

L'interaction du Christ et de l'Esprit Saint : le Christ et son Esprit

La théologie contemporaine, suivant le meilleur héritage de la tradition patristique, accorde une grande importance aux rapports mutuels du Christ et de l'Esprit Saint, dans ce qu'on appelle aujourd'hui une « *christologie pneumatique* ». L'expression "christologie pneumatique" désigne une christologie spécialement attentive à l'interaction entre le Christ et l'Esprit Saint : cette christologie tient compte du fait que le Christ est le donateur de l'Esprit Saint (séquence "**Christ→Esprit**") mais elle souligne aussi l'action du Saint-Esprit envers le Christ, c'est-à-dire l'action que l'Esprit accomplit dans la personne du Christ, au bénéfice du Christ lui-même et de l'œuvre de salut que le Christ accomplit en notre faveur (séquence "**Esprit→Christ**")¹.

1. Rappels bibliques

- D'un côté (le plus habituellement souligné par la christologie "classique"), le Christ apparaît comme le *donateur* de l'Esprit Saint. Sous cet aspect, **c'est le Christ qui est à l'origine de l'action de l'Esprit**. Parmi les passages bibliques souvent invoqués à ce sujet, on peut noter le témoignage johannique de l'effusion pascalle de l'Esprit (Jn 20,22-23 : « *Il souffla sur eux* et leur dit : "*Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* »), les paroles johanniques de Jésus annonçant la venue du Paraclet qu'il enverra (Jn 15,26 : « *lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père* » ; Jn 16,7 : « *car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai* »), ou encore le discours de saint Pierre à la Pentecôte (Ac 2,33 : « *Et maintenant, exalté par la droite de Dieu, il [Jésus] a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et il l'a répandu* »).

- De l'autre côté, l'Écriture montre aussi un rapport qui va de l'Esprit Saint au Christ. C'est l'Esprit Saint qui œuvre dans la Vierge Marie pour qu'elle conçoive le Christ (cf. Lc 1,35 et Mt 1,20), c'est l'Esprit qui confère à Jésus l'onction manifestée à son baptême (l'Esprit "descend" sur Jésus, cf. Mt 3,16 et par.) : l'Esprit Saint remplit Jésus de manière stable et permanente (l'Esprit descend et "*demeure*" sur Jésus, précise Jn 1,32-33, il le conduit au désert etc.), il qualifie Jésus comme Messie et il manifeste Jésus comme Christ et Sauveur. Sous ce second aspect, l'Esprit Saint apparaît comme **l'agent de l'histoire du salut dans le Christ : l'Esprit Saint apparaît ici à l'origine de l'humanité sainte de Jésus et de son agir humain salvifique**. Cet aspect souligne donc l'action que l'Esprit Saint exerce sur le Christ homme et sur son agir humain sauveur.

Cette interaction entre l'Esprit et le Christ se révèle souverainement dans l'exaltation pascalle du Christ Jésus : « *Et maintenant, exalté par la droite de Dieu, il [Jésus] a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et il l'a répandu* » (Ac 2,33). L'exaltation de Jésus auprès de son Père *manifeste pleinement*, dans l'humanité totalement glorifiée du Christ, ce que sa vie terrestre montrait déjà : 1° *l'Esprit Saint est donné en plénitude au Christ* et 2° *le Christ donne l'Esprit*.

Tout en retenant bien que le Christ est le donateur de l'Esprit (premier aspect noté plus haut), la christologie aujourd'hui est généralement très attentive à souligner l'action que l'Esprit exerce sur et dans le Christ (second aspect noté plus haut) : l'Esprit rend compte de la filiation divine de Jésus et de la sainteté de son humanité (cf. Lc 1,35 : « *L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu* »). De ce fait, une "christologie pneumatique" se comprend également comme une "*christologie filiale*". Une christologie attentive à l'action de l'Esprit Saint en Jésus conduit à

¹ Voir par exemple Veronika Gaspar, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*, Status quaestionis e prospettive, Roma 2000 ; cf. ma recension dans *RThom* 103 (2003) 635-637. Pour l'étude d'un auteur, voir François-Marie Humann, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ*, Une relecture d'Yves Congar, Paris 2010.

mettre au premier plan la filiation et toute la vie filiale de Jésus. Jésus vit dans une relation filiale unique avec son Père ; dans ses actions humaines, Jésus révèle son Père et accomplit l'œuvre du Père parce que l'Esprit Saint remplit son humanité (cf. Lc 3,22 : « L'Esprit Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe. Et une voix vint du ciel : “Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré” »)². Il faut apporter à ce sujet deux précisions.

