NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 6 1949

La divinisation du chrétien. II. Panthéisme et christianisme

Henri RONDET (s.j.)

p. 561 - 588

https://www.nrt.be/fr/articles/la-divinisation-du-chretien-ii-pantheisme-et-christianisme-2747

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA DIVINISATION DU CHRETIEN.

II. PANTHEISME ET CHRISTIANISME.

Un ancien président de jeunesse catholique devenu, hélas, défenseur de l'idéologie nationale-socialiste, écrivait en 1943 que la croyance à la Trinité n'a qu'une mince influence sur le comportement du chrétien (1). A l'en croire, les dogmes catholiques ne serviraient qu'à rallier les hommes qui les professent autour d'une attitude fondamentale commune à toutes les religions. On ne saurait méconnaître davantage l'essence du Christianisme et à cette assertion, il suffit d'opposer la foi et la vie communautaire de l'Eglise primitive. Que trois siècles de rationalisme aient pu obscurcir dans les âmes certaines vérités fondamentales, c'est possible, mais nous redécouvrons justement depuis cinquante ou soixante ans les richesses de l'état de grâce, nous prenons de plus en plus conscience qu'entre notre vie divinisée et la Vie trinitaire, une correspondance mystérieuse existe qui met entre la vie spirituelle du chrétien, la vie surnaturelle de l'Eglise et la vie même de Dieu une parenté profonde. Elargissant le point de vue encore trop étroit des auteurs qui, sensibles aux efforts d'un Petau, d'un Scheeben et de quelques autres, ont mis en relief la vie de *Dieu en nous,* la théologie, la spiritualité et l'action catholique unissent aujourd'hui leurs efforts pour nous faire entrer très avant dans l'intelligence de la doctrine du Corps mystique du Christ, afin de nous permettre d'en vivre. Le magistère ecclésiastique lui-même nous trace le chemin.

Mais pour approfondir les richesses du dogme, peut-être n'y a-t-il pas aujourd'hui de meilleur stimulant que de le confronter avec les transpositions audacieuses qu'en ont données, vers le commencement du XIXe siècle, des philosophes dont l'influence reste encore très grande aujourd'hui et qui pourraient peut-être même demain, comme jadis Aristote, redevenir des maîtres à penser pour de nombreuses générations d'hommes.

(1) R. de Becker, *Le livre des vivants et des morts,* p. 149.

Le panthéisme trinitaire de l'idéalisme allemand.

Kant, héritier du rationalisme assez plat de l'*Awfklärung,* a parlé en termes ridicules de la Trinité et de la vie de la grâce. S'il a marqué une réaction avec sa théorie du « mal radical », il est ici au contraire dans le sillage du faux spiritualisme des déistes. Pour lui, la distinction des personnes divines exprime tout simplement l'idée que Dieu veut être servi sous trois attributs distincts, comme Père aimant, comme créateur de l'humanité et comme plein de complaisance envers les hommes (2).

Les idéalistes post-kantiens, au contraire, partent de cette idée que seul le Christianisme a donné de Dieu, de l'Esprit absolu une idée profonde et même définitive. Mais ils inclinent du même coup vers une nouvelle conception des vieilles formes du panthéisme (3). Ils nous proposent une doctrine de la divinisation de l'humanité où revivent de très vieilles erreurs. Le sabellianisme, l'arianisme, le pélagianisme y confluent dans une espèce de panthéisme trinitaire qui a été un instant et pourrait un jour devenir encore une terrible tentation pour des esprits impatients du joug de la foi. Pour eux, comme pour Bergson, « l'univers est une machine à faire des dieux ». Mais il est plus difficile de donner de leurs systèmes une exégèse assez bienveillante pour en faire comme une pierre d'attente pour la foi chrétienne. Cependant la comparaison entre le dogme et ses perversions n'en est pas moins fort suggestive. Nous nous en tiendrons à quelques aspects fondamentaux des systèmes idéalistes, spécialement du système hégélien (4).

---

(2) J. E. Kant, *La religion dans les limites de la raison,* traduction Gibelin, 1943, p. 190-192.

(3) J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* Cahier IV, 1947, p. 441-445. Cfr *Essais sur la psychologie des mystiques,* t. II. 1937, p. 430).

(4) En ce qui concerne Hegel, je me permets de renvoyer le lecteur à une étude antérieure, que je corrige en partie, mais où l'on trouvera des références plus précises (*Hégélianisme et Christianisme,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1936, p. 257-296, 419-453) et surtout à la thèse du P. H. Niel. *De la médiation dans la philosophie de Hegel,* 1946. — Depuis 1936, les traductions des philosophes allemands se sont multipliées, et elles provoqueront nécessairement en France une nouvelle explication avec la pensée catholique. La thèse du P. Niel a été longuement étudiée par un hégélien de gauche particulièrement qualifié et qui conclut ainsi sa discussion : « On peut dire que, pour le moment, toute interprétation de Hegel, si elle est plus qu'un bavardage, n'est qu'un programme de lutte et de travail (l'un de ces programmes s'appelant *marxisme*)... Il se peut qu'effectivement l'avenir du monde, et donc le sens du présent et la signification du passé, dépendent en dernière analyse de la façon dont on interprète aujourd'hui les écrits hégéliens » (A. Kojève, dans *Critique,* 1946, p. 366). On trouvera dans la même revue, 1947, p. 426-437, une étude du P. Niel sur le gros ouvrage de M. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* ouvrage dont on comprendra l'importance lorsqu'on saura qu'il est le fruit d'un cours de plusieurs années à l'Ecole des hautes études. N'étant pas spécialiste, je ne retiens ici que ce qui intéresse directement le théologien. Mais celui-ci fera bien de méditer l'avertissement de M. Kojève cité plus haut.

Dans ses leçons sur la méthode des études universitaires, Schelling avait entrepris une construction historique du Christianisme, montrant comment, dans la religion chrétienne, le Christ est le centre de l'histoire humaine (5). En lui, Dieu et l'homme se rencontrent, le fini et l'infini sont réconciliés, Dieu divinise le monde antique en l'immolant, en l'assumant. Le fils de Dieu, né de toute éternité de l'essence du Père de toutes choses, est le fini lui-même, tel que Dieu au sommet de sa manifestation dans le Christ, termine le monde comme un dieu souffrant, soumis aux conditions du temps mais qui, au sommet de sa manifestation dans le Christ, termine le monde du fini et ouvre celui de l'infini, où règne l'Esprit. L'idée ancienne du Destin compose désormais avec celle de la liberté, l'histoire universelle est un drame, une épopée, et comme le lieu du passage de Dieu (6). Schelling, très influencé par le panthéisme de Spinoza, oblige celui-ci à composer avec le Christianisme, sur un arrière-fond platonicien (7).

Fichte nous livre une interprétation plus précise du thème de la divinisation du chrétien. Dans son *Initiation à la vie bienheureuse,* il décrit la libération progressive de l'homme qui, de degré en degré, monte vers Dieu et cherche à s'identifier avec lui (8). L'homme dispersé dans le divers et le changeant comprend que l'unique et absolue condition de la vie bienheureuse est de saisir l'un et l'éternel d'un amour intime (9). Il lui faut donc se renoncer, s'efforcer de trouver Dieu dans la vie morale et pour cela imiter le Christ en qui s'est réalisée de la manière la plus parfaite l'union de la divinité et de l'humanité (10). Bien plus, il faut s'identifier au Christ, « manger sa chair et boire son sang », vivre en lui comme s'il vivait à notre place (11). L'amour de soi doit faire place à l'amour de Dieu, car Dieu lui-même est Amour (12). Transposant le début du prologue de l'Evangile de saint Jean, dont ses leçons ne veulent être qu'un commentaire philosophique, Fichte écrit : « Au commencement était l'Amour » (13).

(5) F. J. von Schelling, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, Sämtl. Werke,* t. V, p. 292-295 (cfr *Ecrits philosophiques,* trad. Bénard, 1847, p. 127-130).
(6) *Ibid.,* p. 310-311 (Bénard, p. 156).
(7) X. Léon, *Fichte et son temps,* t. II, 1re partie, 1924, p. 439-442.
(8) Cfr X. Léon, *op. cit.,* p. 488-497.
(9) J. G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse,* traduction Rouché, 1944, p. 149.
(10) *Ibid.,* p. 191.
(11) *Ibid.,* p. 197.
(12) *Ibid.,* p. 232.
(13) *Ibid.,* p. 258 : « Au commencement, plus haut que tout temps et créateur absolu du temps, est l'amour ; et l'amour est en Dieu, car c'est par lui que Dieu se maintient dans l'existence ; et l'amour est Dieu lui-même, il est et demeure en lui éternellement, tel que Dieu est en soi. Toutes choses sont faites, au moyen de la réflexion, par l'Amour et à partir de lui... et sans lui rien ne se ferait de ce qui se fait ; et il se fait éternellement chair en nous

Mais quel est le Dieu de Fichte ? Comment entend-il les rapports entre Dieu et le Verbe, entre Dieu et l'Amour ? Faut-il penser, avec certains interprètes bienveillants, que le philosophe, ici du moins, abandonne le panthéisme ? De toutes façons, il est trop évident qu'il ne parle pas en chrétien du dogme de la Trinité, qu'il n'entend pas le dogme de l'Incarnation au sens orthodoxe. Il reste dans le sillage d'une mystique rationaliste où la divinisation de l'homme n'est pas le don humblement reçu d'un Dieu personnel à ses créatures raisonnables (14).

Mais c'est surtout avec Hegel qu'il nous faut nous expliquer. Moins religieux que Fichte, moins « catholique » que Schelling, Hegel n'en a transposé que plus audacieusement les dogmes chrétiens. La philosophie morale de Fichte était comme une espèce de néo-stoïcisme. Chez Hegel, le *Logos* l'emporte sur l'amour, encore que la place faite à celui-ci dans le système soit considérable. Le Dieu de Hegel est un Dieu trinitaire, un Dieu qui n'est lui-même que par la médiation du Verbe et de l'Esprit.

Dieu est Esprit, c'est-à-dire qu'il y a en lui une vie profonde, une espèce de circumincession qui l'oblige à s'opposer à lui-même afin de se retrouver. Il pose en face de lui un terme égal à lui afin de le reprendre, ce qui s'accomplit par la connaissance et l'amour. L'amour est la distinction de deux qui ne sont qu'un, et dont chacun a conscience de soi dans l'autre. Dieu engendre un Fils qui est comme son autre lui-même, il n'est personne qu'en prenant conscience de soi dans cet autre et en se donnant pleinement à Lui pour se retrouver. Hegel, souvent en conflit avec le rationalisme de son époque, montre ici que les objections courantes contre la Trinité sont absurdes ; il faut dépasser le point de vue de l'entendement, le point de vue de la représentation, pour lequel le Père et le fils sont connumérés comme des choses.

