

Recherches Carmélitaines

**DIEU
EN
L'HOMME**

Denis Chardonnes

 **Éditions du Carmel**

Recherches Carmélitaines

La question de la vérité est inscrite en toute personne humaine, de telle sorte qu'elle signifie, pour chacun d'entre nous, un appel pressant à découvrir le sens de notre existence. C'est à la vérité avec nous-mêmes que nous sommes conviés, afin d'emprunter, selon Dostoïevski, le chemin de la vie éternelle: « Celui qui se ment à soi-même... va jusqu'à ne plus distinguer la vérité ni en soi ni autour de soi; il perd donc le respect de soi et des autres. Ne respectant personne, il cesse d'aimer » (Les frères Karamazov). La personne humaine rejoint par là cette profondeur d'elle-même où elle rencontre Celui qui est la source de son être et sa fin ultime, Dieu, le Vivant et la Vérité. Le cœur de l'homme en effet n'est point vide, car Dieu Trinité y établit sa demeure pour l'attirer à lui: « Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui » (Jn 14,23).

Centré sur le mystère de l'inhabitation trinitaire et de l'assimilation de l'homme à la vérité, le présent ouvrage est un essai théologique et spirituel qui, avec l'aide de saint Thomas d'Aquin et d'auteurs mystiques principalement carmélitains, espère nourrir un approfondissement du sens de l'existence humaine et le proposer au monde contemporain.

Né en 1964, Denis Chardonens – en religion frère Denis de la Mère de Dieu – appartient à l'Ordre des Carmes Déchaux (Province d'Avignon-Aquitaine). Il enseigne la théologie dogmatique et la théologie spirituelle fondamentale à la Faculté Pontificale de Théologie, le Teresianum, à Rome.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ne saurais souhaiter. Parce que tu désires des paroles et révélations partielles, et si tu le regardes bien, tu y trouveras tout, parce qu'il est toute ma parole et ma réponse, toute ma vision et toute ma révélation³³.

À la lumière de la connaissance du Père dans le Fils, il nous est donné de rendre compte théologiquement de notre condition de fils adoptifs du Père dans le Christ, selon l'effusion du don de l'Esprit au sein de l'économie trinitaire de la grâce. Celle-ci consiste dans le don de Dieu lui-même à l'humanité en son Fils, en vue d'une réciprocité de relation entre Dieu et l'homme qui s'accomplira dans la gloire : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17,3).

L'investigation théologique autour de la vérité, bénéficiant de manière constante des ressources apportées par la Parole de Dieu écrite conjointement avec la Tradition³⁴, est en mesure de signifier que le Dieu vivant est la vérité, Mystère de communion consubstantielle et interpersonnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dans le Fils, envoyé par le Père afin de révéler le Mystère tenu caché et d'accomplir l'œuvre du salut, les hommes ont accès à une participation et à une assimilation à la vérité qui illumine leur être profond et leur donne de se connaître :

Par cette révélation, la vérité la plus profonde aussi bien sur Dieu que sur le salut de l'homme resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la révélation³⁵.

Le processus d'identification de la personne humaine, dans la vérité révélée, signifie l'approfondissement d'une relation de communion avec Dieu qui ouvre à une connaissance du Mystère en Jésus-Christ annonciatrice du face à face de la gloire : « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (1Co 13,12). Aussi la saisie théologique de la vérité, enracinée dans

l'orthodoxie de la foi, nous donne-t-elle accès à la vérité glorieuse qui se manifeste en Jésus et qui nous sauve : « À Celui qui a le pouvoir de vous affermir conformément à l'Évangile que j'annonce en prêchant Jésus-Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté, et, par des Écritures qui le prédisent selon l'ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi ; à Dieu qui seul est sage, par Jésus-Christ, à lui soit la gloire aux siècles des siècles ! Amen » (Rm 16,25-27).

Dans le cadre de ce premier chapitre, consacré au mystère de Dieu Trinité, la vérité, nous souhaitons aller au Sujet de la théologie, Dieu lui-même, qui fonde et accomplit la démarche théologique, en tant qu'exercice spirituel dédié tout entier à la vérité³⁶. Le parcours sapientiel qui va être effectué nous conduira à une saisie du Mystère en Jésus-Christ, donnant tout son sens à l'existence humaine faite pour la découverte de ce qui est vrai en Celui qui est la sagesse et la lumière. Aussi proposons-nous de dégager et de mettre en œuvre une critériologie de l'intelligence de la foi vive, qui soit établie à partir du mystère de Dieu Trinité, principe et fin de toutes choses, tel qu'il se révèle dans la relation de Jésus avec son Père dans l'Esprit : un premier point intitulé « le Dieu vivant, en Jésus-Christ, est la vérité première » en appellera deux autres, à savoir la nomination du Dieu vivant en Jésus-Christ et la contemplation de Dieu Trinité en tant que vérité. L'orthodoxie, traversée par la doxologie, assurera le chemin de maturation de notre foi trinitaire et de son intelligence, comme saisie de la vérité par antonomase et de son œuvre.

1. LE DIEU VIVANT, EN JÉSUS-CHRIST, EST LA VÉRITÉ PREMIÈRE

Dans le Prologue de son *Expositio* sur saint Jean, Thomas d'Aquin caractérise l'évangile comme celui de la contemplation, en se référant à la vision du prophète Isaïe : « Je vis le Seigneur siégeant sur un trône sublime et élevé ; et toute la terre était remplie de sa majesté, et ce qui était au-dessous de lui remplissait le temple » (Is 6,1)³⁷. Le prophète n'est-il pas mentionné explicitement par saint Jean comme celui qui eut la vision de la gloire du Seigneur et qui parla de lui (cf. Jn 12,41).

Or, les fidèles sont appelés à être le Temple de Dieu et à être comblés de la majesté divine, ce qui constitue la fin de l'évangile de Jean, à partir de l'expression d'Is 6,1 : « Ce qui était au-dessous du Seigneur remplissait le Temple »³⁸. En effet, les signes rapportés par l'évangile, sur le fondement de la contemplation du mystère du Christ, manifestent ce à quoi sont appelés ceux qui croient en Jésus le Christ : « Jésus a fait sous les yeux de ses disciples encore beaucoup d'autres signes, qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-là ont été mis par écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jn 20,30-31). Aussi la contemplation de Jean est-elle une théologie de la *shekinah*, c'est-à-dire de la présence de Dieu dans la Jérusalem nouvelle et en chacun de ceux qu'elle rassemble au nom du Christ et qui partagent la gloire du Seigneur.

Les paroles d'Isaïe décrivent la contemplation de l'évangéliste à la fois élevée, ample et parfaite. Elle est ample, en ce sens que Jean fut élevé à la contemplation du Verbe dans sa nature même et dans sa puissance, puisque Celui qui est dans le Principe est Celui par qui tout a été fait (cf. Jn 1,1-3). La contemplation parfaite de l'évangéliste réside dans le fait qu'il fut conduit à la hauteur de la réalité contemplée, c'est-à-dire en étant élevé à la fin même de la réalité contemplée, par l'adhésion de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

jusqu'au cœur de l'humanité, en Jésus-Christ mort et ressuscité, et qui, dans son exaltation, nous ouvre pleinement à la vérité du mystère de Dieu Trinité. Le Christ Seigneur reçoit « le Nom qui est au-dessus de tout nom », désormais offert à l'appellation et à l'énonciation doxologique de l'homme participant à la communion trinitaire : « Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus-Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,9-11).

La nomination trinitaire, telle que l'aborde la démarche théologique suivant la négation – ressortissant à la reconnaissance du Tout-Autre – sur le fondement de l'affirmation de la vérité qui se révèle, est la voix significative de l'Événement théophanique d'Ex 3,14. Celui-ci dévoile son sens plénier dans le mystère du Christ, paradigme de toute recherche de signification au plan du langage humain marqué définitivement du sceau de la Parole de vérité. Aussi le Dieu que personne n'a jamais vu est-il Celui-là même qui se manifeste pleinement dans le Christ et qui nous appelle, en lui, à partager sa vie pour toujours, faisant de nous des fils dans le Fils, par adoption : « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1Jn 3,2).

Le Christ est l'accomplissement ontophanique et ontothéologique d'Ex 3,14 qui révèle le Dieu personnel d'Israël, selon la traduction de la LXX : pour rendre compte du nom mystérieux de Dieu – *egô eimi ho ôn* –, celle-ci a recours au participe masculin *ho ôn*, plutôt qu'au participe neutre *to on*. La relecture de la révélation du Dieu de l'alliance à partir de la

révélation christologique, fait remarquer Paul Ricœur⁶⁴, introduit à une herméneutique se déployant dans l'espace d'une ontologie positive et d'une suspension ascétique du Nom, sous l'égide du verbe *einai* et suivant la modalité du Je.

Il ne s'agit donc point, selon P. Ricœur, de proscrire d'emblée le verbe « être » de la traduction de la formule hébraïque, en Ex 3,14⁶⁵. En effet, le verbe « être » se dit de multiples façons⁶⁶, de telle sorte que le lecteur de l'Écriture est appelé à découvrir le sens nouveau du Nom divin, lequel, dans sa richesse insondable et ineffable, ne se laisse point circonscrire par la saisie de l'intelligence humaine. Le Nom *'ehyeh 'aser 'ehyeh* – « Je suis celui qui est » – ne révèle pas tant ce que Dieu est, mais qu'il est l'existant en tant que Je suis, agissant comme libérateur de son peuple. Le Nom manifeste que la catégorie de l'être préserve la transcendance du Dieu vivant, qui se fait présent, ainsi que son inconnissance, exprimée dans le redoublement du « Je suis » qui s'autoprésente.

La révélation du Nom divin, en tant que « Je suis », est le lieu saint que foulent les pieds de Moïse : « N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds car le lieu où tu te tiens est une terre sainte » (Ex 3,5). Aussi, en dehors du Nom qui est celui du Sujet divin inviolable et transcendant, n'y a-t-il point d'entrée dans la Loi et les prophètes⁶⁷. La nomination de Dieu est offerte à Moïse, et par son intermédiaire à tout le peuple, dans le sens où le Tétragramme « YHWH » – troisième personne d'une forme archaïque du verbe « être » (« il est ») – est signifié et commenté sous la forme redoublée « Je suis celui qui est », et dans la suite par le nom, à la première personne « Je suis », Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob⁶⁸ : « Dieu dit à Moïse : “Je suis celui qui est”. Et il dit : “Voici que tu diras aux Israélites : ‘Je suis’ m'a envoyé vers vous”. Dieu dit encore à Moïse : “Tu parleras ainsi

aux Israélites : ‘Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac et le Dieu de Jacob m’a envoyé vers vous. C’est mon nom pour toujours, c’est ainsi que l’on m’invoquera de génération en génération’” » (Ex 3,14-15).

Ce foyer de sens, où se manifeste le Nom propre du Dieu vivant en tant que « Je suis », au-delà apophatique qui donne sens à tout langage, est sacré et entraîne l’auditeur de la Parole divine dans la profondeur d’un acte de parole qui le révèle à lui-même. La Parole de Dieu, qui s’entend dans la prononciation du Nom, est écoutée par l’oreille de l’être-humble réceptif. C’est dans ce rapport entre le *Deus dixit* et cette modalité de l’écoute qu’advient la révélation, c’est-à-dire le fait que Dieu prononce son Nom, révélateur de sa majesté et de son implication dans l’histoire qui s’accomplit comme histoire du salut⁶⁹. Aussi l’homme est-il désormais saisi par la question de la nominabilité du Dieu vivant qui lui ouvre l’accès de son intériorité et le convie à un dialogue d’intimité avec lui dans la foi⁷⁰.

Dans l’expérience de nomination mystérieuse du Dieu vivant en tant que YHWH, le croyant entre toujours plus profondément dans une connaissance dialogique de Celui qui est, à partir de la révélation du Nom qui lui est le plus propre, affirme saint Thomas d’Aquin. Le Tétragramme signifie en effet la substance divine elle-même, « selon qu’elle est incommunicable, et, si l’on peut ainsi parler, singulière⁷¹ ». L’incommunicabilité, signifiée par le Nom révélé à Moïse, le conduit ainsi à la rencontre et à la contemplation du Sujet, cet Être-ci, le Vivant⁷². La théologie du Nom, qui n’appartient qu’à Dieu seul, ressortit à un monothéisme personnel et éthique, qui signifie la transcendance de Celui qui se donne et qui cause la similitude et la participation de ce qu’Il est en lui-même.

Le *modus significandi*, d’après saint Thomas, est inséparable

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'elle est ordonnée à l'appétit ; ainsi l'appétit est dit bon, dès lors que ce qui l'attire est bon. Dans le cas de l'intellection, la raison formelle de vrai passe par dérivation de l'intelligence – dans laquelle il se trouve *per prius* – à la chose, de sorte que celle-ci est vraie en tant qu'elle est en rapport avec l'intelligence qui se conforme à la chose connue. Aussi les choses sont-elles dénommées vraies *per posterius* comme terme extramental de l'adéquation qui ressortit par excellence à l'esprit : elles constituent à ce titre le fondement métalogique et la cause de la vérité de l'intelligence¹¹³.

C'est en effet du côté de l'esprit, dans son rapport de conformité à la chose, que se trouve le sujet propre de la connaissance de la vérité, laquelle signifie toujours – tant au plan spéculatif que pratique – une assimilation du connaissant au connu dans l'immanence du connaître¹¹⁴. Dans le cas de la connaissance spéculative, l'esprit en reçoit un perfectionnement intérieur, puisque le vrai est ce vers quoi tend l'intelligence¹¹⁵. Dans le cas de l'intelligence pratique, si le mouvement producteur se termine dans l'œuvre effectuée, le dynamisme de la connaissance qu'il comporte et qui est ancré dans la vérité s'achève dans le sujet connaissant. Certes, dans la connaissance pratique, la forme du connu n'est pas le principe de l'acte d'intellection comme dans la connaissance spéculative, mais il n'empêche que c'est grâce à la forme conçue intérieurement qu'est connu ce qui devra être réalisé *ad extra*.

Or, tant la vérité dans l'intelligence que la vérité dans les choses – en un sens ici impropre et dérivé – dépendent de la vérité par antonomase qu'est Dieu : les choses sont vraies, en tant qu'elles sont conformes à leur Principe qu'est la Pensée de Dieu, et tout esprit créé connaît la vérité en imitant de quelque façon l'Intellect divin. L'intellection de Dieu, identique à son

être, est ainsi « la mesure et la cause de tout être distinct du sien, de toute intelligence autre que la sienne »¹¹⁶. Non seulement la vérité est en Dieu, mais il est la vérité : il est en effet lui-même son propre être et sa propre intelligence. Si l'intellect divin, qui est la vérité, est « mesurant et non mesuré », les réalités naturelles sont, pour leur part, « mesurantes et mesurées », tandis que notre intellect, quant à lui, « est mesuré et ne mesure » que les choses artificielles et non naturelles¹¹⁷.

La vérité est dans l'intellect divin en premier et en propre et elle est en nous, certes en propre, mais secondairement. C'est au regard de l'une et de l'autre vérité que l'on trouve la vérité dans les choses, improprement et secondairement. Ainsi de la vérité une de Dieu Trinité dérivent plusieurs vérités dans l'intellect humain, ainsi que dans les choses, compte tenu de la pluralité des entités des choses¹¹⁸.

Dans son commentaire sur Jn 18,38, saint Thomas offre une synthèse de son enseignement concernant la vérité qu'est Dieu Trinité, appropriée qu'elle est au Verbe, la conception même de l'Intellect divin :

Le rapport de l'intelligence à la réalité est de deux sortes : il y a d'une part l'Intelligence qui existe comme mesure des réalités, et il s'agit de Celui qui est cause des réalités ; et d'autre part l'intelligence qui est mesurée par la réalité, chez celui dont la connaissance est causée par la réalité. La vérité n'est donc pas dans l'intellect divin parce qu'il est adéquat aux réalités, mais parce que les réalités sont adéquates à l'intellect divin lui-même ; alors que la vérité est dans notre intelligence parce que celle-ci connaît les réalités telles qu'elles sont. Ainsi, la vérité incréée, l'intellect divin, est une vérité qui n'est pas mesurée ni faite, mais une vérité qui mesure et qui fait une double vérité : l'une dans les choses elles-mêmes, en tant qu'elle les fait être selon qu'elles sont dans l'intellect divin ; l'autre qu'elle fait dans nos âmes, et qui est une vérité seulement mesurée et non mesurante. Et de là vient que la vérité incréée de l'intellect divin est appropriée au Fils qui est la conception même de l'intellect divin et le Verbe de Dieu. En effet la vérité suit la conception

de l'intellect¹¹⁹.

Or, il n'est de vérité que manifestée, ce qui conduit à l'aborder à l'intérieur de la thématique de l'illumination, puisque c'est le propre de la lumière – qu'elle soit dans l'ordre sensible ou intelligible – de faire apparaître et de faire connaître¹²⁰. Dieu est la vérité et la lumière par antonomase, d'où vient la lumière de la vérité manifestée en nous : « Toute manifestation de la vérité est en effet une lumière infusée par Dieu »¹²¹. Pour cette raison, les sages sont lumineux du fait de leur participation à la lumière de la vérité divine ; si certains hommes sont dans la ténèbre, ce n'est point à cause de quelque limite du côté de la lumière de Dieu et de sa diffusion, car « la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas arrêtée » (Jn 1,5). Pourtant, aucun être rationnel n'est dans la ténèbre, au point de ne participer en rien à la lumière divine, puisque « tout ce qui est vrai, quel que soit celui qui le dit, vient de l'Esprit Saint »¹²².

L'illumination divine est cause de la vérité, d'une part en tant que source de l'être et de l'intelligibilité des créatures ; d'autre part, elle cause, conserve et applique à l'acte la puissance cognitive du sujet qui saisit ainsi les intelligibles par la lumière naturelle de la raison comme participation à la lumière de Dieu. Cette participation est plus accentuée, au plan du don de la lumière surnaturelle permettant à la créature rationnelle de connaître ce qui est au-delà de la seule saisie de la raison.

Dans son interprétation de Jn 8,12 « Je suis la lumière du monde », le Maître d'Aquin établit une comparaison entre la lumière sensible et la lumière intelligible, mettant en relief une double action de leur part : il revient à la lumière sensible – bien qu'étant une faible lumière particulière – de produire un effet dans la réalité vue, puisqu'elle rend les couleurs visibles en acte, et d'agir au niveau du sujet lui-même qui voit, car l'œil est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

58 *Ibid.*, p. 264.

59 *Ibid.*, p. 265-266.

60 *Ibid.*, p. 266.

61 *Ibid.*, p. 569.

62 Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 95.

63 Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 1, a. 1, c ; q. 6, a. 1. Nous aborderons davantage l'assentiment de la foi, dans nos chapitres V et VII.

64 Cf. « Dall'interpretazione alla traduzione », in A. LACOQUE, P. RICŒUR (éd.), *Come pensa la Bibbia, Studi esegetici ed ermeneutici*, Edizione italiana a cura di F. Bassani, « Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi, 9 », Brescia 2002, p. 321-348, ici p. 328. Y. Meessen note une évolution dans la pensée de P. Ricœur au sujet d'Ex 3,14, sur la base du vocabulaire de la « révélation » et du « retrait » (cf. « Penser le verbe “être” autrement. Lecture d'Exode 3,14 par Paul Ricœur », *Nouvelle revue théologique* 130 (2008) 759-773, ici p. 763-767). Dans un premier temps, suivant la phénoménologie de l'*a-lètheia* (1977), il souligne le fait que le Dieu qui se révèle est un Dieu caché, opposant alors ontothéologie et apophatisme, à propos d'Ex 3,14. Par la suite (1992), il paraît s'orienter vers une juxtaposition des deux interprétations, même si, dans un texte datant de 1991 (cf. « D'un testament à l'autre : essai d'herméneutique biblique de “Je suis celui qui suis” à “Dieu est amour” », in *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 355-356), il opte pour une lecture conjugulée du Buisson ardent et de l'ontologie, sans renoncer pour autant au rapport entre le « se montrer » et « se retirer ». Cela le conduit à souligner la polysémie du verbe « être », articulant le point de vue onto-théologique et apophatique, s'appuyant sur la lecture conjugulée de saint Augustin et du Pseudo-Denys.

65 Cf. « Dall'interpretazione alla traduzione », p. 347 : « L'esegesi di Es. 3,14 avrebbe soppresso, sul piano stesso del significato testuale, qualsiasi base per una congiunzione tra l'*ehjeh* ebraico e l'essere greco ? Non penso nemmeno questo. Alle ragioni avanzate nella prima sezione, tendenti a preservare la punta sapienziale di questa dichiarazione biblica unica nel suo genere, ne aggiungo una nuova, desunta dalla discussione che precede. Perché non formulare l'ipotesi che l'*ehjeh* ebraico proponga uno scarto di senso, che arricchisce la polisemia già considerevole, benché culturalmente limitata, del verbo greco *einai*, il solo disponibile per tradurre Es. 3,14 ai tempi della LXX ? L'essere si dice in molti modi, dice Aristotele ; perché non dire che gli ebrei l'hanno pensato in un altro modo ancora ? »

- 66 Cf. ARISTOTE, *La métaphysique*, E, 2, Traduction et commentaire par J. Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1991, p. 335.
- 67 Nous prenons appui, à propos de la révélation du Nom divin, sur la profonde interprétation de P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament, Essai de lecture*, Paris, 1976, p. 282 en particulier.
- 68 Cf. P. BEAUCHAMP, *op. cit.*, p. 284.
- 69 Cf. R. Guardini met particulièrement en lumière le lien entre la révélation du Nom et l'oreille spirituelle en mesure de percevoir et de recevoir la révélation (cf. *Filosofia della religione, Esperienza religiosa e fede*, A cura di S. Zucal, in collaborazione con A. Aguti, in *Opera omnia*, II, 1, Brescia, 2008, p. 406-407).
- 70 À cet égard, on verra P. Coda, *Il logos e il nulla, Trinità, religioni, mistica*, « Collana di teologia, 45 », Roma, 2003, p. 487-497 ; *Dalla Trinità, L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, 2011, p. 142-156.
- 71 Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 13, a. 11, ad 1 : « Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem ». Saint Thomas paraît avoir découvert l'importance du Tétragramme, grâce à Maïmonide (cf. A. MAURER, « St. Thomas on the Sacred Name "Tetragrammaton" », *Mediaeval Studies* 34 (1972) 274-286, ici p. 285).
- 72 Cf. 1a, q. 13, a. 9, c.
- 73 Cf. *Summa contra Gentiles*, I, cap. 30, n° 277. Nous empruntons la traduction française à THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils, Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Traduction inédite par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, Livre I, *Dieu*, Traduction, présentation et notes par C. Michon, Paris, 1999, p. 220.
- 74 Cf. 1a, q. 13, a. 1, c. Nous nous référons aux explications que donne O.-TH. VENARD, *Thomas d'Aquin poète théologien, La langue de l'ineffable, Essai sur le fondement théologique de la métaphysique*, Préface de D. Burrell, t. 2, Genève, 2004, p. 127-128.
- 75 Cf. 1a, q. 13, a. 1, c. ; 1 *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1, sol. : « Cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum, [...], idem iudicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius. Ipse autem solus seipsum comprehendit ; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, Verbum coaequale sibi generando ».
- 76 Cf. J. M. SHOOT, *Christ the « Name » of God, Thomas Aquinas on*

Naming Christ, Louvain, 1993.