- Premièrement, l'action sanctifiante que le Saint-Esprit exerce dans le Christ n'enrichit pas la divinité du Christ mais elle élève *l'humanité* du Christ. En effet, la nature divine du Christ est pleinement sainte par nature et n'a pas besoin d'être sanctifiée, car elle est elle-même la source sanctifiante ! En vertu de sa génération éternelle par le Père, le Fils est vrai Dieu par nature. Si l'on considère la personne du Fils en sa nature divine, il faut y reconnaître la présence de l'Esprit par consubstantialité (doctrine trinitaire de la “périchorèse” : chaque personne divine se trouve en l'autre, en vertu de leur commune nature divine et en vertu de leurs relations hypostatiques). L'action sanctifiante que le Saint-Esprit exerce en Jésus concerne donc *la nature humaine de Jésus* (ou : Jésus en sa nature humaine).

- Deuxièmement, la doctrine catholique tient que le Christ Jésus est pleinement saint, c'est-à-dire que son âme est pleinement remplie de l'Esprit Saint, dès le premier instant de sa conception dans le sein de la Vierge Marie. Il en va strictement de même pour la filiation de Jésus : l'humanité conçue dans le sein de la Vierge est, dès le premier instant de sa conception, celle du Fils de Dieu en personne. C'est pourquoi la “descente” de l'Esprit au baptême de Jésus doit être saisie comme une *manifestation* de la plénitude de l'Esprit que le Christ possède dès sa conception (cette manifestation eut lieu au baptême parce que le baptême fut le moment où Jésus inaugura son ministère salvifique de Messie sauveur en notre faveur). Quant à la réception de l'Esprit dans l'exaltation pascale de Jésus (Ac 2,33), elle concerne le *rejaillissement*, dans le corps humain de Jésus, de l'Esprit qui remplissait son âme, et la pleine constitution de Jésus comme Sauveur (= donateur de l'Esprit Saint) eschatologique.

2. Deux approches complémentaires

Sur ces bases, nous pouvons reprendre l'étude des rapports du Christ et de son Esprit en considérant une double approche.

a) Christ → Esprit : le Christ est à l'origine de l'action de l'Esprit

La première approche peut être résumée dans l'affirmation suivante : lorsqu'il s'incarne, le Fils de Dieu envoie son Esprit à l'humanité qu'il assume ; ou, plus précisément encore : le Père et le Fils envoient l'Esprit dans l'humanité assumée par le Fils. Cette approche, spécialement présente dans la théologie catholique “classique” (christologie de type “*Logos-sarx*”), peut se réclamer d'importants fondements dans la christologie alexandrine (saint Athanase, saint Cyrille), telle qu'on la trouve au concile d'Éphèse par exemple.

En effet, la christologie alexandrine souligne que le Christ (le Fils en son incarnation) ne possède pas le Saint-Esprit comme quelque chose qui lui serait donné “de l'extérieur” ; bien plutôt, le Christ possède l'Esprit Saint “*de l'intérieur*”, “en lui-même”, comme son “*propre* Esprit”. Cette conception apparaît notamment dans le neuvième anathématisme de saint Cyrille d'Alexandrie (épinglé à la troisième lettre de saint Cyrille à Nestorius) :

« Si quelqu'un dit que l'unique Seigneur Jésus-Christ a été glorifié par l'Esprit, comme s'il avait utilisé un pouvoir étranger qui lui venait de l'Esprit et qu'il a reçu de lui le pouvoir d'agir contre les esprits impurs et d'accomplir ses signes divins parmi les hommes, et ne dit pas plutôt que cet Esprit, par lequel il a opéré les signes divins, était le sien propre (*idion*), qu'il soit anathème »³.

² Pour une approche de théologie biblique, voir Yves Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris 1984 ; Rainero Cantalamessa, *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus*, Paris 1987.

³ *Les conciles œcuméniques*, tome II-1 : *Nicée I à Latran V*, sous la dir. G. Alberigo, Paris 1994, p. 144-145 ; cf. P. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris 1962, p. 207.

Ce n'est pas de l'extérieur que le Christ a reçu le pouvoir d'accomplir notre salut, mais cela lui revient de l'intérieur, parce que l'Esprit Saint (par qui le Christ a accompli son œuvre) est le *propre Esprit* du Christ. Le Christ agit par l'Esprit et il répand l'Esprit *parce qu'il possède l'Esprit par lui-même* — et cela *parce que le Christ est en personne le Verbe même du Père*.

