convient aux fils de Dieu.

104. *Quant à nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, ce qui nous fait connaître les grâces que Dieu nous a faites. Et nous en parlons dans un langage que ne nous a point enseigné la sagesse humaine, mais bien l'Esprit, qui nous donne d'examiner les réalités spirituelles en termes spirituels.* Par ces mots, Saint Paul nous apprend quel est celui qui nous permet de mettre en activité la pensée du Christ que nous avons reçue: c'est l'Esprit-Saint ! La pensée du Christ est un bien qui est, en lui-même, passif, tout comme l'Eucharistie, en tant que sacrement sous forme de nourriture, est un bien passif. Il est donc nécessaire que l'Esprit-Saint, celui qui procède du Père et du Fils au sein de la Divine Trinité, agisse en nous pour nous permettre de recevoir l'aide de ce don divin.

105. *Mais l'homme naturel n'accepte pas les choses de l'Esprit de Dieu: elles sont folies pour lui. Il ne peut les comprendre, car c'est par l'Esprit qu'on en juge.* L'homme naturel est celui qui n'a pas reçu la pensée du Christ, car, soit il ne croit pas au Christ, soit il n'a pas continué de croire jusqu'à ce qu'il reçoive la pensée du Christ. La foi est une épreuve: il faut passer par cette épreuve et ne pas défaillir jusqu'à la fin de notre vie. Lorsque Dieu juge que notre foi est devenue assez solide et forte, alors il nous fait le don de la pensée de son Fils que l'Esprit–Saint vient entretenir en nous. Il faut passer par cette épreuve, tout comme Jésus est passé par l'épreuve de la Croix avant de pouvoir envoyer l'Esprit–Saint au monde dans une commune action avec le Père: *Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il demeure éternellement avec vous. C'est l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas. Mais vous, vous le connaissez parce qu'il demeure avec vous, et est en vous.* (Jn 14, 16–17) *Elles sont folies pour lui.* Les choses de l'Esprit de Dieu, la pensée du Christ, ce sont des folies pour le monde ! Car tout cela se vit dans la Croix du Christ, qui est *folie pour les païens.* (1 Cor 1, 23)

*
* *

106. Poursuivons notre lecture de la première épître aux Corinthiens. Saint Paul écrit: *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu réside en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, il sera détruit lui-même par Dieu. Car le temple de Dieu est sacré, ce temple que vous êtes tous.* (1 Cor 3, 16–17) Saint Paul parle ici de l'Esprit–Saint comme le Dieu qui réside dans un temple, le temple de Dieu que nous sommes: *Le temple de Dieu est sacré, ce temple que vous êtes.*

107. Dans un premier aspect, le temple de Dieu apparaît comme fondamentalement spirituel: par rapport à nous, et par rapport à l'hôte divin de ce temple. Par rapport à nous, car nous sommes des hommes, des femmes, et non pas des temples à proprement parler: par rapport à nous, cette notion de temple ne peut être que spirituelle. Par rapport à l'hôte de ce temple, c'est-à-dire par rapport à l'Esprit–Saint, car *Dieu est esprit* (Jn 4, 24): par rapport à l'hôte de ce temple, cette notion de temple ne peut être, pareillement, que spirituelle.

108. Si la notion de temple de Dieu, ou temple de l'Esprit–Saint, que nous sommes, est spirituelle, il faut que nous soyons spirituels pour la

comprendre, et, par le fait même, pour en vivre dans notre esprit, et dans l'Esprit de Dieu: en comprenant spirituellement ce qu'est le temple de Dieu, nous y adhérons par la foi et nous en vivons par la charité dans l'Esprit-Saint. Comme nous sommes corps et âme, matériels et spirituels, pour comprendre et vivre en temple de Dieu, il faut que, en nous, le spirituel domine le matériel, que l'âme domine le corps. Mais, si, en nous, le matériel domine le spirituel, si le corps domine l'âme, alors la notion de temple de Dieu sera pour nous comme inexistante. Si nous n'avons jamais eu en nous cette connaissance du temple de Dieu, alors, si notre corps domine notre âme, nous sommes dans une simple attente, souvent inconsciente, de cette connaissance du temple de Dieu. Mais, si nous avons déjà eu cette connaissance en nous, alors, si notre corps venait à re-dominer notre âme, nous serions responsables de la perte de cette connaissance; il s'agit alors de ce que Saint Paul appelle la destruction du temple de Dieu: *Si quelqu'un détruit le temple de Dieu...* C'est à proprement parler la faute de celui qui blasphème contre l'Esprit-Saint, la faute de celui pour qui *il n'y a pas de pardon* (Lc 12, 10): *Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, il sera détruit lui-même par Dieu.* (1 Cor 3, 17)

109. Dans un second aspect, le temple de Dieu apparaît comme corporel; en effet, Saint Jean, à la suite de Jésus lui-même, le déclare clairement en relatant l'épisode des vendeurs chassés du Temple: *Les Juifs intervinrent: «Pour agir de la sorte, dirent-ils, quel signe nous donnes-tu ?» Jésus répondit: «Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai.» Les Juifs repartirent: «On a mis quarante-six ans à bâtir ce temple, et toi, en trois jours, tu le relèveras ?» Mais il parlait du temple de son corps.* (Jn 2, 18-21) Comme l'aspect spirituel du temple de Dieu est fondamental, il est clair que son aspect corporel ne peut être pris dans son sens strict et propre; encore une fois, comme nous sommes vraiment des hommes et des femmes, nous ne pouvons pas être de vrais temples au sens matériel et corporel du mot. Donc, puisque le Christ a réellement parlé du temple de son corps, nous sommes nous aussi, à sa suite, des temples corporels de l'Esprit-Saint, des temples qui ne sont pas corporels d'une manière naturelle, conformément aux réalités qui tombent sous les sens, mais des temples qui sont surnaturellement, ou mystiquement, corporels.

110. Ce deuxième aspect du temple de l'Esprit-Saint permet de mieux comprendre comment pourrait s'opérer la destruction du temple que nous sommes. En effet, en vertu de cet aspect corporel, il est clair que le temple de Dieu ne se limite pas à notre seule personne: s'il n'y avait que l'aspect spirituel du temple de Dieu, alors cette notion ne pourrait

concerner que notre propre personne, et il y aurait autant de temples de l'Esprit–Saint qu'il y a de véritables fidèles dans l'Église de Dieu; mais l'aspect corporel du temple de Dieu fait que cette réalité, qui est propre à chaque personne d'une manière spirituelle, est en quelque sorte partagée et communiquée à tout l'univers extérieur à la personne humaine qui est temple de l'Esprit. Par conséquent, toute influence extérieure peut devenir néfaste à l'existence du temple de Dieu que nous sommes. Et, en fait, Jésus lui-même fut mis à mort par des personnes extérieures à lui, et son corps, temple de Dieu par excellence, fut séparé de son âme, source et fondement du temple de Dieu en lui.

111. S'il y a, hors de nous, des influences néfastes, il y a aussi, hors de nous, des influences bonnes et positives, et combien plus puissantes: celles de Jésus et de Marie, chacun en corps et en âme dans le Ciel, toujours vivant, intercédant ou priant pour nous... *Le temple du Saint–Esprit* (1 Cor 6, 19) que nous sommes ne sera jamais détruit si nous restons fidèles à Dieu dans l'espérance de la béatitude éternelle. Cette assurance nous est donnée par l'Eucharistie, le Mystère qui éprouve notre foi et qui, en l'éprouvant, la renforce et la rend puissante contre la mort elle-même: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour.* (Jn 6, 54) L'Eucharistie vient nous apporter la connaissance parfaite, quoique mystérieuse, du temple de Dieu que nous sommes: celui qui communie au Corps du Christ dans un esprit de fils de Dieu reçoit le gage de sa résurrection éternelle !

*
* *

112. Après diverses recommandations sur la moralité, Saint Paul poursuit sa première lettre aux Corinthiens en parlant des charismes de l'Esprit: *En ce qui concerne les dons spirituels, je ne veux pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance. Vous savez que, lorsque vous étiez encore païens, vous vous laissiez entraîner au gré de vos tendances, vers les idoles muettes. Voilà pourquoi je vous déclare: personne, s'il parle sous l'action de l'Esprit de Dieu, ne peut dire «Jésus soit maudit»; et personne ne peut dire «Jésus est Seigneur» que sous l'action de l'Esprit–Saint.* (1 Cor 12, 1–3)

113. Lorsqu'un chrétien déclare: *Jésus est Seigneur*, tout le monde peut l'entendre, aussi bien les autres chrétiens que les gens qui ne sont pas disciples du Christ. Mais si d'autres chrétiens l'entendent, c'est

comme si ces paroles de foi s'adressaient au Christ en personne. En effet, les chrétiens sont *le Corps du Christ* (1 Cor 12, 27): avec le Christ et en lui, ils ne forment tous *qu'un seul corps* (1 Cor 10, 17). Ainsi, lorsqu'un chrétien dit: *Jésus est Seigneur*, ce que Saint Pierre accomplit une première fois à Césarée de Philippe se réalise à nouveau dans l'Église d'aujourd'hui; Saint Pierre avait dit en effet, s'adressant au Christ présent en face de lui: *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant!* (Mt 16, 16) Ce qui signifie que Jésus, cet homme qu'on appelle Christ, est le Seigneur.

114. Saint Paul déclare que, si quelqu'un dit *Jésus est le Seigneur*, il le fait sous l'action de l'Esprit-Saint. D'un autre côté, et bien avant Saint Paul, Jésus déclara à Simon-Pierre: *Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux.* (Mt 16, 17) Il apparaît donc clairement que, si c'est l'Esprit-Saint qui permet aux chrétiens de dire *Jésus est Seigneur*, c'est à proprement parler l'Esprit du Père qui agit en eux pour les pousser à proclamer ainsi leur foi. Mais comme les paroles d'une personne révèlent ce que cette même personne a conçu dans son esprit, on voit que c'est le Fils même du Père – qui est exprimé dans les mots *Jésus est Seigneur* – qui permet la révélation et la connaissance de l'Esprit du Père. Ainsi, tel qu'il nous est révélé et connu, l'Esprit procède du Père par le Fils.

115. Lorsqu'un chrétien dit *Jésus est Seigneur*, tout comme Saint Pierre dit à Jésus: *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant*, l'Esprit-Saint agit en lui et permet ainsi au Christ lui-même d'être connu et révélé au monde entier. L'Esprit-Saint, qui est l'Esprit du Père, est celui qui révèle le Fils; c'est par l'Esprit et en lui que le Père révèle au monde son propre Fils: *Quand sera venu le Paraclet..., l'Esprit de vérité qui vient du Père, il me rendra témoignage; et vous témoignerez vous aussi, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement.* (Jn 15, 26-27) L'Esprit-Saint est donc la personne de la Très Sainte Trinité qui est l'Esprit du Père et qui conduit au Fils: il est en quelque sorte l'intermédiaire entre le Père et le Fils, quoique ne faisant qu'un avec le Père et le Fils.

116. Ce que nous venons de dire permet de comprendre un peu mieux le fait que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Si l'Esprit-Saint est, d'une certaine manière, intermédiaire entre le Père et le Fils, alors, si l'Esprit-Saint procède du Père, il procède aussi du Fils, et ce, par mode de médiation, c'est-à-dire un mode selon lequel l'Esprit-Saint se trouve dans un juste milieu entre le Père et le Fils et où ce qui convient à

l'Esprit–Saint par rapport au Père convient aussi à l'Esprit–Saint par rapport au Fils. Donc, si l'Esprit–Saint procède du Père, alors il procède aussi du Fils. Si l'Esprit–Saint est l'Esprit du Père, il est aussi l'Esprit du Fils: ... *l'Esprit–Saint que le Père enverra en mon nom* (Jn 14, 26) ... *quand sera venu le Paraclet que je vous enverrai* (Jn 15, 26) ... *quand le Paraclet, l'Esprit de vérité, sera venu ... il me glorifiera, parce qu'il tirera de mon bien ce qu'il vous communiquera. Tout ce que possède le Père est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra de mon bien ce qu'il vous communiquera.* (Jn 16, 13–15)

117. L'Esprit–Saint nous permet de proclamer notre foi au Fils de Dieu. Il est en nous si nous aimons Dieu d'une foi et d'une charité sincère, espérant l'éternité bienheureuse de tout notre coeur. *Actuellement, trois choses demeurent, dit Saint Paul: la foi, l'espérance, la charité: mais la plus grande des trois, c'est la charité.* (1 Cor 13, 13) L'Esprit–Saint n'agira en nous que si nous aimons Dieu de tout notre coeur: notre foi ne sera agissante sous l'Esprit de Dieu que si notre charité vient lui donner toute sa puissance, celle même de l'Esprit–Saint. Alors, si nous aimons Dieu sincèrement, nous pourrions dire avec une conviction intime et profonde: *Jésus est Seigneur.* Et il nous sera impossible de dire: *Jésus soit maudit.*

118. Si nous avons en nous l'Esprit du Père, alors le Christ sera encore envoyé dans le monde par la proclamation de notre foi: *Jésus est Seigneur.* La parole humaine que nous prononcerons sera le germe d'une nouvelle naissance dans l'Église: celle du Corps du Christ. La Pentecôte se perpétue tout au long de la vie de l'Église: sans cesse le Paraclet est envoyé dans le monde lorsque nous proclamons notre foi en disant: *Jésus est Seigneur.* Car le Christ est lui-même le premier Paraclet, et l'Esprit–Saint est cet *autre Paraclet* (Jn 14, 16).

*

* *

119. Au chapitre douzième de sa première épître aux Corinthiens, Saint Paul s'étend longuement sur les dons de l'Esprit–Saint: *S'il y a diversité de dons, il n'y a qu'un même Esprit; s'il y a diversité de ministères, il n'y a qu'un même Seigneur; s'il y a diversité d'opérations, il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous. La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue de l'utilité commune. A l'un, l'Esprit donne une parole de sagesse; à l'autre est donnée une parole de science, selon le même Esprit; à un autre la foi, par le même Esprit; à un autre le don de guérir, par ce seul et même Esprit; à un autre la puissance de faire des*

miracles; à un autre la prophétie; à un autre le discernement des esprits; à un autre le don de la diversité des langues; à un autre enfin, l'interprétation des langues. Tout cela est l'oeuvre d'un seul et même Esprit qui distribue ses dons à chacun en particulier, comme il lui plaît.
(1 Cor 12, 4–11)

120. Saint Paul insiste sur le fait que, *s'il y a diversité de dons, il n'y a qu'un même Esprit*, et que *la manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue de l'utilité commune*. Cela veut dire que si quelqu'un a reçu un don de l'Esprit–Saint, ce don est d'abord et avant tout destiné à servir l'Église, le Corps mystique du Christ. Par le fait même, si quelqu'un a reçu un don de l'Esprit, il ne peut en bénéficier lui-même que dans la mesure où il fait partie du Corps du Christ et qu'il est uni à Dieu et à tous et à chacun des membres du Corps mystique du Christ par la charité.

121. La raison en est que le don venant de l'Esprit est, de soi, un bien destiné à être donné, et que ce même don ne devient un bien propre à celui qui l'a reçu que par le fait qu'il est donné aux autres membres du Corps mystique du Christ. Car l'Esprit–Saint est lui-même la Personne–Don par excellence, réalisant en sa personne l'expression divine du don de soi (cf. S.S. Jean–Paul II, Encyclique *Dominum et vivificantem*, sur l'Esprit–Saint dans la vie de l'Église et du monde, première partie, n° 11). Aussi, lorsque l'Esprit–Saint donne à une personne une faveur spirituelle, cette même faveur ne peut pas ne pas posséder cette caractéristique propre du don de soi, puisque tout don spirituel qui vient d'une personne spirituelle en possède nécessairement la caractéristique personnelle, tous deux – le don et la personne – étant chacun simple et un, car spirituel.

122. Le don de l'Esprit est destiné à l'utilité de tous. En ce sens, il est proche du ministère, c'est–à–dire proche de la mission spirituelle confiée par l'Église à telle ou telle personne d'une manière sacramentelle (par le sacrement de l'Ordre), ou d'une manière non–sacramentelle (par les ministères, ou par les missions de tous genres). Car le ministère est toujours confié pour le bien commun du Corps mystique du Christ tout entier. C'est pourquoi Saint Paul, après avoir dit: *s'il y a diversité de dons, il n'y a qu'un même Esprit*, ajoute: *s'il y a diversité de ministères, il n'y a qu'un même Seigneur*.

123. La différence entre le don et le ministère réside dans le fait que la faveur spirituelle de l'Esprit–Saint est donnée intérieurement quand il s'agit d'un don, et extérieurement quand il s'agit d'un ministère.

Cependant, comme la personne humaine est corps et âme, il faudrait plutôt dire que le don est davantage reçu intérieurement qu'extérieurement, et que le ministère est davantage reçu extérieurement qu'intérieurement. Mais, pour la même raison que la personne humaine est corps et âme, il faut encore ajouter que le don doit toujours tendre à devenir davantage extérieur, et que le ministère doit toujours tendre à devenir davantage intérieur, afin que la meilleure harmonie puisse exister entre les caractères extérieur et intérieur du don et du ministère, tout comme elle existe, de soi, entre le corps et l'âme de la personne humaine. Tout cela revient à dire que le don doit toujours tendre à ressembler au ministère, et que le ministère doit toujours tendre à ressembler au don. Ou encore, que le don doit tendre vers son intégration dans l'Église ministérielle dont la personne qui a reçu ce don dépend, et que le ministère doit tendre vers son intégration dans la vie spirituelle de la personne qui l'a reçu par l'Église.

124. Si l'Église a reçu du Seigneur Jésus la charge ministérielle de propager la Bonne Nouvelle du Salut, l'Esprit-Saint est toujours à l'oeuvre, tout au long de la vie de l'Église, pour dispenser ses dons à qui il lui plaît, pour l'utilité de tous: *Tout cela est l'oeuvre d'un seul et même Esprit qui distribue ses dons à chacun en particulier, comme il lui plaît.* Ce que le Christ a commencé lui-même, l'Esprit le poursuit et l'achève: les dons de l'Esprit sont le complément et l'achèvement de l'action ministérielle de l'Église.

*
* *

125. Après avoir parlé de la diversité des charismes de l'Esprit donnés pour l'utilité de tous, Saint Paul insiste sur la notion de corps, et plus précisément sur celle de Corps du Christ, allant jusqu'à dire: *Vous êtes le corps du Christ.* (1 Cor 12, 27) Mais, auparavant, il argumente cette idée en évoquant l'action de l'Esprit-Saint en vue de l'unité du Corps mystique du Christ: *De même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et de même que tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit, pour ne former qu'un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres; et c'est d'un même Esprit que nous avons tous été abreuvés.* (1 Cor 12, 12-13)

126. *Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit.* Saint Paul fait ici clairement allusion à la parole du Seigneur: *A moins de naître de l'eau et de l'Esprit, nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* (Jn 3,

5) Même l'allusion à l'eau se retrouve dans la suite du discours de Saint Paul, lorsqu'il dit: *C'est d'un même Esprit que nous avons tous été abreuvés.* Cependant, c'est plus précisément de l'Eucharistie, qui est Corps et Sang du Christ, que parle Saint Paul: le Sang du Christ est ce breuvage spirituel qui enivre des dons de l'Esprit-Saint. Rappelons-nous le jour de la première Pentecôte: alors que les Apôtres avaient commencé à parler en langues diverses, certaines gens les prenaient pour des hommes ivres, et disaient, pour les railler: *Ils sont pleins de vin doux.* (Ac 2, 13)

127. Le baptême dans l'Esprit, le sacrement de l'initiation chrétienne, qui inclut en lui, sous forme de désir, la réception de l'Eucharistie, nous recrée dans le Christ mort et ressuscité. L'Esprit-Saint vient nous transformer en de nouvelles créatures: il s'agit ici de la nouvelle création dans le Christ. Or la nouvelle création ne se réalise pas sans relation avec la première création: au contraire, la nouvelle création vient restaurer la première création, en lui donnant une splendeur accrue. Certes, par le baptême et l'Eucharistie, tout l'homme n'est pas encore entièrement restauré en une nouvelle créature: l'homme ne reçoit ici-bas qu'un commencement de cette nouvelle création, attendant avec une ferme espérance la Résurrection finale qui lui donnera une complète et éternelle restauration dans le Christ glorieux et triomphant. Si l'homme reçoit déjà un commencement de restauration, c'est parce qu'il a reçu la semence de la Parole de Dieu, semence qui doit encore germer et éclore, ainsi que nous l'enseigne Saint Pierre: *Vous avez été régénérés non d'une semence corruptible, mais par une semence incorruptible, la parole vivante et éternelle de Dieu.* (1 P 1, 23)

128. *Au commencement... Dieu créa l'homme à son image; à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa.* (Gn 1, 27) En tant qu'image de Dieu, l'homme possède en lui une unité fondamentale, celle-là même de Dieu: si Dieu est un en lui-même, alors, l'homme créé à son image possède lui aussi, par participation, une unité qui lui est propre. Il est clair, d'après le texte de la Genèse, que si l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce fut selon un rapport fondamentalement spirituel: l'image de Dieu qui est dans l'homme se trouve d'abord et avant tout dans son âme spirituelle. En d'autres termes, puisque Dieu est esprit (cf. Jn 4, 24), l'image de Dieu dans l'homme se rapporte en premier lieu à l'aspect spirituel de l'homme, qui est son âme.

129. Mais dans la nouvelle création dans l'Esprit de Dieu, l'aspect matériel de l'homme, c'est-à-dire son corps, reçoit, dans le Christ, une égale importance quant à la ressemblance de l'homme avec la divinité.

L'Esprit de Dieu qui ressuscite l'homme par le baptême et par l'Eucharistie apporte à l'image de Dieu qui est dans l'homme une dimension nouvelle: celle du corps de l'homme recréé dans le Christ mort et ressuscité. Si la création de l'homme a été parfaite, et elle l'a été réellement, la re-création de l'homme dans le Christ sera plus parfaite encore. Quand Dieu créa l'homme, il savait que l'homme allait pécher; mais il savait aussi que l'homme re-créé serait plus parfait encore, et c'est pourquoi il n'hésita pas de le créer. D'ailleurs, une ancienne prière liturgique, utilisée pour la bénédiction de l'eau destinée à être mêlée au vin eucharistique, dit que *Dieu, d'une manière admirable, a créé la nature humaine dans sa noblesse, et l'a restaurée d'une manière plus admirable encore.*

130. Re-créé dans l'Esprit-Saint, par le Baptême et l'Eucharistie, l'homme est intégré dans l'unité du Corps mystique du Christ, qui est l'Église. Ce que nous venons de dire ne fait que commenter ces paroles de Saint Paul citées ci-dessus: *De même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et de même que tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ.* C'est cela l'action de l'Esprit de Dieu par le Baptême et par l'Eucharistie: donner au corps de l'homme son unité, non pas naturelle (car celle-ci vient de l'âme), mais bien son unité surnaturelle et mystique, celle selon laquelle il est alors possible de parler du Corps mystique du Christ.