77 T.-D. Humbrecht souligne fort bien, à cet égard, qu'« en raison de l'intervention divine le mot être devient en quelque sorte une parole sacrée » (cf. « La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 94 (1994) 71-99, ici p. 94).

78 Cf. 1a, q. 13, a. 11, c.

79 Cf. 1a, q. 13, a. 11, ad 1.

80 Cf. T.-D. HUMBRECHT, « La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin », p. 92-93.

81 Cf. *Summa contra Gentiles*, III, cap. 49, n° 2270. À ce sujet, nous faisons nôtres les précisions très éclairantes de J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation 2*, 2^e édition revue et augmentée d'une Postface, « Vestigia, 19 », Fribourg (Suisse)-Paris, 2002, p. 43-50. Cf. également A. Pegis, « Penitus manet ignotum », *Mediaeval Studies* 27 (1965) 212-226.

82 Cf. T.-D. HUMBRECHT, « La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin », p. 90-92 en particulier.

83 Cf. 1a, q. 3, a. 4, ad 2 : « *Esse dupliciter dicitur : uno modo, significat actum essendi ; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam : sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus *Deus est*. Et hoc scimus ex eius effectibus* ».

84 Cf. T.-D. HUMBRECHT, « La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin », p. 83.

85 *Ibidem*, p. 92.

86 À ce propos, saint Thomas distingue l'*esse divinum* qui est la substance divine, et l'*esse commune* qui participe de l'Acte pur d'être au plan de toutes les créatures : « *Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente* » (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4).

87 J. Ratzinger met en lumière la loi de l'inconnu inhérente au christianisme, laquelle ouvre à la reconnaissance de la manifestation paradoxale de l'« exister pour » qui est la note caractéristique du divin (cf. *Introduzione al cristianesimo*, p. 204-206).

88 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, Traduzione di G. Sommavilla, vol. 2, Milano, 1982, p. 252.

89 T. Halík développe une théologie de la patience du croyant envers Dieu,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

principe. L'un est sans principe, unique, mais il engendre. Le vrai, qui est d'un autre, est engendré, mais il n'engendre pas. Quant au bien, il a un principe, il n'est pas engendré et n'engendre pas, mais il produit les créatures au dehors, dans l'être, selon ce qu'enseigne saint Augustin : « Parce que Dieu est bon, nous existons »²⁷. Dans son *expositio* sur Jn 14,8 *Domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis*, le Maître thuringien met alors en relation les transcendants avec les processions trinitaires et la procession des créatures à partir de Dieu Trinité²⁸ : l'un, approprié au Père, est la source de la première émanation, à savoir du Fils et de l'Esprit ; le bien est la source de la deuxième émanation, c'est-à-dire de la production des créatures. Or, de l'une et l'autre source sont puisées la joie et la récompense des bienheureux, selon Is 12,3 : *Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris*.

Cette relecture de l'Évangile cherche à articuler l'ordre des *divina*, des *naturalia*, des *artificialia* et des *moralia*, car c'est de la même source que proviennent la théologie, la philosophie naturelle, la philosophie morale, les savoirs pratiques et théoriques, et même le droit positif²⁹. Il apparaît que l'Écriture contient implicitement ce que la philosophie rend explicite : les vérités de la foi sont donc de quelque manière accessibles à la raison³⁰. D'après l'herméneutique eckhartienne, il s'agit ainsi de rendre compte du contenu rationnel de l'Écriture. Notre auteur synthétise ce propos dans le *Prooemium* de son commentaire sur saint Jean³¹ :

En expliquant ces paroles et les autres qui suivent, l'auteur se propose, comme dans tous ses écrits, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux Testaments. « Car depuis la création du monde Dieu invisible se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, lui, son éternelle puissance » – c'est-à-dire le « Fils » – « et sa divinité » – « c'est-à-dire le Saint-Esprit » –, comme l'explique la Glose sur Rm 1

(1,20). En outre, au livre VII des *Confessions*³², Augustin assure avoir lu *Dans le Principe était le Verbe* ainsi qu'une grande partie de ce premier chapitre de Jean dans les livres de Platon. Et dans la *Cité de Dieu*, livre X³³, il mentionne un certain platonicien qui disait que le début de ce chapitre, jusqu'à « il y eut un homme envoyé par Dieu », « devrait être écrit en lettres d'or [...] et exposé dans les endroits les plus en vue ».

En outre, l'intention de cette œuvre est de montrer comment les vérités des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature sont clairement indiquées – [entende] qui a des oreilles pour entendre ! – dans ces mêmes mots de l'Écriture Sainte que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles. On insérera çà et là, quelques interprétations morales.

Aussi Moïse, Aristote et le Christ enseignent-ils la même chose – note Eckhart sur Jn 1,17 –, bien que diffère leur mode d'enseignement : au premier revient le *credibile*, au deuxième, le *probabile sive verisimile*, et au troisième, la *veritas*³⁴. Tandis que cette interprétation ne manque pas de susciter des réserves, elle ne signifie pourtant point une réduction du donné de la révélation au plan de l'ordre de la nature, ni non plus une dépréciation de l'investigation théologique. Elle paraît être guidée par la préoccupation théologique de rendre compte du fait que Dieu est source de tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui du connaître, tant dans l'Écriture que dans la nature. Or, cette source est pleinement manifestée dans le mystère de l'Incarnation du Verbe, par qui nous sont venues la grâce et la vérité³⁵.

L'interprétation eckhartienne, qui s'arrête aux transcendants et à leur appropriation aux personnes divines, reconnaît, à partir du mystère de l'incarnation, la vérité une appropriée au Fils et pleinement révélée en lui, lumière des hommes. Aussi la vérité est-elle le fondement, le contenu en même temps que le sens

ultime de la révélation, en tant que donnée pleinement en Jésus-Christ.

À cet égard, en Jn 1,17, le mot qui fait pendant à *nomos* – la Loi – n’est peut-être pas tant *charis* qu’*alètheia*. En effet, alors que la Loi a été donnée par Moïse, la vérité, à titre de grâce, a été donnée par Jésus. Aussi l’expression *hè charis kai hè alètheia* pourrait-elle être entendue comme « la grâce de la vérité », et revêtir la forme d’un hendiadys, suivant lequel deux termes grammaticalement coordonnés admettent la subordination de l’un par rapport à l’autre³⁶. Si, dans le verset 17, le sujet grammatical est « la grâce », le sujet logique est « la vérité » qui constitue le contenu de la grâce offerte par le Christ, lui-même la vérité s’offrant aux hommes pour leur salut. Ainsi, dans le Christ, nous découvrons la profondeur de la vérité divine qui se donne au sein du déploiement de l’économie de la grâce. En lui s’accomplit la révélation d’Ex 34,6 où le Seigneur se manifeste comme riche en grâce et en fidélité (*hesed* et *emet*)³⁷ : « Moïse invoqua le nom de Yahvé. Yahvé passa devant lui et il cria : “Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu’à la troisième et la quatrième génération” » (Ex 34, 5-7).

2.LE CHRIST, « CHEMIN, VÉRITÉ ET VIE »

Jésus est le chemin vers le Père, en tant qu’il est la vérité et la vie. Il nous ouvre la voie vers le Père, c’est-à-dire qu’il nous conduit à la participation de sa relation filiale avec le Père, ce qui signifie notre recreation, par grâce, à l’image de l’Image parfaite du Père qu’est le Fils, plein de grâce et de vérité : « Nul ne vient au Père que par moi » (Jn 14,6). Dans le Fils, il nous est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

D'autre part, est invoquée l'autorité de saint Augustin⁸³, d'après lequel Jésus désapprouva davantage l'esprit de celui qui faisait une telle demande que la demande elle-même. En disant « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit », Philippe exprimait le fait qu'il ne suffisait pas en quelque sorte de connaître le Fils ; aussi croyait-il que la connaissance du Fils ne suffisait pas autant que celle du Père. Autrement dit, il paraissait juger que le Fils était moindre que le Père⁸⁴. Jésus répond alors : « Philippe, qui me voit, voit aussi le Père » (Jn 14,9). Il montre par là que la connaissance du Fils suffit autant que celle du Père, le Fils étant parfaitement égal au Père, et qu'il est sa *dictio* parfaite.

Par la suite, en affirmant « comment dis-tu toi : “Montre-nous le Père ? » », Jésus remet également en cause la demande elle-même faite par son disciple, puisque le Père est vu dans le Fils, *Imago expressa Patris*. À cet égard, la parole « qui me voit, voit aussi le Père » repousse l'erreur de Sabellius pour qui le Père et le Fils se confondent purement et simplement, sans distinction réelle au plan personnel. Or, une telle distinction – enseigne saint Hilaire⁸⁵ – est signifiée par la conjonction apposée « aussi » ; sinon, Jésus aurait dit plutôt : « Qui me voit, voit le Père »⁸⁶. En outre, cette parole exclut l'erreur d'Arius, puisqu'elle affirme, non pas que le Fils est de quelque manière inférieur au Père, mais qu'il lui est consubstantiel ; si tel n'était pas le cas, celui qui verrait le Fils, ne verrait pas le Père⁸⁷.

Maître Eckhart, pour sa part, au sujet de la demande de Philippe, considère la personne du Père, principe sans principe, n'étant pas d'un autre, car – selon l'expression du *Liber de causis* – « le premier est riche par soi »⁸⁸ : pour cette raison, il suffit que le Père soit montré⁸⁹. Aussi le Père en tant que Père donne-t-il tout : « Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne

connaît le Fils, sinon le Père, et nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11,27) ; ou encore « Jésus sachant que le Père lui avait tout remis entre les mains et qu'il était venu de Dieu et qu'il s'en allait vers Dieu » (Jn 13,3). En effet, ce que le Père donne au Fils est plus grand que tout, puisqu'il lui donne l'être-Fils, splendeur de sa lumière : « Mon Père, quant à ce qu'il m'a donné, est plus grand que tous. Nul ne peut rien arracher de la main du Père. Moi et le Père, nous sommes un » (Jn 10,29-30), ce qui constitue la signification de Jn 14,8⁹⁰.

Or, il ne suffit pas que le Père se montre à travers les réalités créées ; c'est pourquoi Philippe demande qu'il se montre en lui-même dans son Fils, comme le confirme la lettre aux Hébreux⁹¹ : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles » (He 1,1-2). La demande de Philippe n'est-elle pas dans le prolongement de celle qu'adresse Moïse au Seigneur : « Si donc j'ai trouvé grâce à tes yeux, daigne me faire connaître tes voies pour que je te connaisse et que je trouve grâce à tes yeux » (Ex 33,13) ; et un peu plus loin : « Fais-moi de grâce voir ta gloire » (Ex 33,18)⁹².

Le Maître thuringien interprète Jn 14,8, en mettant en lumière notre filiation adoptive, dans le Fils, à propos de la manifestation du Père⁹³ : en effet, le Père se manifeste, lorsque nous accomplissons ce qui est divin par amour, comme des fils, et non point par crainte, comme des esclaves. Autrement dit, la demande de Philippe s'accomplit, quand tout ce qui est en nous est orienté vers Dieu, selon la similitude de la relation du Fils et du Père qui sont de même nature. Un tel accomplissement est

signifié par Dt 6,5 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force ».

Comme précédemment, nous sommes conviés, avec Eckhart, à la considération de l'union à Dieu, structurante de sa théologie. Saint Thomas nous y ouvre aussi complètement dans son approfondissement théologique de la parole évangélique, marqué par une intelligence de la foi trinitaire, comme on peut le constater dans sa lecture de Jn 14,7 *Et amodo cognoscetis eum et vidistis eum* :

Il dit donc que *Dorénavant vous le connaîtrez*. Il dit *dorénavant* puisqu'il y a une double connaissance à propos du Père. L'une parfaite, qui est par la vision immédiate de Dieu, et que nous aurons dans la Patrie ; 1Jn 3,2 : « Quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui ». L'autre imparfaite, qui existe par un miroir et en énigme, et que nous avons par la foi ; 1Co 13,12 : « Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme ». Cette parole peut donc s'entendre de chacun des deux ; et le sens serait : *Dorénavant vous le connaîtrez*, selon une connaissance parfaite, dans la Patrie ; « Je vous annoncerai des choses à propos du Père ouvertement » (Jn 16,25), comme s'il disait : il est vrai que vous ne le connaissez pas d'une connaissance parfaite, mais *Dorénavant vous le connaîtrez*, quand le mystère de ma passion aura été accompli. Ou : *Dorénavant*, c'est-à-dire après ma résurrection et mon ascension et l'envoi de l'Esprit Saint, *vous le connaîtrez* d'une connaissance parfaite de foi, parce que, quand viendra l'Esprit Paraclet, « celui-là vous enseignera tout » (Jn 14,26). Ainsi donc, tu dis vrai parce que tu ne le connais pas d'une connaissance parfaite ; mais moi je dis vrai, parce que vous l'avez vu ; Ba 3,38 : « Après cela il a été vu sur la terre et il a vécu avec les hommes ». Ils ont vu en effet le Christ, selon qu'il a assumé notre chair en laquelle était le Verbe, et dans le Verbe, le Père ; Jn 8,29 : « Celui qui m'a envoyé est avec moi »⁹⁴.

4. L'UNIQUE ENGENDRÉ DU PÈRE EST LA VÉRITÉ

Dans son commentaire sur Jn 14,6, saint Thomas enseigne, à propos du Christ, que le chemin n'est pas distant du terme, puisqu'il y est conjoint. Ainsi le Christ est à la fois le chemin,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'Aquin, dans le *Super Ioan. 14,6*, lect. 2, n° 1875.

46 Cf. *In Iohan. 14,8*, § 546, p. 477.

47 *Ibidem*, 14,8, § 547, p. 478.

48 Cf. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 7 ; *Sum. theol.*, 1a, q. 30, a. 3 ; q. 11, a. 1. Nous prenons appui sur l'exposé de G. Emery, « Trinité et unité de Dieu dans la scolastique XII^e-XIV^e siècle », dans P. GISEL et G. EMERY (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, 2001, p. 195-219, en particulier p. 219.

49 Cf. *In Iohan. 14,8*, § 547, p. 478.

50 Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, « Études de philosophie médiévale, 48 », Troisième tirage, seconde édition augmentée d'une bibliographie par A. de Libera, Paris, 1998, p. 64, 91.

51 Cf. *In Iohan. 14,8*, § 556, p. 485. On verra à ce propos : V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu*, p. 67-72.

52 *Ibidem*, 14,8, § 562, p. 489.

53 Cf. *De doctrina christiana*, 1, 5, 5 (CSEL 80, 10,22 – 11,9 ; BA 11 / 2, p. 82-83) : « In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia, et tria haec unum propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, conexa omnia propter Spiritum sanctum ».

54 Cf. 1a, q. 39, a. 8.

55 Cf. *In Iohan. 14,8*, § 546, p. 477 ; § 556, p. 485-486.

56 Cf. 1a, q. 39, a. 8, c : « “Unitas” dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. “Aequalitas” autem importat unitatem in respectu ad alterum : nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo “aequalitas” appropriatur Filio, qui est principium de principio. “Connexio” autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui Sancto, inquantum est a duobus ».

57 Cf. *De doctrina christiana*, 1, 5, 5 (BA 11 / 2, p. 82-83).

58 Cf. 1a, q. 39, a. 8, c. ; 1 *Sent.*, d. 31, q. 3, a. 2, sol.

59 Cf. 1 *Sent.*, d. 31, q. 3, a. 2, sol. : « Si autem consideremus proprietates personarum, in Patre invenitur ratio principii quasi primi : et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cuius unitate est quod una in omnibus natura propagetur, omnia dicuntur unum propter Patrem ». Nous empruntons la traduction de ce passage à G. e^{mery}, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Théologies », Paris, 2004, p. 210.

60 Cf. G. emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 210-212.

61 Cf. *De vera religione*, 55, 113 (BA 8, p. 188-191).

62 Cf. *De Synodis*, 59, 26 (PL 10, 521).

63 Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol. (trad. par G. EMERY, *La théologie trinitaire*, p. 211) : « Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo jungimur, ut patet ex verbis Augustini positis [...], ubi dicit : “Principium ad quod recurrimus”, scilicet Patrem, “et formam quam sequimur”, scilicet Filium, “et gratiam qua reconciliamur.” Et Hilarius dicit [...], ex lib. De Trin. : “Ad unum initiabile omnium initium per Filium universa referimus” ».

64 Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 71.

65 *Ibidem*, p. 56-60 ; 68-72.

66 Cf. Jb 33,14.

67 Cf. Ps 32,9.

68 Cf. Ps 61,12.

69 Cf. *Expositio libri Genesis 1,1*, n° 7 (traduction française dans MAÎTRE ECKHART, *Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, p. 248-253) : « Principium, in quo deus creavit caelum et terram, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter personarum divinarum emanatio. Ait ergo Moyses deum caelum et terram creasse in principio absolute primo, in quo deus ipse est, sine quolibet medio aut intervallo. [...]. Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit, Iob : “Semel loquitur deus”. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum ; loquitur et creaturas creando, Psalmus : “Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt”. Hinc est quod in alio Psalmo dicitur : “Semel locutus est deus, duo haec audivi”. “Duo”, scilicet *caelum et terram*, vel potius “duo haec”, personarum scilicet emanationem et mundi creationem, quae tamen “semel ipse loquitur”, “semel locutus est”«. Il est à noter que cette position fut incriminée par les inquisiteurs de Cologne (cf. G. THÉRY, « Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. 33b de la Biblioth. de Soest », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge I* (1926-1927) 129-268, ici, n° 8, p. 174-175).

70 Cf. P. GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*,

« Patrimoines », Paris, 2006, p. 113-114 ; 390.

71 Cf. *In Iohan.* 8,17, § 437, p. 375 ; § 438, p. 376.

72 C'est déjà la position de saint Thomas d'Aquin, dans la *Summa theologiae*, 1a, q. 37, a. 1, ad 3. Voir à ce sujet : J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 244-249.

73 Cf. *In Iohan.* 10,30, § 513, p. 444 ; 14,8, § 556, p. 486.

74 Cf. *In Iohan.* 3,8, § 342, p. 291 : « In divinis personis emanatio est formalis quaedam ebullitio, et propter hoc tres personae sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis ».

75 Nous prenons appui sur l'interprétation que propose V. Lossky de ce point de la doctrine eckhartienne : cf. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 68-72 ; 109-113 ; 279-282.

76 Cf. *In Iohan.* 14,8, § 547, p. 477.

77 *Ibidem*, 14,8, § 548, p. 478.

78 Cf. *Super Ioan.* 14,7, lect. 2, n° 1878 : « Per nihil enim aliud res melius scitur quam per verbum et imaginem suam ».

79 *Ibidem*, 14,7, lect. 2, n° 1878.

80 *Ibid.*, 14,7, lect. 2, n° 1879.

81 Cf. *In Ioannem hom.*, 74, 1 (PG 59, 400).

82 Cf. *Super Ioan.* 14,9, lect. 3, n° 1889.

83 Cf. *Tract. in Ioan.*, 70, 3 (BA 74 A, p. 271-273).

84 Cf. *Super Ioan.* 14,9, lect. 3, n° 1889.

85 Cf. *La Trinité*, 7, 38 (*Sources chrétiennes* 448, p. 363).

86 Cf. *Super Ioan.* 14,9, lect. 3, n° 1887.

87 *Ibidem*, 14,9, lect. 3, n° 1888.

88 Cf. Prop. 21 : « Primum est dives propter seipsum et est dives magis ». On retrouve cette expression dans le commentaire sur Jn 14,8, § 573, p. 501. Dans son commentaire sur cette proposition, saint Thomas d'Aquin considère le thème de la *sufficientia*, qui est abordé dans l'interprétation de Jn 14,8 par nos deux auteurs dominicains (cf. t^{thomas} D'aquin, *Super librum de causis expositio*, Seconde édition corrigée par H. D. Saffrey, « Textes philosophiques du Moyen Âge, 21 », Paris, 2002, p. 113-114).

89 Cf. *In Iohan.* 14,8, § 568, p. 496.

90 *Ibidem*, 14,8, § 569, p. 496.

91 *Ibid.*, 14,8, § 570, p. 497.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il le tient du Fils procédant du Père. Aussi l'Esprit procède-t-il du Père par la Fils.