« Puisque le Fils est par nature la Vie, et puisque l'Esprit fourni par lui vivifie, il est nécessaire de reconnaître que l'Esprit est issu (*ek*) de la substance de Dieu le Fils et qu'il possède toute sa puissance et son opération. C'est comme si une vapeur s'élevait de l'eau, et par son opération, en rafraîchissant ceux dans lesquels elle vient, leur révélait la nature même de celui qui l'envoie »⁴.

« Afin que les disciples sachent qu'il leur promet non pas la venue d'une puissance autre et étrangère, mais qu'il leur promet de *se donner lui-même autrement*, il appelle le Paraclet "Esprit de la vérité" (Jn 16,13), c'est-à-dire *le sien*. En effet, l'Esprit Saint n'est pas conçu comme étranger à la substance du Fils unique, mais il provient (*proeisi*) naturellement d'elle, n'étant absolument pas autre que lui, en ce qui concerne l'identité de nature, même si précisément il est reconnu comme ayant sa subsistance propre »⁵.

En prolongeant cette vue théologique de très haute tenue, on soulignera donc que l'Esprit remplit l'humanité du Christ parce que son humanité est celle que le Verbe divin a assumée et *à laquelle le Verbe a communiqué son propre Esprit*. En s'incarnant, Dieu le Verbe communique à sa nature humaine l'Esprit qui procède du Père et qui repose de toute éternité dans sa personne divine. L'attention prêtée ici à ***l'unité de la personne du Fils incarné*** conduit ainsi à *découvrir dans la divinité du Fils l'origine de la présence de l'Esprit dans son humanité*. En s'incarnant, dans l'instant même où il s'unit une nature humaine, *le Fils envoie son Esprit dans l'humanité qu'il assume*. Ainsi, *le Christ agit par l'Esprit qui provient de lui* (il ne s'agit pas ici de la procession éternelle de l'Esprit Saint, mais il s'agit de l'envoi de l'Esprit par le Père et par le Fils dans l'économie). *L'Écriture ne dit pas que l'Esprit agit par le Christ : c'est le Christ qui agit par l'Esprit*. Cette ligne théologique souligne donc l'initiative que le Verbe possède en vertu de sa nature divine. Dans l'économie, le Fils est avec son Père le co-donateur de l'Esprit Saint, et cela s'applique en premier lieu à l'humanité que le Fils assume : *le Fils sanctifie son humanité par la présence de son propre Esprit*. Sous cet aspect, qui souligne *l'initiative du Fils* (avec son Père), la personne divine du Fils est à la racine du don et de l'agir de l'Esprit.

b) Esprit → Christ : l'Esprit qui remplit l'humanité du Christ anime l'agir sauveur du Christ

Cette seconde ligne de pensée, *nécessaire*, est *complémentaire* à la première (en effet, il ne faut pas opposer ces deux lignes doctrinales mais il faut les saisir dans leur complémentarité : le mystère du Christ comporte plusieurs faces pour notre esprit qui le contemple !). Cette seconde ligne de pensée possède certaines affinités avec le courant de la christologie *Logos-anthrôpos* ; elle est aussi caractéristique d'approches christologiques contemporaines qui placent un accent spécial sur la consistance propre de la nature humaine du Christ dans toute sa concrétude. Cette seconde ligne appartient aussi pleinement à la tradition catholique. Le thème central de cette seconde ligne de pensée est l'importance décisive de l'action que le Saint-Esprit exerce sur le Christ : le Saint-Esprit a fait don au Christ (à l'humanité du Christ) de sa grâce et de sa gloire ; l'Esprit a donné au Christ d'accomplir le salut dans et par son humanité. Sous cet aspect, on considère ***l'humanité de Jésus comme bénéficiaire de l'action de l'Esprit***.

⁴ Saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* XXXIII ; trad. M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1994, p. 511-512.

⁵ Saint Cyrille d'Alexandrie, *Sur Jean* X,2 ; traduction par M.-O. Boulnois, *op. cit.*, p. 512 ; pour poursuivre l'étude, voir p. 492-529 et A. de Halleux, *Patrologie et œcuménisme*, Louvain 1990, p. 367-395.