Mais cette présentation nouvelle de la Trinité n'est encore pour Hegel que celle d'un Dieu abstrait, Dieu « avant la création du monde ». Le vrai Dieu ne se comprend bien que dans sa relation avec l'univers « créé » par lui. Cette médiation éternelle ne s'accomplit que dans son rapport avec l'histoire de l'univers et de l'humanité. C'est dans ce déroulement temporel que Dieu prend conscience de soi. Cet Autre qu'il pose en face de lui-même afin de s'y retrouver, c'est l'univers visible et invisible, immense vivant qui n'a pas d'autre unité organique que celle que lui donne la présence de l'Idée, du

---

et autour de nous, et demeure parmi nous, et il ne dépend que de nous d'apercevoir continuellement sous nos yeux sa splendeur en tant que splendeur de l'émanation éternelle et nécessaire de la divinité ».

(14) Voir les conclusions du P. Maréchal à ses remarquables études sur Fichte, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier IV, 1947, p. 429-436 (Théisme ou panthéisme ? la transcendance de l'absolu, rapport du Verbe au monde, le problème du surnaturel).

Verbe, du « Fils de Dieu ». Son histoire est faite de la succession des civilisations, des empires, espèce de symphonie universelle, pourrait-on dire, encore que le mot ne soit pas de Hegel. Symphonie qui ne trouve son sens, son achèvement que lorsque l'homme, affranchi de ses limitations naturelles, libéré de toutes les servitudes extérieures et intérieures (par la science plus encore que par la vertu), se hausse jusqu'à la participation de la vie même de Dieu. Alors Dieu est en l'homme, l'homme est en Dieu, le fini et l'infini se rencontrent, ils sont réconciliés, Dieu se révèle à l'homme et il prend en l'homme conscience de lui-même.

Ce thème trinitaire revient souvent à travers l'œuvre du philosophe. Enoncé au terme de la phénoménologie (15), repris dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques (16), les leçons sur la Philosophie de l'art (17), la Philosophie de l'histoire (18) ou l'histoire de la Philosophie (19), il est développé abondamment dans les leçons sur la Philosophie de la Religion, où l'idée chrétienne de Dieu sert de point de repère pour juger de toutes les autres religions (20). Ce thème trinitaire compose d'ailleurs avec des variations sur d'autres dogmes chrétiens, la création, la chute, le péché, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eglise. Au centre se trouve cette affirmation sur laquelle Hegel a beaucoup insisté : *Dieu est mort.* La Croix du Christ est pour lui le centre de l'histoire universelle, le moment historique et ontologique où l'homme et Dieu se rencontrent, l'un et l'autre aliénés d'avec eux-mêmes et enfin réconciliés :

---

(15) *La phénoménologie de l'Esprit,* trad. Hippolyte, 1939, p. 273-290.

(16) « La théologie chrétienne conçoit Dieu comme Esprit, et cet Esprit n'est pas un être immobile, enfermé dans une unité abstraite, mais un être qui entre nécessairement dans un processus où il se différencie d'avec lui-même, pose en face de lui son contraire, et n'atteint à l'unité parfaite qu'en dépassant cette opposition, c'est-à-dire en reprenant en lui-même ce terme qu'il a posé hors de lui, mais sans cesser de le maintenir en face de lui-même. Dieu le père, l'être universel, l'être qui est en soi, renonce à son existence solitaire, il crée la nature, l'être extérieur à lui-même, engendre son Fils, son autre Moi, mais en se contemplant dans cette image de lui-même, il revient à son unité qui n'est plus abstraite, mais concrète, une unité qui sort de la différenciation, de la médiation du Père et du Fils et qui, dans la communauté, l'Eglise chrétienne, s'appelle l'Esprit saint. C'est ainsi qu'il faut entendre Dieu, non pas comme son unité abstraite, mais comme une unité vivante ». *La Logique de Hegel,* trad. Vera, t. I, p. 34-35 (S. W., éd. Glockner, VIII, 26-27). Cfr *ibid.,* t. II, p. 135 (S.W., VIII, 334). *La philosophie de l'Esprit,* trad. Vera, t. I, 1867, p. 51-55, p. 131 ; t. II, p. 471-477 (S. W., X, 35-39, 77, 453-456).

(17) *Esthétique,* trad. J. G., 1944, t. II, p. 257-280 (on notera de belles pages sur l'amour et sur le culte catholique de la Vierge).

(18) *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. Gibelin, t. II, 1937, p. 101-118 (le Christianisme).

(19) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* S. W., éd. Glockner, t. XIX, p. 115-116.

(20) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* S. W., éd. Glockner, t. XV-XVI, spécialement t. XVI, p. 223-229, 239-242, 250-251, 309, 316, 317 (éd. Lasson, t. 12-14).

Dieu n'est reconnu comme Esprit que lorsqu'on sait qu'il est un en trois personnes. Ce principe est le gond autour duquel tourne l'histoire universelle. L'histoire aboutit là et part de là...

Le Christ est apparu, un homme qui est Dieu et Dieu qui est homme, ainsi la paix et la réconciliation sont advenues au monde.

Christ, l'homme en tant qu'homme, dans lequel est apparue l'unité de Dieu et de l'homme, a montré par sa mort et son histoire en général l'histoire éternelle elle-même de l'Esprit, histoire que chaque homme doit parfaire en lui-même pour être en esprit et pour devenir enfant de Dieu, citoyen de son royaume (21).

La réconciliation de Dieu et du monde, du fini et de l'infini, opérée dans l'homme-Dieu, se continue dans l'Eglise animée de l'Esprit de Jésus. Dans l'Eglise, le royaume de Dieu, qui n'était encore qu'une abstraction, devient une réalité concrète. L'Eglise est la société de la liberté et de l'amour. La liberté spirituelle qui n'était jusque-là qu'un nom, ou le privilège d'un petit nombre, devient l'apanage des multitudes (22).

Lorsqu'on étudie les longs développements de Hegel sur la philosophie de la religion ou sur la philosophie de l'histoire, développements qu'on retrouve ici ou là dans les commentaires oraux du texte sec et abstrait de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, on ne peut nier que le philosophe ait fait un très gros effort pour rendre justice au Christianisme. Cet effort était méritoire en un temps où le spiritualisme étriqué de l'*Aufklärung* régnait sur les esprits. Mais les explications de Hegel n'en sont pas moins pleines de confusions au regard de la théologie ou tout simplement du catéchisme. Elles nous posent le problème du panthéisme trinitaire.

La tentation panthéiste.

Le panthéisme a toujours été la tentation des philosophes, il le sera longtemps encore. Si Dieu est l'Etre, comment quelque chose peut-il exister en dehors de lui ? Dès qu'on raisonne à partir de Dieu, et non plus à partir de la créature, tout ce qui n'est pas Dieu tend à s'évanouir et à se résorber en lui, mais du même coup, Dieu lui-même se dissout dans l'univers qui procède de Lui. Le panthéisme revêt cependant des formes très diverses. Laissons de côté le panthéisme matérialiste, évolutionniste ou non. Un panthéisme spiritualiste sera tenté de comparer les relations de Dieu et de son œuvre avec celles du corps et de l'âme. Dieu est alors « l'âme du monde », le Logos des Stoïciens, feu intelligent qui pénètre toutes choses, et dans lequel les êtres qui passent se résorbent à la mort (23). Mais il est un panthéisme plus subtil. L'idéalisme post-kantien dépend de la doctrine spino-

(21) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, t. II, p. 103, 107, 111.

(22) *Ibid.*, p. 26-27 et passim.

(23) J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, t. II, 1927, p. 63-65.

ziste, dont Hegel a remarqué avec pénétration qu'elle est moins encore un panthéisme qu'un acosmisme (24). Le monde n'existe pas hors de Dieu, on peut même dire en un certain sens qu'il n'existe pas, il n'est qu'une modification de la Substance divine. Cependant la théorie de Spinoza fait trop peu de place aux êtres raisonnables qui, à première vue, s'opposent à leur « Créateur ». On retrouvera donc ces existences participées dans une doctrine où Dieu, sujet, personne, s'oppose à de multiples sujets individuels sans que ceux-ci puissent exister hors de lui. Dieu pose en face de lui une multiplicité de sujets spirituels auxquels toute la création matérielle est suspendue. Ces sujets ne sont pas comme chez Leibniz des monades isolées ; entre eux il y a un perpétuel échange vital (25). Ils n'existent que dans une histoire collective, médiatrice entre Dieu et l'univers inanimé. L'univers est comme une symphonie multiforme dont l'histoire humaine est la trame. C'est un spectacle que Dieu se donne à lui-même, une pensée unique, un Verbe unique, fait d'une multiplicité de pensées, de paroles, un discours dans lequel Dieu s'exprime. Mais pour qui s'exprime-t-il ainsi ? Pour lui-même, pour prendre conscience de lui-même ; sans cette médiation, il ne serait pas Dieu. Dieu n'est pas l'âme du monde, mais il est l'âme d'un univers spirituel, une Pensée de la pensée hors de laquelle rien n'existe, un Esprit qui ne peut exister lui-même que s'il se formule ainsi sa propre vie intérieure (26). Le panthéisme idéaliste n'exprime plus les rapports entre Dieu et le monde en termes biologiques, mais il ne dépasse pas l'analogie de la pensée humaine. Un homme, pour prendre conscience de sa personnalité, pour devenir ce qu'il est en puissance, a besoin de s'exprimer, de se donner une histoire objective où se résumera sa connaissance du tout. Il en est ainsi de Dieu. Dieu a nécessairement une histoire. L'histoire universelle est celle d'une prise de conscience de l'Esprit par lui-même. Pour Hegel, nous l'avons vu, cette histoire implique comme trois moments dans la vie divine : Dieu « avant » la création, Dieu créateur, Dieu qui se retrouve dans la création et finalement constate qu'il n'est pas sorti de lui-même.

Tous les grands philosophes ont eu un domaine scientifique privilégié pour appuyer leurs constructions métaphysiques. Aristote était physicien et naturaliste, Hegel est d'abord historien, historien de la société, de l'art, de la religion, de la philosophie. Aussi dépasse-t-il Spinoza en introduisant la vie et le mouvement de l'histoire dans la pensée géométrique du métaphysicien hollandais. Spinoza compose désormais avec Aristote, Descartes, Leibniz et surtout avec Kant.

(24) *La logique de Hegel*, trad. Vera, t. I, p. 319 (S. W., éd. Glockner, t. VIII, p. 147).

(25) Hegel, *Morceaux choisis*, trad. Gunterman et Lefebvre, 1939, p. 335 (S. W., éd. Glockner, t. XIX, p. 377).

(26) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. W., t. XVI, p. 254-255.

Parti de la théologie (on l'oublie trop souvent), Hegel amalgame encore à cela nombre de données chrétiennes. Mais à quel résultat aboutit-il finalement ? Ne nous livre-t-il que quelques variations nouvelles sur le vieux thème du sabellianisme ? C'est une interprétation possible de sa pensée (27). Dieu est alors comme le sujet universel, un sujet qui rassemble en lui-même tous les autres sujets, toutes les autres personnes. Il est le véritable sujet de l'histoire. Mais quelle consistance faut-il alors accorder à ces sujets particuliers que nous sommes ? Si le Spinozisme était un *acosmisme,* l'hégélianisme ne risque-t-il pas de devenir une espèce de *docétisme* supérieur, où les sujets particuliers ne sont tous, comme le reste de l'univers, qu'une simple apparence ? Hegel rappelle qu'on ne peut être bon philosophe sans accepter une bonne partie du système de Spinoza et que celui-ci n'est pas un destructeur de la liberté et de la vie morale. Mais comment corriger le Spinozisme si la Substance absolue fait place à l'Esprit ? Celui-ci sera-t-il comme une conscience des consciences, une Liberté souveraine qui donne aux autres libertés d'exister ? Telle philosophie moderne, celle de M. Lavelle par exemple, a redressé en ce sens le système de Spinoza (28), mais elle laisse échapper tout ce devenir historique que, sur la base du Christianisme, Hegel avait assumé dans sa conception de Dieu.