Puisqu'il n'y a pas d'opposition relative entre le Père et le Fils, du point de vue de la vertu spiratrice, on peut en induire qu'il n'y a qu'un seul principe de la procession du Saint-Esprit, à savoir le Père et le Fils²¹, ce que saint Thomas précise ainsi :

Si l'on considère la vertu spiratrice, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils font un en cette vertu, laquelle signifie d'une certaine manière la nature avec la propriété, [...]. Et il ne répugne pas qu'une propriété unique existe en deux suppôts, quand ceux-ci n'ont qu'une seule nature. Mais si l'on considère les suppôts de la spiration, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils font deux : car il en procède comme l'amour unitif des deux²².

À cet égard, la reconnaissance du *Filioque* ne devrait pas être comprise, en ce sens que la relation du Père et du Fils serait comme close sur elle-même, le Saint-Esprit lui étant consécutif et n'entrant point de la sorte dans la caractérisation de la relation paterno-filiale²³. En fait, si le Père et le Fils sont un seul principe de la procession du Saint-Esprit, du point de vue de l'unique vertu spiratrice qui s'identifie avec l'unique substance divine, cela ne signifie point que le plan personnel trinitaire ne soit pas impliqué, c'est-à-dire que le Saint-Esprit, en tant qu'amour unitif du Père et du Fils, procédant de l'un et de l'autre, n'entre pas dans la caractérisation de leur relation. L'unique principe du Saint-Esprit, communion d'amour du Père et du Fils, est donc le Père dans sa relation au Fils, en tant qu'origine de la génération du Fils, le Verbe du Père, avec lequel il spire l'Amour²⁴. Il y a une réciprocité relationnelle de l'Esprit à l'égard de la communion du Père et du Fils qui est son origine, en ce sens que la spiration commune distingue le Père de l'Esprit, qui en procède, et l'unit au Fils, dans l'Amour²⁵.

En d'autres termes, le Saint-Esprit ne saurait être saisi comme

un corrolaire extrinsèque à la communion du Père et du Fils, unique principe de l'ekporèse, mais en tant qu'il procède de l'un et de l'autre, il demeure en eux, comme *nexus amoris*²⁶. Aussi est-ce dans la contemplation du mystère de la périchorèse trinitaire – mystère de l'intériorité réciproque des personnes divines – qu'il nous est donné de reconnaître l'implication du Saint-Esprit dans la communion du Père et du Fils. Une telle implication se vérifie en quelque sorte, en considération de l'appropriation de l'unité au Père, de l'égalité au Fils et de l'union au Saint-Esprit :

L'unité se pose absolument, sans rien présupposer : aussi est-elle appropriée au Père, qui ne présuppose aucune autre personne, étant Principe sans principe. Par contre, l'égalité dit unité dans la relation à l'autre : on est égal à un autre, quand on a même dimension que lui. Aussi est-elle appropriée au Fils, Principe issu du Principe. Enfin l'union évoque l'unité des deux sujets : on l'approprie au Saint-Esprit qui procède des deux premières personnes. [...]. Or l'unité se trouve immédiatement dans la personne du Père, même si, par impossible, on fait abstraction des deux autres ; celles-ci tiennent donc leur unité du Père. Par contre, si l'on fait abstraction des autres personnes, on ne trouvera pas d'égalité dans le Père : celle-ci apparaît dès qu'on pose le Fils : non que le Fils soit principe d'égalité pour le Père, mais parce qu'on ne pourrait qualifier le Père d'« égal », s'il n'y avait le Fils égal au Père. En celui-ci, l'égalité apparaît d'abord en regard du Fils ; quant au Saint-Esprit, s'il est égal au Père, il le tient du Fils. Pareillement, si l'on fait abstraction du Saint-Esprit, lien des Deux, il devient impossible de concevoir l'unité de liaison entre le Père et le Fils : aussi dit-on que tous sont liés ou « connexes » à cause du Saint-Esprit. En effet, dès qu'on pose le Saint-Esprit, on découvre l'aspect de liaison mutuelle entre personnes divines, qui nous permet de dire que le Père et le Fils sont reliés entre eux²⁷.

Cet enseignement de saint Thomas, cherchant à rendre compte du *Filioque* par les ressources d'une théologie trinitaire nourrie de la grande Tradition orientale et occidentale, ne laisse pas de surprendre, dans le contexte d'aujourd'hui, par sa netteté, pour

ne pas dire son intransigeance. À considérer de plus près la cohérence interne de sa position, on mesure toujours mieux à quel point il est désireux de reconnaître l'unité de la foi entre les Grecs de son temps et les catholiques, et de la mettre en lumière, sans pour autant éluder les conséquences d'un refus du *Filioque* jusque dans l'hétérodoxie²⁸ : « Si l'on examine comme il faut ce que disent les Grecs, dit saint Thomas, on trouvera qu'ils diffèrent de nous plus selon les mots que selon le sens »²⁹. Il dit également :

Les Grecs eux-mêmes reconnaissent que la procession du Saint-Esprit n'est point sans rapport au Fils. Ils concèdent que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils, qu'il provient du Père par le Fils ; certains d'entre eux, dit-on, concèdent même qu'il est du Fils, ou qu'il découle du Fils, mais non pas qu'il en « procède »³⁰.

Notre auteur ne confie pas moins, pourtant, son incompréhension à l'endroit d'une non-reconnaissance de la procession *a Filio*, car elle conduit selon lui, du point de vue de ses conséquences ultimes, au sabellianisme. Thomas a soin de préciser que ce n'est pas la position grecque, laquelle ne saurait donc être jugée comme hétérodoxe. Bénéficiaire de la doctrine patristique grecque et latine de la personne en Dieu abordée à partir de la relation, le frère dominicain propose une ressaisie théologique spéculative de la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, autour de rapport entre la connaissance et l'amour, ce qui intéresse prioritairement notre propos. Nous ne pouvons aimer en effet ce que nous ne connaissons pas, c'est-à-dire sans le concevoir par un verbe de notre cœur³¹. Par là, on comprend la parole « l'Esprit de vérité », car l'Esprit procède de la vérité qu'est le Fils :

Cet Esprit conduit à la connaissance de la vérité, puisqu'il procède de la vérité qui dit plus haut : *Moi, je suis le chemin, la vérité et la vie*. Car, comme en nous c'est de la vérité conçue et considérée que découle l'amour de la vérité elle-même, de même en Dieu l'Amour procède de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

20 Cf. 1a, q. 36, a. 3, ad 1.

21 Cf. 1a, q. 36, a. 4, c.

22 Cf. 1a, q. 36, a. 4, ad 1.

23 Cette remarque est apportée par J.-M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité, Le « Filioque » et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, « Cogitatio fidei, 276 », Paris, 2011, p. 37.

24 La *Clarification* romaine sur le *Filioque* – du 8 septembre 1995 – le met fort bien en évidence : « Même si dans l'ordre trinitaire le Saint-Esprit est consécutif à la relation entre le Père et le Fils, puisqu'il tire son origine du Père en tant que celui-ci est Père du Fils Unique, c'est dans l'Esprit que cette relation entre le Père et le Fils atteint elle-même sa perfection trinitaire. De même que le Père est caractérisé comme Père par le Fils qu'il engendre, de même l'Esprit, en tirant du Père son origine, le caractérise de manière trinitaire dans sa relation au Fils et caractérise de manière trinitaire le Fils dans sa relation au Père : dans la plénitude du mystère trinitaire ils sont Père et Fils dans l'Esprit Saint » (cf. J.-M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité, Annexe – intégralité du texte de la Déclaration –*, p. 239-240).

25 Cf. 1 *Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, ad 2 : « Communis spiratio distinguit Patrem a Spiritu sancto, sed unit Filio ». Ce texte est commenté par J.-M. GARRIGUES, *op. cit.*, p. 68.

26 Cf. 1a, q. 36, a. 2, ad 4. À ce propos, cf. J.-M. GARRIGUES, *op. cit.*, p. 40-41.

27 Cf. 1a, q. 39, a. 8, c.

28 Voir à ce sujet les précisions très éclairantes de G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 350-352 ; également du même Auteur, « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », *Nova et vetera* 74 / 4 (1999) 19-36, en particulier p. 31-34.

29 Cf. *De potentia*, q. 10, a. 5, resp. : « Si quis recte consideret dicta Graecorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu ».

30 Cf. 1a, q. 36, a. 2, c.

31 Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 24, n° 3617.

32 Cf. également *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 21, n° 3578.

33 Cf. *Super Ioan.* 14,17, lect. 4, n° 1916 : « Iste Spiritus ducit ad cognitionem veritatis, quia procedit a veritate, quae dicit supra eodem (v. 6) : *Ego sum via, et veritas, et vita*. Nam sicut in nobis ex veritate concepta et considerata sequitur amor ipsius veritatis, ita in Deo concepta veritate, quae est Filius, procedit Amor. Et sicut ab ipsa procedit, ita in eius... cognitionem

ducit ; infra c. 16,14 : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet* etc. Et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est. 1Co 12,3 : *Nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto* ; [...] Manifestare autem veritatem convenit proprietati Spiritus sancti. Est enim amor qui facit secretorum revelationem ; infra 15,15 : *Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* : Job c. 36,33 : *Annuntiat de ea* (scilicet veritate) *amico suo* ». La référence au livre de Job est tirée de la Vulgate.

34 Cf. *In Iohan. 14,13*, § 603, p. 525 : « Verbum in divinis spirat spiritum sanctum qui amor est ».

35 *Ibidem*, 16,7, § 656, p. 571.

36 *Ibid.*, 15,15, § 642, p. 558 : « Amorem semper praecedit notitia ; nemo enim amare potest incognitum ».

37 *Ibid.*, 17,3, § 676, p. 590-591.

38 *Ibid.*, 20,4-6, § 695-698, p. 611-613. Nous avons évoqué cette interprétation dans notre chapitre II, sous le point 1 intitulé « Le Verbe fait chair, “plein de grâce et de vérité” ».

39 Cf. *In Iohan. 20,4-6*, § 697, p. 612.

40 Cf. *De Trinitate*, 9, 10, 15 (BA 16, p. 102-103).

41 Cf. en particulier 1a, q. 43, a. 5, ad 2.

42 Cf. *In Iohan. 17,3*, § 676, p. 590-591.

43 Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 434.

44 Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 24, n° 3606.

45 Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 21, n° 3578.

46 Cf. *Super Ioan. 16,13*, lect. 3, n° 2102 : « Hic promittit eis instructionem quam consequentur in adventu Spiritus sancti qui docebit eos omnem veritatem. Cum enim sit a veritate, eius est docere veritatem, et facere similes suo principio. Et dicit *Omnem veritatem*, scilicet fidei, quam docebit per quamdam elevatam intelligentiam in vita ista, et eandem plenarie in vita aeterna, ubi cognoscemus sicut et cogniti sumus : 1Co 13,12, et 1Io 2,27 : *Unctio docebit vos* etc. »

47 *Ibidem*, 16,13, lect. 3, n° 2103 : « Hic excludit dubitationem, quae poterat esse. Si Spiritus sanctus docebit eos, videtur scilicet quod esset maior Christo : quod non est, quia docebit eos virtute Patris et Filii, *quia non loquitur a semetipso*, sed a me, quia a me erit. Sicut enim Filius non operatur a semetipso sed a Patre, ita Spiritus sanctus, quia est ab alio, scilicet a Patre et Filio, *non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet*,

accipiendo scientiam sicut et essentiam ab aeterno, *haec loquetur*, non corporaliter, sed intrinsecus in mente illuminando ; Oseae 2,14 : *Ducam eam ad solitudinem, et loquar ad cor eius* ; Ps 84,9 : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus* ».

48 Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 21, n° 3580.

49 Cf. *Super Ioan.* 6,45, lect. 5, n° 946 ; également *Super Ioan.* 14,26, lect. 6, n° 1958-1959.

50 Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 2.

51 Cf. *Super Ioan.* 5,35, lect. 6, n° 812 : « Sicut lucerna lucere non potest nisi igne accedatur, ita lucerna spiritualis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis. Et ideo ardor praemittitur illustrationi, quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis ; infra 14,23 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum : et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus* ; infra 15,15 : *Vos autem dixi amicos, quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Eccli. 2,20 : *Qui timetis Deum, diligite illum et illuminabuntur corda vestra.* Nam ignis duo habet : scilicet quod ardet et splendet ».

52 Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 467.

53 Nous nous référons à l'enseignement du Pape BENOÎT XVI, dans son Encyclique *Caritas in veritate*, n° 1-3 en particulier.

54 Cf. *Super Ioan.* 14,20, lect. 5, n° 1928.

55 *Ibidem*, 14,20, lect. 5, n° 1930 : « Nam illud quod protegitor ab aliquo, dicitur esse in eo, sicut contentum in continente : et hoc modo dicitur quod in rege sunt ea quae sunt in regno. Et secundum hoc dicitur Act. 17,28 : *In ipso vivimus, movemur et sumus. Et ego sum in vobis*, manendo interius, et operando, et inhabitando interius per gratiam ; Ep 3,17 : *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris* ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Cela vaut de l'ensemble de l'univers et de son rapport à notre science et à celle de Dieu. Ce que les hommes connaissent, ils le tiennent de l'étude des êtres, aussi leur science ne s'étend-elle point au futur ni à l'infini ; leur connaissance se renouvelle et se multiplie au gré de leur expérience. Pour Dieu, au contraire, ce n'est pas des choses que lui vient la connaissance qu'il en a, si bien qu'il y aurait multiplicité et renouvellement, mais ces choses dépendent de sa science qui les a précédées et les a établies telles qu'elles sont, soit êtres séparés, soit individus matériels et permanents, soit êtres matériels, individuellement variables, mais suivant un ordre impérissable et inaltérable⁴⁴.

Il ressort de là une distance et une équivocité entre la connaissance divine et la connaissance humaine des choses. Le point d'application de la négation porte sur le fait que la science divine ne peut consister, comme chez Avicenne, en une vision spéculative de l'ordre des essences, mais en une connaissance intérieure à un agir : « En connaissant toute la réalité de son essence inaltérable, Dieu connaît par là même tout ce qui doit nécessairement résulter de ses actions »⁴⁵.

En d'autres termes, le regard que Dieu porte sur la création n'est pas une contemplation de l'ordre intelligible des *eidei*, il est celui qui guide l'initiative créatrice dans le don, fait à chaque être, de sa cause formelle comme *morphè*. Si, pour le philosophe juif, rien absolument n'est inconnu de Dieu, l'homme cependant n'a pas accès à la connaissance divine ; la seule manière tant soit peu adéquate de la décrire est l'analogie de l'artisan, mais celle-ci ne permet guère de cerner le comment de la science divine⁴⁶.

Quand saint Thomas, dès le *Commentaire aux Sentences*, traite de la science divine des singuliers, il s'appuie sur Maïmonide affirmant, dans le chapitre 17 du troisième livre du *Guide*, que Dieu connaît très parfaitement les singuliers, et il se

réfère comme lui à la connaissance pratique de l'artisan⁴⁷. Pourtant, notre auteur prend du recul à l'égard de son devancier sur deux points qui manifestent la différence entre leur métaphysique : d'une part, contre la thèse de l'équivocité, il avance la possibilité d'une considération analogique de la science divine⁴⁸ ; d'autre part, il précise en quoi consiste la *causa factiva* ou *productiva rerum*, lorsqu'il s'agit de la connaissance impliquée dans l'œuvre créatrice de Dieu⁴⁹.

L'art a, chez saint Thomas⁵⁰, le sens que lui donne Aristote⁵¹ : il s'agit de la *technè*, c'est-à-dire la vertu de l'intelligence pratique, distincte de l'*epistémè*, science de l'intelligence théorique. L'art adapte aux cas particuliers les données générales de l'intelligence théorique et il tend à la réalisation d'une *poièsis*, œuvre extérieure à l'artiste (*technitès*)⁵². Parmi les vertus de l'intellect pratique, Thomas distingue, à la suite du Stagirite, la prudence qui est *recta ratio agibilium*, et l'art, *recta ratio factibilium*⁵³ ; celle-ci est « une certaine disposition à produire, accompagnée de règle »⁵⁴.

Cette distinction repose sur l'opposition entre les deux domaines d'activité que peut diriger l'intellect pratique : d'une part, le domaine de l'agir, dont le terme est immanent au sujet agissant ; le résultat de cette activité proprement pratique (*praktikè*) est chez Aristote l'*eupraxia*. D'autre part, le domaine du faire (*poiètikè*) ou de l'activité transitive, dont le terme est extérieur au sujet⁵⁵. L'art est donc, parmi les cinq vertus dianoétiques qu'identifie Aristote, celle qui a pour objet la direction de la production des réalités extérieures au sujet⁵⁶. Comme tel, il est cause de l'œuvre produite au titre de *principium quo* de la production, le *principium quod* étant l'artisan lui-même.

En un sens dérivé, l'art désigne la forme même que conçoit

l'intellect pratique qualifié par l'habitus artistique et qui est le modèle, l'idée, le principe formel extrinsèque de l'œuvre à réaliser⁵⁷. Ainsi l'artisan connaît l'œuvre qu'il va produire ou qu'il a produite grâce à cette forme qui est *ratio* de l'œuvre préexistant en lui sur un mode intelligible⁵⁸ ; il s'agit ici d'une application particulière de l'axiome selon lequel les effets préexistent dans leur cause⁵⁹. Aussi l'origine de cette forme n'existe-t-elle pas dans l'effet, mais dans le sujet connaissant et agissant.

L'analogie de l'artiste signifie que la création se rattache à l'activité immanente de Dieu :

Quiconque fait quelque chose en se servant de son intellect œuvre selon la notion (*ratio*) de la chose à faire qu'il possède en lui : une maison, chose matérielle, est en effet construite par le bâtisseur selon le plan (*ratio*) de la maison qu'il a dans son esprit. Or, nous avons montré⁶⁰ que Dieu ne produit pas les choses dans l'être par nécessité naturelle, mais en agissant pour ainsi dire par son intellect et sa volonté. Dieu a donc fait toutes choses par son Verbe, qui est la « raison » des choses qu'il a faites. Voilà pourquoi il est dit en Jean 1,3 : *Par lui tout a été fait*. Cela est en consonance avec ce que dit Moïse [Gn 1] lorsqu'il expose l'origine du monde en employant les formules suivantes pour chaque œuvre : *Dieu dit « que la lumière soit » et la lumière fut ; et Dieu dit « que le firmament soit », et ainsi de suite*. Le Psalmiste [Ps 148,5] résume tout cela en disant : *Il a parlé, et les choses ont été faites ;* dire, c'est en effet produire un verbe. Ainsi, lorsqu'on lit que Dieu a parlé et que les choses ont été faites, il faut comprendre : Dieu a prononcé son Verbe, par qui les choses ont été produites dans l'être comme par leur raison parfaite⁶¹.

Or non seulement la création première du monde, mais tout l'exercice de la providence de Dieu se rattachent à la génération éternelle du Verbe. L'incarnation elle-même est abordée par Thomas relativement à l'*Ars Patris*, à partir d'un argument patristique devenu habituel chez les scolastiques : « Ce par quoi on fait quelque chose est aussi ce par quoi on le répare. En effet

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

non pas convoitée ni conquise aux dépens d'un autre, mais découverte progressivement sous le régime de la nouveauté apportée par le salut en Jésus-Christ, la personne humaine goûte la joie et la paix véritables, fruit de l'Esprit (cf. Ga 5,22). Le *gaudium de veritate* est ainsi participation au mystère de l'Unité trinitaire, celui de l'immanence réciproque du Père, du Fils et du Saint-Esprit : « Ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous » (Jn 14,20).

Le retentissement de la périchorèse trinitaire dans l'économie du salut se vérifie dans l'expérience mystique, où le rapport entre l'*ad extra* et l'*ad intra* est vécu par la personne humaine en termes d'union à Dieu sans confusion, dans une assimilation à la Vérité. C'est à cette implication mystique que nous conduit la théologie de l'intériorité réciproque des personnes divines, laquelle met en œuvre, sans discontinuer, la corrélation entre orthodoxie et doxologie : « Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie et que, selon le pouvoir que tu lui as donné sur toute chair, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés ! » (Jn 17,1-2).

Le discours sur la vérité, tel qu'il intervient dans la présente méditation théologique, prend toute son ampleur, à mesure que nous avançons dans la profondeur du mystère de Dieu, communion consubstantielle et interpersonnelle. Si le langage ne manque point d'emprunter les voies du non dicible, parce que façonné au cœur de la nuit lumineuse, il n'en est pas moins l'expression assurée de l'affirmation, à la faveur de la manifestation lumineuse de la vérité dans l'acte de foi qui atteint à la Réalité du Mystère confessé et aimé¹⁰⁰. Une telle manifestation est l'œuvre du don de l'Esprit : « À ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : il nous a donné de son Esprit » (1Jn 4,13).

1 G. Emery fait remarquer que l'ordre de la *Summa theologiae* est inverse, dans le sens où elle expose en premier lieu la doctrine sur Dieu Trinité et qu'elle s'engage à partir de celle-ci vers la doctrine de l'économie du salut. Cela ne signifie pas toutefois qu'elle ignorerait, dans son *ordo disciplinae*, le fondement apporté par l'économie du salut comme telle. En cela, le *Super Ioannem* vient éclairer et confirmer le fondement économique de la théologie trinitaire de la *Somme* (cf. *Trinity in Aquinas*, Ave Maria College, 2003, p. 295-296).

2 Cf. *Tract. in Iohan.*, 71,3 (BA 74 A, p. 283-285). R. Brown note que l'interprétation de saint Augustin est également celle de saint Jean Chrysostome. Selon lui, « paroles » et « œuvres » sont en fait davantage des termes complémentaires que synonymes : à cet égard, le parallèle entre les deux termes est progressif (cf. *Giovanni*, p. 747-748).

3 Cf. *Super Ioan.* 14,10, lect. 3, n° 1894.

4 *Ibidem*, 14,10, lect. 3, n° 1895.

5 *Ibid.*, 8,26, lect. 3, n° 1187.

6 *Ibid.*, 8,28, lect. 3, n° 1192.

7 *Ibidem*, 7,16, lect. 2, n° 1037.

8 *Ibid.*, 7,16, lect. 2, n° 1037.

9 *Ibid.*, 8,29, lect. 3, n° 1192.