*

* *

131. Pour clôturer ce chapitre consacré à la première épître de Saint Paul aux Corinthiens, approfondissons notre recherche de l'action de l'Esprit-Saint, qui réalise l'unité du Corps mystique du Christ, nous basant toujours sur ces paroles: *De même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et de même que tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit, pour ne former qu'un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres; et c'est d'un même Esprit que nous avons tous été abreuvés.* (1 Co 12, 12-13)

132. Retenons surtout ces paroles de l'Apôtre: *Tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps.* Parlant du corps naturel de l'homme, cette phrase de Saint Paul est facile à comprendre: le corps de l'homme est composé de multiple membres qui

sont tous unifiés par l'âme, principe de vie naturelle de la personne humaine. Mais l'âme, si elle est elle-même vivifiée par l'Esprit de Dieu, possède non seulement la vie naturelle, mais aussi la vie surnaturelle, qui est participation à la vie même de Dieu, et qui est tout à la fois principe de la résurrection du corps que l'âme anime.

133. Surnaturellement parlant, les paroles de Saint Paul citées plus haut conduisent à dire que *tous les membres du Corps mystique du Christ, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul Corps mystique*. Or, il est clair que chacun des membres du Corps mystique du Christ est une personne humaine à part entière. Ce qui nous oblige à considérer chaque membre du Corps mystique comme indépendant et libre par rapport à tous et à chacun des autres membres. Voyons donc comment l'unité de toutes ces *indépendances* se réalise surnaturellement dans l'Église.

134. Dans son épître aux Colossiens, Saint Paul nous dit, à propos du Christ: *Il est la tête du corps, de l'Église*. (Col 1, 18) Or, il est clair que cette appellation de *tête* donnée au Christ doit être prise dans ses deux sens, réel et figuré, quoique mystiquement: c'est-à-dire que le Christ est la vraie tête corporelle de son Corps mystique, et qu'il est réellement le Chef, celui qui commande et qui est à la tête de l'Église, étant *le premier-né d'une foule de frères* (Rm 8, 29). Saint Paul nous dit d'ailleurs dans sa première épître aux Corinthiens, quelques lignes avant le passage que nous commentons: *Je veux que vous sachiez que le chef de tout homme, c'est le Christ; que le chef de la femme, c'est l'homme; et que Dieu est le chef du Christ. Tout homme qui prie ou prophétise la tête couverte manque d'égard à son chef. Mais toute femme qui prie ou prophétise la tête découverte manque d'égard à son chef*. (1 Cor 11, 3-5)

135. Si le Christ est la tête de l'Église, son Corps mystique, il faut que les membres obéissent à leur chef. C'est-à-dire que chacun des membres du Corps mystique du Christ adhère à la volonté du Chef, qui est le Christ. Or, la volonté du Christ, qui est Dieu, n'est autre que la volonté de Dieu même, telle qu'elle est personnifiée dans l'Esprit, qui procède du Père et du Fils par mode de volonté. Comme l'Esprit de Dieu est essentiellement simple et un, on voit par là que chacun des membres du Corps mystique du Christ, en obéissant au Chef, qui est le Christ, est uni à tous et à chacun des autres membres de l'Église, et en tout premier lieu au Christ en personne.

136. L'obéissance au Christ, notre Chef, n'est pas une obéissance qui

nous rend esclave: c'est une obéissance dans laquelle nous restons pleinement libres. Jésus l'a dit lui-même, parlant de la vérité qu'apporte *l'Esprit de vérité* (Jn 14, 17): *Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes mes vrais disciples; vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres.* (Jn 8, 31–32) Car l'Esprit de Dieu est un Esprit d'Amour, et l'amour exige la liberté. C'est pourquoi Saint Paul affirme: *Le Seigneur est Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.* (2 Cor 3, 17)

137. Cependant, dans l'acte d'obéissance, nous accomplissons la volonté de celui qui nous commande. Comme la liberté est une faculté de la volonté, lorsque nous obéissons, nous faisons abstraction de notre liberté, nous suspendons son action afin de pouvoir accomplir la volonté de celui qui donne l'ordre à exécuter. Mais lorsque nous faisons la volonté de Dieu, nous ne faisons plus qu'un avec Dieu même, et donc, lorsque nous obéissons à Dieu, dans le Christ, Dieu lui-même devient agissant en nous au moment même où nous accomplissons sa volonté. Donc, lorsque nous obéissons à l'Esprit de Dieu, c'est comme si nous accomplissions librement notre propre volonté. Voilà un peu mieux mis en lumière l'unité du Corps mystique du Christ dans la Vérité de l'Esprit-Saint !

CHAPITRE SIXIÈME

LA COMMUNION ECCLÉSIALE DANS L'ESPRIT-SAINTE VU PAR SAINT PAUL DANS SA DEUXIÈME ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS AINSI QUE DANS CELLE AUX GALATES

a) Deuxième Épître aux Corinthiens

138. Dans sa deuxième épître aux Corinthiens, Saint Paul écrit: *Le Fils de Dieu, Jésus-Christ, que nous avons annoncé parmi vous, Silvain, Timothée et moi, n'a pas été oui et puis non: en lui, il n'y a eu que oui. Car, en lui, toutes les promesses de Dieu sont oui; aussi, est-ce par lui que nous disons «Amen» à la gloire de Dieu. Or, celui qui nous affermit avec vous dans le Christ, et qui nous a consacrés par l'onction, c'est Dieu; c'est lui aussi qui nous a marqués de son sceau, et qui a mis dans nos coeurs les arrhes de l'Esprit.* (2 Cor 1, 19-21)

139. Dieu a mis dans nos coeurs les arrhes de l'Esprit. Cela veut dire que Dieu nous donne par avance son Esprit: dans la mesure où nous espérons fermement que Dieu réalisera sa promesse de nous rendre participants de sa vie dans l'éternité, nous recevons déjà maintenant, dans le temps, le don de l'Esprit.

140. Il y a donc ici quatre éléments qui entrent en ligne de compte: la promesse de Dieu, la réponse de l'homme, la résultante de la promesse de Dieu et de la réponse de l'homme, et le don de l'Esprit.

141. La promesse de Dieu est devenue inébranlable dans le Christ: *En lui, toutes les promesses de Dieu sont oui.* Dans le Christ, qui est venu accomplir toute la Loi de Dieu, la promesse de Dieu concernant le don de la vie éternelle est sans repentance. Dieu a promis: tout est dit dans

le Christ, la Parole même de Dieu.

142. La réponse de l'homme à la promesse de Dieu doit être ferme et définitive. Comment Dieu pourrait-il récompenser d'une manière ferme et définitive celui qui hésite encore un tant soit peu dans son cœur et qui n'espère pas fermement en la toute-puissance de celui qui veut le sauver dans son Fils Jésus ? Non, cela n'est pas possible. Il faut que notre réponse à la promesse de Dieu soit ferme et définitive: c'est la seule condition acceptable pour que Dieu puisse nous récompenser de la vie éternelle dès ici-bas.

143. Comme le Christ est le «oui» de Dieu, et comme nous n'avons d'autre Sauveur que Jésus pour remédier à notre faiblesse et à notre condition d'homme pécheur, il est clair que, si nous voulons dire à Dieu une réponse ferme et définitive à sa promesse, il n'y a qu'une seule solution: faire du «oui» de Jésus notre «oui» à Dieu. Cela se réalise par l'Eucharistie: par elle, le «oui» de Jésus est actualisé dans son sacrifice de la Croix et nous le faisons nôtre par notre communion à son acte d'offrande au Père, dans l'Esprit. *Aussi, est-ce par lui que nous disons «Amen» à la gloire de Dieu. (2 Cor 1, 20) Par Lui, avec Lui, et en Lui, à toi Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire, pour les siècles des siècles. AMEN ! AMEN ! AMEN !* (Liturgie eucharistique)

144. La résultante de la promesse de Dieu et de la réponse de l'homme se trouve dans la réception du sacrement de l'Eucharistie, qui suppose aussi la réception du sacrement de baptême et de celui de la confirmation. Nous recevons alors le sceau de Dieu dont parle Saint Paul: *C'est lui aussi qui nous a marqués de son sceau. (2 Cor 1, 21)* Ce sceau est la marque du Fils de Dieu, la marque qui indique que nous appartenons à Dieu, et non au monde ou à Satan. Ce sceau est donc celui de la Croix, car elle est cet instrument de supplice sur lequel Jésus a dit son «oui» parfait et définitif à Dieu.

145. Saint Jean, dans son Apocalypse, nous dit: *Je vis encore un autre ange monter de l'Orient; il tenait le sceau du Dieu vivant et se mit à crier d'une voix retentissante aux quatre anges autorisés à endommager la terre et la mer: «Ne touchez ni à la terre ni à la mer ni aux arbres, que nous n'ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu.» (Ap 7, 2-3)* Ce sceau de Dieu reçu sur le front de notre tête nous rend pour toujours semblables au Christ, Tête de l'Église, son Corps mystique. Nous devenons ainsi des *pierres vivantes*, semblables à l'unique *Pierre vivante*, qui est le Christ, afin d'entrer dans la construction de cet

édifice, qui est le Temple de Dieu (cf. 1 Pierre 2, 4–5).

146. Le don de l'Esprit que nous recevons est proportionné au mode de réception. Nous ne recevons pas en effet la vie éternelle telle que Dieu entend nous la donner dans le ciel, sinon il n'y aurait plus de différence entre la vie éternelle reçue ici-bas et la vie éternelle reçue dans le ciel. De même qu'il y a une différence entre la terre et le ciel, de même il y a une différence entre la vie éternelle reçue ici-bas et celle reçue dans le ciel. Cependant, en elle-même, la vie de Dieu est la vie de Dieu: étant en elle-même simple et une, la vie de Dieu est toujours la même, reçue ici-bas ou dans le ciel. C'est donc bien le mode de réception de la vie de Dieu qui détermine une différence entre la vie de Dieu reçue ici-bas et celle reçue dans le ciel.

147. Ici-bas nous recevons la vie de Dieu dans le Christ Jésus. Or, nous l'avons vu, ce qui importe ici, c'est la notion de Tête: le «oui» de Dieu est définitif dans celui qui est la Tête du Corps, de l'Église; la réponse de l'homme au «oui» de Dieu est une communion au «oui» du Christ-Tête; l'union de la promesse de Dieu et de la réponse de l'homme se concrétise par le sceau de Dieu reçu sur la tête. C'est la notion de Tête qui caractérise le don de Dieu, les arrhes de l'Esprit reçus par celui qui dit «oui» dans le Christ de Dieu. Les arrhes de l'Esprit sont donc un commencement de vie éternelle: car celui qui marche en tête, c'est le premier, c'est celui qui commence le cortège, la procession, le pèlerinage des élus de Dieu !

*
* * *

148. Saint Paul écrit: *Recommençons-nous à faire notre propre éloge ? Ou bien, aurions-nous besoin, comme certains, de vous présenter ou de recevoir de vous des lettres de recommandation ? C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre, écrite dans vos coeurs, connue et lue par tout le monde. Oui, il est manifeste que vous êtes une lettre du Christ, rédigée par nos soins, écrite non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non pas sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos coeurs.* (2 Cor 3, 1–3)

149. S'adressant aux chrétiens, Saint Paul dit donc: *Il est manifeste que vous êtes une lettre du Christ, rédigée par nos soins, écrite non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant.* L'Apôtre, pour donner son sens au nom chrétien, prend ici le signe et le symbole de la lettre que l'on écrit. On sait l'importance de ce qui est écrit par rapport à

ce qui ne l'est pas: les paroles passent, les écrits restent, selon le dicton. En tant que lettre écrite avec l'Esprit du Dieu vivant, le chrétien apparaît donc comme établi dans un état permanent donné par l'Esprit de Dieu lui-même, quoique par l'intermédiaire de l'Apôtre: *Vous êtes une lettre du Christ, rédigée par nos soins.*

150. Saint Paul ne dit pas seulement: *Vous êtes une lettre du Christ*, mais il précise auparavant: *C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre.* Cela veut dire que la lettre en question est celle de Saint Paul et non celle de Saint Pierre, par exemple. Autrement dit, la lettre que constitue le chrétien de Corinthe est une lettre «signée» par Saint Paul et non par un autre. Cette lettre est bien revêtue de la signature de l'Apôtre et c'est ce qui lui permet de dire: *C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre.*

151. Cette notion de signature est importante pour comprendre la relation de la lettre avec l'Esprit du Dieu vivant qui sert à l'écrire, si on peut ainsi parler. En effet, Saint Thomas d'Aquin fait remarquer que le chrétien est constitué lettre du Christ par le baptême, mais que cette lettre n'est pas encore signée: elle le sera par la réception du sacrement de confirmation. (cf. Saint Thomas, *Summa Theologica*, Pars Tertia, Questio 72, Articulus XI, Corpus) Par la confirmation, le chrétien reçoit l'Esprit-Saint pour être affermi dans sa foi: tout comme la lettre qui est signée, le chrétien reçoit alors le sceau de l'Esprit, qui est réalisé et manifesté par l'onction du Saint-Chrême reçue sur le front.

152. Le signe de la lettre possède en soi une dimension de relation avec ceux qui nous entourent et avec qui nous pouvons avoir une relation quelconque: une lettre est faite pour être lue. Même si on conserve cette lettre dans un fond de grenier, c'est toujours dans le but de pouvoir la relire plus tard et retrouver les informations qui y sont consignées. La lettre est faite pour être lue: le chrétien baptisé et confirmé est une lettre *connue et lue par tout le monde*, dit Saint Paul. C'est ainsi que se réalisent les paroles du Seigneur: *Vous êtes la lumière du monde... Que votre lumière luise si bien devant les hommes, qu'à la vue de vos bonnes oeuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.* (Mt 5, 14–16)

153. En tant que lettre, le chrétien témoigne de l'oeuvre de Dieu en lui: la lettre est en effet ce moyen qui sert à communiquer certaines données. Si la lettre est relative à la personne qui la possède, cette même lettre sert donc à communiquer aux autres les données relatives à cette personne. En tant que lettre écrite avec l'Esprit du Dieu vivant, le chrétien témoigne de sa filiation par rapport au Père qui est aux cieux:

tout comme l'Esprit unit le Père et le Fils dans l'unique essence divine, ainsi la lettre écrite avec l'Esprit manifeste la relation établie entre le Père et son fils adoptif, le chrétien baptisé et confirmé.

154. Mais, nous l'avons déjà noté, il ne s'agit pas ici d'une lettre anonyme. Le chrétien dont parle Saint Paul est une lettre que lui-même a écrite, car il est ministre du Christ, agissant sous la conduite de l'Esprit du Dieu vivant. Par le fait même, cette lettre qu'est le chrétien manifeste aussi l'oeuvre de Saint Paul, et donc, cette lettre manifeste que le chrétien est non seulement fils adoptif de Dieu dans l'Esprit, mais qu'il est aussi, tout en même temps, fils adoptif de Saint Paul dans le Christ. C'est pourquoi l'Apôtre dit, dans sa première épître aux Corinthiens: *C'est moi qui, par l'évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus.* (1 Cor 4, 15)

155. On le voit, si le chrétien est une lettre écrite avec l'Esprit du Dieu vivant, alors, le chrétien est appelé à manifester sa relation à Dieu et sa relation à l'Église: il n'y a pas de chrétien baptisé et confirmé qui ne puisse taire son appartenance à l'Église, quand bien même il voudrait rester fidèle à Dieu dans son coeur. Dieu et l'Église sont inséparables: on ne peut se dire chrétien et l'être vraiment sans manifester son appartenance à l'Église. L'Esprit et l'Église ne font qu'un dans le Christ, tout comme l'Époux et l'Épouse ne font qu'un entre eux. C'est pourquoi, le chrétien, s'il veut être une lettre de l'Esprit, est appelé à manifester dans toute sa vie les soupirs inénarrables de l'Esprit et de l'Église, qui disent: *Viens !* (Ap 22, 17)

*
* *

156. Poursuivant notre lecture de Saint Paul, voici ce que nous trouvons dans le même chapitre que nous avons commenté ci-dessus: *Nous ne faisons pas comme Moïse, qui se couvrait le visage d'un voile, pour empêcher les enfants d'Israël de voir la fin de ce qui devait passer. Mais leur intelligence s'est obscurcie: actuellement encore, lorsqu'ils lisent l'Ancien Testament, ce même voile demeure abaissé, parce que c'est dans le Christ seul qu'il peut être levé. Ainsi donc, encore aujourd'hui, quand on lit Moïse, un voile recouvre leur coeur. Ce voile ne sera levé que lorsqu'ils se convertiront au Seigneur. Or, le Seigneur est l'Esprit: et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Mais nous tous, nous avons le visage découvert, nous réfléchissons comme en un miroir la splendeur du Seigneur, et nous sommes transformés en cette même image de plus en plus radieuse, par l'action du Seigneur qui est*

Esprit. (2 Cor 3, 13–18)

157. Nous avons déjà dit un mot (voir n° 136) à propos de ce passage: *Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.* Nous n'allons donc pas insister sur ce sujet. Par contre, ce qui va retenir notre attention, ce sera le passage suivant: *Nous tous, nous avons le visage découvert, nous réfléchissons comme en un miroir la splendeur du Seigneur, et nous sommes transformés en cette même image de plus en plus radieuse, par l'action du Seigneur qui est Esprit.* L'action de l'Esprit–Saint dont parle ici Saint Paul consiste en un perfectionnement et un achèvement de l'action du Christ: ce que le Christ réalise à l'état de commencement, un commencement qui est parfait en soi (car le Christ est Dieu et réalise tout en perfection) mais qui appelle un achèvement, l'Esprit–Saint le réalise à l'état de plénitude plus parfaite, car ce que l'Esprit–Saint réalise n'est autre que l'action du Christ glorieux anticipant sa seconde venue à la fin des temps. C'est ce que le Seigneur annonça lui-même, disant à Nathanaël, par mode de prophétie: *Parce que je t'ai dit que je t'avais vu sous le figuier, tu crois ! Tu verras de plus grandes choses encore (...)* *En vérité, en vérité je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'Homme.* (Jn 1, 50–51)

158. Il s'agit bien ici de vision et de révélation. Jésus est la révélation de Dieu: il est celui qui enlève le voile qui est entre Dieu et nous. (...) *ce même voile demeure abaissé, parce que c'est dans le Christ seul qu'il peut être levé.* Mais nous aussi, qui sommes au Christ, unis à lui par la foi et la charité, nous révélons au monde l'image de Dieu qui est en nous. Le Christ est réellement *l'Image du Dieu invisible.* (Col 1, 15) *Étant le Corps du Christ* (1 Cor 12, 27), c'est-à-dire ne faisant mystiquement qu'un seul corps avec lui, nous sommes aussi, quoique par participation (en vertu de notre adoption filiale), image de Dieu dans le Christ. Cette image est en nous comme elle était déjà en Moïse (quoique sous un autre mode, celui de l'espérance et de l'attente du Messie); mais contrairement à nous, Moïse ne révélait pas encore au monde l'image de Dieu qui était en lui: *Nous ne faisons pas comme Moïse, qui se couvrait le visage d'un voile, pour empêcher les enfants d'Israël de voir la fin de ce qui devait passer.*

159. Cette image de Dieu en nous est bien relative à notre corps. Nous en avons déjà parlé (voir n° 74). Mais le texte de Saint Paul commenté ici illustre davantage ce que nous disions. Reportons-nous à l'épisode où Moïse doit se voiler le visage après avoir rencontré le Seigneur: *Lorsque Moïse entrait devant le Seigneur pour s'entretenir avec lui, il*

ôtait le voile jusqu'à son départ. En sortant, il transmettait aux Israélites les ordres reçus. Ceux-ci voyaient alors rayonner la peau de son visage; ensuite Moïse remettait le voile sur son visage jusqu'à la prochaine entrevue avec le Seigneur. (Ex 34, 34–35) Ainsi, ce n'est que lorsque Moïse enlevait le voile de son visage qu'il pouvait transmettre les ordres du Seigneur: la Révélation de Dieu, c'est-à-dire la transmission aux hommes de la Parole de Dieu exprimée ici sous forme d'ordres, passe par la révélation du visage de Moïse qui enlève le voile qui le recouvre corporellement.

160. L'image de Dieu qui est en nous est révélée au monde par l'intermédiaire de notre corps. C'est l'action de l'Esprit-Saint dans les fidèles du Christ constitués en Corps mystique, c'est-à-dire l'Église. De même que notre corps évolue sans cesse, les cellules qui le composent étant toujours en activité dynamique, ainsi l'image de Dieu qui a été commencée en nous par le Christ, est sans cesse en progression vers son perfectionnement et son achèvement final par l'action de l'Esprit-Saint, dans la mesure où nous demeurons vivants en Dieu par la charité (tout comme notre corps demeure vivant par ce qui le nourrit et l'entretient). *Nous sommes transformés en cette même image de plus en plus radieuse, par l'action du Seigneur qui est Esprit.*

161. Le lien avec l'Eucharistie est aisé: si le pain est la nourriture du corps, alors l'Eucharistie est cette nourriture de l'âme qui permet à l'Esprit-Saint de rendre sans cesse plus radieuse aux yeux de tous l'image de Dieu qui est en nous. Lorsque nous ne faisons plus qu'un avec le Corps de Christ – l'Eucharistie – alors l'Esprit peut agir en nous pour parfaire cette Image de Dieu, qui est le Christ dans son Église. C'est bien là que se trouve toute la réalité de l'activité missionnaire de la communion eucharistique.

*

* *

b) Épître aux Galates

162. Voyons ce que Saint Paul dit de l'Esprit-Saint dans son épître aux Galates: *C'est le Christ qui nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant pour nous malédiction, selon le texte: Maudit soit quiconque est pendu au gibet. (Deut 21, 23) Ainsi, en Jésus Christ, la bénédiction d'Abraham s'étend aux nations païennes et, par la foi, nous recevons l'Esprit promis. (Ga 3, 13–14) L'Apôtre nous enseigne*

clairement par là que c'est par la foi que nous recevons l'Esprit de Dieu, et non pas par la pratique de la loi, ainsi qu'il le dit, peu auparavant, sous forme de question: *Est-ce par suite de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit, ou par l'acceptation de la foi ?* (Ga 3, 2) On le voit, le sujet, ici, n'est autre que la question de la justification par la foi (cf. Ga 3, 11).

163. Le don de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire la grâce de la justification, s'obtient-il par la foi seule ou par la foi et les oeuvres ? La réponse se trouve dans la notion même de «foi». Qu'est-ce que la foi ? Répondons à cette question et nous aurons la solution de notre problème.

164. D'après l'expression de Saint Paul, *par la foi, nous recevons l'Esprit promis*. La foi apparaît donc comme un intermédiaire entre Dieu, qui est esprit (cf. Jn 4, 24), et l'homme. La foi étant d'ordre spirituel, on peut dire qu'il s'agit là d'un contact simple et un qui nous unit à Dieu. La foi nous unit donc au Christ, d'une manière simple et une: celui qui croit au Christ, Fils de Dieu, ne fait plus qu'un avec Lui.