On ne peut s'empêcher de penser que la tentation panthéiste a été trop forte. Hegel y a probablement succombé. Nombre de philosophes ont interprété sa pensée en se passant de Dieu personnel. Plutôt que de sacrifier la liberté, ils ont mis au centre de l'univers et de l'histoire la communauté humaine en marche vers son unité. Entre les hommes concrets que nous sommes, il y a une réciprocité de connaissance et d'amour, toujours imparfaite mais toujours perfectible, qui est la véritable substance du devenir historique et donne son sens à la succession des empires et des civilisations (29). Dans ces perspectives, le Père, le Fils et l'Esprit ne seraient plus que les moments logiques, les aspects métaphysiques de la vie profonde de l'humanité et, par elle, de l'Univers. Mais alors que devient le thème de la divinisation ? Celle-ci n'est plus un don que reçoit humblement

(27) Cette interprétation est celle de Lasson, *Einführung in Hegelsreligionsphilosophie* (*Hegels-Werke*, t. XII, p. 40). Lasson, en bon libéral, parle de Dieu qui, sous la modalité de l'Esprit, prie Dieu en nous sous la modalité du Père !

(28) L. Lavelle, *De l'Etre,* 1947, p. 35 : « la mesure de toutes choses, c'est Dieu et non point l'homme, mais un Dieu qui se laisse participer par l'homme... », cfr p. 290 sur l'idée de totalité de l'être, et p. 297 sur le rapport des libertés créées à l'Acte dont elles participent (cfr *de l'Acte,* 1938, p. 183).

(29) J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Amérique et d'Angleterre,* 1929, p. 194-202, auquel renvoie H. Gardeil (*Revue des Sciences phil. et théol.,* 1936, p. 742) à propos du néo-hégélianisme de G. H. Howison. Les néo-hégéliens d'obédience marxiste interprètent Hegel à travers Feuerbach, cfr H. Lefebvre et N. Gunterman, *Morceaux choisis de Hegel,* 1936, Introduction, **p. 18 : « c'est la religiosité qui gâte la doctrine de Hegel ».**

l'humanité, c'est une conquête de l'homme. L'idéalisme post-kantien a cédé à la tentation originelle ; *eritis sicut dii.* Pélage l'emporte sur saint Augustin et sur saint Paul. Les citations de l'Ecriture, le rappel du témoignage que l'esprit rend à l'Esprit sont emportés par le torrent d'une métaphysique religieuse qui fait de l'homme un Dieu sans le secours de Dieu. « Dieu est mort », cette phrase sur laquelle Hegel a médité souvent peut désormais servir d'exergue aux manifestes des frères ennemis, Marx et Nietzsche. L'humanité, surhomme, ou collectivité, a pris la place de Dieu, mais elle ne peut alors que sombrer dans la folie.

L'histoire humaine et la vie trinitaire de Dieu.

Fas est ab hoste doceri. Nous n'avons pas ici à donner une exégèse précise de la pensée ambiguë de Hegel ou de ses émules, mais, instruits par leur échec ou leurs audaces téméraires, nous pouvons revenir aux données de la foi, pour en mieux pénétrer les richesses.

Cette foi repose essentiellement sur l'affirmation de la divinité du Christ, sur son rôle de médiateur et de Sauveur. C'est en Jésus que nous trouvons le Dieu véritable et que nous nous découvrons nous-mêmes. En Jésus, homme-Dieu, et dans l'Eglise fondée par lui, Dieu se révèle à nous et nous révèle aussi notre propre mystère. Appuyée sur la Révélation, l'histoire du dogme est la prise de conscience progressive du message apporté par Jésus au monde, et dont les apôtres ont été d'abord les témoins privilégiés. Le mystère de la Trinité ne nous a été révélé qu'en corrélation avec le mystère de la divinisation du chrétien. Habitués que nous sommes à l'ordonnance systématique de nos cours de théologie et de nos catéchismes, nous ne réalisons qu'imparfaitement la manière dont les premiers chrétiens ont pris contact avec les richesses dont nous vivons. Nous allons de la Trinité à l'Incarnation, à la Rédemption, à la grâce, au baptême. Ils allaient plutôt du baptême à la Trinité (30). Leur foi trinitaire était vécue plus encore que pensée, et l'histoire du dogme de la Trinité nous révèle même certains tâtonnements instructifs. Instruits directement par le Seigneur, les Apôtres avaient pu passer du monothéisme juif à la révélation du Dieu vivant. Jésus leur avait appris à voir en lui-même le Fils de Dieu, distinct du Père et cependant tellement uni à lui qu'il ne faisait qu'un avec lui. Lentement, il leur avait révélé aussi le Saint-Esprit. Mais les premières générations chrétiennes durent faire à leur tour cette découverte progressive (31).

---

(30) Cfr H. de Tourville, *Lumière et vie*, 1925, p. 47-48.

(31) Cfr P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous et les Pères Grecs*, 1947, p. 12 : « le mystère (de la Trinité) n'a pas été révélé en forme synthétique. Au contraire, il n'a été connu que personne par personne. Le Fils, en se donnant lui-même comme fils, a révélé le Père ; en promettant le Saint-Esprit...

On ne saurait s'en étonner, c'est le contraire qui serait surprenant.

De là vient que tandis que l'adoptianisme fut une erreur facilement rejetée, le modalisme fut pour un certain nombre de chrétiens une tentation redoutable (32). On pourrait croire ici que la foi des simples, accrochée à la pratique du baptême, était moins en péril que la théologie savante, tentée d'utiliser les spéculations grecques sur le Logos ; mais une étude attentive montre qu'ici savants et simples étaient solidaires les uns des autres. La théologie savante, en cherchant à exprimer la foi commune, scrutait les Ecritures, et en rejetant les erreurs d'un Théodote, d'un Praxeas ou d'un Arius, elle progressait elle-même dans la connaissance du message chrétien. La philosophie, dont l'usage n'était pas sans risques, lui permettait d'approfondir le mystère de la Trinité. Mais de son côté, la foi commune servait de réducteur à des spéculations trop audacieuses. Un homme comme saint Irénée représente, dans la seconde moitié du deuxième siècle, cette théologie équilibrée qui, vivifiée par les hardiesses d'Origène, deviendra le bien commun. L'affirmation trinitaire du baptême révélait ainsi toutes ses profondeurs (33). Dans le mystère de sa divinisation, le chrétien saisissait aussi le mystère de la Trinité. L'histoire du salut résumée par le Credo apparaissait comme l'écho temporel de la vie intime du Dieu trinitaire. Il devenait possible de construire ces premières ébauches de Sommes théologiques dans lesquelles on irait désormais, non de la vie chrétienne au dogme qu'elle implique, mais du dogme à la vie chrétienne. Possible aussi d'exprimer cette foi réfléchie en écartant tout soupçon de panthéisme, sans laisser d'affirmer que Dieu n'a créé l'homme que pour en faire un dieu.

Le Dieu des chrétiens est un seul Dieu en trois personnes, Père, Fils, Esprit Saint. Le Père est la source de la vie divine, *bonitas fontalis,* principe sans principe, mais il n'est père qu'en engendrant son Fils, image parfaite de lui-même, rayonnement de sa gloire, empreinte de sa substance (34). Le Père et le Fils sont inséparables de l'Esprit d'amour qui procède de l'un et de l'autre et sans la « médiation » duquel Dieu ne serait pas Dieu. Entre les trois personnes divines, réellement distinctes, il y a une communauté numérique de nature et de vie, une unité ontologique absolument indépendante

---

il l'a fait connaître aussi comme une personne distincte... Il a énuméré chacun par son nom les trois dont on a dit, après coup, qu'ils constituaient la Trinité. La catéchèse des premiers siècles s'est attachée à suivre le même ordre... ».

(32) Cfr J. Lebreton, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise,* t. II, 1935, p. 97, avec le texte de Tertullien (*Adv. Praxeam,* c. 3).

(33) Aujourd'hui encore plus d'un chrétien, baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, serait capable de se laisser séduire par une interprétation modaliste, à première vue satisfaisante pour la raison. On m'a cité le cas de tel élève d'Alain, ébloui par l'interprétation que celui-ci donnait du mystère chrétien. Mais l'Action catholique met heureusement en garde aujourd'hui contre ces mirages.

(34) *Hébr.,* I, 3.

de toute création, de toute vie participée. Si la foi catholique peut donner un sens à cette formule de maître Eckhart : *toute créature n'est que néant devant* Dieu, elle ne saurait souscrire à cette autre : *si je n'étais pas, Dieu ne serait pas* (35).

Dieu, en effet, crée librement, sans y être contraint par aucune nécessité de nature (36). Impuissants cependant que nous sommes à nous exprimer le mystère de la création, nous parlons comme si l'univers ainsi créé était *extérieur* à Dieu, et il faut ici corriger notre représentation en montrant comment, bien que distinct de Dieu, il est une pensée divine, une histoire, un drame auxquels Dieu donne l'être et qui ne sont pas Lui tout en étant en Lui. La Scolastique de grande époque, sans être aucunement idéaliste au sens blâmable de ce mot, posait en principe elle aussi que le réel est Idée, verbe, parole de Dieu et qu'en disant son Verbe, Dieu *dit* aussi toute créature (37). Mais elle n'a jamais confondu, comme le fait Hegel, le Verbe avec l'univers, cet Univers ordonné comme un discours bien composé, et dans lequel chaque être, chaque forme vivante est apparue à son heure jusqu'à ce que surgît l'homme, microcosme, résumé de toute la création.

L'homme lui-même n'était qu'un commencement ; son histoire est celle d'une invasion progressive de la création par l'Esprit de Dieu qui, lentement, révèle le Père et descend sur Marie, de laquelle enfin naît l'homme-Dieu. Dieu jaillit de la terre et il descend d'en haut. Jésus est le terme d'innombrables générations humaines et il est en même temps le premier-né de toute la création, parce que tout a été fait en lui et pour lui et qu'en lui l'humanité arrive à un tel sommet qu'elle est entrée dans la vie même de Dieu. Cette lente montée de l'homme vers Dieu est le premier aspect de notre histoire humaine, mais nous savons que cette histoire est faite aussi des innombrables défaillances et des révoltes de l'homme contre Dieu, Jésus est au centre de l'histoire humaine et cosmique, mais il y trône sur sa croix, ramassant en Lui-même pour lui donner une valeur expiatoire toute la souffrance humaine, châtiment du péché et instrument de repentir (38).

L'univers, nous disent les philosophes, n'a pas sa consistance en lui-même, il ne forme un Tout que par un artifice de représentation. Seule la pensée le lie en une gerbe unique (39). Le Christianis-

---

(35) Hegel, *Der Begriff der Religion*, éd. Lasson, p. 257.