10 *Ibid.*, 8,29, lect. 3, n° 1192.

11 Cf. *Commentarius in Evangelium* 8,28-29, n° 38-39 (Quaracchi, t. 6) ; voici le commentaire bonaventurien du verset 29 : « “Et qui misit me mecum est”, propter essentiae unitatem, in qua non est divisio ; infra decimo quarto : “Nonne creditis, quia ego in Patre, ... et Pater in me est ? ” (Jn 14,11). “Et non reliquit me solum”, per voluntatem discordantem ; “quia quae placita sunt ei facio semper”. Unde Filius non potest relinqui a Patre, quia non potest ei nec discordare nec displicere ; Matthaei tertio : “Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui” (Mt 3,17). E contrario peccatores a Domino relinquuntur, quia ei displicent per peccata ; secundi Paralipomenon duodecimo : “Vos reliquistis me, et ego reliqui vos” (2Par 12,5)” ».

12 Cf. *Super Ioan.* 8,32, lect. 4, n° 1198.

13 *Ibidem*, 14,12, lect. 3, n° 1898.

14 *Ibid.*, 5,19, lect. 3, n° 747.

15 Cf. *Catena aurea in Ioannem* 5,19, n° 3. Saint Augustin interprète pour sa part ainsi Jn 5,19 : « Restat ergo ut haec ideo dicta sint, quia incommutabilis est vita Filii sicut Patris, et tamen de Patre est ; et

inseparabilis est operatio Patris et Filii, sed tamen ita operari Filio de illo est, de quo ipse est, id est de Patre ; et ita videt Filius Patrem, ... ut quo eum videt hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est esse de Patre, id est nasci de Patre, quam videre Patrem ; aut aliud videre operantem, quam pariter operari ; sed ideo non a se, quia non est a se. Et ideo quae “viderit Patrem facientem, haec eadem facit et Filius similiter”, quia de Patre est » (cf. *De Trinitate*, 2, 1, 3 / BA 15, p. 188). Concernant l’argument patristique tiré de la puissance et de l’opération, on pourra se référer en particulier à l’étude de M. R. BARNES, *The Power of God, Dunamis in Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology*, Washington DC, 2001.

16 Cf. *Super Ioan.* 10,38, lect. 6, n° 1466.

17 *Ibidem*, 14,16, lect. 4, n° 1912.

18 Cf. *In Ioan. hom.*, 5,3 (PG 59, 56).

19 Cf. *Super Ioan.* 1,3, lect. 2, n° 69. À ce sujet, nous renvoyons à G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, p. 296-297.

20 *Ibidem*, 5,36, lect. 6, n° 817 : « Sciendum est enim, quod naturale est homini virtutem et naturas rerum ex earum actionibus cognoscere : et ideo convenienter Dominus per opera quae ipse facit, dicit se posse cognosci qualis sit. Cum ergo ipse propria virtute divina faceret, credendum erat in eo esse virtutem divinam ». Nous empruntons la traduction à G. e^{mery}, *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, p. 20.

21 *Ibid.*, 10,38, lect. 6, n° 1466.

22 *Ibid.*, 5,19, lect. 3, n° 748.

23 *Ibid.*, 5,19, lect. 3, n° 752.

24 *Ibid.*, 5,19, lect. 3, n° 749.

25 Cf. *Super Ioan.* 14,23, lect. 6, n° 1942.

26 Cf. *XL Hom. in Ev. II*, Hom. 30, 1-2 (PL 76, 1220 C et 1221 B).

27 Cf. *Super Ioan.* 5,20, lect. 3, n° 753.

28 *Ibidem*, 5,20, lect. 3, n° 753.

29 Saint Thomas (cf. *Super Ioan.* 5,20, lect. 3, n° 754) se réfère ici à l’interprétation de saint Augustin : cf. *Tract. in Iohan.*, 20, 8 (BA 72, p. 246-249) ; 21, 4 (BA 72, p. 274-279) ; 23, 11 (BA 72, p. 386-393).

30 Cf. *Super Ioan.* 5,20, lect. 4, n° 758-760.

31 Cf. *Tract. in Iohan.*, 23, 12 (BA 72, p. 392-395).

32 Cf. *De Trinitate*, 3, 14, 7-16 (SC 443, p. 361) ; 5, 3, 15-19 (SC 448, p. 153).

33 Cf. *Super Ioan.* 17,3, lect. 1, n° 2187 : « Constat enim cum volumus scire

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la compréhension, ce dont saint Thomas rend compte en invoquant une triple raison :

Premièrement, selon l'ordre des principes de l'une et l'autre grâce : le principe de la grâce de l'union est en effet la personne du Fils qui assume la nature humaine, qu'on dit « envoyée dans le monde » (Jn 3,17) pour cette raison qu'elle a assumé la nature humaine. Alors que le principe de la grâce habituelle, donnée avec la charité, c'est le Saint-Esprit, qu'on dit « envoyé » du fait qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, selon l'ordre de la nature, la mission du Fils précède celle du Saint-Esprit, tout comme selon l'ordre de la nature le Saint-Esprit procède du Fils et l'amour [procède] de la sagesse. Il s'ensuit que, selon l'ordre de la nature, l'union personnelle, d'après laquelle on comprend la mission du Fils, est antérieure à la grâce habituelle, d'après laquelle on comprend la mission du Saint-Esprit. Deuxièmement, la raison de cet ordre se prend de la relation de la grâce à sa cause. En effet, la grâce est causée dans l'homme par la présence de la divinité, de même que la lumière est produite dans l'air par la présence du soleil, d'où ce qui est dit en Ézéchiel (43,2) : *La gloire du Seigneur s'approchait venant de l'orient et la terre resplendissait de sa majesté.* Or la présence de Dieu dans le Christ s'entend de l'union de la nature humaine à la personne divine ; donc la grâce habituelle du Christ se comprend comme résultant de cette union, comme la splendeur [résulte] du soleil. Troisièmement, la raison de cet ordre peut se prendre de la fin de la grâce. Elle est en effet ordonnée à un agir bon ; or « les actions appartiennent aux suppôts et aux individus ». Il s'ensuit que l'action, et donc la grâce qui ordonne à l'action, présuppose l'hypostase qui agit. Or, ainsi qu'il est clair d'après ce qui a été dit, l'hypostase dans la nature humaine n'est pas présupposée à l'union. Et c'est pourquoi, selon l'ordre logique, la grâce de l'union précède la grâce habituelle¹⁷.

La mission du Saint-Esprit, à raison de la charité enracinée dans la grâce habituelle, se rattache donc complètement à celle du Fils, eu égard à l'ordre de nature suivant lequel l'Esprit procède du Fils. Aussi, du point de vue des dons qui vérifient formellement la mission du Fils et de l'Esprit et qui nous assimilent à la propriété de chacun d'eux, l'amour procède-t-il de la sagesse. Alors que les effets de la grâce sanctifiante sont

rapportés comme à leur cause efficiente à Dieu Trinité, ce qui signifie l'unité d'opération des personnes divines, ils représentent, en considération de la cause exemplaire, le Fils procédant comme Verbe et l'Esprit, procédant comme Amour :

Le verbe de sagesse [...] par lequel nous connaissons Dieu et qu'il envoie en nous est à proprement parler représentatif du Fils. Et de même, l'amour par lequel nous aimons Dieu est à proprement parler représentatif de l'Esprit Saint. C'est donc précisément pour cette raison qu'on dit que la charité en nous est en nous par l'Esprit Saint, bien qu'elle soit l'effet du Père, du Fils et de l'Esprit Saint¹⁸.

Du point de vue du Donateur divin, toutefois, la donation du Saint-Esprit précède celle du Fils, dans le sens où l'amour est le premier motif qui meut et incline à donner, tant au plan de la création qu'à celui de la recreation et de la récapitulation de toutes choses dans le Christ. À la fois motif de la création et de l'Incarnation, l'Amour selon lequel le Père aime le Fils est l'Amour selon lequel il aime toute créature, et d'une manière spéciale l'homme conduit à la vie bienheureuse dans le Christ :

Parce que le Fils procède comme Verbe, ce qui signifie donc la ressemblance de son principe, le nom d'Image est propre au Fils, bien que le Saint-Esprit, lui aussi, soit semblable au Père. De même, parce que le Saint-Esprit procède du Père comme Amour, le nom de Don est propre au Saint-Esprit, bien que le Fils soit aussi donné. Car cela même que le Fils nous soit donné provient de l'Amour du Père : *Dieu, dit saint Jean, a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (Jn 3,16)*¹⁹.

Cette précision du Maître d'Aquin ne laisse pas de souligner que la grâce sanctifiante que reçoit le Christ en son humanité est l'effet de l'action assumante du Verbe de Dieu. En s'incarnant, le Fils communique son Esprit à l'humanité unie à la divinité hypostatiquement. Ainsi l'Esprit du Christ ne désigne pas seulement la plénitude du don de l'Esprit dont bénéficie son humanité, mais principalement l'Esprit du Fils de Dieu par nature, c'est-à-dire que dans l'envoi de l'Esprit est signifiée son

origine personnelle *a Filio*, et pas seulement la causalité des dons créés à raison desquels on vérifie l'inhabitation de l'Esprit et celle du Christ lui-même²⁰ : « Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas, mais si le Christ est en vous, bien que son corps soit mort déjà en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice. Et 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 8,9-11).

La parole « Mais le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom » (Jn 14,26) signifierait-elle que l'Esprit puisse être nommé « Fils » ? Saint Thomas répond que l'Esprit vient au nom du Fils, comme le Fils vient au nom du Père (cf. Jn 5,43) :

Or le Fils est venu au nom du Père, non qu'il fût le Père mais parce qu'il était le Fils du Père, et de même l'Esprit Saint est venu au nom du Fils, non qu'il fût dit Fils, mais parce qu'il était l'Esprit du Fils : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas* (Rm 8,9) ; *Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils* (Ga 4,6) ; *Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils* (Rm 8,29), et cela à cause de la consubstantialité du Fils à l'égard du Père. De même, comme le Fils venant au nom du Père a soumis au Père ceux qui croient en lui – *Tu as fait de nous pour notre Dieu un royaume et des prêtres* (Ap 5,10), de même l'Esprit Saint nous configure au Fils en tant qu'il nous adopte comme fils de Dieu : *Vous avez reçu un Esprit d'adoption dans lequel nous crions : Abba, Père !* (Rm 8,15) ; *Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père !* (Ga 4,6)²¹.

L'affirmation de l'unité de l'hypostase du Verbe incarné qui agit par son Esprit appelle la considération – tout à fait inséparable – de la consistance créée de la nature humaine du Christ et de sa distinction à l'égard de la nature divine : selon son humanité, le Christ possède en effet la plénitude du don de l'Esprit qui le sanctifie. Une telle plénitude de la grâce est à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'elle est, et l'élève à la vie surnaturelle dans l'Esprit qui se donne à elle⁴⁹. Elle ne saurait être une substance, car la substance signifie la nature même d'une réalité existante ou une partie de cette nature. En outre, parce qu'elle perfectionne la nature en lui étant surajoutée, elle ne peut se confondre avec la substance, mais elle est bien plutôt une forme accidentelle, c'est-à-dire une disposition stable rentrant dans le genre de la qualité. Puisqu'elle est une qualification de l'essence de l'âme, le mode d'être de la grâce sanctifiante est inférieur à celui de l'âme qui subsiste par soi. Pourtant, en tant qu'expression et participation de la bonté souveraine de Dieu, elle est plus noble que la nature de l'âme et est ainsi en mesure de la perfectionner⁵⁰.

Or, Dieu Trinité est la cause efficiente de la grâce formatrice de l'être humain dans le Christ. Plutôt que de retenir, avec saint Thomas, l'inhérence d'une grâce créée sanctifiante dans l'âme, qui court le risque d'être comprise comme un intermédiaire objectif entre Dieu et l'homme justifié, ne pourrait-on pas reconnaître, suivant Karl Rahner, que Dieu est cause quasi formelle de la présence d'inhabitation trinitaire. En effet, note le théologien allemand à propos de la position thomasiennne, l'inhabitation de l'Esprit Saint, à raison de la grâce habituelle, pourrait être comprise comme une conséquence de la grâce⁵¹, même si le Maître d'Aquin insiste à vrai dire sur le fait que celle-ci provient du Saint-Esprit lui-même⁵², le Don réalisant la sanctification intérieure de l'homme. En d'autres termes, la grâce sanctifiante est la conséquence du don que Dieu fait de lui-même à l'homme et elle donne accès, dans l'intériorité la plus profonde de l'homme, à Dieu lui-même qui attire la personne humaine au partage de sa propre vie.

Le questionnement de Karl Rahner se veut l'expression du

donné scripturaire et de la tradition patristique, particulièrement grecque, qui manifestent l'autodotation de Dieu dans l'économie trinitaire de la grâce. Tandis qu'il transpose au plan de la vie mystique de l'état de voie ce qui concerne la vision béatifique, il opte pour une causalité quasi formelle : Dieu serait en effet le principe de détermination intrinsèque de l'être humain, du point de vue de son devenir dans la grâce, selon une causalité qui ne saurait être purement et simplement formelle, mais quasi formelle, en ce sens que la transcendance de Dieu exclut toute composition ontologique avec les créatures. Si la forme divine ne se mélange point aux créatures, mais demeure dans sa transcendance absolue, il n'empêche qu'elle signifie l'autodotation de Dieu qui informe et transforme la personne humaine pour la conduire à sa perfection en lui⁵³. Dans son autom-munication, Dieu se donne à l'intime de la personne humaine et fonde ainsi, selon la causalité quasi formelle, le déploiement d'une relation d'interpersonnalité.

Dans la ligne de Karl Rahner, Yves Congar enseigne que les trois personnes divines opèrent conjointement la participation de l'homme à la vie divine selon l'ordre et le caractère de leur être hypostatique⁵⁴. Si la nature, l'essence ou l'être sont communs aux Trois, ils ne le sont pas comme une souche préalable aux personnes, mais ils existent dans la communication des processions trinitaires et dans l'être des personnes l'une dans l'autre ou périchorèse. Aussi les trois personnes divines habitent-elles l'homme par grâce et le conduisent à une assimilation au propre de chacune d'elles selon l'ordre et avec leur marque hypostatique. Une telle assimilation, effet de l'opération une de la Trinité, ressortit à une causalité quasi formelle ou exemplaire qui signifie que la forme ne compose pas physiquement avec le bénéficiaire, mais lui demeure transcendante.

Cette position théologique ne laisse pas de comporter une certaine équivoque concernant l'exigence de non-composition de Dieu avec la créature et elle paraît ne pas rendre compte suffisamment clairement du rapport entre increé et créé dans l'union à Dieu. Pourtant, elle a l'avantage de souligner l'engagement du propre de la personne du Saint-Esprit dans la divinisation de l'homme par grâce, sans que l'on doive pour autant renoncer à l'opportunité des appropriations trinitaires⁵⁵. En effet, lorsque celles-ci sont abordées en termes d'attributs appropriés, elles comportent non seulement le plan de ce qui est commun aux Trois, mais elles font droit au propre des personnes divines impliqué dans ce qui est commun, en vertu de l'affinité entre l'attribut divin et la propriété personnelle distinctive.

À l'appui de la causalité quasi formelle, on pourrait, avec Y. Congar, faire référence à un texte du Commentaire des *Sentences* de saint Thomas d'Aquin qui aborde la causalité des personnes divines dans l'œuvre de notre filiation par adoption : celle-ci peut être rapportée au Fils au double titre de la causalité agente médiate (*causa agens media*) et de la causalité formelle exemplaire (*causa exem-plaris formalis*), ce qui concerne sa mission visible, c'est-à-dire son incarnation, et la ressemblance de notre filiation avec la sienne⁵⁶. Eu égard à cette ressemblance, nous sommes régénérés par la grâce qui nous vient du Christ-Tête et assimilés au Fils par nature⁵⁷. En outre, la causalité du Saint-Esprit dans notre adoption est formelle inhérente, car c'est à lui qu'est appropriée la charité selon laquelle nous méritons formellement⁵⁸.

L'inhérence formelle du Saint-Esprit – une formulation que ne reprendra pas le théologien dominicain dans ses œuvres ultérieures – prête le flanc à une compréhension erronée, celle d'une information physique. Il s'agit en fait de la comprendre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

synthétiser les deux autres, en ce sens qu'elle signifie l'assistance continue de l'Esprit aux croyants. De même que Jésus a veillé sur ses disciples, afin qu'aucun ne soit perdu, sauf le fils de perdition (cf. Jn 17,12), de même l'Esprit de vérité – selon une activité forensique – condamne le monde et affermit les disciples dans leur foi en la vérité qu'est le Christ (cf. Jn 16,8-11.13).

Si la deuxième formule concerne plutôt la vie terrestre de Jésus et indique que l'Esprit demeure auprès des disciples dans la personne de leur Maître, la troisième souligne l'agir et la présence intime de l'Esprit dans le cœur des croyants participant à la glorification du Christ¹. En effet, du mystère pascal du Christ, mystère de glorification mutuelle du Père et du Fils dans l'Esprit, advient l'effusion de l'Esprit de Jésus réalisant intérieurement la sanctification des croyants et les conduisant à la vérité tout entière : « “Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi” selon le mot de l'Écriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive. Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7,37-39). Aussi l'agir postpascal de l'Esprit introduit-il toujours plus profondément les croyants dans la connaissance de la relation du Fils avec le Père, qui est celle d'une intériorité réciproque : « Ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous » (Jn 14,20).

Il y a une étroite corrélation entre le verset 19 et le verset 20 qui traitent respectivement de la vie et de l'immanence des disciples dans le Christ. Cette double thématique est introduite par la préposition *hoti*, qui dans un premier temps a un sens causal et, dans un deuxième, un sens déclaratif : « Mais vous, vous verrez que je vis et vous aussi, vous vivrez » (Jn 14,19) ;

« Ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous » (Jn 14,20). La vie qui vient du Père dans le Christ est offerte aux hommes, afin qu'ils participent de l'unité périchorétique du Père et du Fils dans l'Esprit. Une telle participation s'inscrit dans le déploiement eschatologique de la présence du Christ glorifié auprès des hommes appelés à la plénitude de la vie éternelle, ce qui est signifié par l'ex-pression « ce jour-là » (*en ekeinè tè hèméra*).

Le motif de l'immanence, au verset 20, est exprimé d'une manière que l'on ne retrouve point comme telle ailleurs : à partir du fondement qu'est l'intériorité réciproque du Père et du Fils, est affirmée l'immanence mutuelle du Christ et des croyants, ce qui manifeste l'unicité de la médiation du Christ qui conduit ses disciples au Père en leur donnant son Esprit. L'immanence dont il est question est objet d'une connaissance expérimentale qui suscite la collaboration constante de l'homme et passe par elle, dans la mesure où il garde les commandements reçus du Christ : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; or celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; et je l'aimerai et je me manifesterai à lui » (Jn 14,21). L'amour du Père pour le Fils ressaisit la connaissance qu'ont les croyants de leur relation au Christ : il ne s'agit point d'une relation de fusion qui conduirait à un monisme mystique, mais bien plutôt d'une altérité s'accomplissant dans la communion de personnes distinctes, à l'image du mystère de Dieu Trinité.

Le verset 23 reprend le contenu du verset 21 : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui ». Aimer et garder les commandements sont en fait deux aspects de la même réalité, en ce sens que l'amour est le motif de l'observance des commandements, ou plus précisément encore

en ce que l'amour est le contenu des commandements de Jésus. Or, la mise en pratique des commandements de Jésus nous établit dans la relation que le Fils entretient avec le Père : « Ce jour-là, vous demanderez en mon nom et je ne vous dis pas que j'interviendrai pour vous auprès du Père, car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'aimez et que vous croyez que je suis sorti d'auprès de Dieu » (Jn 16,26-27). Déjà le livre de la Sagesse mettait en rapport l'amour avec la loi : « Le commencement de la Sagesse, c'est le désir très vrai de l'instruction, le souci de l'instruction, c'est l'amour, l'amour, c'est l'observation de ses lois, l'attention aux lois, c'est la garantie de l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité fait qu'on est près de Dieu » (Sg 6,17-19).

Aussi celui qui garde la parole du Christ par amour est-il aimé du Père et il lui est donné d'accueillir le Père et le Fils qui font leur demeure chez lui (*monèn par'autou poièsométha*). Cette dernière expression est à rapprocher de Jn 14,2 : « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures (*monai pollai*), sinon, je vous l'aurais dit ; je vais vous préparer une place ». Dans le cadre de la théologie de la *Shekinah*, la référence à la *monè* signifie que le croyant, rendu participant de l'amour du Père et du Fils dans l'Esprit, devient désormais une demeure de Dieu. Il l'est, en étant consacré dans la vérité qu'est la Parole du Père faite chair (cf. Jn 17,17), Gloire de la *Shekinah*, selon Jn 1,14 : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité ».

La formule *par'autou*, qui rappelle celle du verset 17 *par'humain*, signifie, avec le datif, une proximité personnelle et peut se traduire par « auprès de », « à côté de » ou encore « chez »². En Jn 14, où l'on peut identifier trois emplois de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

envoyé que par le Père, tandis que le Saint-Esprit l'est par le Père et le Fils. – Mais si la personne qui envoie est considérée sous l'aspect de principe de l'effet pour lequel on envisage une mission, c'est alors la Trinité entière qui envoie la personne en mission³⁷.

Au plan de la relation au terme – comme nous l'avons déjà mentionné –, il n'y a point de changement dans la personne divine elle-même, puisqu'elle ne commence pas d'exister où elle n'était pas, ni ne cesse non plus d'exister là où elle était : autrement dit, elle existe d'une manière nouvelle dans la créature qui participe déjà de la présence commune de la Trinité créatrice. L'envoi des personnes divines, signifié par une nouvelle modalité de l'*être dans*, se trouve comme dans le prolongement, au sein de l'économie du salut, de la périchorèse trinitaire. À cet égard, Jésus enseigne que le Père l'a consacré et envoyé dans le monde (cf. Jn 10,36). Il dit encore à propos de l'Esprit Saint : « Et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît. Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous » (Jn 14,16-17). La nouveauté dont il est question est tout entière du côté de la créature à qui il est donné d'être transformée par la présence en elle des personnes divines et d'être conduite ainsi à la vie bienheureuse où Dieu sera tout en tous³⁸. Si donc le Fils procède dans le temps et assume la nature humaine, c'est afin d'être dans l'homme par sa mission invisible, selon la grâce du Saint-Esprit.