165. Saint Paul précise auparavant que *c'est le Christ qui nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant pour nous malédiction, selon le texte: Maudit soit quiconque est pendu au gibet (Deut 21, 23)* (Ga 3, 13). Cela veut dire que le Christ, en nous rachetant de nos péchés, est devenu la loi dans toute sa perfection. Jésus n'est pas seulement venu accomplir la loi (cf. Mt 5, 17), mais il personnifie en quelque sorte en lui-même toute la loi: étant la Parole envoyée par le Père, le Christ est comme l'Ordre – la Loi – personnifié. Aussi, dans cette perspective, la foi au Christ devient une adhésion à l'Ordre même de Dieu. C'est pourquoi Saint Paul parle de *l'obéissance de la foi* (Rm 1, 5).

166. Dans la mesure où l'homme, par la foi obéissante, est uni au Christ qui est la Loi même de Dieu, on voit que la foi n'est autre que l'accomplissement définitif de la loi, et que, par le Christ, avec Lui, et en Lui, la grâce du salut dans l'Esprit-Saint s'étend des sujets de la loi à tous les hommes et à toutes les femmes de toutes les nations, ainsi que l'affirme l'Apôtre: *En Jésus Christ, la bénédiction d'Abraham s'étend aux nations païennes*. (Ga 3, 14)

167. Quelle fut l'obéissance du Christ, et donc, quelle est la loi de Dieu à laquelle nous sommes appelés à adhérer ? L'obéissance du Christ fut celle de la Croix: *Il s'est abaissé lui-même en se rendant obéissant*

jusqu'à la mort, la mort de la croix. (Phil 2, 8) Et la loi de Dieu consiste à participer réellement, en oeuvre, à la Croix du Christ, par la foi et dans la foi au Fils de Dieu.

168. L'Esprit–Saint ne nous sera donc donné que si nous participons réellement à la Croix du Christ, par la foi, et non sans les oeuvres mais avec elles. Parlant de son départ sur la Croix, Jésus disait en effet, la veille de sa Passion: *Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai.* (Jn 16, 7) Et Saint Paul ajoute: *L'Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Sommes-nous enfants ? donc héritiers aussi: héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui, de manière à être également glorifiés avec lui.* (Rm 8, 16–17)

169. Là où la Croix et la foi se rencontrent d'une manière toute spéciale, c'est sans nul doute la célébration de l'Eucharistie ! C'est donc là que l'Esprit–Saint nous est donné, dans la mesure où nous nous unissons au Christ dans sa Passion: c'est là que nous recevons de Dieu la gloire de la Résurrection dans l'Esprit, pourvu que, dans la foi et par la foi, nous apportions notre propre participation à l'Oeuvre de Dieu ! Et la grâce d'une foi vive et pleine d'amour nous aidera à accomplir un si grand dessein et une si noble vocation, pour la gloire de Dieu dans l'Esprit.

*
* *

170. Saint Paul écrit: *Lorsque vint la plénitude du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, pour racheter les sujets de la loi et nous octroyer l'adoption filiale. La preuve que vous êtes bien des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils, l'Esprit qui crie: Abba ! Père ! Ainsi tu n'es plus esclave mais fils, et si tu es fils, tu es aussi l'héritier de par Dieu.* (Ga 4, 4–7)

171. Il s'agit ici d'un des plus beaux textes de Saint Paul, qui résume en quelques mots, en une ligne ou deux, toute l'économie du salut dans le Christ. Il y est question de toute la Trinité, Père, Fils, et Esprit, de la Vierge Marie, Mère de Dieu, et des fils adoptifs appelés à devenir héritiers de Dieu même. En particulier, l'action de l'Esprit–Saint y est décrite dans toutes ses relations. L'Esprit est celui qui est envoyé par le Père; il est l'Esprit du Fils; il est celui qui réalise en nous notre lien d'adoption filiale en criant: *Abba ! Père !*; il est celui qui réalisa en Marie l'Oeuvre initiale de l'Incarnation.

172. Notre adoption filiale dans l'Esprit est sans nul doute une oeuvre trinitaire. L'Esprit est l'Esprit du Fils, et il est envoyé par le Père. Toute oeuvre trinitaire *ad extra*, c'est-à-dire en *dehors* de la Sainte Trinité, est toujours commune aux trois personnes divines. Mais elle est attribuée à l'une d'elles; ici, notre adoption filiale est attribuée à l'Esprit-Saint. La pensée de Saint Paul se retrouve dans l'évangile de Saint Jean, lorsque Jésus dit: *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure.* (Jn 14, 23)

173. L'Esprit nous est envoyé par le Père: *Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils.* Une religieuse carmélite française, Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, écrit dans une de ses prières: *O Feu consumant, Esprit d'amour, survenez en moi afin qu'il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe; que je Lui sois une humanité de surcroît en laquelle il renouvelle tout son Mystère.* On le voit, cette religieuse, réellement inspirée par l'Esprit, établit une similitude entre l'envoi du Verbe lors de l'Incarnation, et la venue en elle de l'Esprit de Dieu. Cette similitude trouve son fondement dans les paroles mêmes du Seigneur qui appelle l'Esprit-Saint *un autre Paraclet* (Jn 14, 16), voulant signifier par là qu'il est lui-même le premier Paraclet.

174. Si l'Esprit qui est envoyé par le Père est l'Esprit du Fils, cela veut dire que l'Esprit vient en nous en tant qu'il reflète parfaitement toute la pensée du Fils, tout ce que le Fils – qui est l'Image du Père – peut avoir dans son esprit, c'est-à-dire l'esprit ou le concept de filiation. C'est donc pour nous donner cet esprit de filiation que l'Esprit du Fils envoyé par le Père vient en nous: il fait ainsi de nous des enfants adoptifs, animés par l'esprit de filiation envers le Père, par le Fils. L'Esprit-Saint est d'ailleurs bien celui qui possède en lui tout ce qui est tout à fait propre au Fils, ainsi que le Seigneur l'a déclaré, en disant: *Quand le Paraclet, l'Esprit de vérité sera venu (...) il me glorifiera, parce qu'il tirera de mon bien ce qu'il vous communiquera. Tout ce que possède le Père est à moi. C'est pourquoi, j'ai dit qu'il prendra de mon bien ce qu'il vous communiquera.* (Jn 16, 13–15)

175. Lorsque l'Esprit-Saint est en nous, il agit d'une manière semblable au Verbe, puisque, en tant qu'il est cet *autre Paraclet*, il est venu en nous comme le Verbe s'est incarné et a pris chair. Ne croyons pas bien sûr que l'Esprit-Saint s'incarne en nous ! Il n'en est pas ainsi. Il n'y a pas une similitude d'être (en nous) entre le Verbe et l'Esprit. Il y a seulement une similitude quant au mode de la venue: l'Esprit-Saint

vient en nous d'une manière semblable à celle par laquelle le Verbe s'est incarné. Or, cette venue de l'Esprit en nous n'est autre que son action en nous: quand l'Esprit est là, il agit. Ainsi, lorsque l'Esprit vient en nous, il agit comme le Verbe, comme la Parole du Père. L'Esprit pousse donc une parole, un cri: *L'Esprit crie: Abba ! Père !*

176. Si l'Esprit crie en nous *Père !*, cela veut dire que nous sommes fils de Dieu par adoption. L'Esprit–Saint nous rend conformes au Christ car, par l'Esprit, nous portons en nous la Parole même du Père. Mais ceci nous permet de découvrir toute l'importance du sacrement de l'Eucharistie. Car seule l'Eucharistie peut faire que nous ayons véritablement en nous la Parole même de Dieu. Seule l'Eucharistie, reçue réellement ou seulement par désir, peut donc nous rendre fils adoptifs de Dieu. Le Seigneur lui-même a d'ailleurs affirmé: *En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous-mêmes.* (Jn 6, 53)

177. Finalement, l'Esprit qui vient en nous est celui qui réalisa en Marie l'Oeuvre de l'Incarnation. S'il y a une similitude entre la venue du Verbe lors de l'Incarnation et la venue de l'Esprit pour faire de nous des fils adoptifs de Dieu, il est clair que c'est avec l'aide de Marie que l'Esprit vient en nous: Marie est là en nous pour nous aider dans cette tâche merveilleuse de régénération dans et par l'Esprit ! C'est comme si Marie nous enfantait alors à la vie divine en Jésus Christ, par l'Esprit–Saint.

*
* *

178. Ainsi parle Saint Paul dans son épître aux Galates: *Je vous dis donc: laissez-vous conduire par l'Esprit, et vous ne donnerez pas satisfaction aux désirs de la chair, car les désirs de la chair s'opposent à ceux de l'Esprit, et ceux-ci à ceux de la chair; il y a entre eux opposition, et c'est pour cela que vous ne faites pas ce que vous voudriez. Mais si l'Esprit vous mène, vous êtes indépendants de la loi.* (Ga 5, 16–18)

179. *Laissez-vous conduire par l'Esprit.* Cette parole de l'Apôtre est à mettre en relation avec cette autre phrase tirée de son épître aux Romains: *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu.* (Rm 8, 14) *Laissez-vous conduire par l'Esprit:* par cette phrase, Saint Paul nous montre ainsi la voie à suivre pour devenir *enfants de Dieu*. C'est une phrase clé: quelques mots qui indiquent

toute l'économie du salut dans le Christ par l'Esprit.

180. *Laissez-vous conduire par l'Esprit.* Ces quelques mots indiquent deux actions: celle de Dieu, qui est esprit, et celle de l'homme. L'action de Dieu consiste à conduire l'homme ou la femme qui ont été choisis dans le Christ. L'action de l'homme consiste à permettre librement l'action de l'Esprit en lui: il faut que l'homme *laisse* l'Esprit agir en lui. La relation filiale à Dieu est toujours une relation libre entre les deux êtres: Dieu choisit qui il veut, et l'homme laisse l'Esprit agir librement en lui.

181. Cette double action de l'Esprit de Dieu et de l'homme peut exister à deux niveaux: l'un qui est parfait, et l'autre qui est plus parfait. Le niveau qui est parfait et qui, de soi, suffit au salut consiste pour l'homme à répondre à la grâce de Dieu qui l'appelle à l'amour par la conversion du coeur. Ici, la grâce de Dieu est d'abord une grâce de prière: la grâce première est donnée à l'homme pour qu'il prie Dieu de lui accorder d'autres grâces qui l'aideront à le guider et à le conduire sur le chemin du salut. Ici, c'est plutôt l'homme qui implore le Seigneur afin qu'il l'éclaire, l'aide, le guide et le conduise. Bien sûr, l'action de Dieu est toujours première, mais c'est plutôt l'homme qui semble agir par la prière.

182. Le niveau qui est plus parfait consiste pour l'homme à être toujours attentif à ce que lui dit intérieurement l'Esprit, et toujours prompt et diligent à accomplir sa divine volonté. Ne faisant plus qu'un avec l'Esprit, l'homme qui est à ce niveau plus parfait accomplira des oeuvres surprenantes pour les autres hommes, si surprenantes que ces derniers se demanderont si c'est bien un homme qui agit là et si ce ne serait pas plutôt l'Esprit de Dieu qui agit en son serviteur. Ici, c'est bien plutôt l'Esprit de Dieu qui manifeste sa puissance et son action dans le monde. Bien sûr, l'homme qui est sous la conduite de l'Esprit agit tout à fait librement et de bon gré.

183. Ceux qui sont conduits par l'Esprit sont des hommes spirituels. Toujours composés d'une âme et d'un corps, ils agissent cependant en êtres spirituels. C'est ce que Saint Paul affirme en disant: *Laissez-vous conduire par l'Esprit, et vous ne donnerez pas satisfaction aux désirs de la chair, car les désirs de la chair s'opposent à ceux de l'Esprit, et ceux-ci à ceux de la chair.* Mais il y a néanmoins un effort à faire et un combat à mener sans relâche pour que l'Esprit continue de conduire ceux qu'il a choisis dans le Christ. C'est pourquoi Saint Paul ajoute: *Il y a entre eux opposition, et c'est pour cela que vous ne faites*

pas ce que vous voudriez.

184. Nous voudrions être sans cesse conduits par l'Esprit, et cependant il faut tenir compte de la faiblesse de la chair. Le Seigneur lui-même n'a pas manqué de le rappeler la veille de sa Passion, disant: *Veillez et priez afin de ne pas entrer en tentation; car l'esprit est ardent, mais la chair est faible.* (Mc 14, 38) Il faut donc prier et continuer de prier. Si nous sommes conduits par l'Esprit d'une manière plus parfaite, telle qu'elle a été décrite ci-dessus, nous ne devons pas cesser pour autant de prier le Seigneur de nous aider, de nous éclairer, de nous guider sans cesse et toujours. Le niveau plus parfait s'appuie toujours sur le niveau parfait: pour rester attentif à ce que nous dit l'Esprit, il faut rester vigilant dans la prière.

185. Reprenant le conseil de vigilance donné par le Seigneur, Saint Pierre termine sa première épître en disant: *Soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, rôde autour de vous comme un lion rugissant en quête d'une proie à dévorer. Résistez-lui, fermes dans la foi.* (1 P 5, 8–9) Si l'Esprit de Dieu nous invite à le suivre, il faut lui rester fidèle, *fermes dans la foi*, même si la chair, le monde, le démon nous tente. Il faut sans cesse que nous nous laissions conduire par l'Esprit: c'est une oeuvre de tous les jours, de tous les instants. C'est somme toute le bon combat de la foi (cf. 1 Tim 6, 12) dans l'Esprit !

*
* *

186. Vers la fin de son épître aux Galates, Saint Paul écrit: *Le fruit de l'Esprit, c'est charité, joie, paix, longanimité, affabilité, bonté, fidélité, douceur, tempérance, chasteté. Contre de telles choses, point n'est besoin de loi. Or les hommes du Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises.* (Ga 5, 22–24) Dans ce passage, Saint Paul énumère les principaux fruits de l'Esprit–Saint dans l'âme qui lui est unie.

187. Cette énumération fait suite à une liste de fautes et de méfaits qui sont indignes du chrétien, étant les fruits de la chair et non ceux de l'Esprit. Il y a en effet une opposition entre la chair de l'homme et son esprit uni à l'Esprit de Dieu. C'est pourquoi Saint Paul dit: *Les hommes du Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises.* Si vraiment l'Esprit de Dieu habite en nous, alors nous le manifesterons par tout notre être, produisant les fruits de l'Esprit et non ceux de la chair: c'est l'Esprit de Dieu lui-même qui nous poussera à

agir ainsi.

188. L'homme est composé d'un corps et d'une âme: il est tout entier et corporel, et spirituel. On ne peut pas concevoir un homme vivant qui serait uniquement corporel ou uniquement spirituel. L'homme a toujours besoin des deux éléments qui le composent. En ce sens, on ne peut pas parler d'opposition entre le corps et l'esprit. Sinon, l'homme ne serait plus l'homme. Donc, lorsque l'homme vit selon l'esprit et non selon la chair, ainsi que le dit Saint Paul, il s'agit plutôt d'une domination de l'esprit sur la chair, et non l'inverse. Par contre, lorsque l'homme suit les convoitises de la chair, alors il s'agit bien d'une domination de la chair sur l'esprit.

189. Rappelons, ainsi que nous l'avons vu précédemment (voir n° 77), que, dans son épître aux Romains, Saint Paul écrit pareillement: *Nous ne sommes plus tributaires de la chair, pour devoir vivre charnellement. En effet, si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les oeuvres du corps vous vivrez, car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu.* (Rm 8, 12–14) Celui-là donc qui accueille en lui l'Esprit de Dieu et se laisse conduire par lui arrive à dominer la chair pour vivre selon l'esprit.

190. L'homme étant composé d'un corps et d'une âme, il possède deux attraits: celui du corps et celui de l'âme. Ou il se tourne vers le corps, ou il se tourne vers l'âme. Les conséquences du péché originel font que l'homme a plutôt tendance à se tourner vers le corps. Mais la grâce de Dieu, qui peut être accordée à l'homme par de multiples moyens, attire sans cesse l'homme à se tourner vers l'esprit: c'est ce qu'on appelle la conversion. L'homme qui suit ainsi la grâce de Dieu change d'orientation: il se détourne de la chair pour se tourner vers l'esprit.

191. Cet attrait pour le corps ou pour l'esprit est un désir que l'homme cultive en lui: il engendre des actes répétés qui le motivent dans sa vie. Plus les actes répétés pour les attraits du corps sont nombreux et fréquents, plus la conversion à Dieu est difficile et pénible, sujette à de nombreuses et fréquentes rechutes. C'est somme toute l'amour qui est déterminant dans la conversion. Si l'homme ne désire plus les jouissances de la chair, mais s'il désire les biens de l'esprit, alors l'Esprit même de Dieu, qui est Amour, viendra en lui pour le fortifier et l'affermir dans cet amour spirituel et surnaturel. *Le fruit de l'Esprit, c'est charité...*

192. Quel sera la source des fruits de l'Esprit, sinon le désir de l'amour de Dieu ? Désirer aimer Dieu de tout son coeur, voilà le signe de l'Esprit

en nous ! Car le désir spirituel est déjà, par anticipation, la réalisation de la chose désirée: ce que nous désirons pour la gloire de Dieu, nous le recevons déjà en espérance ! Tout est dans l'intention de notre coeur ! C'est pourquoi l'Église, à la suite de Jésus, nous enseigne à prier, et notamment l'Église nous enseigne à prier tous ensemble, en Corps du Christ, au cours de la célébration de l'Eucharistie. Alors, là, Jésus nous est réellement donné, et avec lui, son Esprit d'Amour !

193. Jésus l'a dit: *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera, et nous ferons chez lui notre demeure.* (Jn 14, 23) Si Jésus est en nous, nous sommes fils dans le Fils, et notre Père est le Père de Jésus. Si nous aimons Jésus dans l'Esprit, nous sommes unis au Père des miséricordes par un lien de filiation que nul ne peut rompre, car l'Esprit lui-même en est le garant. L'Esprit nous garde unis au Père: il est, en Jésus, notre chemin vers le Père. L'Esprit est cet autre Paraclet qui nous garde pour la vie éternelle au sein du Père !

CHAPITRE SEPTIÈME

LA PERSONNE MYSTIQUE DU CHRIST

I

194. Ayant analysé, dans les chapitres qui ont précédé, la communion ecclésiale par l'Eucharistie entendue selon son aspect proprement spirituel, c'est-à-dire relativement à la grâce de Dieu d'abord (chapitres 1 à 3), et à la personne de l'Esprit-Saint ensuite (chapitres 4 à 6), il nous reste à voir comment se réalise sacramentellement, et donc corporellement (puisque tout sacrement est de l'ordre du signe sensible et concret), la communion ecclésiale ou union de tous et de chacun des membres du Corps mystique du Christ considéré dans son Eucharistie. Il est clair en effet que, si la communion ecclésiale se réalise spirituellement par l'Eucharistie, alors elle se réalise aussi d'une manière corporelle par et dans l'acte sacramentel de la communion eucharistique, ce dernier acte n'étant autre chose que l'aboutissement et la perfection de la communion spirituelle. Par le fait même, si nous allons traiter de la communion ecclésiale dans l'acte de la communion eucharistique, ce ne sera pas sans parler aussi de l'aspect spirituel de la communion ecclésiale.

195. Considérer la communion ecclésiale dans son aspect spirituel permet de considérer, dans la communion ecclésiale, des hommes et des femmes qui appartiennent à l'âme de l'Église, sans nécessairement appartenir à son corps. Par le fait même, il semble bien que, si nous étudions la communion ecclésiale dans et par l'acte de la communion eucharistique, nous ne pourrions pas prendre en compte l'absolue totalité des membres du Corps mystique du Christ. Ce serait sans prendre en considération une notion fondamentale, que nous avons déjà exposée précédemment (voir n°27) : il s'agit de la notion de personne.

Car la notion de personne est commune tant à la communion eucharistique qu'à tous et à chacun des membres de l'Église, qu'ils appartiennent à son corps ou à son âme. Par conséquent, c'est dans la mesure où nous envisageons l'acte de la communion eucharistique comme l'acte de vie de la Personne mystique du Christ (voir n°27) que nous pourrions traiter de la communion ecclésiale dans ce même acte de la communion eucharistique.

196. La notion de personne, sur laquelle nous nous basons, et qui, ici, caractérise l'acte de la communion eucharistique, nous oblige à nous transporter, par anticipation, à la fin des temps. En effet, nous avons introduit la notion de personne en vertu du fait tous et chacun des membres de l'Église, quels qu'ils soient, doivent être pris en considération. Or, ainsi envisagée, la notion de personne ne peut pas ne pas introduire dans notre raisonnement cet état de stabilité et de permanence qui est le propre de la personne humaine quelle qu'elle soit. De plus, c'est uniquement dans le contexte de la fin des temps que la Personne mystique du Christ, dont l'acte de vie est l'acte de la communion eucharistique, peut et doit être considérée comme stable et permanente (voir n°30). Il est donc tout à fait clair que, relativement à la notion de personne, cette étude de la communion ecclésiale dans et par l'acte de la communion eucharistique s'inscrit dans le contexte propre de la fin des temps.

197. En un certain sens, il peut paraître paradoxal de se placer à la fin des temps pour étudier la communion ecclésiale dans l'acte de la communion eucharistique. Car, en effet, la fin des temps est un contexte impropre à toute étude d'ordre sacramentel: la fin des temps, c'est le temps de la vision, de la révélation, et non du signe, fût-ce-t-il sacramentel. Néanmoins, il reste vrai, d'une part, que l'acte de la communion eucharistique possède un fruit, qui n'est autre la réalisation en acte de la communion ecclésiale, ainsi que Saint Thomas d'Aquin le résume en quelques mots, disant: «Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti» *L'unité du corps mystique (du Christ) est le fruit que produit la réception de son vrai corps.* (S. Thomas, *Summa Theologica*, IIIa, q. 82, a. 9, ad 2); et d'autre part, que ce même acte de la communion eucharistique ne donne son fruit qu'en vertu de sa disparition, sous forme de nourriture ou de boisson complètement et entièrement consommée. Par conséquent, il va de soi que, à la fin des temps, si on se réfère à l'acte de la communion eucharistique, ce ne peut être que quant à son fruit, qui est la communion ecclésiale. Par le fait même, à la fin des temps, ou encore, relativement à la notion de personne, étudier l'acte de la communion eucharistique ou étudier la

communion ecclésiale par l'Eucharistie sont une seule et même chose.

198. Si nous étudions l'acte de la communion eucharistique à la fin des temps, c'est-à-dire relativement à la notion de personne, il est tout à fait clair que nous pourrions en donner tout le contenu doctrinal, d'une manière absolue et définitive, car, alors, dans ce contexte, la communion eucharistique est envisagée dans sa consommation intégrale (voir n° 197). Nous nous inscrivons donc dans le plan global de cette Oeuvre de Dieu sur l'Eucharistie, dont l'objet propre est l'acte de la communion eucharistique (à ce sujet, voir EECC, *En guise de préface*). Plus précisément, nous allons accomplir ce qui avait été annoncé précédemment (voir EECC, n° 4): établir définitivement le principe selon lequel la prière du fidèle chrétien, dans la mesure où elle est unie à la grande Prière eucharistique de la Liturgie, est le moyen unique et particulier par lequel la personne humaine peut s'offrir elle-même toute entière, et principalement sa liberté, à Dieu.