(36) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n° 1805 (condamnation de Günther), n° 1908 (condamnation de Rosmini). Les catégories de nécessité et de liberté sont empruntées à l'ordre humain. Elles ne valent de Dieu que par analogie, mais la distinction qu'elles expriment doit être absolument maintenue.

(37) Saint Thomas, *De Veritate*, q. 3, *de ideis* ; q. 4, art. 4 : Utrum Pater dicat omnem creaturam.

(38) G. Salet, *La croix du Christ unité du monde*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1937, p. 225-260, repris dans *Le Christ notre vie*, 2e éd., 1945.

(39) Cfr M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie*

me peut reprendre cette thèse (40), mais la pensée unifiante est ici une personne divine qui, sans cesser de rester au sein du Père, est descendue parmi nous, a consenti à revêtir notre nature, à prendre sur elle le mal physique et le mal moral lui-même afin d'offrir au Père le sacrifice suprême qui réconcilie avec lui un monde divisé par le péché (41). Autour du Christ, et cela dès l'origine de l'histoire (42), l'Église se rassemble comme la communauté de ceux qui, sauvés, sont à leur tour sauveurs, sauvés par grâce, sauveurs parce que la grâce du Christ se sert d'eux comme d'instruments privilégiés. La création entière, nous dit saint Paul, gémit dans l'attente de sa rédemption (43), mais l'Église, en droit, est déjà entrée dans l'éternité ; en elle se renouvelle le mystère des processions éternelles. Corps du Christ, elle est entraînée dans le dialogue qui unit éternellement le Père et le Fils. Lorsque le Père dit au Fils : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (44), cette parole éternelle a un retentissement temporel, elle est dite aussi à ce Fils unique que constitue l'Église animée par l'Esprit de Jésus. Le même Jésus est fils du Père et tête d'un corps immense fait de la multitude des fils adoptifs (45). En Jésus, dans l'Église, le Père connaît et aime chacun de ces enfants qu'il s'est donnés, et qui sont fils dans l'unique Fils, *filii in Filio* (46), inséparables de celui qui les a rassemblés et

---

de l'existence, 1947, p. 41 et passim. — Hegel, *Die absolute Religion*, éd. Lasson, p. 86, et dans un sens qui ouvre des perspectives plus larges encore : M. Blondel, *La pensée*, t. I, 1934, p. 7 ; t. II, p. 238 et *passim*.

(40) *Col.*, I, 15-20. La philosophie chrétienne a toujours montré que le monde n'existe que dans sa dépendance d'un Dieu créateur, mais le problème de la cohérence du monde a été posé de façon nouvelle par les philosophies qui ont mis l'homme et l'histoire humaine au centre de leur synthèse. La doctrine christocentrique de saint Paul, que nous sommes en train de redécouvrir, répond à leur interrogation passionnée. L'encyclique *Summi Pontificatus* souligne fortement cette médiation historique et universelle du Christ.

(41) *Col.*, I, 20 ; *II Cor.*, V, 19 ; *Rom.*, V, 20.

(42) Saint Augustin fait remonter la cité de Dieu, l'église avant l'Eglise à Abel, le premier juste (*De civ. Dei*, XV, 1, 2 ; P.L., XLI, 437) ; mais si l'on concède que la grâce d'Adam fut elle aussi grâce du Christ, il faut élargir la vision surnaturelle de l'histoire. Adam lui-même a été créé *dans le Christ*, il a vécu de la vie surnaturelle du Christ, son infidélité est une infidélité au Christ. Saint Thomas, on le sait, suppose chez le premier homme une foi explicite dans le Christ (*II^a II^{ae}*, q. 2, art. 7).

(43) *Rom.*, VIII, 22.

(44) *Ps.*, II, 7 ; cfr *Hébr.*, I, 5.

(45) S. Athanase, *Contra Arianos*, II, 59 ; P.G., XXVI, 273 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.*, V, 2 ; P.G., LXXIII, 753-756, cités dans E. Mersch. *Le corps mystique du Christ*, 2e édit., t. I, 1936, p. 388 et 512. Saint Augustin cite plus de 25 fois ce texte (*Ps.*, II, 7), mais sans songer à l'appliquer au corps du Christ. Il l'utilise surtout contre les Ariens ou contre les donatistes, pour montrer la divinité du Verbe ou la catholicité de l'Eglise. Mais sa doctrine du corps mystique l'emporte encore sur saint Cyrille, voir par exemple dans l'*In Ioan.*, tract. 108,5 (P.L., XXXV, 1916) le commentaire de Ioan., XVII, 19 : *pro eis sanctifico meipsum*, où à deux reprises il affirme : *ipsi sunt ego*, formule qui souligne très fortement le rapport de personne à personne, et le mystère de notre inclusion dans le Christ et l'Eglise.

(46) Je renvoie une fois pour toutes aux études bien connues du P. Mersch,

se les est acquis par son sang. Chacune de ces âmes, chacune de ces personnes humaines est finalisée vers l'Eglise et le Christ, elle est en relations directes avec le Verbe incarné, tête du corps des rachetés. Elle ne serait pas dans le corps s'il en était autrement, et, en elle, Jésus vit mystérieusement : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (47). Mais si la seconde personne de la Trinité est là présente, les autres, inséparables, sont là aussi, renouvelant dans cette âme le mystère des processions divines.

Entre la vie de Dieu, la vie de l'Eglise autour de laquelle s'organise la vie de l'humanité et l'histoire universelle de la création (48), il y a une correspondance étroite. Le Père envoie le Fils et l'un et l'autre envoient l'Esprit, afin que le cycle se referme et que les trois personnes se retrouvent dans l'unité originelle. Dieu n'a pas besoin du monde pour être Dieu, mais le monde, tel que Dieu l'a voulu en fait, ne peut être posé dans l'être sans que se retrouve dans son histoire l'écho de la vie même de Dieu. La même correspondance existe avec la vie surnaturelle des justes. L'homme est un microcosme, le juste est comme une Eglise en miniature, il est temple de Dieu comme l'Eglise elle-même (49) et, comme pour l'Eglise, sa vie surnaturelle ne se comprend que par référence à la vie trinitaire de Dieu. Comme l'humanité du Christ, son enveloppe charnelle cache un mystère de l'au-delà. Sans doute, il ne sera jamais fils par nature, les Pères le répètent à l'envi, mais il est fils adoptif, il participe par grâce à la filiation du Fils monogène, et, du même coup, le Père et l'Esprit sont en son âme, y renouvelant tout le mystère des processions divines. Ce mot « renouveler » est encore très impropre, car loin qu'il y ait une mutation quelconque en Dieu, c'est l'homme qui se trouve attiré en Dieu, entraîné à la suite du Fils dans le mystère de la génération éternelle et, peut-être aussi, comme l'enseigne saint Jean de la Croix, dans la spiration de l'Esprit Saint (50).

Filii in Filio, dans la *Nouvelle Revue théologique,* 1938, reprises dans *La Théologie du corps mystique,* t. II, 1944.

(47) *Gal.,* II, 20. Ce texte fondamental a été moins exploité qu'on ne pense, Augustin l'utilise cependant dans le commentaire d'un Psaume où il semble bien l'appliquer à la fois à l'Eglise et au fidèle. *En. in Psalm.,* XXXIX, 27 (P.L., XXXVI, 450) ; cfr XXXIX, 5 (*ibid.,* 436).

(48) Grégoire de Nysse, témoin de la doctrine du corps mystique, lui donne des perspectives cosmiques. Le P. Mersch renvoie ici au traité *Sur le texte* : *Alors le Fils lui-même sera soumis* (P.G., XLIV, 1317-1320) et résume : « c'est l'univers même qui, dans le Christ, fait acte d'obéissance envers Dieu. Cette vue si large est... coutumière à saint Grégoire. Pour lui, l'unité que le Christ apporte aux fidèles englobe la création entière » (E. Mersch, *Le corps mystique du Christ,* t. II, 2e éd., 1936, p. 456).

(49) *Ephés.,* II, 21-22. Dans sa lettre sur la présence de Dieu, Augustin passe spontanément de la présence de Dieu dans les âmes individuelles à sa présence dans l'Eglise : « Deus... non in omnibus inhabitat, sed in eis tantum quos efficit beatissimum templum suum, vel beatissima templa sua » (*Epist.,* 187, 35 ; P.L., XXXIII, 845, et *passim*).

(50) Voir *Nouvelle Revue théologique,* t. LXXI, 1949, p. 462 et les expli-

C'est là un grand mystère et dont il est aussi difficile de parler que de la vie trinitaire elle-même. La raison en est simple. Pour en parler correctement, il faudrait se hausser au point de vue même de Dieu, entrer dans sa vie intime et de là redescendre vers la créature. Mais toute bonne théodicée nous apprend que, s'il est facile d'aller des créatures à Dieu, de remonter, à partir de l'existence, de la bonté, de la vérité, de la beauté des créatures à celui qui est l'être, le Bien, le Vrai, le Beau, il est plus difficile de redescendre de Dieu vers les êtres qu'il admet à quelque participation de son être et de ses attributs ([51]). Pour avoir commencé par une définition de la Substance absolue, Spinoza en vient à nier toute réalité à la créature et absorbe celle-ci en Dieu. Transposant audacieusement en Dieu leur idée de l'Esprit, les idéalistes allemands sombrent également dans l'abîme du panthéisme.

Maître Eckhart, quoi qu'il en soit de sa volonté d'orthodoxie, semble bien avoir lui aussi versé dans une espèce de panthéisme trinitaire où la génération éternelle du Verbe et sa naissance temporelle dans les âmes sont tellement identifiées qu'il n'y a plus de distinction entre le Fils par nature et ceux qui, par grâce, sont admis à participer à sa filiation ([52]). Il semble même que le théologien rhénan ait admis qu'au-dessus de la distinction des personnes divines ou de la distinction de la créature avec le créateur, il y a l'Essence divine elle-même, ineffable, analogue à cet Un, auquel Plotin refusait toute personnalité ([53]).

La tentation modaliste.

Le théologien qui se cabre justement contre cette théologie, hétérodoxe à force d'être sublime, est menacé par d'autres périls. Il coupe les ponts entre la créature et le créateur, il isole le Dieu trinitaire dans son éternité et, pour sauver l'unité divine, il insiste sur le principe que toutes les œuvres *ad extra* sont communes aux

---

cations théologiques du P. Mersch (*La théologie du corps mystique*, t. II, 1944, p. 141-160).

(51) A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928, p. 64-66, 83-86, et la discussion avec Gardair ; *Revue de philosophie*, 1906.

(52) Eckhart, *Traités et sermons*, trad. F. A. et M. J., 1942, p. 149 (cité ci-dessus, *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXI, 1949, p. 460). Cfr *ibid.*, p. 136-137 : « Là où le Père engendre son Fils en moi, je suis le même fils et pas un autre. Nous sommes différents, il est vrai quant à l'humanité, mais dans cette naissance, je suis le même fils et pas un autre... Nous sommes ici dans ce Fils, nous sommes le fils même ». Eckhart a entrevu une vérité profonde, mais il l'exprime bien mal. Voir aussi p. 142-144.