Tout en comportant le double rapport dont il vient d'être question, la mission désigne principalement le rapport à l'effet créé, tandis que la procession temporelle renvoie en premier lieu au rapport d'origine, c'est-à-dire à la distinction personnelle, et en second lieu à l'effet créé, relativement à l'essence une de Dieu Trinité³⁹. Saint Thomas précise, dans ce sens, que

« procession » et « sortie » (*exitus*) s'emploient aussi bien éternellement que temporellement, alors que « mission » et « donation » (*datio*) sont toujours temporelles⁴⁰.

Au cœur de la mission d'une personne divine se trouve sa donation : elle est en effet envoyée pour être donnée et possédée par celui qui reçoit son nouveau mode de présence. Formellement, elle désigne prioritairement le rapport au bénéficiaire, et ne comporte pas toujours le rapport de la personne donnée à l'origine. Aussi le Père, qui n'est pas envoyé en considération de son innascibilité, se donne-t-il avec le Fils dans l'Esprit et habite dans l'âme du juste par grâce. Les personnes divines se donnent ainsi à la créature raisonnable, afin qu'elle jouisse de leur présence et soit entraînée dans leur communion d'amour. Cette attraction, qui signifie le retour des hommes vers Dieu, constitue l'implication, au plan de l'économie trinitaire du salut, de l'attraction exercée par la personne divine-Principe sur celle qui procède d'elle : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ; et moi je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6,44)⁴¹.

La mission des personnes divines, avec leur présence par grâce au plus profond de l'âme, signifie pour celle-ci l'expérience de la visite de Dieu, entendue comme manifestation, et son accès à lui, suivant l'interprétation thomasienne de Jn 14,23 :

On dit que Dieu vient vers nous, non que lui-même soit mû vers nous, mais parce que nous, nous sommes mus vers lui. En effet, on dit que quelque chose vient dans un lieu où il n'était pas auparavant ; or cela ne convient pas à Dieu, puisqu'il est partout ; Jr 23,24 : *Moi je remplis le ciel et la terre*. On dit encore que quelque chose vient en un lieu dans la mesure où il y est d'une manière nouvelle selon laquelle il n'y avait pas été auparavant, c'est-à-dire par l'effet de la grâce ; et par cet effet de la grâce il nous fait accéder à lui⁴².

Or, c'est de trois manières que Dieu vient vers nous et que nous allons vers lui, pour demeurer en lui :

Premièrement, il vient vers nous en nous remplissant de ses effets, et nous, nous allons vers lui en les recevant ; Eccli 24,26 : *Venez à moi, vous tous qui me désirez, et remplissez-vous de tout ce qui vient de moi.* Deuxièmement, il vient vers nous en nous illuminant et nous, nous allons vers lui en le considérant ; Ps 33,6 : *Approchez-vous de lui, et vous serez illuminés.* Troisièmement, il vient vers nous en nous aidant et nous vers lui en lui obéissant, car nous ne pouvons pas obéir si nous ne sommes pas aidés par le Christ ; Is 2,3 : *Venez, montons à la montagne du Seigneur*⁴³.

Dans le même sens, sainte Thérèse d'Avila rend fort bien compte de l'inhabitation trinitaire comme attraction vers Dieu, et vie en lui, en référence à un passage du *Cantique des cantiques* (Ct 1,3) : « Le roi m'a introduite dans ses celliers » (*Llevóme el rey a la bodega del vino*) ; elle précise que le texte dit plutôt : « Il m'y a fourré » (*metióme*) :

Et il ne dit pas que c'est elle qui y est allée. Il dit aussi qu'elle allait de part et d'autre à la recherche de son Aimé. Je comprends qu'il s'agit là du cellier où le Seigneur veut nous fourrer quand il veut, et comme il veut ; mais pour beaucoup d'efforts que nous faisons nous-même, nous ne pouvons y entrer. Sa Majesté Elle-même doit nous y fourrer, et pénétrer, elle, au centre de notre âme pour mieux montrer ses merveilles. Elle veut que nous n'y soyons pour rien, sauf par la soumission totale de notre volonté, et qu'on n'ouvre point la porte aux puissances et aux sens, qui sont endormis ; Dieu entre donc au centre de l'âme sans passer par aucune de ces portes, comme il entra chez ses disciples, lorsqu'il dit : « Pax vobis », et comme il sortit du sépulcre sans soulever la pierre⁴⁴.

3.MISSION DES PERSONNES DIVINES ET INHABITATION DE DIEU TRINITÉ PAR GRÂCE

D'entrée de jeu, se pose la question du rapport entre l'inhabitation de grâce et la mission des personnes divines, c'est-à-dire entre l'in-habitation commune de la Trinité et la mission du Fils et de l'Esprit dans le juste sanctifié et divinisé par la grâce. Faut-il en effet concevoir ce rapport en termes de distinction nécessaire ou souligner bien davantage l'unité du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

tension langagière faite de fulgurances, pour ne pas dire d'outrances, il ne découvre pas moins progressivement le propos de penser, au sein d'une théologie spéculative, une mystique de l'union-unité. D'aucuns parleront d'une mystique spéculative, voire même d'un mysticisme spéculatif⁸⁷. Peut-être l'expression de « mystique théologique » pourrait-elle être usée, en ce sens que la mystique eckhartienne se déploie et s'exprime dans le registre d'une théologie qui se présente comme une hénologie⁸⁸ : le *Lesemeister* est ici inséparable du *Lebemeister*. Notre auteur s'attache, à cet égard, à valoriser théologiquement la spiritualité des béguines, en retenant le chemin de la divinisation qu'elles préconisent, et en optant, à la suite du Pseudo-Denys, pour la voie négative. Aussi la théologie du Thuringien, centrée sur la naissance de Dieu dans l'âme, est-elle une thématique de la mystique rhéno-flamande⁸⁹, tant dans l'œuvre latine que dans l'œuvre allemande, en particulier dans les sermons 101 à 104⁹⁰.

4.1 « Le Verbe s'est fait chair afin d'habiter en nous »⁹¹

L'Incarnation du Verbe, incluant son habitation en l'âme du juste par grâce, implique l'adoption filiale et la divinisation de l'homme. Maître Eckhart expose souvent l'inhabitation, suivant la thématique de la naissance de Dieu dans l'âme, ce qui est le cas, en particulier, dans l'*Expositio* sur Jn 1,14 :

Il faut remarquer que [...] le premier fruit de l'incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption. Car il serait de peu de prix pour moi que *le Verbe* se fût *fait chair* pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu⁹².

Cet enseignement est influencé par un passage d'Origène⁹³, traduit par saint Jérôme :

Quel bénéfice te vaut que le Christ soit autrefois venu dans la chair,

s'il n'est pas également venu en ton âme ? Prions pour que chaque jour cette dernière venue s'accomplisse en nous et que nous puissions dire : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » [Ga 2,20]. Si le Christ vit en Paul mais ne vit pas en moi, quel bénéfice pour moi ? Mais lorsqu'il sera venu à moi et que j'aurai pu en jouir comme Paul en a joui, alors, à l'instar de Paul, je dirai : « Je vis, non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi »⁹⁴.

Eckhart se trouve également dans la ligne du Pseudo-Denys : ce dernier développe le thème de la naissance de Dieu dans l'âme, en abordant la naissance d'en-haut selon Jn 3,3 et l'inhabitation des personnes divines d'après Jn 14,23. Dans ce sens, Denys met en œuvre la notion de *theogenesisia* (génération divine), appliquée notamment au baptême, sacrement de l'illumination divinisante⁹⁵.

Le Thuringien, en considération de ces sources, intègre la doctrine de la naissance de Dieu au schéma de l'univocité : la naissance divine est alors comprise comme l'émanation de Dieu en tant qu'Être, Vérité, Bonté, Justice dans l'étant, le vrai, le bon et le juste⁹⁶. À cet égard, Eckhart a soin de fonder son exposé concernant l'incarnation du Verbe – telle qu'elle se déploie jusque dans l'âme du juste – sur le mystère de la personne du Verbe qui, en Dieu, « naît toujours, est toujours né » (*semper nascitur, semper natus est*)⁹⁷ :

La procession ou production et émanation dont nous parlons a pour lieu propre, à titre premier et principal, la génération. La génération se fait sans mouvement et ne se produit pas dans le temps, au contraire c'est la fin et le terme du mouvement, car elle regarde la substance et l'être de la chose. C'est pourquoi elle ne passe pas ensuite dans le non-être ni ne glisse dans le passé. S'il en est ainsi, le Verbe est toujours *dans le Principe*, car chez nous aussi : ôte le temps, et l'Occident est l'Orient ; et s'il est toujours dans le Principe, il naît toujours, il est toujours engendré : car c'est ou jamais ou toujours, puisqu'il est le Principe ou *dans le Principe*. C'est pourquoi en Dieu, le Fils, *le Verbe dans le Principe*, naît toujours, est toujours né. C'est ce que dit le mot suivant *était : Dans le Principe était le Verbe*⁹⁸.

Dans le cadre de l'articulation entre l'ordre des *divina* et celui des *naturalia*, Eckhart considère la *mutatio*, c'est-à-dire le changement selon la substance, distincte du *motus* qui est le mouvement selon les trois catégories de l'accident, à savoir la quantité, la qualité et le lieu⁹⁹. Tandis que ce dernier, intervenant entre des contraires, admet des états intermédiaires et se déroule sur un intervalle, le changement substantiel, quant à lui, prenant place entre des contradictoires, est sans intermédiaire et se fait dans l'instant ; il peut être soit génération, soit corruption. Dans la *mutatio*, il n'y a donc pas de transition entre le terme initial – désigné par le mot « Orient » – et le terme final – exprimé par l'« Occident »¹⁰⁰.

Ces données, transposées au plan de la génération du Verbe, rendent compte de l'opportunité de l'expression *semper nascitur, semper natus est*. Dans l'interprétation de cette formule, notre auteur cherche à concilier le *semper nascitur*, privilégié par Origène¹⁰¹, et le *semper natus est*, préféré par saint Augustin¹⁰² et saint Grégoire le Grand¹⁰³. Avant lui, saint Thomas d'Aquin – à partir des mêmes sources patristiques, présentes d'ailleurs également chez le Lombard – opte pour l'expression *semper natus est*¹⁰⁴ : dans le temps, en effet, on peut distinguer l'indivisible, c'est-à-dire l'instant, et ce qui dure, à savoir le temps comme tel ; dans l'éternité, en revanche, l'instant indivisible (*nunc indivisibile*) subsiste toujours. Dans le cas de la génération du Fils, ce n'est ni l'instant temporel ni la durée du temps qui sont à retenir, mais la présence et la permanence de l'éternité. Thomas privilégie l'expression *semper natus est*, parce que l'adverbe *semper* signifie la permanence de l'éternité et que le parfait *natus est* exprime la perfection de ce qui est engendré. Ainsi *semper natus est* convient pleinement au Fils de Dieu engendré.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sienne l'exigence d'un principe opératif créé pour l'exercice de l'amour caritatif. Ce principe, qui est un habitus infus et surnaturel, implique le don affectif de l'Esprit. Avec ses dons, en effet, l'Esprit Saint se donne lui-même ou est envoyé.

Si Maître Eckhart se trouve dans le prolongement de l'enseignement de saint Thomas concernant la procession temporelle du Saint-Esprit, il insiste toutefois tellement sur le don de la personne incréée elle-même qu'il paraît ne pas rendre compte assez clairement du statut complexe incréé-créé de cette procession¹⁴⁸. Il serait pourtant simplificateur de songer à une reprise pure et simple, par le Thuringien, de la thèse du Lombard : son propos est à découvrir à partir de la cohérence interne de sa mystique de l'union, selon laquelle Dieu est en l'homme et l'homme en Dieu.

4.3 La condition de l'*homo divinus*

Maître Eckhart accorde une attention spéciale, dans son commentaire sur saint Jean, à la condition de l'*homo divinus* qui est marquée essentiellement par la naissance de Dieu en l'âme par grâce et par la participation de l'homme à la vie même de Dieu, accomplie dans une union sans confusion avec Dieu. Or, cette perspective doctrinale ne se comprend bien qu'à la lumière de la théologie eckhartienne de l'image de Dieu.

a. Une théologie de l'image de Dieu

Dans l'enseignement de Maître Eckhart, le terme « image » comporte trois niveaux de signification qui s'échelonnent du plus sacré au plus profane, de l'intériorité à l'extériorité, ou encore de la perfection de la ressemblance jusqu'au néant de la dissemblance absolue¹⁴⁹. Aussi le premier niveau concerne-t-il par excellence la Trinité : le Père est le modèle du Fils, et le Fils, quant à lui, est modèle et idéal de l'homme, de même

qu'exemplaire (*exemplar*) de la création, puisque « toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait » (Jn 1,3) :

Voici un exemple de la façon dont la génération du Fils précède toute action, en telle façon que *rien* ne se fait *sans lui*. En toutes nos puissances sensibles ou rationnelles, il faut qu'avant toute chose soit engendrée une espèce, rejeton de l'objet, de sorte que la vue en acte s'avère être autre sans être autre chose que le visible en acte et qu'ils soient un, comme le dit Aristote¹⁵⁰ : le visible qui engendre et son rejeton dans la vision, le père et le fils, l'image elle-même et ce dont elle est l'image, sont coéternels en tant que tels, c'est-à-dire en tant qu'ils sont en acte¹⁵¹.

Eckhart a soin de préciser que l'image, en tant qu'image, ne reçoit rien, quant à ce qui lui appartient, du sujet dans lequel elle se trouve, mais elle reçoit tout son être de l'objet dont elle est l'image et qui constitue son modèle. Si l'image ne recevait pas absolument tout de son modèle, elle n'en serait plus l'image¹⁵². À cet égard, notre auteur insiste sur le fait qu'il y a une inhabitation réciproque de l'image et du modèle, ce qui mérite toute notre attention pour la suite de notre propos :

Il apparaît [...] que l'image est dans son modèle, car c'est là qu'elle reçoit tout son être. Et inversement le modèle, en tant qu'il est modèle, est dans son image, du fait que l'image possède en soi tout l'être du modèle, selon Jn 14 [v. 11] : « Je suis dans le Père et le Père est en moi ». Il s'ensuit [...] que l'image et ce dont elle est l'image sont, en tant que tels, un, Jn 10 [v. 30] : « Le Père et moi, nous sommes un ». Il est dit “nous sommes”, du fait que le modèle exprime ou engendre, tandis que l'image est exprimée ou engendrée. Il est dit “un”, du fait que tout l'être de l'un est dans l'autre et qu'il n'y a là rien d'étranger »¹⁵³.

Le deuxième niveau de signification d'*imago* définit l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; il comporte, en outre, ce qui se trouve au-delà et en deçà, c'est-à-dire, d'une part, la première procession intratrinitaire – le Fils étant l'image parfaite du Père –, d'autre part, les vestiges de ressemblance,

sous l'aspect d'une ressemblance dans la dissemblance de la création. Le troisième niveau, quant à lui, regarde le néant et l'aspect trompeur et dissemblable du monde sensible, mais aussi, au-delà, les *phantasmata* comme éléments de représentation et de connaissance imaginaire.

Ce qui caractérise le mieux l'essence de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est l'intellect. Notre auteur tient cette position tout au long de sa carrière : c'est le cas tant dans les *Questions parisiennes* – marquées par la grande affirmation *deus est intelligere*¹⁵⁴ – que dans l'*Œuvre tripartite* où la première proposition du Prologue général est *esse est deus*¹⁵⁵.

La nature intellectuelle est, en effet, seule capable de recevoir les perfections substantielles qui appartiennent en propre à l'essence divine. Cette capacité structure la condition de l'homme créé à l'image de Dieu, selon l'enseignement de saint Augustin, sur lequel s'appuie Eckhart dans son commentaire sur Gn 1,26 :

Augustin écrit : « Ce qui fait que l'âme est image de Dieu, c'est qu'elle est capable de Dieu¹⁵⁶ », capable d'acquérir les perfections substantielles propres à l'essence divine : sagesse, providence, prudence administrante, préséance et maîtrise sur tout ce qui est en deçà de l'homme et de l'intelligence. Tel est le sens du présent passage : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*¹⁵⁷.

La *ratio imaginis* requiert une similitude spécifique ou au moins une similitude portant sur un accident propre à l'espèce, spécialement sur la figure ou la forme extérieure de l'objet. Les créatures raisonnables seront alors seules l'image de Dieu, parce qu'elles l'imitent, non seulement par l'être et la vie, mais également par l'intellection ; de ce fait, elles touchent en quelque sorte à la représentation spécifique¹⁵⁸. Ainsi l'image de Dieu en l'homme se vérifie fondamentalement en ce qu'il a une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

71 Cf. 1a, q. 36, a. 2, c.

72 Cf. C. DE BELLOY, *La visite de Dieu, Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin*, Préface de G. Emery, o.p., Genève, 2006, p. 146.

73 Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 3.

74 Cf. *De Trinitate*, 4, 20, 28 (BA 15, p. 410-411).

75 Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 2 : « Et ideo signanter Augustinus dicit quod Filius mittitur, « cum a quoquam cognoscitur atque percipitur » : perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat. Et hoc proprie dicitur « sapientia », quasi « sapida scientia », secundum illud Eccli 6 [v. 23] : *Sapientia doctrinae secundum nomen est ejus* ». Concernant cette doctrine, nous nous référons à J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 123-129 ; G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 461-465.

76 Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3 : « Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis ».

77 Cf. 1 *Sent.*, d. 15, expositio secundae partis textus. A. Patfoort a souligné qu'il ne convenait pas de comprendre de manière atténuée l'expression *quasi experimentalis* : cf. « *Cognitio quasi experimentalis* (1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3) », *Angelicum* 63 (1986) 3-13. Dans le même sens, on verra H. R. G. PEREZ ROBLES, *The Experimental Cognition of the Indwelling Trinity in the Just Soul : The Thought of Fr. Ambroise Gardeil in the Line of Saint Thomas*, Diss. P. U. S. T., Roma, 1987.

78 Cf. 2a2ae, q. 97, a. 2, ad 2.

79 Cf. 1a, q. 1, a. 6, ad 3.

80 Cf. *In Ioan.* 1,39, lect. 15, n° 292 : « *Rabbi (quod dicitur interpretatum magister), ubi habitas ? Dicit eis : Venite, et videte.* Mystice autem dicit *Venite, et videte* quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscere non potest nisi per experientiam : nam verbis explicari non potest ; Apoc. 2,17 : *In calculo nomen novum* etc. Et ideo dicit *Venite, et videte.* *Venite*, credendo et operando, *et videte*, experiendo et intelligendo ».

81 Cf. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, « Cogitatio fidei, 166 », Paris, 1992, p. 123.

82 Nous empruntons cette expression à E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 120-121.

83 Cf. P. CODA, *Il logos e il nulla*, p. 465-469 ; l'Auteur se réfère à A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia, Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova, 1995.

84 Cette expression, avec ce qu'elle recouvre, est empruntée à J. B. Metz (cf. « Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums », in *Süddeutsche Zeitung* 296 (24/25/26/ décembre 1997) supplemento 1) : « Una mistica autenticamente cristiana è una mistica della compassione. Il suo imperativo categorico suona : “svegliarsi, aprire gli occhi”. Il cristianesimo non è un cieco incantesimo delle anime. Esso insegna... una mistica dagli occhi aperti. Nella scoperta di uomini che lo sguardo di tutti i giorni fa rimanere invisibili, inizia la visibilità di Dio, si manifesta la sua traccia ». Ce passage est cité par J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente, Dottrina teologica su Dio*, « Biblioteca di teologia contemporanea, 150 », Brescia, 2010, p. 182.

85 Concernant l'approche dialogale de l'inhabitation de Dieu Trinité, et ses répercussions dans le cadre d'une anthropologie théologique, nous renvoyons à la belle contribution de J.-B. LECUIT, *Quand Dieu habite en l'homme, Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, « Cogitatio fidei, 271 », Paris, 2010, p. 131-187 en particulier.

86 « Tu viens à Dieu et Dieu vient à toi » : cf. *In Iohan.* 3,1-2, § 318, p. 266.

87 Cf. F. BRUNNER, « Le mysticisme de Maître Eckhart, Étude comparative », dans A. M. HAAS, H. STIRNIMANN (éd.), *Das « Einig Ein », Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, « Dokimion, 6 », Fribourg (Suisse), 1980, p. 63-86, ici p. 63. L'Auteur note que si Eckhart privilégie l'intellect dans le cadre de son mysticisme spéculatif, il ne reconnaît pas moins le rôle de la volonté et la force de l'amour.

88 Cf. É.-H. WÉBER, « Mystique parce que théologien : Maître Eckhart », *La vie spirituelle* 652 (1982) 730-749.

89 Cf. M.-A. VANNIER, « La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans K. JACOBI (éd.), *Meister Eckhart, Lebenssituationen, Redesituationen*, Berlin, 1997, p. 193-204, ici p. 194 et 196-197.

90 L'authenticité des sermons allemands 101 à 104, ainsi que des sermons 105 et 106, a été établie récemment par G. Steer : cf. *Meister Eckharts Predigten*, hrsg. und übersetzt von G. STEER unter Mitarbeit von W. klimanek und F. Löser, dans MEISTER ECKHART,... *Die deutschen und die lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, Band IV, 1 (DW IV, 1, p. 279-654 : Pr. 101-105) und Band IV, 2 (DW IV, 2, p. 655-703 : Pr. 106), Stuttgart, 2003. On verra en outre : G. STEER, « De l'authenticité et de la datation des

sermons 101 à 106 d'Eckhart », dans M.-A. VANNIER (éd.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, « Patrimoines christianisme », Paris, 2006, p. 15-25.