199. Relativement à la notion de personne, et de personne humaine en particulier, nous cherchons à connaître la vérité absolue et définitive quant à l'acte de la communion eucharistique, qui est une union corporelle et spirituelle entre le Christ-Eucharistie et l'Église. Or, voici ce que Saint Augustin, le grand Docteur de la grâce, et donc de l'Eucharistie, nous dit, par l'intermédiaire du Concile Vatican II: *C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique médiateur, offert au nom de toute l'Église dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, de manière sacramentelle et non sanglante, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même. C'est là qu'aboutit leur ministère, c'est là qu'il trouve son accomplissement: commençant par l'annonce de l'Évangile, il tire sa force et sa puissance du Sacrifice du Christ et il aboutit à ce que la Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire la société et l'assemblée des saints, soit offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa Passion, pour faire de nous le Corps d'une si grande Tête. (Saint Augustin, Cité de Dieu, 10, 6; PL 41, 284) (Concile Vatican II, *Presbyterorum ordinis*, n°2)*

200. Par le biais du Concile Vatican II, Saint Augustin présente le Christ-Eucharistie comme une Tête, et l'Église comme un Corps, disant: *... pour faire de nous le Corps d'une si grande Tête.* Par le fait même, il présente l'union du Christ-Eucharistie et de l'Église comme l'union d'une Tête et d'un Corps, c'est-à-dire comme une Personne humaine totale et complète. Saint Augustin n'a pas inventé ou imaginé lui-même ces appellations de Tête et de Corps pour désigner

respectivement le Christ et l'Église. Il n'a fait que transmettre fidèlement ce que Saint Paul, l'Apôtre des Nations, a écrit sous l'inspiration authentique et absolue de l'Esprit-Saint. C'est lui qui a dit en effet, dans son Epître aux Colossiens, parlant du Christ et de l'Église: *Il est la tête du corps, de l'Église* (Col 1, 18).

201. L'Esprit de Dieu a ainsi voulu révélé, par Saint Paul, que le Christ, le Verbe de Dieu incarné, est celui qui, en tant que *premier-né d'une foule de frères* (Rm 8, 29), commande en chef, avec ordre, à la totalité absolue des personnes humaines composant l'Église, son Corps: le Christ est la Tête de l'Église, étant *le chef de tout homme* (1 Cor 11, 3). Or, le Christ, parce qu'il est Dieu en personne, peut commander et donner un ordre à tout homme de deux manières: soit intérieurement, soit extérieurement. Mais, de ces deux modes, celui qui est intérieur ne peut en aucun cas correspondre à la pensée de Saint Paul lorsqu'il parle du Christ comme la Tête de l'Église, son Corps.

202. En effet, lorsque le Christ donne intérieurement un ordre à une personne de son Église, cet ordre ne concerne, de soi, que la personne en question. Comme la personne humaine, quelle qu'elle soit, est unique, car tout à fait incommunicable, l'ordre donné intérieurement par le Christ est caractérisé par l'un, et non par le multiple. Or, l'Église, en tant que Corps du Christ, est essentiellement multiple, ainsi que Saint Paul l'affirme: *Nous ne formons, à plusieurs, qu'un seul corps*. (1 Cor 10, 17) Par le fait même, tout ordre donné par le Christ à son Corps, qui est l'Église, doit être caractérisé, non par l'un, mais par le multiple: l'Ordre de Dieu donné à l'Église dans le Christ est toujours multiple, non pas en vertu de son origine, mais bien en vertu de ceux qui s'y unissent simplement dans *l'obéissance de la foi* (Rm 1, 5) et qui composent ainsi le Corps du Christ. Par conséquent, il est clair que, lorsque le Christ, en tant que Tête, donne un ordre à son Église, qui est son Corps, il ne le fait pas intérieurement, mais seulement extérieurement; et que, par le fait même, lorsque Saint Paul parle du Christ comme étant la Tête de l'Église, son Corps, il ne peut pas ne pas penser que le Christ ainsi considéré agit extérieurement, et non pas intérieurement.

203. De tout ceci, il ressort que l'expression Tête employée par Saint Paul pour désigner le Christ doit être entendue d'une manière pleinement corporelle, la seule correspondant à une action extérieure du Christ qui donne un ordre à son Église. Aussi, la Personne humaine, union d'une Tête, qui est le Christ, et d'un Corps, qui est l'Église, ne peut pas ne pas être considérée corporellement, c'est-à-dire d'une manière semblable et identique à l'ordre auquel appartient l'acte de la

communion eucharistique: l'ordre des réalités corporelles (voir EECC, n°103).

204. Dans l'acte de la communion eucharistique, en référence pleine et entière à ce même acte, et comme représentation de celui-ci, nous étudions la Personne humaine qui est réalisée par l'union de l'Eucharistie, en tant que Tête, et de l'Église, en tant que Corps. Or, comme elle doit être envisagée tant corporellement que spirituellement (voir n°203), la communion eucharistique est un acte de manducation et de nutrition: c'est proprement un acte vital. Donc, la Personne humaine composée par l'union de l'Eucharistie et de l'Église est, de soi, une Personne vivante. Mais, il est tout à fait impossible qu'une Personne puisse être vivante ou sans la Tête, ou sans le Corps. Autrement dit, la Tête et le Corps sont les deux parties absolument essentielles d'une Personne vivante. Il s'ensuit que toute la notion de Personne vivante se trouve pleinement dans la partie appelée Tête, et aussi pleinement dans la partie appelée Corps. Comme le nom est ce qui exprime toute la personne en tant que telle, nous voyons ainsi que l'Eucharistie, qui est la Tête, et l'Église, qui est le Corps, portent nécessairement un seul et même nom. Mais, comme, dans la Personne vivante, la Tête est la partie qui commande, et comme le Corps est la partie qui obéit à la Tête, alors, nécessairement, c'est la Tête qui impose son nom propre à toute la Personne. Finalement, il est clair que la Personne vivante formée et composée par l'Eucharistie, en tant que Tête, et par l'Église, en tant que Corps, cette Personne n'est autre que la Personne du Christ.

205. La Personne vivante formée par l'Eucharistie et par l'Église s'appelle la Personne du Christ. Or, la Tête et le Corps, en tant que parties essentielles de la Personne vivante, portent un seul et même nom, qui est celui de la Personne (à ce sujet, voir n° 204). Ainsi, l'Eucharistie, qui est la Tête, et l'Église, qui est le Corps, s'appellent du même nom de Christ: l'Eucharistie est le Christ-Tête, et l'Église est le Christ-Corps. Autrement dit, sous le rapport propre de la Personne vivante, l'Eucharistie et l'Église possèdent, d'une manière essentielle, un caractère semblable et identique. Cependant, relativement à la Personne vivante formée par l'Eucharistie et par l'Église, l'acte vital de cette même Personne n'est autre que l'acte de manducation de l'Eucharistie par l'Église, c'est-à-dire l'acte de la communion eucharistique considéré corporellement et spirituellement. Or, tout acte de manducation est composé de deux éléments opposés: un élément qui donne la vie – la nourriture – et un élément qui reçoit la vie: celui qui se nourrit. Par conséquent, la Personne vivante, dont l'acte de vie est essentiellement la manducation de l'Eucharistie par l'Église, est

formée d'une Tête (l'Eucharistie) qui donne la vie, et d'un Corps (l'Église) qui reçoit la vie. Par le fait même, sous le rapport propre de la Personne vivante, l'Eucharistie et l'Église possèdent, d'une manière essentielle, un caractère opposé et différent.

206. Dans le contexte propre et exclusif de la Personne vivante, l'Eucharistie et l'Église possèdent, tout à la fois et sous le même rapport, un caractère semblable et identique, et un caractère opposé et différent (voir n° 205). Cela revient à dire que, simultanément et sous le même rapport de la Personne vivante, l'Eucharistie et l'Église doivent être considérées comme possédant: et un caractère un, et un caractère multiple. Par le fait même, cela permet d'affirmer que la Personne vivante formée par l'Eucharistie et par l'Église possède ce même caractère qui est tout à la fois et simultanément un et multiple. Or, étant donné que ce caractère trouve son fondement dans le rapport propre de la vie, et que la vie est essentielle à la Personne formée par l'Eucharistie et par l'Église, cette Personne vivante possède ce même caractère d'une manière absolument essentielle: la Personne vivante du Christ est essentiellement une et multiple. Mais, il est impossible pour la raison humaine de concevoir en elle un être personnel qui soit essentiellement un et multiple, tout à la fois et simultanément. Il nous faut donc conclure, de tout ceci, que la Personne vivante du Christ, formée par l'Eucharistie et par l'Église, est de l'ordre du mystère: elle n'est autre que la Personne mystique du Christ.

*
* *

207. Par la manducation de l'Eucharistie par l'Église, la Personne mystique du Christ est en acte de vie: elle possède la vie en acte. Mais cette vie, parce qu'elle est celle de la Personne mystique du Christ, est essentiellement une et multiple, simultanément et tout à la fois (voir n° 206). Or, considérée dans son aspect un, la vie de la Personne mystique du Christ est relative, de soi, à la notion propre de personne, pleinement exprimée par le nom de *Christ*, qui est tant celui de la Tête que celui du Corps, d'une manière semblable et identique (voir n° 205). Comme la personne, qui est tout à fait incommunicable, est permanente dans son individualité, et ce, depuis le début ou le commencement de son existence, la vie – considérée dans son aspect un – de la Personne mystique du Christ doit être envisagée comme principe, c'est-à-dire comme cause perdurant dans l'effet produit. En ce sens, la vie que

possède la Personne mystique du Christ est un principe qui anime nécessairement toute cette même Personne mystique dans chacune de ses parties. Autrement dit, la vie en acte de la Personne mystique du Christ – lorsque cette vie est considérée dans son aspect un – est tout entière la vie en acte du Christ–Tête, et tout entière aussi la vie en acte du Christ–Corps.

208. Considérée dans son aspect multiple, la vie de la Personne mystique du Christ est relative, de soi, à la notion propre de manducation et de nutrition, notion fondée sur le fait indiscutable que le Christ–Tête est l'Eucharistie qui est l'élément qui donne la vie par mode de nourriture, et que le Christ–Corps est l'Église, qui est l'élément qui reçoit la vie par mode de nourriture. En ce sens, l'acte de vie de la Personne mystique du Christ est une union entre l'acte de vie du Christ–Tête et l'acte de vie du Christ–Corps. Autrement dit, la Personne mystique du Christ, considérée dans l'aspect multiple de sa vie, c'est-à-dire envisagée dans la manducation de l'Eucharistie par l'Église, possède la vie en acte aussi bien dans le fait de donner la vie que dans le fait de la recevoir. Mais, tout être n'est en acte sous un certain rapport qu'en vertu d'une puissance correspondant à l'acte en question. Donc, la Personne mystique du Christ n'est en acte de vie qu'en vertu d'une certaine puissance, laquelle n'est autre que celle qui permet de donner et de recevoir la vie, tout à la fois et simultanément. Cependant, étant donné que les aspects un et multiple de la vie de la Personne mystique du Christ sont absolument indissociables l'un de l'autre (sans quoi cette Personne du Christ ne serait plus mystique), ce que nous venons de conclure, relativement à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ considérée dans son aspect multiple, ne peut pas ne pas concerner pleinement et l'acte de vie du Christ–Tête, et l'acte de vie du Christ–Corps (à ce sujet, voir n° 207): la puissance nécessaire à l'acte de vie du Christ–Tête, et celle nécessaire à l'acte de vie du Christ–Corps doivent être telles qu'elles permettent tout à la fois de donner et de recevoir la vie, ces puissances étant simplement identiques entre elles et avec celle nécessaire à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ.

209. Dans l'acte de vie une et multiple de la Personne mystique du Christ, l'élément qui donne la vie, c'est-à-dire l'objet ou la nourriture elle-même, est celui qui donne la vie et ne la reçoit pas: le Christ–Tête est proprement l'élément en acte par rapport au seul fait de donner la vie. Comme le Christ–Tête possède tout à la fois la puissance de donner et de recevoir la vie (voir n° 208), ainsi, dans cet acte du don de la vie, il est en acte par rapport au fait de donner la vie, et en puissance

par rapport au fait de la recevoir. Pareillement, l'élément qui reçoit la vie, c'est-à-dire le sujet ou l'être nourri lui-même, est celui qui, dans cet acte de vie de la Personne mystique du Christ, reçoit la vie et ne la donne pas: le Christ-Corps est proprement l'élément en acte par rapport au seul fait de recevoir la vie. Ainsi, pour la même raison que ci-dessus, le Christ-Corps, dans cet acte de la réception de la vie, est en acte par rapport au fait de recevoir la vie, et en puissance par rapport au fait de la donner. Il s'ensuit que, dans cet acte de vie de la Personne mystique du Christ, acte qui est et ne peut pas ne pas être une union entre l'acte de vie du Christ-Tête et celui du Christ-Corps (voir n° 208), la puissance nécessaire pour donner la vie (relative au Christ-Corps en acte de vie) et la puissance nécessaire pour recevoir la vie (relative au Christ-Tête en acte de vie), en un mot, la puissance même permettant l'acte de vie de la Personne mystique du Christ elle-même coexiste avec et dans cet acte de vie. Autrement dit, dans la manducation de l'Eucharistie par l'Église, la Personne mystique du Christ est tout à la fois en acte et en puissance de vie.

210. Un être qui vit selon l'acte et selon la puissance, et ce, dans les mêmes conditions et le même rapport tant pour l'acte que pour la puissance, un tel être ne peut jamais commencer son acte de vie, et, par le fait même, il ne peut jamais le terminer: il vit éternellement, sans commencement ni fin. Ainsi, la Personne mystique du Christ, dans la manducation de l'Eucharistie par l'Église, possède réellement la vie qui ne commence jamais, et qui ne finit jamais, c'est-à-dire la vie éternelle: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle.* (Jn 6, 54) Mais comme cet acte de manducation – dans lequel coexiste la puissance – est proprement un acte de nourriture, d'ordre corporel, pleinement relatif à la vie naturelle et ordinaire, il s'ensuit que seule la puissance permettant cet acte de vie est éternelle et divine. Nous voyons donc que, dans la manducation de l'Eucharistie par l'Église, le divin coexiste avec l'humain, le surnaturel avec le naturel, l'éternel avec le temporel: dans cette action, la Personne mystique du Christ vit d'une manière naturelle et humaine selon l'acte, et d'une manière surnaturelle et divine selon la puissance. Comme la Personne mystique du Christ est telle que sa vie est tout ensemble et simultanément une et multiple, cette même Personne est, de soi, celle qui possède, dans un et un seul acte, la vie divine et la vie humaine tout à la fois et sous un mode d'union indissociable. Enfin, comme la puissance et l'acte sont des notions qui s'excluent l'une l'autre, cet acte de vie de la Personne mystique du Christ unit la vie divine et la vie humaine sans confusion aucune, et, par le fait même, par mode de simple contact. Sur tout ceci, le lecteur pourra se référer à ce que nous avons dit précédemment (voir

LFDP, n°57; voir aussi EECC, n°44).

211. Tout en vivant humainement, la Personne mystique du Christ est en acte de vie divine dans la manducation de l'Eucharistie par l'Église. Comme la vie de la Personne mystique du Christ est essentiellement une et multiple, la vie divine est le propre de toute la Personne mystique du Christ, tant de la Tête que du Corps. Or, de soi, la vie divine ne peut être donnée que par l'élément qui est Dieu, et, de même, elle ne peut être reçue que par l'élément qui n'est pas Dieu. Donc, dans l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, le Christ-Tête, qui est Dieu, est l'élément qui donne la vie divine sans pouvoir la recevoir et le Christ-Corps, qui est non-Dieu, parce que Homme, est l'élément qui reçoit la vie divine sans pouvoir la donner.

212. Dans le contexte de la vie divine, la Personne mystique du Christ, dans l'acte de la manducation de l'Eucharistie par l'Église, vit de la vie divine selon la puissance, et de la vie humaine selon l'acte, et ce, d'une manière une et indissociable (voir n° 210). En tant qu'éléments composant la Personne mystique du Christ, en vertu du caractère essentiellement un et multiple de la vie de cette Personne, il est clair que le Christ-Tête et le Christ-Corps vivent de la même manière. Or, d'une part, nous avons vu que, dans l'acte de la manducation de l'Eucharistie par l'Église, le Christ-Tête est en acte par rapport au fait de donner la vie, et en puissance par rapport au fait de la recevoir (voir n° 209). Donc, dans cet acte de vie de la Personne mystique du Christ, le Christ-Tête, d'une manière une et indissociable, mais mystiquement, selon un mode mystérieux, donne la vie humaine et naturelle, par mode de nourriture, et reçoit la vie divine et surnaturelle. Comme, dans cet acte de vie, qui est un acte de vie divine, le Christ-Tête est proprement l'élément qui donne la vie divine sans pouvoir la recevoir, et comme le fait de recevoir la vie divine est le propre du Christ-Corps ou élément humain et non-Dieu, il s'ensuit que l'élément qui est proprement Dieu participe à un caractère proprement humain dans ce même acte de vie de la Personne mystique du Christ.

D'autre part, nous avons vu que, dans l'acte de la manducation de l'Eucharistie par l'Église, le Christ-Corps est en acte par rapport au fait de recevoir la vie, et en puissance par rapport au fait de la donner (voir n° 209). Donc, dans cet acte de vie de la Personne mystique du Christ, le Christ-Corps, d'une manière une et indissociable, mais mystiquement, selon un mode mystérieux, reçoit la vie humaine et naturelle, par mode de nourriture, et donne la vie divine et surnaturelle. Comme, dans cet acte de vie, qui est un acte de vie divine, le

Christ–Corps est proprement l'élément qui reçoit la vie divine sans pouvoir la donner, et comme le fait de donner la vie divine est le propre du Christ–Tête ou élément divin et Dieu lui-même, il s'ensuit que l'élément humain, qui est proprement non–Dieu, participe à un caractère proprement divin dans ce même acte de vie de la Personne mystique du Christ.

213. Dans l'acte de la manducation de l'Eucharistie par l'Église, le Christ–Tête, qui est Dieu, participe à un caractère proprement humain du Christ–Corps, qui est Homme (voir n° 212); et, réciproquement, le Christ–Corps participe à un caractère proprement divin du Christ–Tête (ibid.). Or, étant donné que sa vie est essentiellement une et multiple, la Personne mystique du Christ, dans cet acte de manducation, unit la vie divine et la vie humaine par mode de simple contact, ainsi que nous l'avons vu plus haut (voir n° 210). C'est donc en vertu de ce même contact que peut s'accomplir cet échange réciproque des caractères divin et humain; et, comme il s'agit d'un acte de vie de la Personne mystique du Christ, c'est–à–dire un acte de vie commun au Christ–Tête et au Christ–Corps (voir n° 211), c'est dans ce contact lui-même que s'accomplit réellement cet échange réciproque de caractères entre la vie divine et la vie humaine. Par le fait même, dans l'acte de la manducation de l'Eucharistie par l'Église, c'est–à–dire dans l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, ces deux caractères, divin et humain, s'unissent simplement entre eux: celui de la puissance de recevoir la vie divine, caractère possédé mystiquement par l'élément divin qui donne la vie; et celui de la puissance de donner la vie divine, caractère possédé d'une manière tout aussi mystique par l'élément humain qui reçoit la vie. Ensemble, ces deux caractères forment donc la puissance de donner et de recevoir la vie divine. Mais, nous avons vu que la puissance nécessaire à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ est une puissance telle qu'elle puisse donner et recevoir la vie (voir n° 208). De plus, l'acte de vie de la Personne mystique du Christ est un acte de vie divine. Par conséquent, il apparaît clairement que les caractères divin et humain échangés entre les vies divine et humaine, et la puissance nécessaire à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, sont une seule et même réalité.

214. L'acte de vie de la Personne mystique du Christ étant un acte de vie divine, la puissance nécessaire à cet acte est une puissance divine, ainsi que nous l'avons fait remarquer ci-dessus (voir n° 210). Or, cette puissance divine n'est autre que l'union simple des caractères divin et humain échangés entre la vie divine et la vie humaine dans l'acte de vie de la Personne mystique du Christ (voir n° 213). De plus, ces mêmes

caractères divin et humain ne sont échangés qu'en vertu du contact simple réalisé entre la vie divine et la vie humaine dans l'acte de la manducation de l'Eucharistie par l'Église, et ils ne sont échangés que dans ce même contact (ibid.). Il s'ensuit que cette puissance divine ne peut être considérée en elle-même, c'est-à-dire préalablement à la réalisation de l'acte auquel elle est ordonnée, mais bien et uniquement dans cet acte lui-même. Autrement dit, il s'agit de la puissance divine permettant la participation extrinsèque de la créature humaine à la vie divine dans l'acte de la communion eucharistique, puissance considérée indissociablement comme omnipotence divine et comme puissance passive (voir n°41). Ce qui peut encore s'exprimer ainsi: la réalité de la puissance ne peut pas ne pas apparaître dans l'acte de Révélation que Dieu fait de sa propre vie dans l'Eucharistie (à ce sujet, consulter EECC n°s 43 et 44, en les mettant en relation avec EECC n°s 48 et 49).

CHAPITRE HUITIÈME

LA PERSONNE MYSTIQUE DU CHRIST

II

215. Au point où nous sommes arrivés dans le cours de notre recherche sur le lien entre l'Eucharistie et l'Église, nous pouvons déterminer quelles sont les caractéristiques essentielles de l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, c'est-à-dire tout ce qui est absolument requis pour que l'Église vive en mangeant le Christ-Eucharistie. Comme la puissance est ordonnée à l'acte, et comme l'acte est limité par la puissance, il nous faut et il nous suffit d'étudier avec précision en quoi consiste la puissance permettant l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, si nous voulons connaître les données essentielles de ce même acte.

216. La puissance divine que nous étudions trouve son existence propre dans un acte de vie humaine ou acte de manducation (voir n° 210 – voir aussi n°214). Aussi, les conditions nécessaires à l'existence de cette puissance divine sont celles-là même qui sont nécessaires à l'existence de l'acte de vie humaine en question. Or, la puissance divine considérée dans l'acte même de la manducation de l'Eucharistie par l'Église est exclusivement et absolument composée par les caractères divin et humain échangés entre les vies divine et humaine. Donc, ces caractères divin et humain trouvent leur existence dans l'acte de vie humaine de la manducation, et, par le fait même, les conditions nécessaires à l'existence de ces caractères sont celles propres à l'acte de vie humaine dans lequel ils coexistent en tant que puissance.

217. Concernant les caractères divin et humain dont il vient d'être question, nous avons vu précédemment que le caractère proprement divin n'est autre que la puissance de donner la vie divine (voir n°212), et que le caractère proprement humain n'est autre que la puissance de

recevoir la vie divine (ibid.). Comme la puissance est ordonnée à l'acte, et comme l'acte est limité par la puissance, chacun de ces caractères ne peut trouver son existence que dans un acte de vie humaine correspondant à son espèce. Cela veut dire ceci, qui est absolument le plus important de toute notre recherche: le caractère divin trouve son existence dans l'acte propre de donner la vie humaine, et le caractère humain trouve son existence dans l'acte propre de recevoir la vie humaine. Il s'ensuit que les conditions nécessaires pour l'existence du caractère divin sont celles propres au fait de donner la vie humaine, et que les conditions nécessaires pour l'existence du caractère humain sont celles propres au fait de recevoir la vie humaine.