(53) *Œuvres de maître Eckhart*, trad. Petit, 1942, p. 285-286, 297-298. Le maître rhénan dit parfois que, dans la contemplation de Dieu, l'âme se distingue de lui, mais ailleurs il enseigne que la parfaite béatitude suppose une fusion, l'âme connaît sans savoir qu'elle connaît, mais si elle prend conscience qu'elle connaît, elle tombe d'un degré (*Sermons et traités*, trad. F. A. et M. J., p. 110-111).

trois personnes. Mais avant d'achopper au mystère de notre divinisation, déjà il bute contre le mystère de l'Incarnation et de la rédemption. En disant que l'Incarnation est le fait des trois personnes *efficienter* et du Verbe seul *terminative*, il ne fait qu'énoncer la difficulté (54). Plus encore, il minimise certainement les textes scripturaires lorsqu'il semble enseigner que le sacrifice rédempteur a été offert par le Christ à la Trinité entière. C'est là un aspect du mystère, mais, si on prend l'Écriture à la lettre, si on médite les formules liturgiques, il faut dire que le Verbe nous a réconciliés avec le Père (55). Toute une tradition théologique, faute d'avoir bien compris cela, est menacée par le danger du nestorianisme. Tout se passe comme si l'homme Jésus, dont le sacrifice a besoin d'une acceptation extrinsèque pour être une satisfaction digne de Dieu, était extérieur dans sa personne à la Trinité. Son sacrifice est bien celui du chef de l'humanité, ce n'est plus le sacrifice offert par le Verbe incarné (56).

Mais restons-en à la question qui nous préoccupe dans cette étude. Pour y voir plus clair, je prendrai la liberté de mettre en relief certaines conséquences auxquelles aboutit une réaction excessive contre les thèses de Petau et de Scheeben. Dans un livre qui résume à l'usage du grand public ses explications de théologien, le P. Galtier a repris en 1928 le problème de l'inhabitation des personnes divines (57). On se tromperait lourdement si on n'y voyait qu'une réaction de défense. Le P. Galtier a beaucoup retenu des controverses soulevées autour de la donation du Saint-Esprit. Non seulement il insiste sur l'état de grâce et la divinisation du chrétien. mais il montre avec force que l'état de grâce est d'abord la pré-

(54) Van Noort, *De Deo Redemptore*, n° 60. Cfr Conc. Later. IV, D. B., *Enchirid.*, n° 429 : « Unigenitus Dei filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. »

(55) *Col.*, I, 19-20 ; *Eph.*, I, 9-10 ; *Rom.*, V, 10. Le P. Prat parle justement de l'« initiative du Père », et il est inutile d'insister ici sur le sens du mot ὁ θέος chez saint Paul. La liturgie de Pâques consacre cette doctrine : *Christus innocens Patri reconciliavit peccatores* et le concile de Trente dit : *pro nobis Deo Patri satisfecit* (Sess. VI, c. 7 ; D. B., *Enchirid.*, n° 799). Cela pose évidemment bien des problèmes, car nos péchés atteignent aussi le Christ et l'Esprit Saint, mais la théologie latine ne semble pas avoir regardé en face la difficulté.

(56) Cette problématique est commune à des théologies adverses, encore que les auteurs n'en aient que très peu conscience. Pesch écrit par exemple : *non poterat Deus prius mittere Filium suum ad redimendum mundum et postea nolle eius satisfactionem acceptare* (*Prael. Theol. dogm.*, t. IV, n° 442). Si l'on ne veut pas être nestorien, ni renouveler les tendances adoptianistes, il faut dire que *Deus* désigne ici le Père. Or toute la discussion engagée porte en réalité sur Dieu en général. On reste dans les perspectives qui ont amené Durand aux erreurs que nous avons signalées (*Nouvelle Revue théol.*, t. LXXI, 1949, p. 457).

(57) P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes, le fait, le mode*, 1928.

sence de Dieu en nous (58). Jamais un don créé, à lui seul, ne serait capable de nous diviniser. Mais autre chose est le fait, autre chose le mode. S'il s'agit du fait, l'auteur est aux côtés de Petau et de ses continuateurs, mais dès qu'il s'agit d'explication, il leur fausse compagnie, critique minutieusement leurs thèses et plus encore leurs appuis patristiques (59). Malheureusement cette critique souvent judicieuse semble reposer elle-même sur une théorie peu heureuse des rapports entre la nature et la personne. Pour le P. Galtier, ce qui fait la véritable richesse d'un être, c'est sa nature et non sa personne (60). Peut-être n'y a-t-il là qu'une question de vocabulaire, mais, posant en principe qu'on n'atteint une personne qu'à travers sa nature et que celle-ci lui donne seule toutes ses perfections et toutes ses richesses, son influence et son prestige, sa puissance de rayonnement, le P. Galtier en arrive à écrire ce qui suit :

Ailleurs (qu'en Dieu) on peut concevoir... entre la personne et la nature qui lui appartient une distinction réelle. Ici, elle est absolument exclue. Seul, notre esprit introduit dans chaque personne la distinction de ce qui lui est commun avec les autres et ce qui lui est vraiment et strictement personnel. Il ne le fait pas de lui-même. La foi lui impose ce discernement. Le mystère de la Trinité des personnes dans l'unité de nature et celui aussi de l'Incarnation d'une seule personne ne lui est concevable qu'à ce prix. Mais ce qu'il perçoit ainsi comme exclusivement propre à chaque personne, c'est uniquement la relation qui la constitue. Hors de là, rien qui lui permette de distinguer le Fils du Père ou le Saint-Esprit du Père et du Fils. Encore, pour apparaître ainsi constitutive d'une personne distincte, cette relation doit-elle être très spécialement considérée dans ce qui l'oppose aux autres. Envisagées dans ce qui les constitue réelles, les relations des personnes divines apparaissent toutes comme identiques, elles se détachent sur le même fond, c'est la même substance qui les porte et les soutient, ou plutôt c'est à leur commune identité avec cette unique substance qu'elles doivent de ne pas consister en de pures vues de l'esprit. De là vient aux personnes divines, en tant que telles, ce qu'on pourrait appeler la pauvreté de leur être particulier, elles sont aussi peu distinctes que possible les unes des autres. Rien de ce qui les rend substantielles et divines, rien de ce qui les rend aimables et adorables, rien de ce qui leur permet d'agir au dehors et de se montrer ou de se donner elles-mêmes ne leur est strictement personnel. Seule leur fonction hypostatique leur appartient en propre et c'est pourquoi il s'en peut concevoir pour chacune d'elles une extension au dehors leur demeurant exclusivement réservée : comme elles subsistent, elles peuvent faire subsister à part, ainsi le Verbe a-t-il pu faire subsister à part une nature humaine. Mais, hors de là, on ne saurait rien discerner en elles qui se prête à une communication particulière, à moins d'une admission à la participation de leur subsistance personnelle, il ne saurait être question pour elles d'une union à un être créé leur appartenant en propre (61).

(58) *Op. cit.*, p. XIII, p. 228 et *passim*.

(59) La critique a été reprise récemment dans un autre ouvrage : *Le Saint-Esprit en nous et les Pères grecs*, 1946. Cet ouvrage d'une érudition considérable laisse la même impression que, victime d'une problématique étroite (réfutation de Petau ou de Scheeben), l'auteur minimise à son insu la portée des textes.

(60) *L'habitation en nous des trois personnes*, p. 34-36.

(61) *Ibid.*, p. 33-34.

Cette finale est dirigée contre l'idée que se faisait Petau d'une union particulière des justes avec le Saint-Esprit. Mais certaines considérations qui précèdent, destinées à écarter tout danger de trithéisme, étonnent un peu, et on se demande si la théologie savante n'a pas ici fait violence à la foi des simples. Aussi bien, hâtons-nous de le dire, le P. Galtier conclut en pratique comme le Père de Régnon. Il nous permet de prier le Père comme Père, le Fils comme Fils et l'Esprit Saint comme Esprit ([62]). Il accorde même que nous avons avec le Verbe incarné des relations personnelles, parce qu'ici nous avons la faculté de l'atteindre avec sa nature humaine ([63]). S'il se refuse à aller plus avant, c'est qu'il a peur des conséquences :

> Si on pose en principe (avec le P. de Régnon) qu'au caractère propre et spécial de la personne correspond une diversité réelle dans son mode d'influence ou de présence, ce n'est point seulement dans l'œuvre de notre sanctification que se devra reconnaître cette diversification et cette spécialisation ; elle aura sa place dans toutes les opérations de la Sainte Trinité. Il en résultera nécessairement que les relations des créatures avec les personnes divines sont toutes aussi diverses que ces personnes elles-mêmes, et il n'y aura plus lieu de réserver aux justes le privilège d'un rapport avec le Saint-Esprit d'ordre strictement personnel ; tous les êtres auront pareillement avec lui une relation réelle, réellement distincte de celle qui les rattache au Père et au Fils.
>
> Mais, en même temps que l'on renoncera à différencier par là les saints de ceux qui ne le sont pas, il faudra renoncer aussi à maintenir entre les personnes divines la parfaite unité et identité de leurs opérations dans le monde. Chacune y laissera sa marque exclusivement propre, il y aura pour chacune d'elles un titre et un droit spécial à revendiquer en propre les œuvres accomplies en commun, et tout ce qui jusqu'ici ne leur était spécialement attribué que par appropriation devra être reconnu comme leur constituant une propriété réellement personnelle.
>
> Peut-être certains esprits s'accommoderaient-ils sans trop de peine de cette dernière conséquence : dans ce qu'on est convenu d'appeler « appropriation », certains dénonceraient volontiers un subterfuge de théologiens aux abois pour voiler leur impuissance à expliquer le mystère des opérations divines. Mais plus le mystère nous dépasse, plus il importe de ne pas l'accommoder aux fantaisies de notre imagination ([64]).

Ces réflexions sont d'un grand poids, mais elles trahissent aussi l'inquiétude du théologien qui sent bien que sa position n'est pas non plus de tout repos. Car, s'il y a danger à s'exagérer la distinction des personnes divines dans leur rapport avec l'univers créé par elles, il n'est pas sans inconvénient non plus de la minimiser. Comme nous l'avons dit plus haut, toutes ces difficultés viennent de ce qu'on cherche à redescendre de Dieu vers les créatures, alors que nous ne pouvons que remonter des créatures vers lui. Déjà lorsqu'il s'agit de l'action mystérieuse de la grâce au cœur de notre libre décision humaine, nous naviguons entre le Charybde de l'agnosticisme et le

(62) *Ibid.*, p. 128-131.
(63) *Ibid.*, p. 44, p. 108.
(64) *Ibid.*, p. 125-127.

Scylla de l'anthropomorphisme ([65]). Un problème analogue se pose à propos du mystère de notre divinisation. Heureusement, la révélation vient à notre secours.