Résumons ces explications. 1° Si l'on considère spécialement *l'unité de sa personne divine incarnée*, le Christ possède l'Esprit comme son "propre Esprit" qui lui est *consubstantiel selon la divinité* ; de ce côté, *en tant que Fils de Dieu*, le Christ communique son propre Esprit à l'humanité qu'il assume : **le Christ se trouve à l'origine de la présence et de l'action de l'Esprit dans son humanité**. 2° Mais si l'on considère spécialement et *distinctement la nature humaine* du Christ (l'accent de cette deuxième ligne christologique porte sur l'humanité du Verbe incarné), alors il faut donner un relief spécial à l'action de l'Esprit en faveur du Christ : **l'Esprit se trouve à l'origine de la sainteté, de la connaissance et de l'agir sanctifiant du Christ ; l'Esprit agit sur le Christ homme** et il vient « d'en haut » (cf. les récits du baptême de Jésus) gratifier l'humanité du Christ. En effet, l'Esprit transcende *l'humanité* du Christ (comme Dieu transcende toute créature en laquelle il agit). On peut résumer ce second aspect de la façon suivante : l'humanité du Christ reçoit, par la présence et l'action de l'Esprit, les dons qui l'élèvent à la condition de l'humanité sainte du Fils ; l'Esprit établit Jésus comme Sauveur ; à la résurrection, l'Esprit établit Jésus dans les prérogatives de son exaltation.

3. Essai de synthèse spéculative

Ces deux lignes christologiques ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais elles s'intègrent dans une unité *ordonnée* : elles sont complémentaires et livrent chacune une vérité qu'il faut maintenir et dont il faut rendre compte. D'une part, suivant le premier aspect, c'est le Verbe (avec le Père qui est la Source) qui, dans l'instant même de l'union de l'humanité à sa divinité, communique son propre Esprit sanctifiant à son humanité. Cette première approche souligne *l'initiative, pour ainsi dire, de la personne du Verbe*. D'autre part, suivant le second aspect, l'Esprit vient d'en haut remplir l'humanité de Jésus qu'il élève à la pleine communion avec Dieu ("divinisation" de l'humanité du Christ) : cela se réalise dès le premier instant de l'incarnation (plénitude de grâce de l'âme du Christ) et trouve son accomplissement à la résurrection et à l'ascension (glorification du corps du Christ exalté). Cette seconde approche souligne *l'action que l'Esprit exerce sur Jésus* et elle met aussi en relief les étapes de l'économie du salut.

L'articulation de ces deux aspects (leur *ordre*) peut être saisie de la façon suivante, avec saint Thomas d'Aquin. Dans l'extrait ci-dessous, saint Thomas considère la grâce qui sanctifie l'humanité de Jésus (« grâce habituelle » sanctifiante) ; il rappelle que *cette grâce provient du Saint-Esprit*, et il montre que la présence plénière du Saint-Esprit dans l'humanité de Jésus s'explique en dernier ressort par *l'union hypostatique* (union hypostatique que, suivant un vocabulaire classique de la tradition augustinienne, saint Thomas appelle aussi « grâce de l'union », comme nous le verrons au chapitre suivant de ce cours). De cette manière, *l'action sanctifiante de l'Esprit en faveur de l'humanité du Christ* (la grâce sanctifiante) *provient de l'action assumante du Fils lui-même* (l'union hypostatique : le Fils "assume" une humanité) :

« L'union de la nature humaine à la personne divine, que nous avons appelée plus haut "grâce de l'union", précède la grâce habituelle dans le Christ, non pas selon un ordre chronologique, mais selon un ordre de nature et un ordre conceptuel. Et cela pour trois raisons.

1° Selon l'ordre des principes [de l'union hypostatique et de la grâce habituelle]. En effet, le principe de l'union est la personne du Fils qui assume la nature humaine, et qui, pour cette raison, est dite "envoyée en ce monde" (Jn 3,17). Le principe de la grâce habituelle, laquelle est donnée avec la charité, est le Saint-Esprit, et celui-ci est dit envoyé parce qu'il habite dans l'âme par la charité. Or *la mission du Fils est, selon l'ordre de nature, présumée à la mission du Saint-Esprit* ; de même que, dans cet ordre, l'Esprit Saint procède du Fils, et l'amour procède de la sagesse. Par conséquent, *l'union personnelle, selon laquelle se prend la mission du Fils, est première, quant à l'ordre de nature, par rapport à la grâce habituelle selon laquelle se prend la mission du Saint-Esprit*.