91 Cf. *In Iohan. 1,17*, § 185, p. 154 ; *ÆLJn*, § 185, p. 332-333.

92 *Ibidem*, 1,14, § 117, p. 101-102 ; *ÆLJn*, § 117, p. 230-231 : « Notandum quod [...] primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem. Parum enim mihi esset *verbum caro factum* pro homine in Christo, supposito illo a me distincto, nisi et in me personaliter, ut ego essem filius dei ».

93 Cf. *Hom. XXII in Lucam*, n° 3 (cf. M. Rauer (éd.), in *Origenes Werke*, t. IX, p. 144, 12 s.) : cette référence est apportée dans *ÆLJn*, p. 231-232, note 2. Concernant la doctrine d'Origène et des Pères grecs sur la naissance de Dieu dans l'âme, nous renvoyons à H. RAHNER, *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964, p. 25-56 ; cf. également TH. HOHN, *Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft, Die Gottesgeburt in der Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, « Schriften zur Meditation und Meditationsforschung, 1 », Frankfurt am Main-Berlin-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, 2000, p. 24-31 ; P. MIQUEL, « La naissance de Dieu dans l'âme », *Revue des sciences religieuses* 4 (1961), 378-406 ; P. REITER, *Der Seele Grund, Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg, 1993. K. Ruh fait remarquer que la mystique grecque – autour du thème de la naissance de Dieu dans l'âme – est parvenue en Occident non seulement par sa propre tradition littéraire, mais aussi *via* Jean Scot Érigène, ainsi que par la transposition des *Ambigua* de Maxime le Confesseur, où l'on retrouve un commentaire de Grégoire de Nysse. Cette tradition conduit à Maître Eckhart, sans que nous soyons en mesure d'en préciser tous les relais (cf. *Initiation à Maître Eckhart, Théologien, prédicateur, ... mystique*, Traduit de l'allemand par J. de Bourgknecht et A. Nadeau, Présentation de R. Imbach et A. Nadeau, « Vestigia, 23 », Fribourg (Suisse)-Paris, 1997, p. 216-217).

94 Nous empruntons la traduction à É.-H. WEBER, « Maître Eckhart et la grande tradition théologique », dans H. STIRNIMANN, R. IMBACH (éd.), *Eckardus Theutonicus, Homo doctus et sanctus, Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, « Dokimion, 11 », Fribourg, 1992, p. 97-125, ici p. 99.

95 Cf. *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. 3, § 1, 425 A (cf. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Traduction, préface, notes et index par M. de Gandillac, nouvelle édition avec appendice, Paris, 1998, p. 263).

96 K. Ruh souligne le fait que le Thuringien est allé plus loin que les auteurs

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que le Père m'a enseigné, et celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît » (Jn 8,28-29). Dans ce sens, saint Thomas, prenant appui sur saint Augustin¹¹ et saint Jean Chrysostome¹², considère ensemble le point de vue ontologique et celui de l'accomplissement du sacrifice du Christ :

Selon Augustin, en effet, il faut savoir qu'il existe dans le Christ deux natures : quant à sa nature divine, le Christ est saint par essence et, quant à sa nature humaine, le Christ est saint par la grâce, qui découle de la nature divine. C'est donc selon sa divinité qu'il dit : *Je me sanctifie moi-même*, en assumant pour eux la chair, et cela, pour que la sainteté de la grâce qui, par moi en tant que Dieu, est en moi en tant qu'homme, découle de moi sur eux ; parce que *de sa plénitude nous avons tous reçu* (Jn 1,16). *Comme l'huile qui est versée sur la tête*, du Christ qui est Dieu, *qui descend sur la barbe d'Aaron*, c'est-à-dire sur l'humanité, et de là *descend sur le bord de son vêtement*, c'est-à-dire sur nous. Ou encore, selon Chrysostome, il a demandé qu'ils soient sanctifiés d'une sanctification spirituelle. Dans l'Ancien Testament, il existait des justifications de la chair : *Des règles pour la chair imposées jusqu'au temps de la réforme* (He 9,10). Mais celles-ci étaient des préfigurations de la sanctification spirituelle, et cependant elles étaient réalisées par un certain sacrifice ; c'est pourquoi il convenait, pour la sanctification de ses disciples, que soit fait un sacrifice. Et c'est ce que dit le Christ : *afin qu'eux soient sanctifiés*, maintenant *Je me sanctifie moi-même*, c'est-à-dire je m'offre en sacrifice : *Il s'est offert lui-même à Dieu* (He 9,14) ; *C'est pourquoi Jésus, pour sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte* (He 13,12). Et cela en vérité, non pas par une préfiguration, comme dans l'Ancien Testament¹³.

La sanctification dans la vérité, en tant qu'intériorisation de la Parole de Dieu donnée aux hommes pour leur salut et l'accomplissement de leur filiation, est essentiellement liée à la mission du Verbe, vérité du Père, et de l'Esprit de vérité :

De même que l'effet de la mission du Fils fut de conduire au Père, l'effet de la mission du Saint-Esprit est de conduire les fidèles au Fils. Or le Fils, puisqu'il est la sagesse engendrée, est la vérité même : *Je suis le*

chemin, la vérité et la vie (Jn 14,6). C'est pourquoi l'effet d'une telle mission est de rendre les hommes participants de la sagesse divine et connaisseurs de la vérité. Le Fils nous a transmis l'enseignement, puisqu'il est le Verbe. Quant au Saint-Esprit, il nous rend capables de cet enseignement. Il dit donc *Celui-là vous enseignera tout* parce que, quoi que l'homme enseigne au-dehors, si l'Esprit Saint n'en donne de l'intérieur l'intelligence, c'est en vain qu'il travaille : car si l'Esprit Saint n'est pas présent au cœur de celui qui écoute, la parole de celui qui enseigne sera inutile : *L'inspiration du Tout-Puissant donne l'intelligence* (Jb 32,9) ; à tel point que même le Fils, parlant par l'instrument de son humanité, ne peut rien s'il n'est lui-même mû de l'intérieur par l'Esprit Saint¹⁴.

Il revient ainsi à l'Esprit Saint de nous rendre capables d'accueillir la vérité enseignée par le Christ et qu'il est lui-même, en tant que sagesse engendrée, et de l'intérioriser. La motion intérieure du Saint-Esprit, qui intervient dans les croyants et en toute personne en quête de sens, est pleinement présente dans le Christ qui, selon son humanité, enseigne la doctrine véritable : « Mais parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas » (Jn 8,45). Aussi celui qui reçoit le don de l'Esprit est-il introduit dans la connaissance amoureuse du Père et du Fils qui envoient l'autre Paraclet : « Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir » (Jn 16,13) :

L'Esprit Saint nous fait connaître toutes choses en nous inspirant de l'intérieur, en nous dirigeant, et en nous élevant vers les réalités spirituelles. En effet, de même que celui qui a le goût infecté n'a pas la vraie connaissance des saveurs, de même aussi celui qui est infecté par l'amour du monde ne peut goûter les réalités divines : *L'homme psychique ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu* (1Co 2,14)¹⁵.

Notre retour à Dieu, dans notre assimilation à la vérité, s'effectue suivant une conformation à la propriété distinctive des personnes divines, liée à leur procession d'origine. Notre

participation à la communion trinitaire signifie en effet que nous sommes rendus « connaisseurs de la vérité » dans le Christ auquel nous sommes configurés par la grâce du Saint-Esprit. La vérité qui sanctifie et unit l'homme à Dieu se manifeste pleinement dans le Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, grand prêtre de la nouvelle alliance en son sang : « Si en effet du sang de boucs et de taureaux et de la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifient en leur procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant. Voilà pourquoi il est le médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour racheter les transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel promis » (He 9,13-15).

Notre offrande du sacrifice spirituel, comme culte véritable rendu au Dieu vivant à travers le don de nous-mêmes, est participation au sacerdoce éternel du Christ qui « s'est offert une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre » (He 9,28) : « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12,1-2). Un tel culte, qui requiert, dans un discernement de vérité, notre adéquation toujours plus effective à la plénitude eschatologique du mystère du Christ, s'accomplit dans notre adhésion unitive à la vérité engendrée se donnant aux hommes par amour : « C'est pour cela que le Père m'aime, parce que je donne ma vie, pour la reprendre. Personne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sont admises comme étant vraies. Jésus appelle donc les Juifs, qui se trouvent comme au début du chemin de la foi, à donner un assentiment plus profond à sa personne, ce qui sera, pour eux, source de libération et de liberté, dans la vérité⁴⁶. Aussi la libération, par la vérité, paraît-elle s'identifier avec l'approfondissement de la foi, celle-ci étant condition de possibilité de la libération et terme auquel aboutit la libération, dans l'adhésion à Jésus-Christ, Fils de Dieu.

La raison pour laquelle le croyant donne son assentiment est la vérité première qui se révèle et s'autocommunique pleinement dans le Christ :

Dans la foi, si nous regardons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première ; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée. C'est dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s'appuie cette foi⁴⁷.

Aussi la vérité, en tant qu'elle nous parle et qu'elle constitue l'objet formel de la foi, assure-t-elle l'unité de la foi, avec celle de l'unité de l'objet matériel, à savoir Dieu, vérité première, et tout ce qui dépend de lui. Eu égard à sa raison formelle, la foi ne peut donc tromper ni être soumise à l'arbitraire d'un jugement, puisque c'est Dieu lui-même, dans son autorévélation, qui engage son autorité dans l'attestation de la vérité de la foi :

Rien ne peut être présent à une puissance ou à un habitus, voire à un acte, si ce n'est par le moyen de la raison formelle de l'objet. [...] Or nous avons dit que la raison formelle de l'objet de foi, c'est la vérité première. Rien ne peut donc tomber sous la foi, sinon dans la mesure où cela relève de la vérité première. Sous une pareille vérité rien de faux ne peut se trouver, pas plus que le non-être ne peut être compris sous le terme d'être, ni le mal sous le terme de bonté. On doit en conclure que la foi ne peut rien cacher de faux⁴⁸.

La révélation que Dieu fait de lui-même appelle la réponse humaine de l'adhésion de la foi. Acte principal de la foi et son

fondement existentiel, l'assentiment vient de Dieu, de même que les vérités à croire ne sont connues que par le témoignage divin, puisqu'elles dépassent la raison humaine, sans qu'elles soient pour autant en contradiction avec la raison. Afin de connaître ces vérités en y adhérant, l'homme a besoin de la grâce par laquelle Dieu le meut intérieurement à donner son assentiment :

Lorsqu'il adhère aux vérités de la foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature ; il faut donc que cela vienne en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans, et qui est Dieu. C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce⁴⁹.

Aussi le mode d'appréhension de la foi est-il le lieu de la rencontre paradoxale entre la finitude du sujet connaissant et la hauteur de l'objet de la foi qui devient intime à celui qui croit. En d'autres termes, l'assentiment de la foi, en tant qu'expérience de la relationnalité théologale-ecclésiale, peut être considéré comme un lieu théologique aménageant l'espace du « rendre compte » de l'itinéraire d'un sujet dialoguant avec son Seigneur, à partir de son intériorité la plus profonde. Celle-ci renvoie à l'autopossession originaire du sujet croyant qui est conduit à une connaissance intime de Dieu, par la fécondité de la vie théologale, et qu'il est en mesure de communiquer dans un registre cognitivo-propositionnel.

L'acte théologique mis alors en œuvre ressortit à une théologie dialogique de l'intériorité et de l'universalité, c'est-à-dire une théologie de la vérité en tant que vérité expérimentée dans la relationnalité. Un tel rapport entre intériorisation et universalisation de la vérité apparaît déjà de manière remarquable dans le monothéisme biblique mosaïque, où il est abordé dans le registre de la conviction intérieure relativement au Dieu unique, Libérateur d'Israël, et non point dans celui de la contrainte et de la violence⁵⁰. C'est à une telle expérience de la

vérité, au cœur de l'adhésion de la foi au Dieu vivant, qu'il convient de s'arrêter, pour préciser davantage la portée de l'acte théologique qui en sera l'expression féconde.

Lorsqu'il définit l'acte de croire, saint Thomas reprend ce qu'en-seigne saint Augustin dans le *De predestinatione sanctorum*⁵¹ : « réfléchir en donnant son assentiment » (*cum assensione cogitare*)⁵². Au sein de l'activité intellectuelle, la *cogitatio* est un processus de recherche, suivant lequel la pensée prend forme par la découverte des connaissances présentes dans la mémoire, mais non encore pensées, ce qui constitue une voie vers la perfection de la connaissance dans la certitude de la vision⁵³.

Or, l'activité intellectuelle comporte une double opération : la première, procédant par abstraction, consiste à dégager la quiddité des choses, exprimée par le mot. Suivant la seconde, où l'intelligence compose et divise, se rencontrent le vrai et le faux, c'est-à-dire qu'intervient la question de la vérité, dans le jugement sur la réalité appréhendée. Dans le cas de la première opération, il ne saurait y avoir d'assentiment, puisque l'on ne peut adhérer qu'à une proposition vraie, ce qui ne laisse point de place au doute, ni ne permet d'en rester à l'opinion.

Croire relève de la seconde opération intellectuelle, puisqu'il relève du jugement portant sur la vérité, d'après lequel l'assentiment et la *cogitatio* sont pour ainsi dire à égalité⁵⁴. L'adhésion, en effet, n'est pas causée par la *cogitatio* – comme c'est le cas dans le procédé de la science où la recherche des conclusions conduit à l'assentiment –, mais par la volonté. Tandis que le croyant adhère fermement aux vérités à croire, il est d'autant plus convié et conduit à mûrir l'intelligence de ces vérités dans la lumière de la foi, sans que l'intelligence atteigne à son objet comme à son terme propre, mais d'une manière

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

une vie nouvelle » (Rm 6,4).

En troisième lieu, la glorification de Jésus-Christ est considérée du point de vue de sa notoriété auprès de tous les peuples : « Je décidai donc de prendre la sagesse pour compagne de ma vie, sachant qu'elle me serait une conseillère pour le bien, et un encouragement dans les soucis et la tristesse : "J'aurai à cause d'elle gloire parmi les foules et, bien que jeune, honneur auprès des vieillards" » (Sg 8,9-10). En effet, selon l'usage commun, la gloire n'est pas autre chose que l'honneur proféré par plusieurs, ou encore « une connaissance lumineuse accompagnée de louange⁸⁴ ». Dans l'Écriture, la gloire est la manifestation divine auprès des hommes, par le moyen d'un signe qui l'exprime⁸⁵. Or, le Christ, vrai Dieu et vrai homme, est la manifestation plénière de Dieu auprès des hommes, ayant la connaissance parfaite de Dieu qui resplendit dans son humanité. À partir de lui, nous sommes glorifiés, c'est-à-dire déifiés, parce que nous connaissons Dieu dans le Christ : « Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit » (2Co 3,18).

Dans l'accomplissement du mystère pascal de Jésus, il y a la glorification réciproque du Père et du Fils : le Père glorifie le Fils qui est envoyé par lui, en tant qu'il procède de lui ; il revient au Fils, selon sa propriété personnelle, de manifester éternellement le Père à lui-même et de le manifester également extérieurement par l'intermédiaire de ses effets dans le monde, spécialement par l'incarnation et par le don de sa vie. Le Fils, étant la véritable image de celui dont il procède, est la parfaite expression de tout l'être du Père⁸⁶, qu'il nous révèle et qu'il manifeste en tant que Verbe incarné.

b. L'Esprit de vérité glorifiera Jésus

L'Esprit de vérité, qui nous conduira à la vérité tout entière, parce qu'il ne parlera pas de lui-même (cf. Jn 16,13), glorifiera Jésus ressuscité qui partage la gloire de son Père (cf. Jn 17,5)⁸⁷. La glorification du Fils, de la part de l'Esprit, manifeste la communion parfaite du Père et du Fils dans l'Esprit : « Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit que c'est de mon bien qu'il reçoit et qu'il vous le dévoilera » (Jn 16,15). Dans l'annonce et l'interprétation de ce qui est de Jésus, le Paraclet annonce ce qui vient du Père, c'est-à-dire sa Parole qui est le Fils, parce que le Père et le Fils possèdent tout en commun. Pour cela, Jésus dit encore : « Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui vient du Père, il me rendra témoignage » (Jn 15,26).

L'Esprit Saint glorifiera Jésus, rendant claire la connaissance que les hommes ont de lui⁸⁸, d'abord en illuminant les disciples, ensuite en leur donnant la hardiesse de prêcher le Christ avec clarté, enfin en opérant par les Apôtres qui sont appelés à être les premiers témoins de la Résurrection. La raison de la glorification, du côté du Saint-Esprit, ressortit à son origine, puisqu'il procède du Père et du Fils⁸⁹. En effet, tout ce qui procède d'un autre tend à manifester ce dont il dérive : aussi le Fils manifeste-t-il le Père, parce qu'il procède de lui, et le Saint-Esprit glorifie-t-il le Fils, Parole du Père, puisqu'il est le terme de leur amour réciproque. Pour cela, Jésus dit : « C'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera » (Jn 16,14). Dans les personnes divines, ce « recevoir » indique l'ordre de leur origine, de telle sorte que l'Esprit Saint possède de toute éternité ce qu'il reçoit du Père et du Fils, comme le Fils ce qu'il reçoit du Père, c'est-à-dire toute la substance divine.

Le cercle de la glorification, tel qu'il est révélé, est trinitaire.

La saisie de ce mystère est ainsi approfondie à l'intérieur d'une théologie trinitaire de la gloire de Dieu qui est une théologie trinitaire de la beauté de Dieu, suivant la contribution de l'expérience de la relationnalité en Jésus-Christ mort et ressuscité. Cette dernière, en tant qu'elle constitue le vécu de l'autocommunication gratuite de Dieu vérité et amour en Jésus-Christ, implique l'homme racheté, qui est illuminé par la lumière de la vérité, dans un « faire la vérité » (Jn 3,21).

La beauté de l'homme racheté participe de la beauté par excellence, Dieu Trinité, à partir de l'accomplissement du mystère pascal du Christ uni au Père dans l'Esprit. Dans la préface de son livre *Trinité et royaume de Dieu*, J. Moltmann, considérant l'icône de la Trinité de Rublev, souligne le fait que de toute éternité la croix du Fils est placée au centre de la Trinité⁹⁰ : en effet, le calice, au centre de la table autour de laquelle sont assises les trois personnes, indique le sacrifice du Fils sur le Golgotha, présent dans la sympathie profonde et réciproque qui émane des trois personnes, unies dans une communion parfaite. Aussi le mystère des Trois est-il celui de l'Amour en lequel le Fils, en communion avec le Père dans l'Esprit, donne sa vie pour le salut de l'homme introduit dans l'intimité trinitaire et illuminé par la lumière véritable.

2.2 La beauté de Dieu Trinité, lumière de la vérité

Selon Karl Barth, l'idée du beau en soi et *in abstracto* ne paraît pas avoir une grande influence dans la Bible, ou tout au moins une influence indépendante⁹¹. L'unique passage biblique, pouvant être mentionné dans ce sens, est le Psaume 104 qui met en évidence la majesté et la splendeur du Seigneur : « Bénis Yahvé, mon âme. Yahvé, mon Dieu, tu es si grand ! Vêtu de faste et d'éclat, drapé de lumière comme d'un manteau, tu déploies les cieux comme une tente » (Ps 104,1-2). On pourrait également

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

a vu le Père » (Jn 14,9). Resplendissement de la gloire du Père, le Fils est la lumière véritable qui éclaire tout homme appelé à le contempler : « Et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14). Notre itinéraire de contemplation du Verbe-Lumière nous introduit dans le mystère de sa beauté, dans une conformité à ce qu'il est en lui-même : « Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (Rm 8,29).

a. La beauté du Fils, resplendissement de la gloire du Père

Voir le Fils qui resplendit de la gloire du Père, c'est voir le Père lui-même (cf. Jn 14,9). Les versets 7 à 11 de Jn 14 explicitent ce qui est exprimé de manière lapidaire au verset 6 et qui concerne la relation de Jésus avec le Père. Le contenu de cette explicitation s'arrête à la connaissance de Jésus dans la connaissance du Père, ce qui signifie la plénitude de la révélation du Père en Jésus-Christ, voie, vérité et vie. Le thème de la connaissance de Jésus se trouve également dans le *logion* johannique des Évangiles synoptiques (Mt 11,27 ; Lc 10,22) : « Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler »¹¹⁵.

Désormais, la théologie de la *Shekinah* s'accomplit en Jésus qui est le Nouveau Tabernacle, dans lequel réside pour toujours le Nom de Dieu. Les théophanies et les visions de l'Ancien Testament sont dépassées, parce que la Parole qui est Dieu s'est faite chair : en voyant Jésus, la Parole du Père qui est vérité, nous voyons le Père lui-même. En d'autres termes, le Christ-Vérité, resplendissement de la gloire du Père (cf. He 1,3), nous donne de voir le Père. Tandis que nous tournons notre regard

vers lui et sur ses œuvres, nous découvrons en lui la révélation du Père.

Il y a une accentuation johannique de l'être-une-seule-chose (*hen esmen*) de Jésus et du Père (cf. Jn 10,30) qui se réfère prioritairement à la mission du Fils auprès des hommes, étant envoyé par le Père. Sa mission manifeste l'intimité et la communion parfaite du Fils avec le Père, à tel point que Jésus dit à Philippe : « “Comment peux-tu dire : “Montre-nous le Père ! ” Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Jn 14,10). Dans le « croire », il y a un « voir » (*horan*) dans la foi, c'est-à-dire une appréhension qui sourd de la profondeur de la personne donnant son assentiment, au sein de l'avènement de l'heure, à Jésus-Vérité dans sa relation d'intimité avec le Père¹¹⁶ ; cette appréhension est liée à un « connaître » (*ginôskein*) de Jésus, mûri progressivement de la part de ses disciples durant son ministère public.