218. Relativement à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, le caractère divin et le caractère humain, qui forment ensemble et conjointement la puissance ordonnée à cet acte, coexistent – en tant que puissance divine – l'un dans l'acte propre de donner la vie humaine, l'autre dans l'acte propre de recevoir la vie humaine (voir n° 217). Or, c'est proprement dans l'acte de vie de la Personne mystique du Christ que coexiste la puissance ordonnée à ce même acte (voir n° 209). Ainsi, l'acte propre de donner la vie humaine et celui de recevoir la vie humaine ne sont autre chose que l'acte même de la Personne mystique du Christ considérée dans l'union du Christ–Eucharistie et de l'Église, et ce, par le biais et par l'intermédiaire de la puissance ordonnée à ce dernier acte. Mais l'acte de vie de la Personne mystique du Christ est, de soi, un acte appartenant à l'ordre de l'un et du multiple, ensemble et simultanément (voir n° 206). Donc, il apparaît clairement que, semblablement, l'acte propre de donner la vie humaine, dans lequel coexiste le caractère divin, et l'acte propre de recevoir la vie humaine, dans lequel coexiste le caractère humain, appartiennent nécessairement à ce même ordre de l'un et du multiple. Par le fait même, toutes les conditions nécessaires à l'existence des deux actes susdits doivent être considérées comme appartenant aussi à l'ordre de l'un et du multiple. Comme la puissance ordonnée à un acte fait partie des conditions nécessaires à l'existence de cet acte, tout ceci permet de dire que la connaissance et la détermination de la nature des conditions nécessaires à l'acte propre de donner la vie humaine et nécessaires à l'acte propre de recevoir la vie humaine nous renseignent, de soi et absolument, sur la nature même des caractères divin et humain, considérés comme puissance, qui coexistent dans les actes en question, et qui s'identifient simplement avec les conditions nécessaires à l'existence de ces mêmes actes.

219. Les caractères divin et humain sont échangés dans un contact

entre les vies divine et humaine, sans qu'il y ait confusion entre les deux vies (à ce sujet, voir n°210). Ainsi, chaque caractère ne modifie en rien la vie qu'il caractérise, au moins quant à l'essence de cette vie. Or, comme chaque caractère est une puissance, et comme cette puissance est unie d'une manière indissoluble, car éternelle, à la vie en acte qu'elle caractérise, chaque caractère confère à cette même vie un mode propre et particulier émanant de l'autre vie dont il provient. C'est-à-dire que chaque vie, divine et humaine, est déterminée par la nature propre de chacun des caractères qui lui est uni. La nature des caractères divin et humain nous étant donnée par les conditions nécessaires à l'existence de ces mêmes caractères (voir n°218), il nous faut étudier comment ces conditions déterminent la vie unie au caractère correspondant. Autrement dit, nous devons considérer chacune des deux vies, divine et humaine, dans l'acte particulier déterminé par les conditions nécessaires à l'existence du caractère qui lui est uni. Pratiquement, la vie divine doit être considérée dans l'acte particulier de recevoir la vie humaine, et la vie humaine dans l'acte particulier de donner la vie humaine.

220. La vie humaine en acte dans le Christ-Corps est unie au caractère divin ou puissance de donner la vie divine (voir n°212). Mais, ainsi que nous venons de le dire (voir n° 219), ceci se réduit à étudier la vie humaine dans l'acte particulier de donner la vie humaine: nous devons considérer comment l'acte de vie humaine du Christ-Corps est caractérisé par le fait particulier de donner la vie humaine. Or, l'acte de vie humaine par lequel l'homme donne la vie est l'acte de génération. De plus, pour être relatif à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, c'est-à-dire pour être envisagé d'une manière surnaturelle et mystique, l'acte de génération doit nécessairement s'inscrire dans le contexte propre et absolu du mariage ou union nuptiale entre les agents de ce même acte de génération. Aussi, comme l'union nuptiale est une union proprement personnelle, une union qui suppose, de soi, le don personnel de chaque époux à l'autre, l'acte de génération dont il s'agit ici doit être considéré comme un acte qui engage absolument toute la personne humaine, aussi bien son corps que son âme ou son esprit. Il s'ensuit donc que le mode qui caractérise la vie humaine en acte dans le Christ-Corps est proprement la notion de personne. Par le fait même, on peut affirmer nettement que la puissance divine nécessaire à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ est une puissance personnelle.

221. La vie divine dans le Christ-Tête est unie au caractère humain ou puissance de recevoir la vie divine (voir n° 212). Mais, d'après ce que nous avons vu plus haut (voir n° 219), ceci se réduit à étudier la vie divine dans l'acte particulier de recevoir la vie humaine: nous devons

considérer comment l'acte de vie divine du Christ–Tête est caractérisé par le fait particulier de recevoir la vie humaine. Or, en tant que Dieu, le Christ est *le Verbe de Vie* (1 Jn 1, 1), le Logos qui révèle la vie divine, Celui en qui *la vie éternelle qui était auprès du Père (...) est apparue* (1 Jn 1, 2). De plus, le fait de recevoir la vie, quelle qu'elle soit, implique un commencement, ce qui est incompatible avec la notion d'éternité. Donc, considéré uniquement en tant que Personne divine éternelle, le Christ ne peut nullement être concerné par le fait de recevoir la vie. Cependant, comme *le Verbe s'est fait chair* (Jn 1, 14), c'est-à-dire que le Christ, qui vit éternellement comme Verbe ou Fils du Père, a reçu la vie temporelle comme Homme et Fils de l'Homme, alors le fait de recevoir la vie, et précisément la vie humaine, concerne bien le Christ vivant, en une même hypostase, de la vie divine et éternelle, et de la vie humaine et temporelle. Autrement dit, le fait de recevoir la vie humaine ne concerne le Christ que dans la mesure où la Vie éternelle vient dans le temps. Il s'ensuit donc que le mode qui caractérise la vie divine en acte dans le Christ–Tête est proprement la notion de temps. Par le fait même, on peut affirmer nettement que la puissance divine nécessaire à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ est une puissance temporelle.

*
* *

222. En tant qu'essentiellement composée des caractères divin et humain échangés entre le Christ–Tête et le Christ–Corps, la puissance divine qui est ordonnée à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, c'est-à-dire l'acte sacramentel de la communion eucharistique, est une puissance proprement personnelle et temporelle: personnelle, relativement au caractère divin, et temporelle, relativement au caractère humain (voir n^{os} 220 et 221).

223. Si on considère cette puissance divine comme personnelle, étant donné qu'elle coexiste dans l'acte qu'elle produit, lequel acte est un acte de vie humaine accompli par mode de nourriture, alors tout cet acte jouit nécessairement de la note personnelle. Comme l'acte de vie de la Personne mystique du Christ est un acte essentiellement un et multiple (voir n^o 206), il est tout à fait clair que, dans ce même acte, l'objet, qui est l'élément qui donne la vie, et le sujet, qui est l'élément qui reçoit la vie, agissent, l'un en tant que Tête, et l'autre en tant que Corps, d'une manière véritablement, quoique mystiquement, personnelle. La

personne étant, de soi, incommunicable, l'objet et le sujet de cet acte de nourriture existent tous deux indépendamment l'un de l'autre, tout en réalisant dans leur personne ce qu'ils signifient: le Christ est tout entier et réellement présent sous les espèces du pain et du vin indépendamment de l'Église qu'il nourrit; de même, le Corps mystique du Christ est tout entier et réellement présent dans la personne humaine qui se nourrit de l'Eucharistie d'une manière absolument et pleinement libre.

224. Si on considère cette puissance divine comme temporelle, étant donné qu'elle coexiste dans l'acte de vie humaine qu'elle produit, alors tout cet acte jouit nécessairement de la note temporelle: l'acte de manducation de l'Eucharistie par l'Église, ou acte de la communion eucharistique, s'accomplit en un certain temps. Or, nous venons de voir que tout cet acte de vie humaine jouit aussi et nécessairement de la note personnelle (voir n° 223), et ce, d'une manière première et fondamentale, en raison du fait que cette note personnelle est l'expression même du caractère divin qui compose essentiellement la puissance ordonnée à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ. Il nous faut donc appliquer la note temporelle à cet acte de vie humaine, ou acte de manducation, tout en tenant compte de l'application préalable de la note personnelle à ce même acte.

225. Relativement à la note personnelle qui est propre à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, nous devons considérer la personne humaine tant corporellement que spirituellement (voir n° 220). Ainsi, l'acte de vie humaine dans lequel coexiste la puissance divine nécessaire à ce même acte ne peut pas ne pas posséder et un aspect corporel et un aspect spirituel, tous deux essentiels, comme le corps et l'âme vis-à-vis de la personne humaine. Autrement dit, l'acte de manducation de l'Eucharistie par l'Église est composé d'un acte de manducation selon le corps, ou communion corporelle et sacramentelle; et d'un acte de manducation selon l'esprit, ou communion spirituelle. Mais, relativement à la note temporelle qui est propre à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, nous devons appliquer cette même note temporelle en tenant compte de ce qui a été conclu d'après l'application de la note personnelle (voir n° 224). Par conséquent, chacun des actes qui composent l'acte de manducation de l'Eucharistie par l'Église jouit pleinement et absolument de la note temporelle.

226. Cependant, étant donné que l'acte corporel de l'Église vis-à-vis de l'Eucharistie, c'est-à-dire la communion sacramentelle au Corps et au Sang du Christ, se réalise par simple contact (en vertu du caractère

simple et un de la vie qui régit cet acte), ce même acte corporel de la communion s'accomplit en un instant. Donc, la notion de temps ne peut concerner l'acte corporel de l'Église vis-à-vis de l'Eucharistie que d'une manière indirecte et médiate, par le biais de l'acte spirituel qui, lui, jouit directement de la note temporelle. C'est ce que nous avons déjà montré précédemment, à l'aide d'arguments tirés de la Tradition de l'Église et de la Sainte Ecriture: commentant les paroles du Seigneur *Faites ceci en mémoire de moi* (Lc 22, 19), nous avons établi, suivant l'enseignement du Concile de Trente, que la communion spirituelle, et par là, la communion sacramentelle, s'accomplit par mode de mémoire, c'est-à-dire d'une manière temporelle (voir, entre autres, PEDK, n°52).

227. Nous venons de voir comment, en tant que personnelle et temporelle, la puissance divine nécessaire à l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, ou acte de manducation de l'Eucharistie par l'Église, influe d'une manière essentielle sur cet acte lui-même. Mais ce qu'il importe de remarquer surtout, c'est que, dans la mesure où cette puissance divine est personnelle et temporelle, il y a, dans cet acte de manducation de l'Eucharistie par l'Église, échange de caractères entre les vies divine et humaine. C'est-à-dire que le Christ-Tête est en puissance de recevoir la vie divine, et que le Christ-Corps est en puissance de donner la vie divine. (Nous avertissons ici le lecteur de relire attentivement la formulation de cette thèse dans le n° 212. Car nous sommes au coeur du mystère que nous cherchons, non à comprendre, ce qui est impossible, mais à décrire le plus complètement possible.) Or, de soi, dans l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, le Christ-Tête est l'élément qui donne la vie divine sans pouvoir la recevoir, et le Christ-Corps est l'élément qui reçoit la vie divine sans pouvoir la donner: on peut dire que, en ce qui concerne la vie divine, le Christ-Tête et le Christ-Corps s'opposent pleinement et absolument entre eux. Il s'ensuit donc que cette puissance divine personnelle et temporelle est conciliatrice et médiatrice entre le Christ-Tête et le Christ-Corps en ce qui concerne l'échange de la vie divine de l'un à l'autre et réciproquement.

*

* *

228. La puissance divine que nous étudions est une puissance médiatrice de vie divine (voir n° 227). Or, cette même puissance est ordonnée à un acte de manducation ou acte de vie naturelle et

humaine. De plus, elle coexiste dans l'acte même qu'elle produit. Donc, cette puissance divine est tout à la fois, d'une manière une et indissociable, médiatrice de vie divine et de vie humaine. Cela revient à dire que la puissance divine nécessaire à l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ est une puissance médiatrice de vie divine et de vie humaine. Par le fait même, on peut affirmer nettement que toute la Personne mystique du Christ, tant dans sa vie divine que dans sa vie humaine, est médiatrice entre le Christ–Tête et le Christ–Corps.

229. Toute relation de médiation étant réciproque, l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ est essentiellement double: il existe nécessairement un acte de la Personne mystique du Christ par lequel le Christ donne et la vie divine et la vie humaine à l'Église; et un acte de cette même Personne mystique par lequel l'Église donne et la vie divine et la vie humaine au Christ.

Or, cet acte médiateur s'accomplissant en vertu d'une puissance médiatrice, chacun des deux actes de la Personne mystique du Christ se réalise en vertu d'une puissance correspondante. Ainsi, quant à la vie divine, l'acte par lequel le Christ donne la vie divine à l'Église s'accomplit en vertu d'une puissance telle que le Christ est en puissance de donner la vie divine et l'Église en puissance de recevoir la vie divine. De même, l'acte par lequel l'Église donne la vie divine au Christ s'accomplit en vertu d'une puissance telle que le Christ est en puissance de recevoir la vie divine et l'Église en puissance de donner la vie divine.

De plus, la puissance divine telle que nous l'envisageons est exclusivement et absolument la puissance divine qui coexiste dans l'acte qu'elle produit, ainsi que nous l'avons vu précédemment (voir n° 214). Autrement dit, nous considérons uniquement la puissance divine telle que le Christ est en puissance de recevoir la vie divine et l'Église en puissance de donner la vie divine (voir n°212).

Il s'ensuit donc que, quoique les deux actes de la Personne mystique du Christ soient l'un et l'autre essentiels, seul l'acte par lequel l'Église donne la vie divine au Christ doit être considéré comme parfait en soi: seul il détermine toute la nature de l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ.

230. Analysons l'acte par lequel, relativement à la Personne mystique du Christ, l'Église donne la vie divine au Christ. Cet acte s'accomplit en vertu d'une puissance médiatrice, qui est personnelle et temporelle. Or, dans la mesure où cette puissance médiatrice coexiste dans l'acte

qu'elle produit, cette puissance doit être envisagée comme fondamentalement temporelle: il s'agit absolument et exclusivement de la puissance divine considérée, de soi, dans l'acte de Révélation que Dieu fait de lui-même en venant dans le temps pour le porter à sa plénitude (cf. Ga 4, 4); nous en avons déjà parlé ci-dessus (voir n° 214). Donc, par le fait même, l'acte à analyser n'est autre que celui de la communion spirituelle de l'Église au Christ–Eucharistie, communion accomplie temporellement (voir n° 226), entre l'instant de la consécration et celui de la communion sacramentelle (ibid.).

231. L'acte de vie de la Personne mystique du Christ est fondamentalement temporel (voir n° 230). Mais, la puissance divine correspondant à cet acte est aussi et d'abord une puissance personnelle. De plus, d'une manière personnelle, le Christ doit être considéré mystiquement comme Tête, et l'Église comme Corps. Ainsi, quant au Christ, relativement à l'acte de communion spirituelle entre la Tête et le Corps de la Personne mystique du Christ, il est clair que le même Christ agit temporellement d'une manière première, c'est-à-dire comme Tête ou comme Premier. Le Christ doit donc être envisagé comme personnellement agissant au premier instant de la communion spirituelle de l'Église à l'Eucharistie, instant qui est celui de l'acte de la consécration. Or, manifestement, c'est l'Église qui prononce les paroles consécratoires *Ceci est mon Corps* et *Ceci est mon Sang*. Aussi, de ce qui précède, on doit affirmer sans doute possible que, dans l'acte de la consécration, premier instant de la communion spirituelle de l'Église au Christ–Eucharistie, l'Église agit réellement et véritablement, sacramentellement, quoiqu'aussi mystiquement, *in persona Christi*.

232. Pareillement, quant à l'Église, relativement à l'acte de communion spirituelle entre la Tête et le Corps de la Personne mystique du Christ, il est clair que l'Église agit temporellement d'une manière corporelle, c'est-à-dire comme Corps du Christ, qui est la Tête, d'ordre pleinement corporel (voir n° 203). L'Église doit donc être envisagée comme personnellement agissant à l'instant de la communion sacramentelle ou corporelle, instant qui est le dernier de la communion spirituelle. Or, manifestement, l'Église, en prenant dans ses mains le pain et le vin à consacrer, agit personnellement d'une manière corporelle dès l'instant de la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ. De plus, dans notre précédente analyse de la fraction du pain (voir LFDP, n° 42 et suivants), nous avons amplement montré qu'il existe une relation indissociable entre la communion spirituelle de l'Église au Christ–Eucharistie et le rit liturgique d'ordre corporel que nous venons de mentionner: la fraction du pain. Aussi, de ce qui précède, on doit

affirmer sans doute possible que l'Église agit personnellement comme Corps du Christ depuis l'instant de la consécration jusqu'à celui de la communion sacramentelle ou corporelle, et ce, d'une manière tant mystique que sacramentelle.

233. L'acte de la consécration du pain et du vin, acte considéré comme le premier instant de la communion spirituelle, et aussi corporelle, entre le Christ-Tête et le Christ-Corps, est un acte dans lequel, sacramentellement et mystiquement, le Christ et l'Église agissent chacun d'une manière pleinement personnelle, et aussi temporelle (voir nos 231 et 232). Mais, de soi, entendus dans leur union corporelle, le Christ-Tête et le Christ-Corps réalisent l'entité individuelle que nous avons appelée la Personne mystique du Christ. Donc, comme la Personne mystique du Christ est médiatrice entre le Christ-Tête et le Christ-Corps (voir n° 228), il est absolument clair que, sacramentellement et mystiquement, lorsque le Christ agit personnellement, l'Église fait de même, et réciproquement, par le biais et par l'intermédiaire de la Personne mystique du Christ.

234. Cependant, étant donné que l'union corporelle entre le Christ-Eucharistie et l'Église se réalise, de soi et nécessairement, dans l'acte sacramentel de la communion eucharistique, tout ce qui vient d'être dit ne peut être considéré pleinement que dans l'acte de la communion au Corps et au Sang du Christ. Et ceci permet alors de dire, comme première conclusion de cette étude eucharistique, que l'Église, Corps du Christ, communit sacramentellement à l'Eucharistie *in persona Christi*.

*
* *

235. La Personne mystique du Christ, en tant qu'union corporelle (et aussi spirituelle) entre le Christ-Tête et le Christ-Corps, vit de la vie divine, d'une manière personnelle et temporelle, dans l'acte sacramentel et médiateur de la communion eucharistique: c'est le résumé de tout ce que nous avons établi jusqu'à présent. Or, le Christ étant Dieu, et tout ce qui est relatif à Dieu, considéré en lui-même, jouissant du caractère de la plénitude, il est clair que l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ, tel que cet acte a été déterminé précédemment, doit être envisagé comme essentiellement caractérisé par la note de plénitude.

236. Par conséquent, on doit penser et croire absolument que le temps, compris entre l'instant de la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ, et l'instant de la communion au Christ–Eucharistie, est un temps en plénitude, et que, relativement à ce temps en plénitude, le Christ–Tête agit, de soi et uniquement, à l'instant même de la consécration, et le Christ–Corps agit, de soi et uniquement, à l'instant même de la communion sacramentelle (à ce sujet, voir ce que nous avons dit au n° 231, pour le Christ–Tête, et au n° 232, pour le Christ–Corps). Mais, l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ est, mystérieusement, l'acte par lequel l'Église donne la vie divine au Christ (voir n° 229): c'est l'acte vital parfait, et donc accompli nécessairement en plénitude, de la Personne mystique du Christ. De plus, relativement à l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ, le Christ–Tête est en puissance de recevoir la vie divine et le Christ–Corps est en puissance de donner la vie divine (ibid.). Donc, on peut affirmer tout d'abord que, le Christ étant le terme final de cette action de l'Église qui donne la vie divine au même Christ, cette action de l'Église s'accomplit réellement dès l'instant même de la consécration du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ. Néanmoins, il faut ajouter aussi, ensuite, que, l'Église étant le terme initial de cette action vis-à-vis du Christ, l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ s'accomplit, de soi, en espérance. Comme la prière est le mode par lequel s'exprime notre espérance, cette action de l'Église vis-à-vis du Christ, acte vital et parfait de la Personne mystique du Christ, s'accomplit au moyen d'une prière: la Prière eucharistique.

237. Relativement à l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ, l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ, quoique cette action soit seule parfaite en soi (voir n° 229), ne peut et ne doit être séparée de l'action du Christ qui donne la vie divine à l'Église, puisque l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ est un acte essentiellement médiateur (ibid.). Or, nous venons de voir que, d'une manière personnelle et temporelle, entendue en plénitude, l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ s'accomplit en espérance, dans la Prière eucharistique comprise entre l'instant de la consécration et celui de la communion (voir n° 236). Il s'ensuit donc que l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ précède dans le temps, et, par le fait même, conditionne l'action du Christ qui donne la vie divine à l'Église, dans l'acte sacramentel de la communion eucharistique, acte accompli en vertu d'une puissance telle que le Christ est en puissance de donner la vie divine et l'Église en puissance de la recevoir (voir n° 229).

238. Ainsi que nous venons de le dire, relativement à l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ, l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ précède dans le temps, considéré en plénitude (voir n° 236), l'action du Christ qui donne la vie divine à l'Église. Or, manifestement, cela ne se peut: l'Église ne peut absolument pas donner au Christ la vie divine avant de l'avoir reçue du Christ lui-même, puisque, devant être entendue corporellement (en vertu de la note de plénitude; voir n° 236), l'Église, est, de soi, l'élément non-divin, car humain. Cependant, tout aussi manifestement, la Prière eucharistique, exprimant l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ, se récite toujours, dans la liturgie de l'Eucharistie, avant l'action sacramentelle de la communion, dans laquelle le Christ donne la vie divine à l'Église. Donc, on peut affirmer, de ce qui précède, que la Tradition liturgique de l'Église est le fondement même de ce qui peut être appelé un mystère, celui-là même de la Personne mystique du Christ.

239. Tout ce qui vient d'être dit est fondé, de soi, sur la notion de médiateur: c'est en considérant l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ comme acte essentiellement médiateur que nous avons progressé dans notre recherche (voir n° 237). Or, il est tout à fait clair que la Personne mystique du Christ est non seulement médiatrice de vie divine, mais aussi et nécessairement médiatrice de vie humaine (voir n° 228). Ainsi, la seule et unique possibilité de mettre en lumière le mystère même de la Personne mystique du Christ est de se rapporter à cette médiation de vie humaine, et de dire que, par le moyen et selon le mode de la Prière eucharistique, l'Église donne au Christ la vie humaine qui lui est propre, vie humaine considérée absolument en plénitude, selon toute l'étendue de la personne. Mais, étant donné que la Personne mystique du Christ est médiatrice tant de vie divine que de vie humaine, et ce, d'une manière tout à fait indissociable (voir n° 228), l'action de l'Église qui donne sa vie humaine au Christ ne peut pas ne pas s'accomplir conjointement et inséparablement de l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ. Comme, de toute évidence, l'Église ne peut donner la vie divine au Christ sans l'avoir préalablement reçue du même Christ (dans l'acte de la communion eucharistique), il est tout à fait permis de conclure, de ce qui précède, que, relativement à l'acte de vie divine de la Personne mystique du Christ, par le biais et par l'intermédiaire de l'action de l'Église qui donne la vie divine au Christ, l'action de l'Église qui donne sa vie humaine au Christ est une action dans laquelle l'Église s'offre personnellement au Christ dans la dépendance de l'action sacramentelle de l'Eucharistie qui, dans la communion, donne la vie divine à l'Église.