2° Le motif de cet ordre tient au rapport de la grâce avec sa cause. La grâce, en effet, est causée dans l'homme par la présence de la divinité, comme la lumière dans l'air est causée par la présence du soleil [...]. Or la présence de Dieu dans le Christ se prend selon l'union de la nature humaine avec la personne divine. On comprend donc que la *grâce habituelle du Christ résulte de cette union, comme l'éclat [de la lumière] résulte de la présence du soleil.*

3° La raison de cet ordre peut se prendre de la fin de la grâce. La grâce est ordonnée à nous permettre de bien agir ; mais les actions sont le fait des suppôts et des individus. Aussi l'action, et donc la grâce qui ordonne l'action, présupposent-elles l'hypostase ou le suppôt. Or, ainsi que nous l'avons montré, il n'y a pas d'hypostase de nature humaine avant l'union [hypostatique]. L'union [que saint Thomas appelle ici "grâce de l'union"] précède donc logiquement la grâce habituelle »⁶.

Pour saint Thomas, qui offre ici une synthèse de la tradition catholique, l'envoi du Verbe dans la chair (incarnation : union hypostatique) possède une priorité *de nature* par rapport à l'envoi du Saint-Esprit (sanctification, divinisation de l'humanité du Christ). Cette priorité n'est pas chronologique —car les deux envois sont simultanés et intrinsèquement liés— mais elle signifie le simple *ordre trinitaire d'origine* (ici selon l'économie : mission visible du Fils et mission invisible de l'Esprit dans le Christ). Cet ordre d'origine manifesté dans l'économie (le Père envoie le Fils, le Père et le Fils envoient l'Esprit) exprime la relation éternelle des personnes divines dans la *théologie* (suivant la doctrine catholique : le Fils est engendré par le Père, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils). Pour la doctrine catholique, en effet, il y a une *stricte correspondance* entre l'économie (envoi, mission de l'Esprit) et la théologie (procession éternelle de l'Esprit) : de même que le Saint-Esprit *procède* éternellement du Père et du Fils, de même le Saint-Esprit *est envoyé* par le Père et le Fils. En prolongeant cette doctrine, lorsque saint Thomas considère l'envoi du Fils dans la chair et l'envoi du Saint-Esprit pour sanctifier cette chair, il souligne que ***l'envoi du Saint-Esprit (sa présence et son action) découle de l'envoi du Fils (union hypostatique).*** C'est la raison pour laquelle, dans ce texte, saint Thomas affirme que *l'action par laquelle le Fils assume l'humanité* (incarnation, union hypostatique) *possède une « priorité d'ordre » par rapport à l'action du Saint-Esprit qui remplit de grâce cette humanité* (sanctification, en vertu de laquelle les actions humaines de Jésus sont saintes et sanctifiantes). Ainsi, le Fils assume l'humanité conçue dans le sein de la Vierge Marie (mission visible du Fils), et avec le Père il envoie son Esprit sanctifiant à cette humanité (mission invisible du Saint-Esprit dans le Christ). Il y a donc une ***action conjointe et inséparable du Fils et du Saint-Esprit, mais l'action sanctifiante du Saint-Esprit résulte de l'action assumante du Fils.*** L'explication la plus "simple" se trouve dans la deuxième partie du texte cité plus haut : l'éclat de la lumière (la grâce de l'Esprit qui sanctifie et meut l'humanité du Christ) résulte de la présence du soleil (la personne divine du Fils qui s'unit l'humanité).

En résumé : le Fils de Dieu en son humanité (Jésus en tant qu'homme) est pleinement saint et accomplit le salut parce qu'il a reçu la plénitude du Saint-Esprit (la grâce) et parce que, ayant reçu la plénitude de l'Esprit, il communique cet Esprit par sa vie, sa passion, sa mort et son exaltation (notre salut). Cette plénitude de grâce et l'effusion de l'Esprit trouvent leur racine dans l'union hypostatique par laquelle le Fils s'unit personnellement l'humanité, de telle sorte que **la plénitude de la grâce du Saint-Esprit découle de l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ**⁷.

⁶ Saint Thomas d'Aquin, *ST III*, q. 7, a. 13, resp. Pour une explication de ce texte, voir : Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique : Le Verbe Incarné*, tome 2 : 3^a, q. 7-15, Nouvelle édition par Jean-Pierre Torrell, Paris 2002, p. 323-324. Nous y reviendrons au chapitre suivant du cours qui étudiera la "grâce du Christ".

⁷ J'ai tenté de préciser les principaux aspects de l'approche de saint Thomas d'Aquin dans la *Revue Thomiste* 106 (2006) p. 74-98 : « Le Christ et son Esprit ». À qui voudrait approfondir cet aspect, je recommande la lecture de : Dominic LEGGE, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2017, spécialement la troisième partie (p. 129-231) : « Christ and the Holy Spirit ».