La réponse de Jésus signifie, d'après saint Thomas, que la connaissance du Fils suffit autant que celle du Père, parce qu'il en est l'Image expresse et parfaitement égale au Père :

Dans le Fils, il y a une similitude du Père absolument parfaite ; c'est pourquoi il dit : *Qui me voit, voit aussi le Père*. Mais dans le Fils, il y a une similitude encore plus grande que dans les hommes, parce qu'en eux la similitude ne peut jamais être selon la même forme ou la même qualité numériquement, mais seulement selon l'espèce ; alors que, dans le Fils, il y a numériquement la même nature que celle qui est dans le Père ; et voilà pourquoi le Père est vu davantage dans la vision du Fils que dans celle de n'importe quel homme, si semblables qu'ils paraissent¹¹⁷.

La beauté, d'après ses traits essentiels et en tant qu'elle est appropriée au Fils, se voit en Jésus-Christ dans sa relation d'intériorité réciproque avec le Père, ouverte aux hommes. Cela veut dire que nous voyons la beauté du Fils qui est dans le Père, l'un et l'autre s'aimant dans le Saint-Esprit, à tel point que la beauté est inséparablement celle du Fils avec le Père et le Saint-

Esprit. Ainsi, l'approfondissement de la théologie périchorétique de la beauté se déploie dans la contemplation du mystère du Christ, « la lumière véritable qui éclaire tout homme » (Jn 1,9).

b. Contempler la gloire du Verbe incarné

La *Shekinah* du Dieu vivant, qui est Jésus, est présente en Jn 1,14c. Comme nous l'avons déjà abordé, dans l'Ancien Testament, la gloire de Dieu (*kabôd*) est la manifestation visible et puissante de Dieu aux hommes. Dans les *Targumim* également, « gloire » devient un substitut, de même que *memra* et *shekinah*, de la présence visible de Dieu parmi les hommes. Il y a une constante connexion entre la gloire de Dieu et sa présence dans le Tabernacle et dans le Temple : lorsque le Tabernacle fut érigé, la nuée le couvrit et il fut rempli de la gloire de Dieu (cf. Ex 40,34). Aussi la gloire du Tabernacle définitif en Jésus, le Verbe fait chair, devient-elle visible¹¹⁸. Le thème de l'amour fidèle du Dieu de l'alliance – *hesed* et *'emet* –, qui apparaît dans le verset 14^e – *plèrès charitos kai alètheias* – et qui est repris dans le verset 16, est inséparable de celui du Tabernacle et de la gloire de Dieu que voient les témoins apostoliques.

L'incarnation (*sarx egeneto*) est la pleine manifestation de la gloire de Dieu parmi les hommes qui en sont bénéficiaires dans la rencontre avec Jésus, vrai Dieu et vrai homme, c'est-à-dire dans l'événement historique de Jésus, avènement de sens par excellence. La gloire du Christ, comme Fils unique du Père, est celle du Verbe fait chair, « plein de grâce et de vérité ». Le « voir¹¹⁹ » sa gloire concerne l'intégralité du mystère du Christ, « la lumière du monde » (Jn 8,12). Le verbe *theasthai* exprime en effet le regard initial orienté toujours plus vers la profondeur du mystère, source de contemplation ressaisie par l'illumination

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Christ, lumière de la vérité, selon l'effusion du don de l'Esprit.

Ainsi, notre expérience de la beauté, dans notre filiation adoptive, est marquée du sceau de l'Esprit sanctificateur et vivificateur qui nous configure au Christ, le Verbe incarné naissant en nous et en lequel nous découvrons le visage du Père. Cette expérience de la lumière de la vérité aimée et de l'amour vrai est un « marcher dans la vérité », dans l'abandon et le délaissement, s'accomplissant comme assimilation au propre des personnes divines.

Notre assimilation à la vérité s'opère, en effet, selon l'ordre des personnes divines, c'est-à-dire suivant notre participation au Verbe, tel qu'il est référé au Père dans sa relation distinctive réelle, en tant que sagesse engendrée, spirant l'Amour avec le Père. Aussi y a-t-il avènement de la vérité en nous, selon les dons de sagesse et d'amour appropriés respectivement au Fils et à l'Esprit. Cet avènement qui est union à Dieu est lié à l'assentiment de la foi, où notre intelligence, mue par la volonté ressaisie par la charité, adhère à la vérité dans l'acte de foi. L'adhésion d'une personne humaine qui accueille librement le Maître intérieur et s'entretient avec lui, est une expérience d'illumination : « Le Seigneur est ma lumière et mon salut, de qui aurais-je crainte ? Le Seigneur est le rempart de ma vie, devant qui tremblerais-je ? » (Ps 27,1).

L'illumination, en tant que participation à la lumière de la vérité, devient chemin d'existence, en ce sens que s'ouvre pour la personne humaine son véritable horizon d'accomplissement, sur la voie de la beauté de Dieu Trinité. Ainsi il y a réciprocité « périchorétique » de la *via veritatis* et de la *via pulchritudinis*, au plan d'une herméneutique théologique, centrée sur la relation dialogique. C'est en termes de « marcher dans la vérité » qu'il nous paraît devoir signifier cette herméneutique, ressaisie par la

vérité illuminant toute personne humaine (cf. Jn 1,9), la beauté de Dieu dans le Christ Sauveur.

1 Cf. *Cantique spirituel B*, Strophe 39, n° 4-5, p. 1154-1155 ; *Cantico espiritual B*, Cancion 39, n° 4-5, p. 746.

2 On ne le trouve, par ailleurs, qu'une seule fois, à savoir en Ap 22,11.

3 Cette position est notamment défendue par R. E. Brown (cf. *Giovanni*, p. 929 et 933), laquelle est réfutée par I. de la Potterie ; ce dernier souligne qu'il n'est question ici d'aucune référence formelle et directe à la mission, entendue comme ministère de prédication des disciples dans le monde. L'arrière-fond vétéro-testamentaire pourrait être celui de l'Alliance où Dieu sanctifie son peuple, sans que soit fait mention d'une mission (cf. *La vérité dans saint Jean*, t. 2, p. 741-742).

4 Cf. R. E. BROWN, *Giovanni*, p. 928.

5 Cf. Jn 1,14 ; Jn 1,17 : « La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ ».

6 Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, p. 751.

7 L'interprétation de Jn 17,17, en référence à l'envoi du Saint-Esprit, est proposée par saint Thomas d'Aquin (cf. *Super Ioan. 17,17*, lect. 4, n°2229).

8 Cf. THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan. 17,18*, lect. 4, n° 2230.

9 Cf. également Jn 16,14-15.

10 Cf. *Super Ioan. 17,17*, lect. 4, n° 2229 : « *Pater, sanctifica, idest perfice, eos, et sanctos fac. Et hoc in veritate, idest in me Filio tuo, qui sum veritas, supra 14,6, quasi diceret : Fac eos participes meae perfectionis et sanctitatis. Et ideo addit Sermo tuus, idest Verbum tuum, veritas est, ut sit sensus : Sanctifica eos in me veritate, quia ego Verbum tuum sum veritas* ».

11 Cf. *Tract. in Iohannem*, 108, 5 (BA 75, p. 127).

12 Cf. *In Ioannem hom.*, 82, 1 (PG 59, col. 443).

13 Cf. *Super Ioan. 17,19*, lect. 4, n° 2231.

14 *Ibidem*, 15,26, lect. 6, n° 1958.

15 Cf. *Super Ioan. 15,26*, lect. 6, n° 1959.

16 Cf. Jn 10,11.

17 Cf. R. E. BROWN, *Giovanni*, p. 503.

18 *Ibidem*, p. 514.

19 Cf. *Super Ioan. 10,1*, lect. 1, n° 1368.

20 Cf. *Super Ioan. 10,1-2*, lect. 1, n° 1366 et 1370 ; *Ibidem*, 10,7, lect. 2, n° 1382.

21 *Ibid.*, n° 1370.

22 Cf. *Montée du Mont Carmel*, II, chap. 7, n° 11, p. 330 ; *Subida del Monte Carmelo*, II, cap. 7, n° 11, p. 227.

23 *Ibidem*, I, chap. 13, n° 3-4, p. 287 ; *Subida del Monte Carmelo*, I, cap. 13, n° 3-4, p. 202.

24 Cf. *Super Ioan. 13,3*, lect. 1, n° 1743.

25 Cf. *Super Ioan. 13,3*, lect. 1, n° 1738.

26 *Ibidem*, 13,1, lect. 1, n° 1738.

27 *Ibid.*, 13,15, lect. 3, n° 1781.

28 Cf. *De agone christiano*, 11, 12 (BA 1, p. 397).

29 Cf. *Super Ioan. 13,15*, lect. 3, n° 1781.

30 Cf. *Summa theologiae*, 3a, q. 40, a. 2, ad 1 : « Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinet ad salutem ».

31 Cf. 3a, q. 40, a. 1, ad 3 : « Actio Christi fuit nostra instructio ».

32 Cf. 3a, q. 46, a. 3, c.

33 Cf. 1a2ae, q. 61, a. 5, c.

34 Cf. 3a, q. 49, a. 3, ad 3.

35 Cf. 1a, q. 93, a. 4. À ce propos, on verra avec profit J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, p. 109-118 ; D. J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity, A Study in the Development of Aquinas' Teaching*, « Studies and Texts, 96 », Toronto, 1990.

36 Cf. *De Trinitate*, 12, 6 (BA 16, p. 223).

37 Cf. 1a, q. 93, a. 5, ad 4.

38 Cf. JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel B*, Strophe 11, n° 12, p. 942 ; *Canticoespiritual B*, Cancion 11, n° 12, p. 623-624.

39 Cf. *Super Ioan. 17,26*, lect. 6, n° 2270 : « Quia dictum est, quod Pater diligit Filium, ut ostenditur per claritatem quam dedit ei : consequens ergo est ut diligat omnes in quibus est Filius, qui est in eis, in quantum habent veritatis cognitionem. Et sic est sensus : *Ego faciam eis notum nomen tuum* ; et per hoc quod cognoscunt te, ego Verbum tuum ero... in eis ; et per hoc quod in eis sum, *dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit*, idest, ad eos derivetur, et diligas eos sicut me dilexisti. Vel aliter : *Ut dilectio qua dilexisti me*, idest, sicut tu me dilexisti, ita ipsi participando Spiritum sanctum, diligant : et per hoc ergo ero in ipsis sicut Deus in templo, et ipsi in me, sicut membra in capite ; 1Jn 4,16 : *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* ».

40 Cela est fort bien souligné par G. EMERY « Le Verbe-Vérité et l'Esprit de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'expression *sacramentum voluntatis suae*, forgée à partir de la lettre aux Éphésiens (1,9), concerne le mystère de l'autorévélation de Dieu, en Jésus-Christ, qui accomplit en tout, dans l'Esprit, la volonté du Père, celle du salut de l'humanité⁹. L'accomplissement de la volonté de Dieu, par Jésus, donne aux hommes plein accès à Dieu. La Constitution *Dei verbum*, selon une perspective sacramentelle – plutôt que légale –, s'arrête à la révélation en Celui qui est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes (cf. 1Tm 2,5) :

Dieu envoya, en effet, son Fils, c'est-à-dire le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeure parmi les hommes et leur fasse connaître les profondeurs de Dieu (cf. Jn 1,1-18). Jésus-Christ donc, Parole faite chair, « homme envoyé vers les hommes », « prononce les paroles de Dieu » (Jn 3,34) et consomme l'œuvre salutaire que le Père lui a donnée à faire (cf. Jn 5,36 ; 17,4). C'est pourquoi Lui-même – qui le voit, voit aussi le Père (Jn 14,9) –, par toute sa présence et la manifestation de lui-même, par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, mais surtout par sa mort et sa glorieuse Résurrection d'entre les morts, l'Esprit de vérité enfin envoyé, achève la révélation en l'accomplissant et confirme par témoignage divin que Dieu est avec nous pour nous libérer des ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle¹⁰.

La conversation de Dieu avec l'homme, dans le déploiement de l'économie de la révélation, signifie que Dieu se donne à connaître, d'une manière qui suscite de notre part une quête amoureuse de la vérité, et qui soit l'expérience d'une relation personnelle avec le Dieu vivant. La possibilité et l'expérience d'un tel dialogue, de notre point de vue, atteste le fait que la révélation constitue l'implication du Dieu Créateur et Sauveur dans la condition et le devenir de l'homme, appelé à la communion avec lui, selon le dynamisme de l'espérance. En elle, l'homme comprend toujours mieux que son devenir est l'actualisation constante de son appel – inscrit en son être même – à l'assimilation personnelle à la vérité qui le rend libre. Ainsi

le Dieu vivant qui nous libère s'autorévèle et s'autocommunique en Celui qui nous conduit à la connaissance du Père dans l'Esprit, puisqu'il est « le resplendissement de sa gloire et l'effigie de sa substance » (He 1,3) :

Par cette révélation, la vérité la plus profonde aussi bien sur Dieu que sur le salut de l'homme resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la révélation¹¹.

Il n'est donc point besoin de nouvelle révélation, enseigne saint Jean de la Croix à propos du discernement spirituel sous le régime de la grâce, puisque Dieu a tout dit en une seule fois en son Fils qui est toute sa parole et toute sa réponse (cf. He 1,1-2)¹². Le mystique espagnol insiste sur l'importance d'un jugement spirituel et d'une conduite sur le chemin de l'union à Dieu qui soient centrés sur le Christ-Homme et sur l'Église :

Et ainsi nous devons nous gouverner en tout par la loi du Christ-Homme et par celle de son Église et de ses ministres, humainement et visiblement, et remédier par cette voie à nos ignorances et faiblesses spirituelles, car nous trouverons d'abondants remèdes à tout par cette voie, et sortir de ce chemin n'est pas seulement curiosité, mais grande témérité. Et il ne faut rien croire par voie surnaturelle, mais seulement ce qui est enseigné par Christ-Homme, comme je dis, et par ses ministres hommes¹³.

L'Église atteste toute la vérité de la foi en Jésus-Christ qui est au cœur du christianisme, en tant qu'il en constitue l'identité. Le christianisme n'est point, en effet, seulement une théorie de la vérité ni une interprétation de la vie, mais il est essentiellement la personne même de Jésus-Christ, dans le mystère de son incarnation et de son insertion dans l'histoire de l'humanité. Comme tel, il manifeste la relation que les hommes peuvent vivre avec Dieu dans le Christ Sauveur, ce qui, en d'autres termes, se réfère à la structuration dogmatique de l'existence chrétienne¹⁴.

Aussi, selon R. Guardini, la structure essentielle de la vérité

chrétienne est-elle la révélation plénière en Jésus-Christ, la Parole-Sens de l'histoire et de l'humanité conduite à sa perfection en lui¹⁵. L'être du Christ est, en effet, Parole s'exprimant dans tout le déploiement de son mystère dans l'économie du salut. Le concept-parole a ici un sens pleinement ontique, fondé sur la linguisticité (*Worthaftigkeit*) en quoi consiste l'être du Fils-Logos, parfaite Image du Père, révélée aux hommes¹⁶. La présence du Logos parmi les hommes, épiphanie de l'être-Parole, ouvre ceux-ci à l'intelligence de la vérité cachée du Dieu vivant : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous parlait en chemin, quand il nous expliquait les Écritures » (Lc 24, 32). Le mystère du Christ devient alors pour le croyant, sous la motion de l'Esprit, forme et contenu d'une nouvelle existence¹⁷.

Dans la foi, qui procède de l'audition (cf. Rm 10,14), il y a priorité de la parole sur la pensée, puisque, comme l'enseigne saint Paul, « la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ » (Rm 10,17). La foi accède donc à l'homme d'une manière qui lui est extérieure, en vue de sa transformation dans la nouveauté de l'être en Jésus-Christ¹⁸. Cette extériorité, sanctionnée par le dogme, est un appel à suivre le Christ, dans l'accueil de la Parole de vie et de vérité, en Église et non point d'une façon qui resterait privée. Aussi la foi n'est-elle pas d'abord le fruit d'une réflexion personnelle, mais elle est essentiellement réception de la révélation en Jésus-Christ, au sein d'une expérience dialogique de la vérité.

Elle est structurée par le « crois-tu ? – Je crois », lequel constitue la forme originale du Symbole de foi, prononcée dans le cadre liturgique baptismal. Cette configuration dialogique de la foi ne se comprend bien que selon son ecclésialité, exprimée dans le « nous croyons », où s'insère le « je crois » de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Tourné vers son objet, auquel il applique son intelligence éclairée par la foi, il en reçoit une saisie : « La raison conduite par la foi, écrit saint Thomas, grandit en ceci qu'elle comprend mieux les réalités crues et d'une certaine manière les saisit par l'intelligence⁶⁷ ». L'orientation du théologien vers l'objet s'inscrit dans le dynamisme vers la fin ultime de l'existence de l'homme, selon l'espérance sur le fondement de la foi, « garantie des biens que l'on espère, preuve des réalités qu'on ne voit pas » (He 11,1).

Bien loin d'être en contradiction avec les requêtes de la raison, la connaissance due à la grâce vient la combler au-delà de toute expectative. Ce qui est, en effet, inscrit naturellement dans la raison est vrai et ne saurait contredire la vérité de la foi qui vient illuminer la recherche de la raison⁶⁸. Il convient que celle-ci bénéficie de la vérité de la foi, car, si tel n'était pas le cas, peu d'hommes parviendraient à la connaissance de la vérité divine⁶⁹. Il y faudrait, en outre, beaucoup plus de temps, eu égard à la profondeur de la vérité qui rend l'homme parfait et bon. La raison, laissée à ses seules forces, encourt le risque de l'erreur, tandis que la voie de la foi offre la certitude, quant à la connaissance de la vérité :

C'est donc de manière salutaire que la clémence divine, dans sa prévoyance, a fait en sorte que la raison doive tenir par la foi même les choses sur lesquelles elle peut enquêter : de telle sorte que tous puissent facilement avoir part à la connaissance de Dieu, et cela sans doute ni erreur. C'est pourquoi on lit dans la Lettre aux Éphésiens 4 [v. 17] : « Ne vous conduisez plus comme se conduisent les gentils dans la vanité de leur sentiment, eux dont la pensée est obscurcie par les ténèbres » ; et au chapitre 54 [v. 13] d'Isaïe : « Je ferai tous tes fils instruits par le Seigneur »⁷⁰.

Par la révélation et sous le régime de la foi théologale, nous connaissons Dieu plus pleinement ici-bas – bien que nous n'ayons pas accès à ce qu'il est en lui-même –, de par la

présence d'effets plus nombreux et plus excellents que ceux relevant de la seule raison naturelle⁷¹. Ces effets ressortissent essentiellement à l'agir trinitaire dans l'économie du salut, spécialement ceux liés à l'envoi du Fils et du Saint-Esprit par le Père, lequel manifeste les personnes divines. La considération des effets assure la vérité de nos propositions sur Dieu Trinité, dans un jugement d'existence qui nous donne un accès à la réalité des mystères divins et qui suscite toujours davantage notre recherche de la vérité. C'est une grande joie de pouvoir contempler les réalités les plus hautes, ne serait-ce que d'un regard faible et limité, selon l'investigation de la foi, anticipation de la vision bienheureuse, comme l'enseigne saint Thomas qui se réfère à saint Hilaire⁷² :

L'autorité d'Hilaire le confirme, qui parle ainsi dans son livre *La Trinité* [II, 10 et 11], à propos de cette vérité : *Dans ta foi, commence, avance, persévère. Sans doute, tu n'arriveras pas au terme, je le sais, mais je me féliciterai de ton progrès. Qui poursuit avec ferveur l'infini, même si d'aventure il n'aboutit pas, progresse toujours dans sa course en avant...* Mais garde-toi de prétendre pénétrer ce mystère, garde-toi de plonger dans le secret d'une nature sans contours, en prétendant comprendre tout ce qu'il y a à comprendre. Comprends plutôt qu'il reste toujours des choses que tu ne peux pas comprendre⁷³.

L'investigation de la foi, dans l'assentiment à la vérité aimée, conduit à une connaissance sapientielle, selon la *caritas in veritate*. Cette connaissance amoureuse – contemplation du Mystère – est le fruit d'un « se laisser transformer par la vérité » dans le vécu de la Parole de Dieu annoncée par l'Église et approfondie en elle : « Que dit-elle donc ? *La parole est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur*, entends : la parole de la foi que nous prêchons. En effet, si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres, le salut » (Rm 10,8-10).

Notre transformation progressive par la vérité, dans la charité qui nous unit à Dieu, témoigne du rapport si étroit entre dogme et vie spirituelle, de telle sorte que notre connaissance de la révélation du Mystère en Jésus-Christ se fait toujours plus profonde et vitale.

3. NOUS LAISSER TRANSFORMER PAR LA VÉRITÉ : DOGME ET VIE SPIRITUELLE

La force formatrice de la vérité en Jésus-Christ s'inscrit dans la croissance eschatologique de l'Église et signifie, au plan doctrinal, le développement dogmatique, c'est-à-dire l'intelligence du donné de la révélation, d'une manière qui implique les croyants en un « marcher dans la vérité ». Le développement de la doctrine chrétienne, en effet, ne manque pas d'avoir toute sa répercussion dans l'itinéraire de sainteté du Peuple de Dieu et bénéficie également de toutes les richesses de sainteté et de sagesse qui constituent la vie de l'Église pérégrinante dans son union avec l'Église du Ciel.