*
* *
*

240. Synthétisant tout ce qui a été élaboré jusqu'à présent, nous pouvons dire, comme conclusion principale de cette étude eucharistique, que, dans le contexte propre et exclusif de la Personne mystique du Christ, ou union du Christ–Tête et du Christ–Corps dans l'acte de la communion eucharistique, l'action de l'Église qui donne au Christ sa propre vie humaine, premièrement, s'accomplit dans la dépendance de l'action du Christ qui donne la vie divine à l'Église, et deuxièmement, conditionne cette même action du Christ vis-à-vis de l'Église. Autrement dit, l'acte de vie divine et de vie humaine de la Personne mystique du Christ, ou acte de la communion eucharistique, consiste essentiellement dans une offrande ou don personnel de l'Église à Dieu dans le Christ, par le moyen et en vue de l'obtention de la vie divine conférée sacramentellement, dans la mesure et dans la proportion de cette même offrande de l'Église, laquelle offrande s'exprime dans la prière eucharistique accomplie entre l'instant de la consécration et celui de la communion.

241. Pour achever et clôturer notre étude, pour mettre ainsi un point final à nos considérations relatives à l'acte de la communion eucharistique, il nous reste à identifier nommément la Personne mystique du Christ: connaître et savoir qui elle est. Comme, de soi, la personne, quelle qu'elle soit, est tout à fait incommunicable, la Personne mystique du Christ ne peut être connue qu'en vertu de ses relations personnelles avec ceux qui, tout en étant personnellement différents, communient à sa propre vie: le Christ–Tête et le Christ–Corps. Or, la Personne mystique du Christ est proprement, en tant que personne, médiatrice de vie divine et de vie humaine entre le Christ–Tête et le Christ–Corps (voir n° 228). Donc, comme, en Dieu, il ne peut être question d'un milieu quelconque, la Personne mystique du Christ doit nécessairement être une personne humaine qui, tout en étant médiatrice de vie divine, est fondamentalement médiatrice de vie humaine entre le Christ–Tête et le Christ–Corps.

242. Si la Personne mystique du Christ est médiatrice de vie humaine – entendue corporellement, et aussi spirituellement – entre le Christ–Tête et le Christ–Corps, alors l'acte de vie humaine qui unit, par mode de nourriture naturelle, le Christ et l'Église est nécessairement composé

d'un acte de vie humaine entre le Christ et la Personne mystique du Christ, et d'un acte de vie humaine entre la Personne mystique du Christ et l'Église. Mais comme l'acte de vie divine, par mode de nourriture humaine, de la Personne mystique du Christ est essentiellement caractérisé par la note de plénitude (voir n° 235), on peut affirmer nettement qu'il existe un acte de vie humaine en plénitude tant entre le Christ et la Personne mystique du Christ qu'entre la Personne mystique du Christ et l'Église. Or, étant donné que la vie est un principe, l'acte de vie humaine en plénitude est proprement l'acte de vie où ce principe est donné en son commencement, c'est-à-dire l'acte de génération humaine ou conception selon la chair. Par conséquent, il est tout à fait clair que la Personne mystique du Christ est unie au Christ et à l'Église par un acte de génération: cette Personne mystique, c'est donc Marie, Mère du Christ et de l'Église (voir LFDP, nos 54, 76 et 127; ces passages corroborent de trois manières différentes la présente affirmation de Marie Personne mystique du Christ).

243. L'acte de vie divine et de vie humaine de la Personne mystique du Christ s'exprimant par la Prière eucharistique commencée à la consécration et achevée à la communion (voir n° 240), et la Personne mystique du Christ étant Marie-Médiatrice (voir n° 242), la conclusion ultime de cette étude eucharistique sera que la Prière eucharistique est et ne peut pas ne pas être la Prière de Marie-Médiatrice. Comme Marie n'est pas prêtre (auquel la récitation de la Prière eucharistique est réservée), cela revient à dire que Marie-Médiatrice, qui est le modèle de tous les fidèles de l'Église, unit sa propre prière à celle de la Liturgie eucharistique pour s'offrir librement à Dieu dans le Christ, son Fils. Voici donc atteint l'objectif que nous nous étions proposé: montrer que la prière du fidèle chrétien, dans la mesure où elle est unie à la grande Prière eucharistique de la Liturgie, est le moyen unique et particulier par lequel la personne humaine peut s'offrir elle-même tout entière, et principalement sa liberté, à Dieu (voir n° 198; voir aussi EECC, n° 4). En un mot, voici manifesté définitivement le sens de ces paroles du Christ: *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.* (Jn 6, 56)

COROLLAIRE

Le Dieu vivant de l'Eucharistie

244. Si, dans la communion eucharistique, nous sommes tous unis au Christ en un seul Corps, par Marie, en Marie, avec Marie, et pour Marie, alors, comme chacun de nous, et plus encore le Christ, est Image de Dieu (cf. Gn 1, 26), la Communion ecclésiale ressemble à la Communion trinitaire, celle du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Autrement dit, la médiation de Marie au sein de l'Église vient nous révéler en quoi consiste exactement la Communion des Trois Personnes Divines, et, par le fait même, le fondement scripturaire de la médiation de Marie, qui est Jean 6, 57, ne peut pas ne pas donner ici toute sa dimension de paroles divines révélant le Mystère trinitaire dans sa comparaison à la Communion ecclésiale. La suite logique de notre étude sur la Communion ecclésiale se trouve donc dans un essai de synthèse des notes compréhensibles du Mystère de la Divine Trinité, tel que le Seigneur lui-même nous l'a révélé en Jean 6, 57. C'est ce que je me propose d'accomplir pour clôturer ce livre.

245. Comme la Très Sainte Trinité est et restera toujours un Mystère, une Vérité qui dépasse notre esprit, j'essaierai d'être le plus clair possible. Parfois je ferai référence aux livres précédents, notamment celui où Jean 6, 57 a déjà été analysé (voir EECC, n° 34 et sv.). A d'autres endroits, je citerai un auteur ou l'autre, soit ancien, soit moderne. Que chacun prenne le temps de peser ce que je dis ou d'analyser les citations qui seront faites cà et là.

246. En Jean 6, 57, Jésus disait: *Tout comme le Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi.* Dans les *Préliminaires* (voir EECC, n° 37), j'ai présenté ce passage de l'Écriture comme le fondement sûr et absolu de la médiation de Marie. Dans cette optique, nous allons voir ici tout ce que la notion de la médiation de Marie nous permet, à l'aide de l'argument scripturaire de Jean 6, 57, de comprendre un peu du Mystère de la Très Sainte

Trinité. En d'autres termes, nous verrons combien Marie–Médiatrice, Personne mystique du Christ et reflet de la Divinité, nous aide à pénétrer plus au fond de ce grand Mystère de la Trinité des Personnes en Dieu.

247. Le premier membre de phrase: *Tout comme le Père, qui m'a envoyé, est vivant, et comme je vis par le Père* exprime l'union de vie du Père et du Fils, laquelle union trouve sa réalisation pleine et entière dans une personne différente du Père et du Fils, c'est-à-dire dans la personne de l'Esprit–Saint qui procède du Père et du Fils. La liturgie dit en effet que le Fils *vit et règne avec Dieu le Père dans l'unité du Saint–Esprit* (Conclusion de l'Oraison Collecte de la Messe). Or, dans le texte de Jean 6, 57, il existe une comparaison, ou une analogie, entre les deux membres de phrase: *Tout comme... ainsi...* Donc, nous pouvons dire que le deuxième membre de phrase: *ainsi celui qui me mange vivra par moi* exprime l'union de vie du Christ et de l'Église, laquelle union trouve sa réalisation pleine et entière dans une personne différente du Christ et de l'Église, c'est-à-dire dans la personne qui procède du Christ et de l'Église. Comme le Christ est appelé mystiquement *la Tête... de l'Église* (Col 1, 18), et comme l'Église est appelée tout aussi mystiquement *le corps du Christ* (1 Cor 12, 27), la personne qui procède du Christ et de l'Église peut être appelée la Personne mystique du Christ, ou l'union mystique du Christ–Tête et du Christ–Corps. Enfin, en vertu de l'analogie des deux unions exprimées chacune par un membre du texte scripturaire de Jean 6, 57, nous pouvons dire que la Personne mystique du Christ est semblable, au moins selon le rapport propre de la vie, à la Personne même de l'Esprit–Saint. Or, la personne étant, de soi, individuelle, deux personnes ne peuvent avoir d'analogie et de similitude entre elles qu'en vertu du lien sponsal ou matrimonial qui les unit: *Ils ne sont plus deux, mais une seule chair.* (Mt 19, 6) Nous pouvons ainsi conclure que la Personne mystique du Christ, ou l'union du Christ et de l'Église dans la communion eucharistique, est l'Épouse de l'Esprit–Saint, c'est-à-dire Marie, Mère du Christ et de l'Église, Médiatrice de Vie entre le Christ–Tête et le Christ–Corps. C'est un autre moyen d'identifier la Personne mystique du Christ, et c'est même le meilleur de tous, puisqu'il n'est autre que le fondement scripturaire de la médiation de Marie. C'est finalement le meilleur moyen de connaître et de comprendre, autant que nous le pouvons, la Vie des trois Personnes Divines.

248. Si nous voulons analyser plus en détails le passage scripturaire de Jean 6, 57, ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que l'aspect corporel de l'acte de la communion eucharistique, qui est essentiel à ce même acte lorsqu'il est considéré en lui-même (voir EECC, n° 103), est

tout aussi et pleinement essentiel à cet acte lorsqu'il est considéré dans le contexte propre et particulier du texte scripturaire de Jean 6, 57.

249. Ainsi, un auteur contemporain, qui traduit Jean 6, 57 par ces mots: *De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis à cause du Père, celui qui m'absorbe, lui aussi vivra à cause de moi*, commente ce passage en disant: *Nous ne pouvons rendre toute la force de ce qui suit car le verbe grec trôgueïn que nous avons traduit par absorber est encore plus net; il désigne nécessairement une manducation, et son emploi ici est certainement destiné à ne laisser subsister aucun doute quant à la matérialité de l'acte dont parle Jésus (...). Jésus enseigne donc comme étant indispensable une assimilation de son être humain par le nôtre, assimilation mystérieuse mais aussi réelle qu'il est possible et s'effectuant dans une action physique concrète (En note: C'est en d'autres termes le correspondant de l'idée centrale du paulinisme: notre incorporation au Christ, dont l'exégèse contemporaine a mis en évidence les origines eucharistiques.) Par le moyen de ce que Saint Cyrille d'Alexandrie appelle très exactement cette union physique, nous pourrions demeurer en lui et lui en nous. Ainsi s'établira entre nous et lui une union analogue à celle qui existe entre lui et son Père, et dont l'effet sera que nous pourrions posséder, dans le Fils, la Vie qu'il tient du Père. C'est là l'esquisse d'un nouveau thème que Jésus reprendra dans les derniers entretiens avec ses disciples, après la Cène: notre union avec lui, image véritable de son union avec le Père. (Louis Bouyer, *Le quatrième évangile*, pp. 129–130)*

250. Dans le même ordre d'idée, un autre auteur, qui relate Jean 6, 57 en ces termes: *Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi*, déclare, en parlant au nom du Seigneur: *Je vis par mon Père, d'où je tire ma subsistance et ma personnalité; et de même que la plante vit par la racine qui lui transmet les sucs nourriciers, de même vous vivrez par moi, tenant de moi votre vie, comme je la tiens de mon Père; car si le Père est la racine qui m'engendre, moi je suis le cep d'où vous sortez comme des sarments vivants: "Ego sum vitis vera et vos palmites" ["Je suis la vraie vigne" (jn. 15, 1) et "vous êtes les sarments" (jn. 15, 5)] Et grâce à cette vie divine qui me vient de mon Père et que je vous transmets, vous vivrez en moi, et je vivrai en vous; et nous serons unis, comme la vigne est unie au sarment, et le sarment à la vigne. (Augustin Chometon, S.J., *Le Christ, Vie et Lumière, Commentaire spirituel de l'Évangile selon Saint Jean*, pp. 176–177)*

251. L'aspect corporel de la communion eucharistique suppose, de soi, le fait que le Christ et l'Église s'unissent entre eux pour leur médiateur commun (voir EECC n° 52), qui est Marie–Médiatrice, mais qui est aussi, par le fait même, le Christ, et donc Dieu en personne. Aussi retrouvons–nous cette notion exprimée dans le passage scripturaire de Jean 6, 57, ainsi qu'en témoignent les deux analystes suivants.

252. Le premier, le Père M.–J. Lagrange, en se demandant quel pouvait être le résultat de l'union de l'homme au Fils de Dieu, répond ainsi (après quelques lignes d'analyse textuelle basée sur un texte de Saint Augustin): *Le point de départ est la mission, donc pour faire l'oeuvre du Père (cf. Jn. 3, 34; 17, 8). Il y a d'ailleurs moins de disproportion entre l'intention du Fils incarné envers le Père et l'intention de celui qui communit envers le Fils, qu'entre la vie divine reçue par le Fils, et celle qu'il donne à l'homme (...). Nous aurions ainsi une idée nouvelle, d'une haute valeur: en s'unissant au Fils de Dieu, l'homme apprend à lui consacrer sa vie. C'est d'ailleurs le sens des anciennes versions.* (Évangile selon Saint Jean, pp. 185–186) Notons que le Père Lagrange traduit ainsi Jean 6, 57: *De même que le Père qui vit, m'a envoyé et que je vis pour le Père, ainsi celui qui me mange vivra pour moi.* (ibid., pp. 185–187)

253. Le second nous rapporte une interprétation similaire du texte sacré: *Les mots que nous lisons ici: De même que moi, envoyé par le Père qui est vivant, je vis par lui; ainsi, celui qui me mange, vivra par moi (Jn 6, 57), invitent expressément à chercher dans les relations qui unissent le Père et le Fils, le modèle, et plus que le modèle, le principe même de l'union réalisée entre Jésus et nous. L'Eucharistie produit l'union, et l'union entraîne notre transformation au Christ. Cette transformation à son tour fait que son amour devient le principe de notre vie; nous vivons par lui, mais vivre par lui c'est aussi vivre pour lui. De l'union découle notre consécration à son service, tout comme le Fils qui vit par le Père, vit aussi pour celui qui l'a envoyé. Par l'Eucharistie se réalise donc une consécration de notre vie à la vie même de Dieu.* (Paul–Marie de la Croix, O.C.D., *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel*, p. 191)

La Vie trinitaire et la Communion eucharistique

254. Nous avons vu que, d'une manière générale et globale, le passage scripturaire de Jean 6, 57 nous parle de la comparaison, établie par le Seigneur lui-même, entre la Très Sainte Trinité et les trois personnes unies mystiquement et sacramentellement dans l'acte de la communion eucharistique: le Christ, Marie-Médiatrice, et l'Église. Or, relativement à la Très Sainte Trinité, Marie-Médiatrice, parce qu'elle est l'Épouse mystique de l'Esprit-Saint, est l'Épouse de la Trinité Sainte toute entière. En effet, outre ce que nous avons dit précédemment (voir, entre autres, PEDK n^{os} 103 à 118), il est clair que les trois divines personnes, quoique différentes entre elles, ont cependant un trait de ressemblance dû à leur agir propre au sein de la divinité: le Fils est bien semblable au Père, puisqu'il en est *l'image* (Col 1, 15), et l'Esprit-Saint est bien semblable au Fils, le premier Paraclet, l'Esprit-Saint étant lui *cet autre Paraclet* (Jn 14, 16). Donc, étant donné que l'époux et l'épouse sont simplement semblables entre eux, et que l'acte de vie de Marie-Médiatrice, en tant qu'union personnelle du Christ-Tête et du Christ-Corps, n'est autre que l'acte sacramentel de la communion eucharistique, on doit penser et croire absolument que l'acte de vie de la Divine Trinité et celui de la Personne mystique du Christ dans la communion eucharistique ne sont pas seulement analogues, mais bien simplement semblables entre eux.

255. La Très Sainte Trinité étant la fin ultime de toutes choses, et la communion eucharistique, relativement à la médiation de Marie, étant un moyen en vue d'une fin, on voit clairement, en vertu de ce qui précède, que l'acte sacramentel et mystique de la communion eucharistique est, dans l'ordre de la médiation de Marie, le moyen unique pour connaître parfaitement la Divine Trinité dans son acte de vie propre et essentiel, et ce, en mettant particulièrement en évidence la personne même de l'Esprit-Saint, Époux de Marie dans le Christ.

256. Tout ceci est pleinement conforme à ce qu'enseigne la Tradition

de l'Église, sur laquelle repose pareillement la réalité de la médiation de Marie elle-même. Qu'il nous suffise de rappeler que *Saint Hilaire (de Poitiers) prouvait, de l'union et pour ainsi dire de l'unité qui s'établit entre le Christ et celui qui reçoit son corps, l'unité qui existe entre le Fils et le Père... (Ainsi) au témoignage de ce docteur, appuyé sur le témoignage de Jésus-Christ lui-même, l'Eucharistie révèle la divinité de Jésus-Christ et la consubstantialité du Fils avec le Père.* (Th. M. Thiriet, O.P., *L'Évangile médité avec les Pères*, Tome III, pp. 197–198) Un texte éloquent de Saint Hilaire de Poitiers se trouve dans la Patrologie Latine (10, 248–249).

257. De soi, la vie est un principe. Comme il s'agit ici de la vie de Dieu, et comme Dieu ne dépend d'aucun être que de lui-même, le principe qui donne la vie à Dieu ne peut être que Dieu lui-même. Or, en vertu de la similitude entre la vie trinitaire et la vie eucharistique, la vie en Dieu ne peut se concevoir sans la notion de changement, sans un passage de la puissance à l'acte. En effet, nous avons clairement montré que l'acte de la communion eucharistique est un acte de vie dans lequel coexiste la puissance correspondante à ce même acte de vie (voir, entre autres, LFDP n° 57; voir aussi EECC n° 49). Donc, dans la mesure où nous nous basons sur la similitude entre l'acte de vie de Dieu et l'acte de la communion eucharistique, il est tout à fait permis de penser et de dire que Dieu, pour vivre, doit pouvoir être considéré tout à la fois comme puissance et comme acte. Nous allons voir ci-après comment et en quoi la notion de puissance trouve, dans la vie de Dieu, toute sa raison d'être.

258. La divinité peut s'envisager de deux manières: en tant qu'essence, et en tant que personnes. Considéré selon son essence, Dieu est acte pur: la vie ne le concerne donc pas sous ce rapport. Considéré selon les personnes, Dieu possède une vie intime qu'il nous a révélée par l'intermédiaire de son Fils fait chair, selon le texte que nous commentons: *le Père... est vivant... et... je vis par le Père...* (Jn 6, 57) Cela veut dire que la vie de Dieu selon les personnes doit être comprise ainsi: le Père est proprement la personne qui donne la vie à son Fils; et le Fils est proprement la personne qui reçoit la vie de son Père. Or, selon la révélation même du Christ, tous deux, Père et Fils, ne sont pas en puissance mais bien en acte de vie, chacun selon le rapport qui lui est propre. Donc, la vie en tant que puissance ne concerne ni le Père ni le Fils. On peut donc conclure que la Vie de Dieu dépend nécessairement de la personne de l'Esprit-Saint: seul celui qui est appelé *la Puissance du Très-Haut* (Lc 1, 35) permet de considérer Dieu comme puissance et comme acte tout ensemble. Notons bien ici que la

notion de puissance passive doit nécessairement être jointe, d'une manière simple et une, à la notion de puissance active (voir EECC n° 44), fait qui permet d'appliquer parfaitement à notre sujet l'expression biblique: *la Puissance du Très-Haut* (Lc 1, 35).

259. La notion de Dieu comprend en elle la notion d'infini: Dieu est l'être sans limite. Sa puissance, en particulier, est donc infinie. Aussi, l'Esprit-Saint est la Puissance du Très-Haut en plénitude: toute sa Personne est Puissance. Ceci entraîne donc dans la vie de Dieu, un passage en plénitude de la puissance à l'acte, un changement infini. Comme Dieu est acte pur, et, par conséquent, immuable, ce changement infini en Dieu ne peut se concevoir que dans la mesure où ce changement est renvoyé à l'infini, au-delà de tout commencement et de toute fin. Cela veut dire que, dans la Vie de Dieu, le changement n'a jamais commencé, et que, par le fait même, il n'a jamais fini. Or, ce changement infini ne peut être tel que si Dieu accomplit éternellement un et un seul acte de vie, un acte absolument premier sans qu'il n'y en ait jamais de second. Ainsi, la notion de puissance infinie de Dieu est indissociable de l'acte unique et premier de la Vie de Dieu. Comme le premier acte de vie, c'est la génération, nous voyons que l'Esprit-Saint est la Puissance du Très-Haut qui permet au Père d'engendrer éternellement son Fils bien-aimé: *Tu es mon fils, c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui.* (Ps 2, 7) Dans l'acte sacramentel de la communion eucharistique, nous pouvons participer à ce changement sans fin, à ce mouvement éternel de la Vie de Dieu: *La communion nous associe à la vie intime de la Trinité... Conduit au Père par Jésus et à Jésus par le Père, entraîné dans leur mutuel amour, je suis dans l'Esprit-Saint, Mouvement éternel de l'amour du Père et du Fils.* (M.-V. Bernadot, *De l'Eucharistie à la Trinité*, pp. 27-28)

260. La Vie de Dieu consiste en un acte unique et éternel de génération. Mais comme nous l'avons fait remarquer, cet acte unique et éternel exclut tout changement dans la Vie de Dieu. Par conséquent, en Dieu, la puissance ne peut exister en elle-même, mais seulement dans la dépendance exclusive et absolue de cet acte unique et éternel de Vie. Autrement dit, en Dieu, la puissance existe totalement hors d'elle-même: elle n'existe que dans la mesure où elle se donne pleinement à cet acte unique de génération divine. C'est pourquoi le propre de l'Esprit-Saint, ou Puissance de Dieu, est d'exister en tant que Personne-Don, ou Don en plénitude: *Par l'Esprit-Saint, Dieu existe sous le mode du don; c'est l'Esprit-Saint qui est l'expression personnelle d'un tel don de soi.* (S.S. le Pape Jean-Paul II, Encyclique sur l'Esprit-Saint *Dominum et vivificantem*, première partie, n. 10)

Ainsi, du fait de l'infinité de Dieu, c'est-à-dire en vertu de son essence même, la puissance de Dieu est absolument inséparable de l'acte de la génération divine: la Vie de Dieu est tout à la fois et éternellement acte et puissance.