C'est dans le Christ et par le Christ que nous pouvons atteindre le Père et l'Esprit Saint. Le mystère de l'Incarnation est le centre de notre foi et de notre vie surnaturelle. Dans le Christ, nous atteignons, à travers sa nature humaine, l'une des personnes de la Trinité. Imaginons que nous sommes au soir du jeudi saint, unis aux apôtres qui viennent de communier. Jésus est là, un homme de chair et d'os auquel on peut dire : *tu*. Mais, en Jésus, il n'y a pas de personne humaine, ce *tu* est celui du Verbe de Dieu. Lorsque Jésus dit aux siens : « je suis la vigne et vous êtes les sarments » ([66]), il leur fait entendre qu'entre eux et lui il y a une union de personne à personne ; ce qu'il y a de meilleur en eux est enraciné dans l'unique personne du Fils par nature. « Celui qui garde mes commandements demeure en moi et moi en Lui. Mon père et moi, nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure » ([67]). Ces apôtres qui vivent dans l'amitié de Jésus atteignent le Père par Jésus : « Philippe, qui m'a vu a vu le père » ([68]), mais ils savent aussi que le Père et le Fils sont en eux, et en même temps que naïvement, par une représentation anthropomorphique, leur prière matérialise la personne du Père atteinte à travers celle du Fils, ils savent que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont présents en eux, vivant en eux. L'affirmation a besoin d'être portée par une représentation, mais elle est certaine en elle-même.

Nous raisonnons parfois comme si nous avions épuisé le concept de personnalité, comme si nous savions parfaitement ce qu'est une personne. Il faut concéder au P. Galtier que nous n'atteignons la personne qu'à travers la nature concrète, et si l'on peut dire la « personnalité » ([69]). Mais il n'en reste pas moins que la personne sera

---

(65) Voir *Prédestination, grâce et liberté*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, t. LXIX, 1947, p. 463-474.

(66) *Ioan.*, XV, 1-8. Saint Augustin (*In Ioan.*, tract. 80 ; P.L., XXXV, 1830-1831) commente admirablement ce texte, mais il lui fait malheureusement violence en expliquant que le vigneron, c'est la Trinité entière. Toutes les difficultés postérieures sont là en germe. Augustin, qui a parlé admirablement du Christ, a tendance à dissocier en lui l'homme et le Dieu, au lieu d'analyser la *médiation* du Dieu-homme. Il marquerait un recul par rapport aux Grecs s'il n'avait par ailleurs été le docteur par excellence du Corps mystique. Voir ci-dessus, note 45.

(67) *Ioan.*, XIV, 23.

(68) *Ioan.*, XIV, 9.

(69) A propos du mystère de notre union au Christ, j'ai utilisé une distinction entre personne et personnalité, entre le *Moi* et le *Je* (*Problèmes pour la réflexion chrétienne*, 1946, p. 49). Le *Je* ne peut être ramené au sujet logique, à la « fiction grammaticale » de Koestler, il est en réalité ce qu'il y a en nous de plus riche, encore qu'il ne se manifeste aux autres et à nous-mêmes que par le truchement du *Moi*. Peut-être la théologie de la Trinité a-t-elle encore quelques découvertes à faire à partir de ces observations psychologico-

toujours infiniment plus riche que sa manifestation. Certains philosophes ont pu prétendre que la catégorie de relation, loin d'être la plus pauvre de toutes, comme on l'imagine en raisonnant à partir des choses, est en réalité la plus riche et qu'elle fait le fond de l'être (70). C'est en tout cas la catégorie philosophique qui exprime le mieux le mystère divin et le mystère de notre vie divinisée. Les trois personnes divines ne subsistent que dans leur opposition mutuelle. On peut réduire cette opposition à un schème abstrait, mais on peut aussi essayer de vivifier ce schème abstrait en l'enrichissant de tout ce que nous savons de l'opposition de relations qui constitue notre monde des personnes humaines (71). On adoptera alors pour parler de la Trinité et de ses rapports avec nous un langage volontairement anthropomorphique, qui est celui de l'Ecriture et de la tradition. Cet anthropomorphisme n'est pas factice, parce que Dieu lui-même s'est fait homme et que dans le Christ et par le Christ, nous trouvons le Père qui a tout créé par le Fils et dans l'Esprit.

Conclusions de théologie spirituelle.

S'il fallait résumer en quelques assertions la doctrine vers laquelle nous avons, bien imparfaitement, essayé d'orienter le bienveillant lecteur, voici ce que nous proposerions.

1. *La grâce sanctifiante est en nous une réalité créée distincte du Saint Esprit. Cependant le don créé est inséparable du don incréé dont il est à la fois l'effet et la préparation.* Cette thèse contredit l'assertion malheureuse d'un Pierre Lombard qui, sans assez de réflexion, identifiait la charité avec le Saint-Esprit (72). On pourrait l'appuyer sur de pénétrantes remarques du P. de la Taille. Si Dieu se donne à nous, le don suppose nécessairement un changement dans la créature, le Créateur ne pouvant être sujet à quelque mutation que ce soit (73). Mais on peut aussi bien dire que Dieu met en nous ce qui, nous rendant aimables à ses yeux, provoque sa venue (74).

2. *La grâce sanctifiante est en nous comme une nouvelle nature, un nouveau principe d'opérations qui, par le moyen de la charité et des autres vertus infuses, nous permet de poser des actes absolument*

---

ontologiques. Les personnes divines possèdent en commun l'unique nature, mais si elles ne se réduisent pas à des « fictions grammaticales », c'est qu'elles possèdent cette unique nature d'une manière personnelle.

(70) O. Hamelin, *Essai sur les éléments de la représentation.*

(71) Cfr M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences,* 1942 ; J. Lacroix, *Personne et amour,* 1942 ; G. Madinier, *Conscience et amour,* 1938.

(72) Cfr H. Rondet, *Gratia Christi,* 1948, p. 189-190.

(73) M. de la Taille, *Actuation créée par acte incréé,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1928, p. 253-268.

(74) Cfr I^a II^{ae}, q. 110, art. 1 (L'homme n'aime ce qu'il aime que parce qu'il y trouve quelque chose d'aimable : Dieu met dans l'homme ce qui le rendra aimable).

surnaturels, des actes de créature divinisée. Nous n'insisterons pas sur cette thèse qui ne vient pas directement à notre sujet et demanderait une étude spéciale (75).

3. *L'homme en état de grâce est fils du Père, frère du Christ, temple du Saint-Esprit ; les trois personnes viennent habiter en lui afin qu'il puisse jouir de leur présence.* Cette thèse encore est bien connue, mais le lecteur aura remarqué que nous insistons sur un aspect que saint Thomas mentionnait au passage, et que la théologie postérieure a trop souvent laissé dans l'ombre (76).

4. *Les trois personnes divines sont inséparables et il n'y a pas à imaginer que le Saint-Esprit possède nos âmes à la manière dont le Verbe possède sa très sainte humanité ; cependant, bien que la grâce créée soit en nous l'effet d'une action commune aux trois personnes, elle ne peut nous diviniser qu'en nous introduisant dans la famille divine.* Cette assertion écarte les interprétations de Petau et de Scheeben en ce qu'elles ont d'inacceptable, mais elle en retient une idée très heureuse que leurs critiques ont eux-mêmes acceptée. Nous retenons aussi l'idée, commune aux théologiens scolastiques, selon laquelle, la grâce, comme toute réalité créée, est l'effet d'une opération *ad extra,* encore que nous ayons montré plus haut que ce mot suppose un anthropomorphisme nécessaire dans la représentation des rapports entre Dieu et son œuvre.

5. *Nous sommes réellement les fils du Père, non de la Trinité entière, nous sommes les frères du Christ et le Saint-Esprit est la vie de nos âmes comme il est la vie de l'âme de Jésus, notre chef.* Nous sommes les fils du Père, il nous semble contraire à l'Ecriture et à la tradition, au moins celle des Pères grecs, d'opposer ici la filiation de Jésus et la nôtre autrement que comme la filiation par nature et la filiation adoptive. Nos rapports avec le Christ ne souffrent aucune appropriation, car ils sont de tout point analogues à ceux que le Christ, promettant à ses Apôtres de venir en eux avec son Père, avait avec ces prototypes de notre justice surnaturelle. Du même coup, il faut prendre à la lettre ce que saint Paul nous dit du Saint-Esprit présent et agissant dans nos âmes.

6. *Entre la vie trinitaire de Dieu et notre vie divinisée, il y a des correspondances mystérieuses qui reproduisent en chacun de nous ce qui s'opère dans la vie de l'humanité en marche vers sa destinée surnaturelle. Au centre de cette histoire, il y a le Verbe incarné, envoyé par le Père et qui, conjointement avec lui, envoie le Saint-Esprit pour prolonger dans le temps, par le mystère de l'Eglise, l'In-*

(75) Sur l'origine et la valeur dogmatique de la systématisation médiévale, voir *Gratia Christi,* p. 191-195, 210-214, 243-244, 279-284.

(76) *I^a P.,* q. 43, art. 3. Voir *Nouvelle Revue théologique,* t. LXXI, 1949, p. 459.

carnation du Fils de Dieu. Cette doctrine nous semble être celle de saint Paul, encore que nous l'interprétions en affermissant les lignes de l'interprétation des Pères grecs et en la combinant avec ce que saint Augustin a dit du Corps mystique. L'Eglise unie à son chef est ce Fils unique qui gémit dans les épreuves sans laisser d'être cependant déjà entré dans son éternité. Elle est ce Fils auquel le Père, en contemplant le déroulement de son histoire, dit comme au Fils par nature : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (77).

7. Du même coup, c'est l'histoire de l'univers entier qui nous apparaît comme transfigurée par la présence du Dieu trinitaire. Tout être créé est un vestige de la Trinité (78), *la créature raisonnable en est l'image, mais l'univers se rassemble autour de l'humanité unifiée par le Christ de telle façon que le Dieu trinitaire, sans laisser d'être transcendant à son œuvre, lui devient aussi immanent par la médiation historique et cosmique de l'Homme Dieu en qui vivent le Père et l'Esprit Saint.* En s'incarnant, nous dit saint Athanase, le Fils ennoblit dans l'Esprit toute la création, il la rend divine, il la rend fils et il la mène au Père (79). Cette montée est une rude ascension, c'est la libération d'un monde asservi au péché et qui gémit dans l'attente de sa rédemption. Rappelons tout ce que saint Augustin a dit du rachat, de la guérison et de la transfiguration progressive de l'homme, mais en étendant à la création tout entière ses vues profondes. L'univers entier a été asservi au péché (80) et la libération de l'homme ne doit pas être conçue à la manière platonicienne, comme une évasion purement spirituelle, il nous faut souligner le dogme de la résurrection de la chair. Or, comment la résurrection serait-elle possible si l'humanité tout entière et par elle l'univers lui-même n'étaient destinés à vivre d'une vie nouvelle où la gloire des âmes rejaillira sur le corps et sur le cosmos ? Mais cette libération n'est possible que parce que nos âmes auront été divinisées, transfigurées jusqu'à poser des actes de connaissance et d'amour qui, bien qu'émanant d'une créature, seront ceux d'un fils de Dieu. Ce qui nous est ici promis, et même déjà donné virtuellement, s'est réalisé historiquement, non par grâce, mais par connaturalité dans la personne de l'Homme Dieu, centre et fin de toute l'histoire universelle (81).

8. Dieu nous aime dans son Fils, comme les membres de son Fils ;

---

(77) Voir ci-dessus, p. 572, note 44.

(78) *I^a P.*, q. 45, art. 7 ; q. 93, art. 2. Pour la dépendance de saint Augustin, cfr E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., 1943, p. 282.