3.1 Croissance eschatologique de l'Église et développement dogmatique

En sa croissance eschatologique, traversée par le dynamisme théologal du don de l'Esprit de Jésus-Christ, l'Église aspire à l'achèvement du Royaume dont elle constitue ici-bas le germe et le commencement⁷⁴ : « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée, proclamant l'Évangile de Dieu et disant : “Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche (*peplèrôtai ho kairos kai èggiken hè basileia tou Theou*) ; repentez-vous et croyez à l'Évangile” » (Mc 1,15)⁷⁵. Le parfait *èggiken*, du verbe *eggizô*, désigne une action passée dont l'effet se poursuit dans le présent, en ce sens que le Royaume vient, c'est-à-dire qu'il s'approche, suivant une participation ecclésiale, dès maintenant, de ce qu'il est, en tant qu'accomplissement du Mystère en Jésus-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

raisons de la foi :

Lorsque l'homme a en effet une volonté prompte à croire, il aime la vérité qu'il croit, il médite sur elle, et il l'enlasse d'autant de raisons qu'il en peut trouver¹²¹.

Du côté du croyant qui adhère à la vérité se donnant au cœur de sa quête de sagesse, intervient l'obéissance de la foi. Le lien si étroit entre dogme et vie spirituelle se vérifie dans une spiritualité de l'obéissance, comme remise de soi-même à Dieu, par amour de la vérité, selon la médiation de l'Église. Tandis que John Henry Newman rend compte de la signification théologique de la doctrine chrétienne, il n'a point de cesse qu'il ne souligne l'obéissance à l'Église en son infaillibilité :

Je suis amené à parler de l'infaillibilité de l'Église, comme d'une institution providentielle bien adaptée à sa fin par la miséricorde du Créateur ; elle est destinée à conserver la religion dans le monde, et à restreindre cette liberté de pensée, qui est, évidemment en elle-même, l'un des plus grands de nos dons naturels, mais qu'il faut sauver du suicide où la conduisent ses propres excès. Qu'on veuille bien l'observer, je n'aurai ni ici, ni dans ce qui suivra, l'occasion de parler directement du contenu de la révélation. Je veux seulement montrer la confirmation que reçoivent ainsi des vérités qui pourraient être connues d'une façon indépendante ; en un mot, je veux montrer l'influence de la révélation sur le maintien de la religion naturelle¹²².

L'infaillibilité de l'Église qui définit la foi ne s'oppose nullement aux requêtes de l'intelligence ; elle lui permet, au contraire, dans le respect de ce qu'elle est, de cheminer avec sûreté vers l'objet de sa recherche et d'être conduite au *gaudium de veritate*. En vertu de sa sacramentalité, la communion ecclésiale sert la dignité de la nature humaine et sa pleine restauration dans le Christ, non seulement par la prédication et l'enseignement, mais aussi par l'influence de la grâce qu'elle transmet à partir du Christ-Tête et qui transforme la personne humaine et le Peuple de Dieu tout entier. Selon le dynamisme de la grâce, « toute conversion véritable doit commencer aux

sources de la pensée », car c'est à la connaissance de la vérité que l'homme est appelé et en laquelle il trouvera sa joie. Cela conduit Newman à placer, à titre de préambule de la mission divine de l'Église, deux nouveaux articles, à savoir la distinction entre la nature et la grâce et la distinction entre la religion intérieure et la religion extérieure¹²³.

Cette distinction ne saurait devenir une séparation, puisqu'il s'agit d'articuler constamment la nature et la grâce, la religion intérieure et la religion extérieure, sur le fondement de la vérité. Aussi le théologien anglais met-il en rapport ce qu'est la conscience dans l'ordre de la nature et ce qu'est la voix de l'Écriture et de l'Église, dans la révélation, précisant que l'une et l'autre sont marquées du sceau de l'obéissance :

La suprématie de la conscience est l'essence de la religion naturelle ; la suprématie de l'Apôtre, ou du pape, ou de l'Église, ou de l'évêque, est l'essence de la religion révélée ; et quand une telle autorité extérieure est enlevée, l'esprit retourne nécessairement à ce guide intérieur qu'il possédait avant même que la révélation lui ait été offerte. Ainsi, ce que la conscience est dans le système de la nature, la voix de l'Écriture, ou de l'Église, ou du Saint-Siège – selon que nous pouvons déterminer – l'est dans le système de la révélation¹²⁴.

J. H. Newman a soin de préciser, dans un sermon prononcé après sa conversion, que la conscience est une lumière qui vient du Christ et qui est destinée à tout homme :

Quel est le guide principal de l'âme, donné à toute la race d'Adam, hors du troupeau du Christ ainsi qu'en son sein, donné depuis l'aurore de la raison, malgré le lourd poids de l'ignorance qui est l'une des principales misères de notre état après la chute ? C'est la lumière de la conscience, « la vraie lumière », dit le même Évangéliste, dans le même passage, qui illumine tout homme qui vient en ce monde¹²⁵.

Le rapport entre dogme et vie spirituelle vient manifester le fait que la lumière du Christ conduit le croyant à une expérience de la vérité divine à laquelle il est assimilé sur son chemin de

sagesse. Configuré au Christ, la lumière du monde (cf. Jn 8,12), il « éprouve » quelque chose, dès ici-bas, de la densité du mystère des Trois qui sont un seul Dieu, ce dont rend compte remarquablement sainte Thérèse d'Avila, dans le *Livre des Demeures* :

Introduite dans cette Demeure par une vision intellectuelle, on montre à l'âme, par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté ; et de ces personnes distinctes, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité ; toutes les trois personnes sont une substance, un pouvoir, une science, et un seul Dieu. Ce que nous croyons par un acte de foi, l'âme, donc, le saisit ici, on peut le dire, de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois de ses yeux du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire. Ici, toutes les trois personnes se communiquent à elle, elles lui parlent, elles lui font comprendre ces paroles du Seigneur que rapporte l'Évangile : qu'il viendrait, Lui, et le Père, et le Saint-Esprit, demeurer avec l'âme qui l'aime et qui observe ses commandements¹²⁶.

3.3 La vérité de la foi trinitaire au cœur de la vie spirituelle

Il n'est donc point de vie spirituelle qui ne s'enracine dans la vérité de la foi trinitaire et qui n'en soit l'expression au plan du vécu de la grâce ainsi qu'à celui du témoignage de sainteté dans l'Église, sacrement de la communion, aspirant à l'achèvement du Royaume. Dans cette aspiration eschatologique de toute l'Église, s'insère l'itinéraire théologal et sapientiel des croyants qui est « un marcher dans la vérité », suivant l'écoute de la Parole de Dieu.

La transformation spirituelle, selon la *caritas in veritate*, est une expérience de la révélation – expérience chrétienne au sens plein du terme – dans la *Paradosis* ecclésiale en tant que réalité mystagogique d'accueil et de proclamation de la Parole de Dieu opérant dans le cœur des croyants et dans l'Église, Corps du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

clairement les vérités de l'Écriture, dont pas un accent ne passera ». Il me sembla l'avoir toujours pensé et que tous les fidèles le croyaient. On me dit : « Hélas, ma fille, combien rares sont ceux qui m'aiment vraiment ! S'ils m'aimaient, je ne leur cacherais pas mes secrets. Sais-tu ce que c'est que m'aimer vraiment ? C'est entendre que tout ce qui ne m'est pas agréable est mensonge. Tu verras clairement ce que tu ne comprends pas pour le moment aux progrès que fera ton âme¹⁵⁷.

CONCLUSION

L'accueil de la vérité, en son sommet, c'est-à-dire l'expérience de l'inhabitation de Dieu Trinité par grâce, s'inscrit dans un cheminement, parce que la vérité nous est offerte comme voie de salut. Il s'agit en d'autres termes d'un « marcher dans la vérité », lequel a retenu notre attention dans ce dernier chapitre, pour ne pas dire dans l'ensemble de ces pages.

La *via veritatis* est celle que parcourt toute l'Église aspirant à l'achèvement du Royaume¹⁵⁸. C'est donc en elle et relativement à sa croissance eschatologique dans l'histoire que nous empruntons cette voie, où s'effectuent la conversion à Dieu Trinité et la transformation en lui, dans une assimilation à la vérité engendrée du Père dans l'Esprit. En Jésus-Christ mort et ressuscité, la vérité nous est donnée, selon l'effusion de la grâce du Saint-Esprit, d'une manière paradoxale, c'est-à-dire que, chemin faisant, nous rencontrons la contradiction et l'épreuve qu'a assumées le Rédempteur de l'homme. La *via veritatis* est ainsi une voie de transformation de la personne humaine, autant au sens de son humanisation que de sa divinisation.

Ce processus de transformation manifeste la fécondité de la vérité de la foi vécue, suivant le dynamisme inhérent au développement de la doctrine chrétienne, lequel bénéficie de l'expérience et du témoignage de sainteté du Peuple de Dieu. C'est ici que se noue la relation entre dogme et vie spirituelle dans la Tradition de l'Église qui « tend continuellement vers la

plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce qu'en elle s'accomplissent les paroles de Dieu »¹⁵⁹. Ce lien nous est apparu essentiel à l'exercice théologique en tant que voie de la sagesse.

À l'école de sainte Thérèse d'Avila – que nous avons suivie en finale –, l'humilité est en mesure de ressaisir ce dont il s'agit sur cette voie, puisque « l'humilité, c'est marcher dans la vérité », dit-elle. Reconnaître, autrement dit, le Dieu qui se révèle à nous en Jésus-Christ, ainsi que notre identité devant lui et dans la communion fraternelle – à mesure que nous avançons sur ce chemin d'existence –, c'est être de la vérité. Lui appartenir et être ses collaborateurs (cf. 3Jn 8) sont le fruit de la présence du Seigneur à l'intime de nous-mêmes et dans nos relations interpersonnelles. Il n'est point de vie spirituelle, en effet, dont le cœur ne soit pas le mystère de la vérité, Dieu Trinité. La théologie de l'union à Dieu, en tant que démarche de sagesse qui « éprouve » le divin et en rend compte, devient également un « marcher dans la vérité ».

¹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, p. 650-652.

² Dans le texte grec, on trouve l'expression *en autè* qui pourrait désigner également l'*agapè* et le commandement (*entolè*) : il paraît, pourtant, préférable d'y reconnaître la référence à la vérité, mentionnée au verset 4 (cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, p. 651-652).

³ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, p. 656-657.

⁴ *Ibidem*, p. 514-515.

⁵ Dans le texte grec, cette dernière expression est : *hina sunergoi ginômetha tē alētheia*.

⁶ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, p. 596.

⁷ Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione, Esperienza religiosa e fede*, A cura di S. Zucal, in collaborazione con A. Aguti, in *Opera omnia*, II / 1, Brescia, 2008, p. 267.

⁸ Cf. *Dei verbum*, n° 2 ; on verra également le n° 6. Pour la traduction française : cf. *La révélation divine, Constitution dogmatique « Dei*

verbum », Texte latin et traduction française par J.-P. TORRELL, « Unam sanctam, 70 a », t. 1, Paris, 1968.

9 Cf. J. WERBICK, *Essere responsabili della fede, Una teologia fondamentale*, « Biblioteca di teologia contemporanea, 122 », Brescia, 2002, p. 355. L'Auteur se réfère à J. RATZINGER, *Kommentar zu « Dei verbum »*, in *Das Zweite Vatikanische Konzil*, vol. 2, Freiburg-Basel-Wien, 1967², p. 506 s. (cf. *Essere responsabili della fede*, p. 355, note 173).

10 Cf. *Dei verbum*, n° 4.

11 *Ibidem*, n° 2.

12 Cf. *Montée du Mont Carmel*, II, cap. 22, n° 4-5, p. 435-436 ; *Subida del Monte Carmelo* II, cap. 22, n° 4-5, p. 287. La Constitution *Dei verbum* ne dit pas autre chose, au n° 4 (*in fine*) : « L'économie chrétienne donc, étant l'alliance nouvelle et définitive, ne passera jamais, et aucune nouvelle révélation publique n'est plus à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ (cf. 1Tm 6,14 et Tt 2,13) ».

13 *Ibidem*, chap. 22, n° 7, p. 438-439 ; *Subida del Monte Carmelo* II, cap. 22, n° 7, p. 289 ; en outre, on verra le n° 3, p. 435 (dans l'édition espagnole, p. 286-287).

14 Cf. R. GUARDINI, « L'essenza del cristianesimo », in *opera omnia* II / 1, p. 131 ; 183 : « Il cristianesimo è lui stesso ; cib che per mezzo suo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo pub avere con Dio ».

15 Cf. « L'essenza del cristianesimo », p. 151.

16 *Ibidem*, p. 156.

17 *Ibid.*, p. 164-165.

18 Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 56-57.

19 Nous nous référons ici à M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », *Une théologie de la création*, Avec la collaboration de H. D. MUTSCHLER ET M. SIEVERNICH, « Cogitatio fidei, 264 », Paris, 2008, p. 317-318. L'Auteur prend appui sur R. GUARDINI, *Welt und Person*, Mainz-Paderborn, 1988, p. 144.

20 Cf. *Proviamo a guardare al futuro*, A cura di N. Bombaci, Prefazione di S. Zucal, Brescia, 2009, p. 105.

21 Cf. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali, Frammenti pneumatologici*, Edizione italiana a cura di S. Zucal, Cinisello Balsamo (Milano), 1998, p. 156.

22 *Ibidem*, p. 158.

23 Cf. *L'étoile de la rédemption*, p. 250-251.

24 *Ibidem*, p. 251-252.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

abordée comme une réalité de transformation et de croissance de la personne humaine – en sa dimension individuelle et communautaire-ecclésiale – à partir et en vue de la plénitude de la vérité en Jésus-Christ. En d'autres termes, on ne saurait éluder, à son sujet, le lien si étroit entre la vérité en tant que telle et un vécu qui soit sa fécondité de grâce et son expression empruntant la voie paradoxale de l'absolu et du contingent, selon une immédiateté médiatisée. Celle-ci est en mesure de recouvrir ce que nous appelons la mystique chrétienne, toute entière réalité d'union à Dieu, le Tout-Autre qui se fait contemporain de l'homme en sa condition historique et en son avancée vers la vision de gloire : « Mais tu étais plus intime que l'intime de moi-même et plus élevé que les cimes de moi-même¹¹ ».

La mystique chrétienne, en tant que vécu théologal de la vérité dialogique qui fonde et accomplit l'homme comme être-en-relation, est une contribution à la démarche théologique d'approfondissement de la doctrine de la foi, en ce sens qu'elle apporte particulièrement le bénéfice du « marcher dans la vérité », c'est-à-dire de la vérité offerte comme voie. Cette démarche de sagesse théologique – que nous avons cherché à faire nôtre – manifeste la vérité, saisie de manière toujours plus profonde et vitale, au sein de la croissance eschatologique de l'Église qui « aspire à l'achèvement du Royaume »¹². Aussi est-elle traversée par l'espérance de l'accomplissement, en Dieu Trinité, et peut alors être identifiée comme une théologie trinitaire de la vérité offerte comme chemin de l'Église dans le monde de ce temps. Ce « marcher dans la vérité » n'est-il pas l'expression, au plan existentiel et spirituel – comme nous avons cherché à le mettre en évidence –, du développement de la doctrine chrétienne, dans la Tradition ecclésiale. Au cœur de toute vie spirituelle, est présente, à cet égard, la vérité du

mystère de Dieu Trinité, confessée et aimée.

Chemin de sainteté, que parcourt l'homme sauvé dans le Christ mort et ressuscité, cet itinéraire est à chaque instant une découverte de la relation mystérieuse qui lie la personne humaine au Dieu vivant et, en lui, aux autres personnes et à elle-même. Cette découverte, marquée par la nouveauté du salut en Jésus-Christ, offre à l'homme, à l'intime de lui-même, l'expérience de la beauté de Dieu, de telle sorte que son « marcher dans la vérité » est *via pulchritudinis* :

Un jour où je récitais les Heures avec la communauté, écrit sainte Thérèse d'Avila, mon âme se recueillit soudain et me parut tout entière comme un clair miroir, sans envers, ni côtés, ni haut, ni bas qui ne fussent clarté, et au centre m'apparut le Christ Notre-Seigneur, tel qu'il m'arrive de le voir. Il me semblait le voir dans toutes les parties de mon âme aussi clairement que dans un miroir, et ce miroir lui-même, je ne saurais dire comment, se sculptait tout entier dans le Seigneur lui-même, par une communication que je ne saurais expliquer, très amoureuse¹³.

Ce « voir », dans la beauté du Seigneur, dévoile toujours davantage la personne à elle-même comme être-appelé à la sainteté sur un chemin de conversion à l'amour du Christ, qui « surpasse toute connaissance » (Ep 3,19), et de participation à sa gloire : « C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile est enlevé. Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur est la liberté. Et nous tous, qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est Esprit » (2Co 3,16-18). La *via pulchritudinis* – qui est la voie doxologique – constitue le devenir de l'homme dans la lumière de la vérité, selon sa participation au mystère pascal du Christ, le nouvel Adam, lumière du monde : « Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie » (Jn 8,12).

La marche de l'homme dans la lumière du Christ signifie sa croissance, en sa condition filiale à l'égard du Père, jusqu'à la plénitude du Christ (cf. Ep 4,13), c'est-à-dire jusqu'à sa pleine configuration et assimilation au Fils de Dieu fait homme, dans l'Esprit : « Car ceux que d'avance Dieu a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (Rm 8,29-30).

Ainsi l'Esprit qui « sonde tout jusqu'aux profondeurs de Dieu » (1Co 2,10) nous donne accès au livre vivant, le Seigneur, en qui se trouvent toutes les vérités, celles qui relèvent de la connaissance naturelle comme celles de la grâce : « Béni soit ce livre, dit sainte Thérèse, qui imprime en nous ce qu'il faut lire d'une manière qu'on ne peut oublier¹⁴ ! » Tandis que, dans le livre vivant, nous recueillons le don de la vérité qui fructifie dans l'économie trinitaire de la création et du salut, nous sommes transformés, selon la *caritas in veritate*, en l'Image parfaite du Père qu'est le Fils, et conduits à notre ultime interlocuteur, le Père, dans l'Esprit.

Une telle transformation, fruit du commandement de l'amour, construit la personne humaine, comme être-en-relation, dans l'amour vrai venant accomplir le « pour l'autre » : « Bien-aimés, si Dieu nous a ainsi aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli. [...] Et nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1Jn 4,11-12.16). Avec toute l'Église, nous sommes introduits dans le partage de l'intériorité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

4. L'INTÉRIORITÉ RÉCIPROQUE DES PERSONNES DIVINES QUI SONT LA VÉRITÉ

1. Le retentissement de la périchorèse trinitaire dans l'économie du salut

1.1 Le Père demeurant dans le Fils fait ses œuvres

1.2 Le Père agit par le Fils et le Saint-Esprit : unité d'opération et mode distinct d'agir

2. Le mystère de la périchorèse des personnes divines

2.1 L'unité du Père et du Fils dans l'Esprit

2.2 L'unité trinitaire : consubstantialité et interpersonnalité

CONCLUSION

5. LA GRÂCE DU SAINT-ESPRIT

1. La donation de l'esprit

1.1 L'Esprit du Christ

1.2 Le Christ-Vérité, donateur de l'Esprit de vérité

2. Le Père et le fils se donnent à nous dans le Saint-Esprit

CONCLUSION

6. L'INHABITATION DE DIEU TRINITÉ PAR GRÂCE

1. Le Dieu présent

2. La mission des personnes divines

2.1 L'envoi du Fils et de l'Esprit

2.2 Origine éternelle et terme temporel de la mission des personnes divines

3. Mission des personnes divines et inhabitation de Dieu Trinité par grâce

4. La naissance de Dieu dans l'âme : la contribution de la mystique de Maître Eckhart

- 4.1 « Le Verbe s'est fait chair afin d'habiter en nous »
- 4.2 Notre filiation dans le Fils, selon le don de l'Esprit
- 4.3 La condition de l'*homo divinus*
 - a. Une théologie de l'image de Dieu
 - b. L'homme en Dieu

CONCLUSION

7. NOTRE ASSIMILATION À LA VÉRITÉ ÉTERNELLE

- 1. Notre assimilation à la vérité engendrée du Père, par le don de l'Esprit
 - 1.1 Notre sanctification dans la vérité
 - 1.2 Notre assimilation à la vérité, dans l'assentiment de la foi
- 2. Être assimilés à Dieu Trinité, vérité et beauté
 - 2.1 La gloire de Dieu Trinité
 - a. La glorification mutuelle du Père et du Fils
 - b. L'Esprit de vérité glorifiera Jésus
 - 2.2 La beauté de Dieu Trinité, lumière de la vérité
 - a. Beauté et vérité
 - b. La beauté de Dieu Trinité
 - 2.3 Voir la lumière de la vérité dans le Christ
 - a. La beauté du Fils, resplendissement de la gloire du Père
 - b. Contempler la gloire du Verbe incarné
 - c. Devenir semblables au Fils dans sa beauté

CONCLUSION

8. « MARCHER DANS LA VÉRITÉ »

- 1. L'accueil de la vérité, en Jésus-Christ, au sein de la Tradition ecclésiale

2. Un chemin de vérité dans la foi
3. Nous laisser transformer par la vérité : dogme et vie spirituelle
 - 3.1 Croissance eschatologique de l'Église et développement dogmatique
 - 3.2 La force transformatrice du dogme
 - 3.3 La vérité de la foi trinitaire au cœur de la vie spirituelle
4. « L'humilité, c'est marcher dans la vérité »

CONCLUSION

Conclusion

Bibliographie

Index des auteurs cités

Déjà parus dans la collection Recherches Carmélitaines :

*L'apport théologique de sainte Thérèse de L'Enfant-Jésus,
docteur de l'Église*

Sous la direction de D. CHARDONNENS et PH. HUGO

Le mystère du mal. Péché, souffrance et rédemption

Sous la direction de M.-B. BORDE

Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme

Sous la direction de M. SCHUMACHER

*Les sentiments du fils. Le chemin de formation à la vie
consacrée*

Amedeo CENCINI

Élisabeth de la Trinité. L'aventure mystique

Sous la direction de J. CLAPIER

Jean-Paul II, pape personnaliste. La personne, don et mystère

Sous la direction de R. GUELLEC

La mystique du nuage de l'inconnaissance

William JOHNSTON

L'amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila

P. Michel DE GOEDT

La liberté chez Edith Stein

Sous la direction de CHRISTOF BETSCHART