261. Pour résumer et confirmer ce qui vient d'être dit, montrons que tout cela se retrouve dans l'acte de la communion eucharistique. Ainsi, comme nous l'avons rappelé précédemment (voir n° 254), nous savons que Marie-Médiatrice est l'Épouse mystique de la Personne même de l'Esprit-Saint, lequel, en tant qu'Époux et Personne-Don, est entièrement donné à son Épouse, dans le Christ. Or, l'acte de vie de la Personne mystique du Christ, qui est Marie-Médiatrice, n'est autre que l'acte de la communion eucharistique, acte dans lequel et par lequel cette même Personne reçoit mystiquement son existence (voir n° 247). Donc, relativement tant à l'acte de la communion eucharistique qu'à celui de la génération éternelle du Verbe par le Père, la Personne de l'Esprit-Saint nous apparaît être la *Puissance du Très-Haut* (Lc 1, 35), active et passive, ordonnée à ces deux mêmes actes, semblables entre eux, en vertu de la Révélation de Dieu en Jean 6, 57.

La Connaissance dans la Vie de Dieu

262. *Dieu est esprit.* (Jn 4, 24) Son acte éternel de vie ou acte de génération consiste donc à produire en lui une pensée. Comme Dieu est parfaitement simple, la pensée que Dieu engendre est nécessairement un retour sur soi, total et plein; sa pensée est Dieu comme lui: c'est son Verbe ou Parole. Mais comme produire une pensée est proprement une action de l'intelligence, ainsi, le Père engendre le Verbe, son Fils, par mode d'intelligence ou de connaissance. La Vie de Dieu, considérée en tant que génération du Fils-Verbe par le Père, est donc fondée sur la notion de connaissance.

263. En vertu de la similitude existant entre la Vie divine trinitaire et la communion eucharistique, ce qui vient d'être dit au sujet de la Vie de Dieu se retrouve dans l'acte sacramentel et vital de la communion: *Que signifient les chapitres 1 à 9 du livre des Proverbes, sinon ceci: qu'à tout homme est offerte la possibilité de communier à la Sagesse même de Dieu, pourvu seulement qu'il observe fidèlement les maximes de sagesse ? Le chapitre 6 du Quatrième Évangile prolonge et précise de la manière la plus étonnante cette intuition magnifique: De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi. (Jn 6, 57) Le Fils de Dieu incarné est détenteur de toutes les richesses de la vie divine qu'il reçoit continuellement de son Père; par le mystère eucharistique, cette vie est transmise à ses disciples qui participent ainsi véritablement en Jésus à la vie même de Dieu. (A. Feuillet, *Le discours sur le pain de vie*, p. 122)*

264. Toute connaissance est un bien propre possédé par l'esprit qui connaît; ici, comme Dieu se connaît pleinement lui-même, la connaissance de Dieu n'est autre que le Bien en plénitude, ou Bien parfait. Comme tout bien est donnable, et comme la connaissance de Dieu en plénitude, ou Bien parfait qu'il possède, est le fondement de la génération de la Parole parfaite du Père, laquelle génération dépend en

tout de la Personne–Don ou Puissance de Dieu, ainsi, la Connaissance de Dieu en plénitude est nécessairement le propre absolu et exclusif de l'Esprit–Saint: *Nul ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.* (1 Co 2, 11) Cependant, affirmer, comme nous venons de le faire, que la Connaissance de Dieu est le propre absolu et exclusif de l'Esprit–Saint suppose deux faits, que nous allons établir à l'aide de la similitude existant entre l'acte de Vie trinitaire et celui de la communion eucharistique: l'un, que tout attribut divin, quel qu'il soit, puisse être considéré de soi comme distinct de l'essence divine elle-même; l'autre, que la Connaissance de Dieu soit le propre – d'une manière directe – de l'Esprit–Saint, à l'exclusion du Père et du Fils.

265. Quant au premier fait, savoir que tout attribut divin peut être considéré comme essentiellement distinct de l'essence divine, il nous faut rappeler que l'acte vital de la communion eucharistique est proprement celui dans lequel coexiste la puissance en vertu de laquelle ce même acte reçoit l'existence, puissance qui doit toujours être comprise tant d'une manière passive que d'une manière active. A ce sujet, il n'est pas inutile de produire un témoignage tout à fait éloquent, celui que voici: *Âme pieuse, vous vous recueillez profondément, vous formulez dans votre coeur un désir ardent. Touché, pressé par ce désir, Jésus s'élançait vers son épouse bien-aimée: le voilà dans votre coeur ! (...) Ce n'est plus Dieu qui est le souverain Maître; ce n'est plus la créature qui est la servante. Mais la créature devient maîtresse souveraine de Dieu; et Dieu se fait, de la créature, le serviteur le plus docile et le plus empressé. Je ne suis pas venu au milieu de vous, disait Jésus, pour être servi, mais pour servir. La communion spirituelle est vraiment une toute-puissance donnée à la créature sur le Créateur, à l'âme pieuse sur Jésus ! Et le Père Faber a raison: La communion spirituelle est une des plus grandes puissances de la terre !* (Mgr de Gibergues, *La Sainte Communion*, pp. 208–209)

266. Ainsi, la notion de connaissance étant le fondement même de la Vie divine trinitaire, on doit affirmer nettement, en vertu de la similitude simple entre l'acte de Vie divine et l'acte sacramentel de la communion, que l'attribut divin de la connaissance, et par là même tout attribut divin, est, d'une part, pleinement relatif à la Vie divine en acte, et, d'autre part, pleinement relatif à la Vie divine en puissance. Par le fait même, tout ceci permet de dire absolument que, relativement à la Vie divine en acte, tout attribut divin ne peut aucunement être distingué de l'essence divine, mais que, relativement à la Vie divine en puissance, tout attribut divin doit être distingué de l'essence divine, et ce, en vertu du mode – celui de la puissance – selon lequel la Vie divine trinitaire est envisagée.

267. Quant au second fait, savoir que la Connaissance de Dieu est, directement, le propre et l'exclusif de l'Esprit-Saint, commençons par rappeler que c'est proprement par mode vital (celui de la nourriture) que la Connaissance de Dieu est communiquée à l'homme dans l'acte de la communion eucharistique. Or, ce même acte de la communion est et ne peut pas ne pas être, de soi, l'acte vital de Marie-Médiatrice en personne. Donc, il est tout à fait clair que la Connaissance de Dieu communiquée dans l'acte de la communion eucharistique possède essentiellement une dimension proprement personnelle. Par le fait même, en vertu de la similitude existant entre l'acte de Vie trinitaire et celui de la communion sacramentelle, la Connaissance de Dieu, dans la Trinité, possède, de soi, une dimension véritablement et fondamentalement personnelle. Autrement dit, en Dieu-Trinité, le fait de connaître est totalement relatif au sujet qui connaît; la Connaissance est un acte proprement personnel: *Personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père, sinon le Fils.* (Mt 11, 27)

268. Et tout ceci nous permet d'affirmer sans hésiter que la Connaissance de Dieu est nécessairement le propre absolu et exclusif de l'Esprit-Saint. En effet, la Connaissance de Dieu, qui s'accomplit par mode de Révélation, et donc d'une manière tout à fait libre et gratuite, est de l'ordre du don: dans l'acte de la communion eucharistique, la Connaissance de Dieu est un don libre et gratuit fait à l'homme par la Divine Trinité. De plus, humainement parlant (et c'est ce qu'il faut faire dans le contexte de la médiation de Marie, qui est régie par la règle d'association simple et une entre la Révélation divine et la philosophie humaine, celle-ci étant la référence de base de ladite règle; voir EECC n^{os} 39 et 40), c'est seulement et uniquement dans le mariage qu'un homme (l'époux) ou une femme (l'épouse) s'unit au don personnel de son conjoint: librement, l'époux se donne d'une manière personnelle à son épouse, et réciproquement. Donc, puisque Marie-Médiatrice n'est l'Épouse de toute la Divine Trinité que parce qu'Elle est directement l'Épouse de l'Esprit-Saint, on ne peut pas ne pas déclarer certainement que la Connaissance de Dieu est le propre absolu et exclusif de l'Esprit-Saint.

269. Nous avons vu précédemment comment l'Esprit-Saint est entièrement donné au Père et au Fils-Verbe dans l'acte unique de Vie divine ou acte de génération, et ce, par mode de connaissance. Aussi, le Père et le Fils possèdent chacun, d'une manière absolue et pleine, l'Esprit en tant que Connaissance de Dieu. Autrement dit, par le fait même qu'ils sont en acte de vie, le Père et le Fils sont en acte de

connaissance. C'est ce que le Christ a enseigné lui-même par ces paroles: *La vie éternelle consiste en ce qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.* (Jn 17, 3) Et: *Père juste, le monde ne t'as pas connu, mais moi, je t'ai connu, et ceux-ci ont reconnu que c'est toi qui m'as envoyé.* (Jn 17, 25)

270. Pour illustrer notre propos, lisons ensemble ces quelques notes, très profondes, et fort spirituelles, au sujet de la Sagesse et de la Connaissance de Dieu: *Le huitième fruit de l'Eucharistie, c'est le trésor de toutes les richesses: Dieu enrichit l'âme du don ou du trésor de la Sagesse, et cette Sagesse fait que l'âme, quoi qu'elle fasse, n'a jamais à se repentir de ce qu'elle a posé. Or, la Sagesse en Dieu est cette lumière par laquelle il se connaît lui-même, lumière inaccessible à toute créature. Cependant, dans la mesure où l'âme participe à la connaissance et à l'amour de Dieu, dans cette même mesure, ni plus ni moins, elle est unie à Dieu et Dieu s'unit à elle. Dans cette union de l'amour, l'âme n'est pas seulement avec Dieu, par la grâce, mais elle devient en quelque sorte Dieu en Dieu, par cette même grâce. Prenons garde toutefois de bien comprendre. Certes, celui en qui la Sagesse elle-même habite est comme le temple de Dieu Tout-Puissant où Lui-même demeure. Dieu, en effet, aime celui en qui la Sagesse réside; Il satisfait à tous ses désirs, puisqu'il est lui-même la Sagesse. Car Dieu se connaît et s'aime en tout. C'est même cette Sagesse qu'il recommande en tout, car elle n'est pas seulement la source de toute béatitude; elle est la béatitude elle-même. Non, Dieu ne peut pas faire à l'homme un don plus précieux que la Sagesse. N'est-elle pas la joie souveraine, la suprême béatitude dont jouit éternellement la Très Sainte Trinité ?* (Maître Eckard, dans *Oeuvres complètes de Jean Tauler*, Tome VIII, pp. 389–390 – Traduction littérale de la version latine du Chartreux Surius)

Au coeur de la Divine Trinité

271. *Nul ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu (1 Cor 2, 11): la Connaissance de Dieu en plénitude est le propre absolu et exclusif de l'Esprit-Saint. Or, c'est nécessairement en tant qu'Époux de Marie dans le Christ que l'Esprit-Saint peut être ainsi considéré comme le possesseur exclusif et absolu de la Connaissance de Dieu. Par conséquent, étant donné que l'Époux et l'Épouse ne font plus qu'une chair (Gn 2, 24), la Connaissance de Dieu, pour pouvoir être le propre absolu et exclusif de l'Esprit-Saint, ne peut pas ne pas posséder, de soi, une dimension d'ordre proprement corporel, et ce, d'une manière tout à fait surnaturelle et mystique, c'est-à-dire pleinement relative à la médiation de Marie.*

272. Tout ceci se retrouve pleinement dans l'acte sacramentel de la communion eucharistique: la Connaissance de Dieu, et donc la Vie de Dieu (puisque, pour Dieu, vivre et connaître, c'est tout un), possède dans l'acte sacramentel de la communion un aspect véritablement corporel. A ce propos, citons le passage qui suit, où l'aspect en question est particulièrement bien décrit, surtout quant à la dimension sponsale de l'acte de la communion eucharistique: *Il est écrit: Le corps de l'épouse n'est pas en sa puissance, mais en celle de l'époux (1 Cor 7, 4); et je l'ai déjà médité: toute âme qui porte en soi la grâce est pour Jésus-Christ une épouse. Donc mon corps, si j'ai le bonheur de posséder sa grâce en mon coeur, appartient à Jésus-Christ: il est à lui par le baptême où s'est nouée l'alliance en des engagements réciproques; il l'est plus parfaitement par le don mutuel qui se fait dans l'Eucharistie. L'épouse, les serments une fois échangés devant les autels, est à l'époux; mais qui ne sait quelle force donne à leur union la consommation de leur alliance ? Ainsi la communion resserre et parfait l'union de notre corps au corps du Seigneur. Ceci est mon corps, prenez-le, dit Jésus. Et le fidèle qui le reçoit pour en jouir, répond à son tour par l'acceptation qu'il en fait et par la donation de soi-même qui l'accompagne: A vous aussi mon corps avec tous ses membres et tout*

ce que je suis. Mon bien-aimé est à moi, et je suis à mon bien-aimé. (Cant 2, 16) L'union principale se fait par l'esprit; mais comme l'union des corps est le principe de cette union spirituelle, il faut aussi qu'elle en soit la conséquence.» (J.-B. Terrien, S.J., *La grâce et la gloire*, Tome II, pp. 115–116)

273. Relativement à l'Esprit-Saint et à Marie-Médiatrice considérés comme époux l'un de l'autre, la Connaissance de Dieu possède essentiellement une dimension d'ordre proprement corporel. Comme il s'agit ici du contexte de la médiation de Marie, nous devons envisager cette dimension d'ordre corporel tant d'une manière naturelle, en premier lieu, que d'une manière surnaturelle, en second lieu.

274. Naturellement parlant, l'Esprit-Saint, comme son nom l'indique, est uniquement spirituel, tandis que Marie-Médiatrice, qui est une personne humaine, est tout à la fois spirituelle et corporelle. De plus, quant à Marie-Médiatrice, c'est proprement la foi corporelle (c'est-à-dire la foi dans sa relation au Corps mystique du Christ) de cette même personne humaine qui permet de considérer la Connaissance de Dieu dans sa dimension d'ordre proprement corporel. Finalement, étant donné que la foi est, de soi, un moyen ou un intermédiaire, il faut conclure, de tout ce qui précède, que, si l'on doit admettre une dimension proprement corporelle de la Connaissance de Dieu, alors, cette même Connaissance de Dieu, c'est-à-dire la Vie même de Dieu, possède un quelconque milieu, et ce, par le moyen et par l'intermédiaire de la foi corporelle de Marie-Médiatrice.

275. Surnaturellement parlant, étant donné que la philosophie humaine est la référence de base de l'association simple et une entre la philosophie humaine et la Révélation divine (association qui régit de soi la médiation de Marie; voir EECC nos 39 et 40), nous devons nécessairement aboutir à la même conclusion qu'il existe un véritable milieu au sein même de la Vie de Dieu, un intermédiaire dans l'acte de génération du Fils par le Père, acte accompli par mode de Connaissance. En effet, surnaturellement parlant, la dimension corporelle de la Connaissance de Dieu est pleinement relative à l'Esprit-Saint et à Marie-Médiatrice considérés ensemble comme *une chair* (Gn 2, 24), ou un corps. Or, tout ceci suppose que la Connaissance de Dieu est, en Dieu-Trinité, un acte proprement personnel: *Personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père, sinon le Fils.* (Mt 11, 27) Donc, surnaturellement parlant, pour pouvoir parler d'une dimension corporelle de la Connaissance de Dieu, il faut admettre que, quant à l'acte de Vie

trinitaire de la génération du Verbe, lorsque le Père et le Fils sont en acte de connaissance, le Père connaît relativement à sa personne de Père, et le Fils connaît relativement à sa personne de Fils. Comme la notion de connaissance est le fondement de la génération du Fils par le Père, ainsi, le Père connaît en tant qu'il est personnellement celui qui engendre, et le Fils connaît en tant qu'il est personnellement celui qui est engendré.

276. Dieu est esprit; par le fait même, sa connaissance est absolument simple et non-composée. Comme le Père et le Fils sont un seul Dieu, la connaissance du Père et la connaissance du Fils sont absolument identiques. Or, en elles-mêmes, la connaissance du Père, qui est la connaissance de celui qui engendre, et la connaissance du Fils, qui est la connaissance de celui qui est engendré, ne sont nullement identiques, mais bien différentes et totalement opposées. Il est donc nécessaire que, dans la Vie de Dieu, intervienne un élément médiateur entre le Père et le Fils, capable de les concilier et de les unir sur le rapport de la génération. Mais, comme l'Esprit-Saint, en tant que Connaissance de Dieu, est possédé pleinement et par le Père, et par le Fils, la connaissance du Père et la connaissance du Fils, c'est-à-dire la connaissance de celui qui engendre et la connaissance de celui qui est engendré, réside, d'une manière pleine et entière, dans la personne de l'Esprit-Saint qui, seul, *connaît ce qui est en Dieu* (1 Cor 2, 11). Ainsi, nous pouvons affirmer que le médiateur nécessaire dans la Vie de Dieu n'est autre que l'Esprit de Dieu lui-même: l'Esprit-Saint est la personne qui unit le Père et le Fils dans la vie intime trinitaire.

277. Toute la Personne de l'Esprit-Saint ou Puissance de Dieu n'existe que dans la dépendance de l'acte unique de la Vie divine, et la notion de connaissance est la seule qui nécessite un médiateur dans la génération du Fils par son Père. De cela, il suit que toute la personne de l'Esprit-Saint ne peut être comprise en dehors de cette même notion de connaissance: la personne de l'Esprit-Saint est la Connaissance de Dieu en plénitude. Ainsi donc, dans la Vie de Dieu, apparaît un médiateur ou un lien entre le Père et le Fils, en la personne de l'Esprit-Saint, qui est alors la Personne-Connaissance ou encore la Personne-Vie: *Il est Seigneur et il donne la Vie* (Credo).

278. De tout ce qui précède, on serait porté de croire que, relativement à la médiation de Marie considérée dans son aspect proprement corporel (voir n° 271), une certaine symétrie pourrait être établie entre les termes extrêmes de la médiation de l'Esprit-Saint, termes extrêmes qui sont le Père et le Fils. Ainsi, le passage scripturaire, que nous

venons de citer (voir n° 275), savoir: *Personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père, sinon le Fils* (Mt 11, 27), passage qui se résume en ces mots: *Le Père connaît le Fils, et le Fils connaît le Père*, pourrait se traduire par: *Le Père engendre le Fils, et le Fils engendre le Père*. Cette dernière proposition n'est pas étrange: elle est mystérieuse. En effet, si on se rappelle que la médiation de Marie a pour objet de révéler la Divine Trinité (voir EECC n°22), alors la sentence *le Père engendre le Fils, et le Fils engendre le Père* devient: *le Père révèle le Fils, et le Fils révèle le Père*. Ainsi, au sein même de la Très Sainte Trinité, on peut dire que le Père connaît le Fils, et que, en concevant et en connaissant sa Parole, le Père se voit en elle, parfaitement, en plénitude, sans aucun voile; et que, semblablement, le Fils connaît le Père, et qu'il voit le Père, parfaitement, en plénitude, sans aucun voile, non seulement dans cette personne qui l'engendre, mais aussi et d'abord en lui-même, le Fils, qui connaît le Père en se connaissant lui-même, c'est-à-dire comme une Personne qui est engendrée: *Personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler*. (Mt 11, 27)

279. Finalement, on serait tout aussi porté de croire que, toujours relativement à la médiation de Marie considérée dans son aspect proprement corporel (voir n° 271), l'Esprit-Saint, étant seul, comme médiateur, au milieu de la Divine Trinité, serait plus parfait que le Père et le Fils pris conjointement et ensemble, puisque le milieu géométrique est le seul et unique point équidistant des termes extrêmes. En réalité, cette apparente supériorité de l'Esprit-Saint est pleinement compensée, par mode d'équilibre et d'harmonie, par cet autre fait, selon lequel l'Esprit-Saint, en tant que puissance ordonnée à l'acte de la génération du Verbe, serait moins parfait que le Père et le Fils, qui sont en acte de Vie par voie de Connaissance. En d'autres mots, nous pouvons affirmer sans hésiter que l'Esprit-Saint n'est médiateur entre le Père et le Fils que dans la mesure où il est personnellement *la Puissance du Très-Haut* (Lc 1, 35) qui permet l'acte de génération du Verbe par voie de Connaissance.

280. Pour illustrer quelque peu tout notre propos, voici un beau texte où l'Esprit-Saint apparaît comme notre chemin (ou notre médiateur) pour aller du Père à Jésus, et de Jésus au Père: *C'est dans l'Esprit-Saint, ô Père, que vous me menez à Jésus. C'est dans l'Esprit-Saint, ô Jésus, que vous me conduisez à notre Père: il est votre Don... Il m'enseigne tout. (Jn 14, 26) Il achève de tout me livrer... C'est par lui qu'achève de se réaliser votre prière suprême, ô Jésus, Maître adoré: Père Saint... je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un*

comme nous sommes un, moi en eux et vous en moi, qu'ils soient consommés en un et que le monde connaisse... que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé. (*Jn 17, 20-23*) (M.-V. Bernadot, *De l'Eucharistie à la Trinité*, p. 28) En résumé, il est tout à fait clair que l'Esprit-Saint, Époux de Marie, et donc, par le fait même, Marie-Médiatrice elle-même, est, de soi, le Médiateur Tout-Puissant, ou encore le Médiateur-Type.

Une Personne divine Médiateur–Type

281. L'introduction de la notion de puissance dans la vie de Dieu nous a permis de comprendre, autant que nous le pouvons, la Personne de l'Esprit–Saint comme médiateur au sein de la Divine Trinité, et donc comme Médiateur–Type (voir n° 279). Nous avons ici la principale raison de concevoir la vie de Dieu comme acte et comme puissance tout à la fois. D'ailleurs, nous allons voir que, si l'Esprit–Saint est médiateur entre le Père et le Fils, alors l'Esprit–Saint procède du Père et du Fils: *ex Patre Filioque procedit* (Credo de la Liturgie Romaine). Finalement, tout cela nous permettra d'établir les caractéristiques principales du médiateur–type.

282. Tel qu'il nous est apparu précédemment, l'Esprit–Saint est le Médiateur–Type en tant que Connaissance de Dieu entendue, relativement à la médiation de Marie, dans sa dimension proprement corporelle (voir nos 274 et 275). Or, étant donné le fait que la Connaissance de Dieu est le propre absolu et exclusif de l'Esprit–Saint, et étant donné cet autre fait que c'est en tant que *Puissance du Très–Haut* (Lc 1, 35), entièrement donnée à l'acte de la génération du Fils par le Père, que l'Esprit–Saint possède exclusivement et absolument la Connaissance de Dieu (voir n° 268); ainsi, on doit affirmer sans conteste que la Connaissance de Dieu est de l'ordre du don, non seulement gratuit, mais aussi et d'abord nécessaire. Donc, comme tout don, pour être tel, s'accomplit par amour, on voit clairement, en vertu de ce qui vient d'être dit, que la Connaissance de Dieu, qui est le propre et l'exclusif de l'Esprit–Saint, est de soi et nécessairement la Connaissance d'Amour de la Divine Trinité. Par conséquent, si l'Esprit–Saint est Médiateur–Type en tant que Connaissance de Dieu, il doit l'être aussi et semblablement en tant qu'Amour de Dieu: car *amor* (en français: *amour*) est le nom propre de l'Esprit–Saint (Saint Grégoire le Grand, *30e Homélie sur les Évangiles, pour la Pentecôte* – PL 76, 1220).