(79) *Ad Serapionem*, I, 25 ; P.G., XXVI, 589. Cfr E. Mersch, *La théol. du Corps mystique*, t. II, p. 35.

(80) *Rom.*, VIII, 20, avec le commentaire du P. Huby, *Epître aux Romains*, 6e éd., 1940, p. 294-298. Cfr *Epîtres de la Captivité*, 1935, p. 46.

(81) Cfr E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. II, 2e éd., 1944, p. 247-252.

nous constituons avec Celui qui est le Fils par nature un seul Fils, tout en demeurant des créatures. Sur ce Fils comme sur Jésus au baptême, l'Esprit Saint descend, crée dans les âmes des rachetés une vie nouvelle qui est une participation de la vie même de Dieu. Saint Augustin, qui rappelle sans cesse à ses auditeurs que les trois personnes divines sont inséparables et que l'une ne saurait rien faire que les deux autres ne fassent simultanément, n'en a pas moins fortement insisté sur le mystère de notre union au Christ, jusqu'à faire dire à celui-ci : *Ils sont moi-même ! Quoniam et ipsi sunt ego* (82). Et il ne s'agit pas là d'une simple manière de parler. Commentant le texte de saint Jean : *ego in eis sanctifico meipsum, sanctifica eos in veritate,* il rappelle que la Vérité, c'est le Christ. Toute grâce vient du Christ, la grâce qui sanctifie le chef se répand sur le corps tout entier, non comme se diviserait je ne sais quel fluide mystique, mais en se diversifiant indéfiniment par le mystère d'une participation surnaturelle (83).

9. *Agrégés à l'Eglise par le baptême, nous sommes du même coup envahis par le Saint-Esprit, âme de l'Eglise. Le Saint-Esprit nous assimile au Fils et, conjointement avec lui, nous oriente vers le Père afin que s'achève l'œuvre de notre adoption surnaturelle.* Il faut insister avec la Tradition sur cette idée que, si la grâce est en nous personnelle, elle nous vient de façon sociale, dans le mystère de notre appartenance à l'Eglise (84). L'Eglise est une société visible, mais elle est en même temps le Corps du Christ, qui vit de la vie du Christ. L'effet du baptême est à la fois juridique et ontologique, social et surnaturel, un peu comme une nationalisation qui aurait pour effet de faire un Français de vieille souche de celui qui bénéficie d'une mesure extrinsèque d'incorporation à la nation française. C'est le Père qui, de toute éternité, a voulu créer en nous l'image de son Fils (85), mais ce dessein s'accomplit dans le temps par l'incorporation à l'Eglise ; dans la mesure où nous vivons de la vie du Corps, où nous sommes imprégnés de la présence de l'Esprit

(82) *In Ioan.*, tract. 108, 5 (P.L., XXXV, 1916). Cfr E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. II, 2e éd., 1944, p. 126.

(83) Les analyses de M. Lavelle sur l'idée de participation pourraient rendre ici bien des services au théologien qui y retrouverait, à travers la philosophie moderne, les vieilles idées grecques.

(84) M. J. Scheeben, *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements*, trad. Kerkvoorde, 1946, p. 573. H. Rondet, *La vie sacramentaire*, coll. *Le témoignage chrétien*, 1943, p. 19.

(85) *Rom.*, VIII, 29 ; *Ephés.*, I, 5. Cfr Huby, *Epîtres de la Captivité*, 1935, p. 153.

(86) Il faut, à la suite des Pères et très spécialement de saint Augustin, lier ici fortement le mystère de notre mort et de notre résurrection dans le Christ (*Rom.*, VI, 4-5) avec le mystère de notre mort au monde pécheur et de notre incorporation à l'Eglise corps du Christ. Cfr *IIIa P.*, q. 69, art. 6 : « pueri sicut adulti in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est **quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis ». Cfr *IIIa P.*, q. 68, art. 1.**

Saint, nous sommes conformés effectivement au Fils, et rendus capables de crier vers le Père : *Abba !* Père (86). Du point de vue de Dieu, il y a là des choses inséparables, il ne faut pas dissocier la Trinité, mais, comme le remarque encore plus d'une fois saint Augustin (87), nous ne pouvons parler humainement de ces choses sans distinguer les moments divers de notre incorporation au Christ, de notre entrée dans la famille divine. L'œuvre de notre divinisation ne s'achève que par le retour au Père, de qui est déjà venue toute l'initiative du salut collectif et individuel. Mais cet « achèvement » doit être entendu de notre point de vue anthropomorphique, non de je ne sais quelle mutation en Dieu.

10. *La vie du ciel consistera dans cette union personnelle avec les trois personnes divines, renouvelant en nos âmes le mystère des processions éternelles ; or cette vie est déjà mystérieusement commencée sur la terre.* Le pape Pie XII, qui nous met en garde contre toute doctrine qui minimiserait le principe selon lequel les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes, nous invite lui-même à étudier le mystère de l'adoption filiale à la lumière de la doctrine des fins dernières (88). Il ne parle pas, il est vrai, de ce renouvellement des processions divines dans nos âmes, cependant cette théologie semble conforme à la tradition spirituelle de l'Eglise, qui a fait de saint Jean de la Croix, pour ne citer que lui, l'un de ses docteurs (89).

11. *Hors le cas d'expérience mystique, le chrétien ne peut avoir conscience de ces réalités surnaturelles, mais il peut chercher à se les représenter pour en vivre.* Il faut évidemment décourager ici toutes les imaginations puériles et les extravagances auxquelles certaines âmes trop peu éclairées risqueraient de se livrer. L'Eglise a condamné le panthéisme, elle condamne aussi le panchristisme et le faux mysticisme (90). Mais il semble qu'elle vise les conséquences pratiques plus encore que les puérilités. La doctrine de la divinisation du chrétien doit nous inviter, non à la passivité spirituelle mais à la docilité à l'action du Saint-Esprit, docilité qui suppose un perpétuel effort de renoncement. Le Christ ne peut vivre en nous que si nous mourons à la vie égoïste par un arrachement de tous les instants à ce qui en nous est mauvaise nature. Ayant mis, comme nous l'avons fait, l'accent sur le point de vue ecclésiologique, la nécessité de l'effort personnel impliquera du même coup le recours aux sacrements, la docilité à l'Eglise, ainsi que le rappelait déjà l'un des maîtres spirituels dont pourraient se réclamer ces pages ; Ruusbroec l'admirable (91).

(87) Aug., *In Ioan.*, tract. 77, 2 (P.L., XXXV, 1833) ; *ibid.*, tract. 95, 1 (col. 1871).

(88) Pie XII, *Mystici corporis Christi*, éd. de la Bonne Presse, p. 44.

(89) Voir aussi les textes de Ruusbroec, cités ci-dessus, dans la *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXI, 1949, p. 461.

(90) *Mystici corporis*, 3e partie, éd. de la Bonne Presse, p. 47-48, sur le faux mysticisme et le faux quiétisme.

Quoi qu'il en soit de l'appel universel à la vie mystique, tout chrétien peut chercher à vivre des réalités sublimes de sa foi. Même dans l'obscurité de la vie de foi, il peut chercher à se persuader comme sœur Elisabeth de la Trinité que Dieu est là, Père, Fils, Esprit Saint, présent en son âme, et que sa vie de fils de Dieu consiste à contempler pour en jouir la vie des personnes divines renouvelant en son âme « tout leur mystère » (92).

12. *Le Christ vit en nous, il grandit en nous, il cherche à avoir en nous sa parfaite stature. Nous pouvons donc lui parler comme à une personne, à un ami, à un chef, à la manière dont les apôtres, au soir du jeudi saint, parlaient avec leur maître présent à la fois corporellement devant eux et invisiblement dans leurs âmes.* Cette doctrine de la naissance de Jésus en nos âmes est un thème familier à la théologie spirituelle des Pères de l'Eglise, elle a des appuis solides dans l'Ecriture (93). En même temps que l'homme est incorporé à l'Eglise corps du Christ, le Christ naît en lui, s'empare de tout son être, comme la vigne fait pour le sarment nouveau qu'elle porte. La comparaison est de Jésus lui-même : *Ego sum vitis et vos palmites* (94). Ici plus qu'ailleurs toute imagination puérile est à rejeter. Qu'une âme simple se représente Jésus naissant en elle comme un petit enfant sera simplement ridicule. Les comparaisons tirées de l'amitié sont autrement justes et éclairantes. Un ami dans la connaissance duquel on progresse entre en vous, il devient par son âme une partie de vous-même, il devient vous-même sans que vous cessiez de vous distinguer de lui. Une mère, après avoir enfanté son enfant dans sa chair, l'enfante encore spirituellement, lui infusant son âme ; l'enfant grandi reconnaîtra que sa mère est présente en lui spirituellement et ne le quittera plus jamais s'il ne détruit pas son image. La réalité est encore plus profonde lorsqu'il s'agit de la vie du Christ en nous (95). Comme nous l'avons dit plus haut, les apôtres ont eu ce privilège inouï d'être les familiers de la seconde personne de la Trinité, de pouvoir lui parler comme à un ami. Rien ne s'oppose à ce que le chrétien d'aujourd'hui cherche à revivre ces heures étonnantes de la venue du Fils de Dieu sur la terre, à objectiver par l'imagination la présence du Christ qui est en lui, à lui parler comme à un ami, en sachant que cet ami est une personne divine et que la conversation ainsi commencée institue un dialogue entre lui et cet homme qui est la seconde personne

(91) Ruusbroec, *Le miroir du salut éternel. Œuvres*, t. I, 1921, p. 93.
(92) Voir, dans ce sens, P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes*, 1928, p. 128-136, 253-256, et pour le rejet d'une « expérience » de la vie trinitaire en nous, p. 198-204.
(93) K. Rahner, *Die Gottesgeburt*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1935.
(94) *Ioan.*, XV, 1-8. — *Rom.*, VI, 5 : *complantati.* Cfr *Rom.*, XI, 24.
(95) Saint Paul se sert de cette image de l'enfantement pour montrer la naissance du Christ en nous (*Gal.*, IV, 19).

de la Trinité. N'est-ce pas ainsi que font déjà les amis de la terre lorsque les événements, la distance ou la mort les séparent ? Il arrive même que par cet effort pour réaliser une présence spirituelle on atteigne à une intimité plus grande encore que celle que créerait un rapprochement spatial et temporel. Mais il faut dépasser ces comparaisons, car Jésus présent dans l'âme des justes est en eux la source même de toute leur vie de foi et d'amour, de tout ce qu'il y a de meilleur en eux. Les méditations sur la vie du Christ, la contemplation de ses mystères trouvent ici une justification profonde (96). C'est seulement à la suite d'une longue intimité intérieure, mentale, que Jésus deviendra *pour nous* ce qu'il est réellement *en soi* ; sa grâce et notre réponse à la grâce réalisent non seulement psychologiquement, mais réellement, ontologiquement, ce mystère de la croissance dans la vie surnaturelle qui est aussi bien celui de notre croissance en Dieu que de la croissance de Jésus dans nos âmes.