4. Prolongement eucharistique

Pour aider à saisir cette doctrine, il peut être utile de se tourner vers l'Eucharistie. En effet, le cœur de l'Eucharistie consiste en une action du Fils incarné : le Christ, qui s'offre en sacrifice par amour de son Père et par amour des hommes, se rend présent dans le sacrement et il nous donne part à son corps saint à son précieux sang. L'Eucharistie comporte également, en son centre, une action du Saint-Esprit : le Saint-Esprit est envoyé sur les dons pour les convertir substantiellement en corps et sang du Christ (transsubstantiation), il est donné aux fidèles qui reçoivent l'Eucharistie et il est aussi donné aux membres de l'Église pour qui l'Eucharistie est offerte. Comment saisir ici *le rôle conjoint* du Christ et de son Esprit ?

La réponse à cette question peut être formulée de la façon suivante : dans l'Eucharistie, le Fils incarné (avec son Père à qui revient le mode d'action de la Source !) envoie son Esprit sur le pain et le vin, pour réaliser sa présence substantielle, et il envoie son Esprit sur l'Église. Il ne faut pas opposer l'action du Christ (cf. les paroles de la consécration, qui sont les paroles du Christ) et l'action de l'Esprit (cf. l'épiclese). Quant à l'effet de l'Eucharistie dans la communion au corps et au sang du Christ, il réside dans l'affermissement de la charité, par la grâce de l'Esprit, en vertu du Christ lui-même : « Celui qui mange et boit spirituellement devient participant du Saint-Esprit, par qui nous sommes unis au Christ par l'union de la foi et de la charité et par qui nous devenons membres de l'Église »⁸.

« L'effet de ce sacrement [l'Eucharistie] doit être considéré, premièrement et principalement, à partir de Celui qui est contenu dans ce sacrement, c'est-à-dire le Christ. Celui-ci, venant visiblement dans le monde, a apporté au monde la vie de la grâce : *La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ* (Jn 1,17). Et de même, venant sacramentellement dans l'homme, il produit la vie de la grâce, selon cette parole : *Celui qui me mange vivra par moi* (Jn 6,58). Ce qui fait dire à saint Cyrille (sur *Lc 2,19*) : « Le Verbe vivifiant de Dieu, s'unissant à la chair qui lui est propre, la rend vivifiante à son tour. Il convenait donc qu'il s'unisse d'une certaine façon à nos corps par sa chair sacrée et par son sang précieux, que nous recevons pour une bénédiction vivifiante, dans le pain et le vin »⁹.

Ainsi : 1° dans son incarnation, le Fils sanctifie l'humanité qu'il s'unit (c'est l'action du Fils que nous avons examinée plus haut) : il assume cette chair dans l'unité de sa personne et il répand en elle son propre Esprit. 2° Dans l'Eucharistie, le Fils (avec son Père) envoie son Esprit sur le pain et le vin pour les convertir en son corps et en son sang ; et, en communiant sacramentellement au corps et au sang du Christ (dans les bonnes dispositions requises), les fidèles *reçoivent cet Esprit qui remplit la chair du Christ*. L'Esprit qui remplit la chair du Christ est donné en partage aux fidèles qui communient à cette chair sainte et sanctifiante (« vivifiante ») du Christ : répandu dans les fidèles, l'Esprit les unit plus intimement au Christ ; l'Esprit renforce leur incorporation au Christ et leur appartenance vivante à l'Église.

Nous observons ici une *action du Fils incarné* (dans l'incarnation, il sanctifie sa chair en lui donnant son Esprit ; dans l'Eucharistie, il envoie son Esprit sur le pain et le vin, il envoie son Esprit sur la communauté ecclésiale) et une *action de l'Esprit* qui est envoyé par le Père et par le Fils (dans l'incarnation, l'Esprit sanctifie l'humanité du Christ ; dans l'Eucharistie, l'Esprit opère la conversion substantielle du pain et du vin en corps et sang du Christ, et il sanctifie les membres de l'Église)¹⁰. **L'action sanctifiante de l'Esprit provient de l'action du Fils, l'« initiative » première revenant au Père lui-même : le Père agit par son Fils dans l'Esprit Saint.**

⁸ Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* 6,55 (éd. Marietti, n° 973).

⁹ Thomas d'Aquin, *ST III*, q. 79, a. 1, resp.

¹⁰ Pour approfondir cette réflexion, voir J.-M.R. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Paris 1964.