283. Saint Augustin nous enseigne que l'Esprit–Saint est la personne «quo uterque (Pater et Filius) conjungitur, quo genitus a gignente diligatur, generatoremque suum diligit» *par laquelle l'un et l'autre (le*

Père et le Fils) sont unis; par laquelle l'engendré est aimé par l'engendrant; et par laquelle ce dernier aime celui qui l'engendre. (S. Augustin, *De Trinitate* 6, 5, 7 – PL 42, 928) De ce texte, il ressort que le Père, qui «*nec Filius est nec Spiritus Sanctus*» *n'est ni le Fils ni l'Esprit–Saint* (Saint Augustin, *De doctrina christiana* 1, 5, 5 – PL 34, 21), est «*solus qui generat*» *le seul qui engendre*; et que par contre, le Fils, qui «*nec Pater est nec Spiritus Sanctus*» *n'est ni le Père ni l'Esprit–Saint* (ibid.), est «*solus qui genitus est*» *le seul qui est engendré*. Autrement dit, le Père réalise en sa personne la notion de paternité, et le Fils celle de filiation. Nous trouvons donc, dans la Sainte Trinité, deux Personnes: le Père et le Fils, qui s'opposent sous un certain rapport, celui de la génération. Mais, de ce même texte de Saint Augustin, nous voyons que la personne de l'Esprit–Saint unit, par voie d'amour, le Père et le Fils en ce qu'ils s'opposent sur le rapport de la génération. Par conséquent, l'Esprit–Saint est la Personne divine qui, par voie de médiation dans l'Amour, unit le Père et le Fils, si et seulement si ladite notion d'Amour comprend en elle, au moins d'une certaine manière, la notion de paternité et la notion de filiation.

284. L'Esprit–Saint réalise en sa personne l'esprit de paternité et l'esprit de filiation: il est celui qui concilie le Père et le Fils; il est leur médiateur. C'est pourquoi le Vénérable Père Louis du Pont (voir EECC n° 16), s'adresse à l'Esprit–Amour en ces termes: *O Esprit divin, qui par la voie d'amour sortez du Père et du Fils comme d'un même principe, c'est à bon droit qu'on vous nomme Esprit (...) Vous êtes l'Esprit du Père et du Fils, qui vous communiquent l'amour qu'ils ont l'un pour l'autre (...) Vous êtes vraiment un esprit, car vous sortez, comme un souffle ardent, du coeur du Père et du Fils, et vous demeurez éternellement en eux, par l'unité d'une même essence et d'un même amour, étant vous-même le lien commun qui les joint ensemble.* (Vén. P. Louis du Pont, *Méditations*, Tome IV, pp. 167–168)

285. Dès le IV^e siècle, l'Esprit–Saint est appelé «*Patris et Filii Spiritus*» *l'Esprit du Père et du Fils* (Concile de Rome, année 382, Décret de Damase, dans Denzinger, n° 178). Si l'Esprit–Saint est médiateur entre le Père et le Fils, alors, nécessairement, le même Esprit–Saint procède du Père et du Fils: «*ex Patre Filioque procedit*» (Credo de la Liturgie Romaine). En effet, ainsi que nous l'avons vu antérieurement (voir EECC n° 52), relativement au type de médiation d'ordre corporel, *l'existence, et donc l'agir, de l'élément médiateur émane directement et exclusivement de l'union des deux termes extrêmes de cette médiation.* La procession d'Amour de l'Esprit–Saint au sein de la Divine Trinité est ainsi décrite par Saint Thomas d'Aquin, qui déclare: «*Spiritus Sanctus*

dicitur esse nexus Patris, et Filii, in quantum est amor: quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso, quod Pater, et Filius se mutuo amant, oportet, quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat.» *L'Esprit–Saint est appelé lien entre le Père et le Fils, en tant qu'il est Amour: en effet, puisque le Père aime d'un unique amour et lui-même, et son Fils, et réciproquement, il faut qu'il y ait dans l'Esprit–Saint, en tant qu'il est Amour, l'attitude du Père envers son Fils, et réciproquement, comme l'amant envers l'aimé. Mais, du fait même que le Père et le Fils s'aiment mutuellement, il faut que l'Amour mutuel, qui est l'Esprit–Saint, procède de l'un et de l'autre.* (Saint Thomas, Summa Theologica, Ia, q. 37, a. 1, ad 3) Et encore: «Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, in quantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim Spiritus Sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet, quod a duobus spiretur.» *L'Esprit–Saint procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont plusieurs, si on s'en rapporte aux personnes qui spirent. Puisque l'Esprit–Saint est l'Amour mutuel et le lien des deux (du Père et du Fils), il faut en effet qu'il soit spiré par les deux (le Père et le Fils).* (Saint Thomas, De potentia, q. 10, a. 2, ad 15) Finalement, l'Esprit–Saint est «medius nexus duorum ab utroque (Pater et Filius) procedens» *le lien milieu entre les deux (le Père et le Fils) desquels il procède* (Saint Thomas, Summa Theologica, Ia, q. 37, a. 1, ad 3).

286. Notons bien que si nous parlons d'une opposition entre le Père et le Fils, il ne s'agit que d'une opposition virtuelle «cum fundamento in re» *avec fondement dans la chose.* En effet, l'Esprit–Saint étant médiateur entre le Père et le Fils, il les réconcilie et les unit. Or, comme l'Esprit–Saint est Dieu, et que Dieu est éternel, la médiation de l'Esprit–Saint est éternelle. Donc, de toute éternité, le Père et le Fils sont unis dans l'Esprit–Saint, et, par conséquent, il n'y a jamais eu et il ne peut jamais y avoir d'opposition réelle entre eux, mais seulement une opposition virtuelle. C'est ce qui permet de dire que l'Esprit–Saint procède du Père et du Fils comme d'un unique principe: «Pater, et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde, cum in hoc, quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur, quod Pater, et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.» *Le Père et le Fils sont un en toutes choses, dans lesquelles l'opposition de relation ne les distingue pas. De là il suit que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit–Saint, puisque, dans le fait d'être le principe de l'Esprit–Saint, ils ne s'opposent pas relationnellement.* (Saint Thomas, Summa Theologica, Ia, q. 36, a. 4,

corp.) Néanmoins, comme cette opposition se fonde sur la distinction des personnes en Dieu, et que cette distinction est bien réelle, nous pouvons dire que l'opposition entre le Père et le Fils, quoique virtuelle, possède un fondement réel: elle est une distinction de raison «cum fundamento in re» *avec fondement dans la chose*.

287. En nous basant sur le fait établi que l'Esprit–Saint est le Médiateur–Type, nous pouvons donner les trois caractéristiques principales du médiateur, résumant ou montrant d'une autre manière ce qui a déjà été démontré plus haut.

Premièrement, quant à l'être, le médiateur ne peut être cause instrumentale d'un des deux agents qu'il unit, mais il est un être proprement personnel. En effet, la cause est «principium quoddam» *un certain principe*. Or, le Père est «principium sine principio» *principe sans principe* (Concile de Florence, Décret pour les Jacobites, dans Denzinger, n° 1331) De plus, l'Esprit–Saint procède «ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio» *non pas comme de deux principes, mais bien comme d'un seul principe* (Concile de Lyon, Session II, dans Denzinger, n° 850). Il s'ensuit que l'Esprit–Saint ne peut être cause ni par rapport au Père, ni par rapport au Fils. Bien plus, loin d'être cause, l'Esprit–Saint doit être considéré comme un effet formel émanant du Père et du Fils et réalisant en sa personne l'amour réciproque du Père et du Fils: «Sicut dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo, vel Filio se, et creaturam. Et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel amore procedente, et se, et nos.» *De même que l'on dit de l'arbre: "Il est tout fleuri de fleurs", de même aussi l'on dit que "le Père dit par son Verbe ou par son Fils soi-même et la créature". Et l'on dit que "le Père et le Fils aiment par l'Esprit–Saint, ou par l'Amour qui procède, eux-mêmes et nous".* (Saint Thomas, Summa Theologica, Ia, q. 37, a. 2, corp.)

Deuxièmement, quant à l'agir, le médiateur ne peut agir par lui-même, mais seulement en vertu de l'action conjointe et simultanée des deux agents extrêmes qu'il unit. En effet, l'Esprit–Saint procède du Père et du Fils. Autrement dit, l'Esprit–Saint n'existe qu'en vertu de l'existence du Père et du Fils. Or, Dieu est acte pur: en lui, l'être et l'agir se confondent d'une manière simple et une. Par conséquent, l'Esprit–Saint n'agit qu'en vertu de l'action du Père et du Fils. Et comme il n'y a qu'un seul Dieu, ce que fait le Père, le Fils le fait conjointement et simultanément. Nous trouvons une application de ce principe dans l'envoi de l'Esprit–Saint accompli par le Père et par le Fils: *Le Paraclet, l'Esprit–Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes*

choses. (Jn 14, 26) Et: Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui vient du Père, il me rendra témoignage. (Jn 15, 26)

Troisièmement, quant au repos, par le don de soi qu'il réalise en sa personne même, le médiateur procure le repos aux agents extrêmes qu'il unit, et, par le fait même, à soi. En effet, Dieu est dit *être en repos* dans la mesure où il est heureux par la jouissance de lui-même: «*Rebus conditis (Deus) ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur, quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso; quia sufficit sibi, et implet desiderium suum.*» *(Dieu) n'avait pas besoin lui-même de ce qu'il avait créé: il est bienheureux en jouissant de lui-même. Aussi, après la création de toutes ses oeuvres on ne dit pas "qu'il a trouvé son repos dans ses oeuvres", comme s'il en avait besoin pour sa béatitude, mais "qu'il se repose d'elles", en lui-même, car par lui-même il se suffit et satisfait son propre désir. (Saint Thomas, Summa Theologica, Ia, q. 73, a. 2, corp.)* Or, la jouissance de soi n'est autre que l'amour de soi. Dieu est donc en repos dans la mesure où il s'aime lui-même. Mais, d'une part, Dieu est son propre amour; et d'autre part, «*amor habet rationem primi doni*» *l'amour constitue le don premier (Saint Thomas, Summa Theologica, Ia, q. 38, a. 2, corp.).* Donc le repos de Dieu consiste dans le Don de Dieu à lui-même. Or, par le fait même que l'Esprit–Saint est médiateur, ou qu'il procède du Père et du Fils, il réalise en sa personne le Don de Dieu: «*Donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti (...) Cum Spiritus Sanctus procedat ut amor (...), procedit in ratione doni primi.*» *Pris au sens personnel en Dieu, le "Don" est le nom propre du Saint–Esprit (...) Puisque le Saint–Esprit procède comme Amour (...), il procède en qualité de Don premier. (Saint Thomas, ibid.) L'Esprit–Saint est l'expression personnelle d'un tel don de soi, de cet être–amour. (S.S. le Pape Jean–Paul II, Encyclique sur l'Esprit–Saint *Dominum et vivificantem*, première partie, n. 10)* Finalement, l'Esprit–Saint, étant la Personne–Don, procure le repos de Dieu, Père, Fils, et Saint–Esprit.

288. Pour conclure, appliquons à Marie–Médiatrice les caractéristiques principales du Médiateur–type, dont elle est l'Épouse. Ainsi, concernant l'acte de la communion eucharistique (considéré comme moyen par lequel Marie–Médiatrice exerce sa médiation entre le Christ et l'Église; voir EECC n° 28), Marie exerce son ministère de Médiatrice selon un mode proprement personnel, et non à la manière d'une cause instrumentale; ensuite Marie–Médiatrice ne peut agir et n'agit

réellement qu'en vertu de l'action conjointe et simultanée des agents extrêmes qu'elle unit par son ministère, agents qui sont le Christ et l'Église; enfin, pour ce qui regarde la notion de repos, Marie–Médiatrice procure le repos au Christ et à l'Église (ainsi qu'à elle-même, en tant que membre de l'Église) par le fait qu'elle les unit entre eux en tant que termes extrêmes de sa médiation, un repos qui les établit comme dans une demeure permanente: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.* (Jn 6, 56)

Synthèse de la Vie de Dieu

289. Au coeur de la Très Sainte Trinité, apparaît la Personne–Vie: l'Esprit–Saint, lien et médiateur entre le Père et le Fils dans l'acte unique et éternel de la Vie divine. En d'autres mots, disons que la notion de Médiateur est fondamentale pour comprendre intimement, selon la Révélation que Dieu fait de sa propre Vie, la personne même de l'Esprit–Saint en tant que Connaissance de Dieu. Et ceci nous permet trois considérations relatives aux appellations propres à la troisième Personne de la Divine Trinité.

290. Premièrement, nous voyons que la nécessité d'un médiateur entre le Père et le Fils est fondée sur l'aspect spirituel, et, par le fait même, simple et un, de la divinité: un médiateur entre le Père et le Fils ne devient nécessaire qu'en vertu du fait selon lequel l'attribut divin de la Connaissance, et d'ailleurs tout attribut divin, peut ne pas être distingué de l'essence divine elle-même. D'où il suit que le Médiateur de la Vie de Dieu porte le nom personnel d'Esprit.

291. Deuxièmement, nous constatons que le rôle de médiateur est propre à l'Esprit–Saint parce que, seul, il connaît toute la Vie de Dieu, aussi bien l'aspect de celui qui engendre que l'aspect de celui qui est engendré; mais il ne connaît pas ces deux aspects de la génération sous le mode de l'acte, car alors il serait ou le Père ou le Fils, et il ne pourrait pas être le médiateur entre le Père et le Fils; l'Esprit–Saint connaît donc ces deux aspects de la génération sous le mode de la puissance. Cependant, pour l'Esprit–Saint, connaître sous le mode de la puissance n'est nullement une ignorance complète et totale, mais bien une connaissance parfaite et pleine, puisque la puissance dont il s'agit est une puissance infinie, entièrement donnée à l'acte éternel auquel elle est ordonnée et dans lequel elle coexiste en plénitude. Donc, pour cette raison, l'Esprit–Saint est proprement appelé *la Puissance du Très-Haut* (Lc 1, 35) qui permet au Père d'engendrer éternellement son Fils.

292. Troisièmement, en tant que médiateur, l'Esprit-Saint nous apparaît comme la Personne-Connaissance ou Connaissance de Dieu en plénitude, qui est, en elle-même, l'unique et simple connaissance de la divinité. Or, la connaissance, en tant que bien possédé par le sujet connaissant, procure le repos et le bonheur à ce même sujet. Donc, l'Esprit-Saint, en tant que Bien possédé en plénitude, procure le repos parfait à toute la divinité, c'est-à-dire au Père, au Fils, et à lui-même. Or, d'une part, le Père et le Fils sont en acte de connaissance; d'autre part, l'Esprit-Saint est en puissance de connaissance. Donc, seuls, le Père et le Fils possèdent le repos parfait en eux-mêmes; et l'Esprit-Saint ne possède ce même repos parfait que dans la mesure où ce même Esprit existe totalement dans le Père et dans le Fils, et non en lui-même, c'est-à-dire dans la mesure où il est entièrement donné au Père et au Fils dans cet acte unique et éternel de génération divine par mode de connaissance: *Dans l'Esprit-Saint, la vie intime du Dieu un et trine se fait totalement don.* (S.S. Jean-Paul II, Encyclique *Dominum et vivificantem*, première partie, n° 10)

293. Au sujet des appellations de l'Esprit-Saint, voici un texte éloquent, et plein d'audace: *Ne jugerions-nous pas, selon nos petites lumières, que ce serait un surcroît de gloire, et un parfait accomplissement à cette bonté infinie du Saint-Esprit, si elle [cette bonté du Saint-Esprit] était aussi le principe d'une Personne divine; mais cela est impossible dans l'enclos de la Très Sainte Trinité. Pourquoi disons-nous cela ? La foi nous l'enseigne, et cela suffit pour nous tenir fermes dans cette croyance; mais si après nous être captivés à la croire, il nous était permis de lever les yeux de notre faible raison pour la regarder, nous verrions que cette bonté infiniment féconde, qui se termine au Saint-Esprit, est toute épuisée par le Père et par le Fils en le produisant, ne pouvant pas moins que de l'employer toute entière à produire un terme si noble. Il est vrai qu'il a cette même bonté féconde, qui est au Père et au Fils, mais il l'a toute épuisée, en étant lui-même, s'il faut ainsi dire, tout l'épuisement.* (Louis-François d'Argentan, *Conférences théologiques et spirituelles sur les Grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie Mère de Dieu*, page 20 de l'édition d'Avignon, année 1755)

294. L'Esprit-Saint, en tant que Médiateur de Vie entre le Père et le Fils, est le Don ou la Personne-Don propre au Père et au Fils: il est tout à la fois le Bien propre du Père et le Bien propre du Fils, étant celui qui est commun au Père et au Fils. Mais, comme Médiateur entre le Père et le Fils, l'Esprit-Saint doit être entendu tant d'une manière corporelle, en premier lieu, que d'une manière spirituelle, en second lieu: l'Esprit-Saint ne peut être considéré comme Médiateur-Type que dans

la mesure où il est l'Époux de Marie, c'est-à-dire simplement semblable à Elle, qui ne fait, avec son Époux dans le Christ, qu'un corps spiritualisé médiateur, ou encore, un unique médiateur corporel et spirituel. Ainsi, entendu en ce sens, l'Esprit-Saint procède et du Père, et du Fils (si on considère l'Esprit-Saint comme médiateur d'ordre corporel) tout en permettant, en tant que puissance, l'acte d'union du Père et du Fils par voie de génération (si on considère l'Esprit-Saint comme médiateur d'ordre spirituel).

295. Cependant, comme le Père est celui qui *est vivant* (Jn 6, 57), c'est-à-dire qu'il est la source de la Vie divine, nous pouvons considérer la Personne-Don (l'Esprit-Saint) comme le Bien propre et personnel du Père en tant que ce dernier est celui qui donne la Vie. De même, comme le Fils est celui qui *vit par le Père* (Jn 6, 57), c'est-à-dire qu'il est celui qui reçoit la Vie de son Père, nous pouvons dire que le Fils ne possède la Personne-Don que dans la mesure où il est uni au Père par le lien de la Vie. Autrement dit, le Fils communie au Don propre et personnel du Père en tant que Bien en plénitude reçu de lui: *Toutes choses m'ont été remises par mon Père.* (Mt 11, 27) Ainsi, l'Esprit-Saint, en tant que Médiateur de Vie entre le Père et le Fils, doit être envisagé sous un double aspect:

premièrement, il est celui qui est commun au Père et au Fils: il procède du Père et du Fils;

deuxièmement, il est celui qui est donné par le Père au Fils qui le fait sien en le recevant: il procède du Père par le Fils.

296. Il est donc clair que, dans la Vie de Dieu, il existe un lien ou un Médiateur entre le Père et le Fils: c'est la Personne de l'Esprit-Saint, qui apparaît sous deux aspects conjoints, indissociables et complémentaires.

297. Comme tout don est gratuit, ainsi tout don suppose l'amour, qui est le motif pour lequel une personne donne ou se donne. Par conséquent, la relation dans laquelle l'Esprit-Saint, en tant que Personne-Don, est donné par le Père et reçu par le Fils-Verbe, c'est-à-dire la relation de génération ou acte éternel et unique de vie divine, suppose une relation préalable d'amour entre le Père et le Fils. Comme la puissance divine ne peut exister que dans la dépendance de la relation de génération, et non pas dans la dépendance d'une autre relation, il s'ensuit que ladite relation préalable d'amour doit être comprise en dehors de toute notion de puissance. Or, tout être dépourvu de puissance est réduit à ne

posséder qu'une seule perfection, qui est d'exister. Ainsi, la relation préalable d'amour entre le Père et le Fils ne peut trouver son fondement que dans la notion d'existence.

298. Une relation fondée sur la seule notion d'existence ne peut avoir lieu parmi les créatures. Mais en Dieu, la chose est possible; elle est même essentielle à la divinité: les trois Personnes divines ne sont qu'un seul Dieu, l'unique nature divine est commune aux trois Personnes. Ainsi, dans la relation d'amour préalable à la relation de génération, nous devons considérer le Père, le Fils, et l'Esprit-Saint, identiques selon leur unique nature, quoique différents selon leur personne. Autrement dit, le Père est proprement l'Être ou Celui qui est; le Fils est proprement identique et semblable au Père, ou encore *l'Image* du Père (Col 1, 15); l'Esprit-Saint est proprement l'Être-Amour. Comme le Don de Dieu est parfait et plein, la relation préalable d'amour entre le Père et le Fils n'est autre que l'Amour parfait entre l'Être parfait et son Image parfaite.

299. Dans l'analyse de la Vie de Dieu, nous avons établi qu'il existe une relation de génération qui est l'Acte unique de Dieu: c'est Dieu agissant; et une relation préalable d'amour qui est l'Existence de Dieu: c'est Dieu étant. Comme pour Dieu être et agir sont une seule et même chose, ainsi ces deux relations sont identiques, sauf que la relation de génération s'accomplit avec puissance, et que la relation préalable d'amour s'accomplit sans puissance. Enfin, comme Dieu est éternel, ces deux relations sont nécessairement coéternelles, et le mot *préalable* est une distinction de notre esprit avec fondement dans la chose. La Vie de Dieu doit donc être considérée uniquement sous l'angle de la relation de génération, laquelle doit toujours être envisagée sous ses deux aspects, c'est-à-dire avec et sans puissance. Aussi, la Vie de Dieu nous est présentée sous ses deux aspects par la Révélation divine transmise aux Apôtres. Saint Jean nous dit en effet, d'une part, que *Dieu est lumière* (1 Jn 1, 5): c'est la Vie de Dieu avec puissance, aspect fondamental de la vie divine en tant que source de vie de l'Église; et d'autre part, que *Dieu est amour* (1 Jn 4, 16): c'est la Vie de Dieu sans puissance, aspect premier et préalable de la vie de Dieu et de l'Église.

300. A la lumière du texte eucharistique de Jean 6, 57, lu et compris par la médiation de Marie, médiation d'ordre proprement corporel, l'Esprit-Saint ou *Puissance du Très-Haut* (Lc 1, 35), au sein de la vie divine trinitaire analysée dans sa comparaison et dans sa similitude à la communion eucharistique, nous est apparu comme la Connaissance ou

la Vie de Dieu personnifiée: il est le Bien en plénitude que le Père donne sans cesse à son Fils, héritier unique et absolu, celui qui est *toujours vivant* (Hb 7, 25). Par le fait même, tout ceci nous éclaire encore davantage sur l'acte de la communion eucharistique: la Vie de Dieu manifestée et communiquée dans l'Eucharistie est finalement le Don personnel du Christ à son Église. Saint Jean, le grand Apôtre de la Vie divine, est là pour en témoigner: *Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie, elle est dans son Fils. Celui qui a le Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie. Je vous ai écrit tout ceci afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au Nom du Fils de Dieu.* (1 Jn 5, 11–13)

Achévé le 22 février 2009
en la fête de la Chaire de Saint Pierre