13. *Par le Christ et dans le Christ, nous atteignons la personne du Père, mystérieusement, mais réellement, et nous lui disons : « Notre Père », en un sens qui exclut toute appropriation. Notre filiation divine est ici tout autre que celle que nous avons au titre de créature. Il y a là une différence d'ordre et non pas de degré.* Rappelons la réponse de Notre-Seigneur à Philippe : « Philippe, qui me voit voit le Père » (97). Qui *me* voit ; notre regard, notre prière atteint dans le Christ une personne divine, mais qui nous mène aux autres personnes, et à la parole de qui nous pouvons nous fier. Jésus nous parle de son Père comme un ami nous entretient d'un de ses amis, ou de quelqu'un qui, bien que nous ne connaissions pas son visage, n'en est pas moins plein de sollicitude pour nous. Prétendre que dans le *Pater*, prototype de la prière chrétienne, Jésus entend mentionner non le Père, mais la Trinité entière, donc aussi lui-même, sera toujours pour la piété chrétienne une gageure. C'est bien au Père que nous nous adressons, mais nous le prions par le Fils et dans l'Esprit. Saint Cyrille de Jérusalem disait justement à ses auditeurs : « si tu as une piété sincère, l'Esprit descendra aussi en toi, et tu entendras la voix du Père te dire non pas : tu es mon fils, mais : maintenant, tu es devenu mon Fils » (98). Les Pères de l'Église rappellent avec insistance l'abîme qui séparera toujours le fils par nature des fils adoptifs, mais jamais ils ne concéderaient que lorsque le Christ dit : « mon Père et votre Père », il s'agit, là de la première personne de

(96) C'est dans cette direction qu'il faut chercher une justification ontologique de la méthode de contemplation des mystères chère à saint Ignace et à ses fils.

(97) *Ioan.*, XIV, 9. Le commentaire de saint Augustin (*In Ioan.*, tract. 70, 2 ; P.L., XXXV, 1819) est ici gêné par la préoccupation de réfuter le sabellianisme.

(98) *Catech.*, 3, 14 ; P.G., XXXIII, 445. Cfr A. Dorsaz, *Notre parenté avec les personnes divines*, 1923, p. 206.

la Trinité, ici au contraire des trois personnes ou « de la Trinité » ([99]). Le juste est le fils du Père, non de la Trinité.

14. *Il nous est plus difficile de parler du Saint-Esprit, mais là encore nous pouvons prendre à la lettre les formules de la Liturgie et nous adresser à lui de personne à personne, comme à l'hôte de nos âmes.* La présence du Saint-Esprit en nous restera toujours quelque chose de très mystérieux. Mais la difficulté théologique ne doit pas nous faire méconnaître le fait dogmatique. Laissant de côté les hardiesses de saint Jean de la Croix, non comme peu sûres, mais comme trop peu étudiées encore ([100]), rappelons les invocations liturgiques : *Veni sancte Spiritus,* qui ne reposent certainement pas sur une appropriation au sens étroit du mot. C'est bien l'Esprit qu'on appelle, l'Esprit qui descendit un jour sur le Fils, tandis que le Père faisait entendre sa voix. Pour se convaincre que l'Église prie bien ainsi, il suffit de relire telle ou telle oraison du temps de la Pentecôte où l'on mentionne successivement les trois personnes et où perpétuellement notre demande s'adresse au Père par le Fils et dans l'Esprit ([101]). Mais la prière de l'Eglise est le modèle de la nôtre et, nous l'avons vu, le mystère de la divinisation s'accomplit en nous comme il s'est accompli pour toute la famille humaine. Une prière plus éclairée, marchant sur la trace des mystiques, demandera au Père, par le Fils et dans l'Esprit, d'être emportée surnaturellement dans le mouvement d'amour qui unit les trois personnes au sein de la Trinité. Entrés dans la famille divine, fils adoptifs du Père, frères du Christ, temples du Saint-Esprit, nous avons le droit et le devoir de demander à Dieu une intelligence toujours plus profonde du mystère de notre vie divinisée afin d'en vivre chaque jour davantage, par une vie de foi et d'amour à base de renoncement.

15. *Ainsi atteignons-nous à travers la nature divine commune aux trois personnes, les personnes divines elles-mêmes qui, de leur côté, se manifestent à nous, chacune à sa manière, à travers l'unique nature.* La grâce créée, rappelons-le, est le terme d'une action *ad extra,* une œuvre commune aux trois personnes agissant par leur nature unique, mais cette grâce ne peut nous diviniser que comme effet et préparation de la présence en nous du Dieu trinitaire. L'état de grâce, c'est la vie éternelle commencée, dont saint Thomas nous

(99) Saint Augustin lui-même, malgré sa préoccupation de maintenir que toutes les œuvres ad extra sont communes aux trois personnes, ne donne pas dans l'erreur que nous dénonçons ici (*In Ioan.,* tract. 121, 3 ; P.L., XXXV, 1957-1958).

(100) Voir ci-dessus, p. 573, note 50.

(101) « Nous vous en prions, Seigneur, que le Consolateur qui procède de Vous éclaire notre esprit et nous fasse pénétrer en toute vérité comme l'a promis votre Fils... » (Or. du mercredi après la Pentecôte). Il est bien évident que le Seigneur est ici le Père et lui seul. Mais on ne peut nier que la Liturgie latine soit discrète lorsqu'il s'agit d'invoquer le Saint-Esprit séparément.

a dit qu'elle est une conversation familière avec Dieu (102), c'est-à-dire une vie de connaissance et d'amour entre des personnes.

16. *Enfin nous atteignons aussi Dieu dans nos frères, dans les justes en qui sont présents le Père, le Fils et l'Esprit, et dans les pécheurs eux-mêmes qui sont à leur manière le terme d'un amour singulier du Dieu trinitaire. Bien qu'en eux la présence des trois personnes divines soit encore comme extérieure, ils n'en sont pas moins, tant qu'ils ne se sont pas définitivement exclus du monde de la grâce, comme investis de toute part par la grâce de Dieu présente dans l'Eglise et par elle dans l'humanité pécheresse que Dieu cherche à se réconcilier.* De même que nous prenons conscience de notre dépendance de Dieu dans notre dépendance des créatures, instruments de sa volonté, nous monnayons notre amour pour Dieu dans l'amour du prochain, selon le commandement nouveau que nous a donné le Seigneur. Mais en allant ainsi aux créatures raisonnables, aux enfants de Dieu, nous trouvons du même coup le Seigneur. Cela est vrai déjà de l'obéissance à l'Eglise ; « qui vous écoute, m'écoute ». Dans l'évêque, dans le pape, nous reconnaissons non seulement le représentant juridique du Christ, mais un autre Christ, un homme en qui vit le Christ et par lequel le Christ continue de nous parler. En aimant les membres du corps du Christ, nous aimons le Christ lui-même présent en chacun d'eux, et cet amour mutuel nous incorpore chaque jour davantage au Christ afin que, selon la belle parole de saint Augustin, il n'y ait plus qu'un seul Christ s'aimant lui-même (104). Ce Corps mystique, organisme mystérieux, vit d'une espèce de circumincession, chaque accroissement de vie surnaturelle se faisant sentir aux extrémités du corps, chaque mouvement de charité ayant son retentissement dans toutes les cellules, tous les membres du corps. De l'univers visible, Pascal dit que toutes choses y sont causées et causantes (105), mais cela est encore plus vrai du domaine de l'intelligence et plus encore du royaume de la charité. Toute notre morale chrétienne commence à être régénérée, par ce retour à ces sources vives (106).

Mais toute relation personnelle au Christ, présent dans nos frères, implique des relations simultanées avec le Père et l'Esprit qui sont inséparables du Christ. Peu importe qu'on en ait ou non conscience. Cependant le cas des pécheurs (ne disons pas nécessairement des

(102) *I^a II^ae*, q. 65, art. 5, cfr ci-dessus *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXI, 1949, p. 458. — (103) *Luc*, X, 16.

(104) *In Epist. Ioan. ad Parthos*, tract. 10, 5 ; P.L., XXXV, 2055 : « Qui diligit filios Dei filium Dei diligit, et qui diligit Filium Dei, Patrem diligit ; nec potest quiquam diligere Patrem nisi diligat Filium, et qui diligit Filium diligit et filios Dei... Et diligendo fit et ipse membrum et fit per dilectionem in compage corporis Christi et erit unus Christus amans seipsum. Cum enim se invicem amant membra, corpus se amat ».

(105) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 72.

(106) Cfr E. Mersch, *Morale et corps mystique*, passim.

païens, car les païens peuvent être en état de grâce) pose un problème plus délicat. Ce problème, Notre-Seigneur l'a résolu d'une parole sans appel : au jour du jugement, récompensant les mérites des justes et leur rappelant qu'ils ont nourri les pauvres, visité les prisonniers, il leur dira : « chaque fois que vous avez fait cela à l'un des plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (107). Le Christ est présent en tout homme qui souffre, il ne distingue pas entre chrétiens et païens, entre justes ou pécheurs. J'ai eu faim, j'ai eu soif, dit-il. En tout homme qui souffre, le Christ souffre, qu'il soit juste ou qu'il soit pécheur. Une théologie timide aurait pu être tentée jadis de minimiser ces textes, de parler de métaphores. La doctrine réaliste du Corps mystique que nous professons heureusement dans toute sa force ne nous permet plus ces atténuations. Cependant nous ne pouvons pas dire que les trois personnes soient présentes en tout pécheur, nous ne pouvons pas non plus dissocier les personnes divines.

En fait, nous débouchons ici sur de nouveaux mystères qui engendrent de nouveaux problèmes. Nous achoppons au mystère de la Rédemption. Toute l'humanité a été appelée en Adam à vivre de la vie divine, et, s'il est vrai de dire que nul n'a jamais eu la grâce qu'il ne la doive au Christ, il faudra conclure que tous les pécheurs, même ceux qui n'ont jamais connu explicitement le Christ, sont comme des membres arrachés au Christ. Il est en eux, mais souffrant d'une division, d'une rupture, et c'est probablement là qu'il faut situer l'une des plus grandes tortures de l'agonie du Seigneur. Le Christ ressuscité ne meurt plus (108), il est dans la gloire, la rédemption est achevée, cependant, en ce qui nous concerne, tout se passe comme si le Seigneur souffrait encore dans ses membres, attendant l'aumône de notre prière et de notre amour. Et cette souffrance renouvelle pour nous l'agonie du jardin des Oliviers, dans laquelle le Christ était comme séparé de son Père sans cesser de vivre éternellement en Lui. Cette considération spirituelle nous aide imparfaitement à comprendre comment le Christ, d'une certaine manière, peut être présent dans l'âme du pécheur qu'il veut arracher à sa misère, sans y être présent de la même manière que dans l'âme des justes. Mais hâtons-nous de quitter ce terrain inexploré où toutes sortes d'abîmes nous guettent.

Il faudra maintenant revenir à l'Ecriture et relire lentement tous les textes qui nous parlent de notre adoption filiale, de la présence de Dieu en nous, du mystère de notre union au Christ et de notre sanctification par l'Esprit Saint. Peut-être alors prendront-ils un relief nouveau, une saveur nouvelle et, illuminant notre intelligence, raviveront-ils la flamme de notre amour.

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.

(107) *Matth.*, XXV, 40. — (108) *Rom.*, VI, 9.