NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 5 1949

La divinisation du chrétien

Henri RONDET (s.j.)

p. 449 - 476

https://www.nrt.be/fr/articles/la-divinisation-du-chretien-2742

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA DIVINISATION DU CHRETIEN.

I. MYSTERE ET PROBLEMES.

A la fin de son Encyclique sur le Corps mystique du Christ, le pape Pie XII met les fidèles en garde contre un faux mysticisme qui, comprenant mal les fortes expressions de l'Ecriture et des Pères, supprime la distance infinie qui existe entre le Créateur et sa créature et parle de l'homme divinisé par la grâce du Christ comme s'il était identifié avec Dieu (1). Ce danger n'est pas chimérique, mais ce serait une erreur non moins grave de méconnaître la sublimité du dogme catholique et de ramener à des proportions tout humaines la doctrine de la divinisation du chrétien.

Cette doctrine est fondamentale. Elle est aussi vieille que le Christianisme. Les premiers chrétiens en vivaient comme d'une vérité profonde, source inépuisable de réflexion et de sainteté (2). Lorsqu'au quatrième siècle, un Arius ou un Macédonius mettaient en question la divinité du Verbe ou celle du Saint-Esprit, les Pères de l'Eglise ne trouvaient pas de meilleur argument que de rappeler le rôle joué par les personnes divines dans notre sanctification.

« Si le Verbe, écrit saint Athanase, avait été, lui aussi, Dieu par participation et non pas divinité consubstantielle et image du Père, il n'aurait pu déifier, étant lui-même déifié (3). »

« Tu prétends, dit saint Basile au Macédonien, que l'esprit est étranger par nature au Père et au Fils. Mais regarde donc comment il fait enfants de Dieu ceux qu'il sanctifie. Quoi ! c'est par l'Esprit que tu deviens enfant de Dieu et l'Esprit serait étranger au Fils. C'est par l'Esprit que tu es Dieu et l'Esprit n'aurait pas en propre la divinité (4) ? »

Et saint Grégoire de Nazianze, dans un beau mouvement d'éloquence, s'écrie :

---

(1) *Mystici corporis Christi,* éd. de la Bonne Presse, p. 44, 46.

(2) Je cite quelques textes, par manière d'exemple. Pour plus de détails, voir l'ouvrage de J. Gross, *La divinisation du chrétien,* 1938 et les références données dans notre travail sur l'histoire de la théologie de la grâce (*Gratia Christi,* Paris, Beauchesne, 1948.

(3) Athanase, *Contra Arianos,* I 70 ; P.G., XXVI, 296 B.

(4) Basile, *Adversus Eunomium,* V. P.G., XXIX, 732.

« O Trinité, je parlerai hardiment, car le salut de l'âme est en péril. Moi aussi je suis l'image de Dieu, tout investi d'une gloire supérieure, quoique je rampe à terre. Je ne puis croire que le salut me soit apporté par un égal. Si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, qu'il se fasse Dieu d'abord, et vienne ensuite me déifier, moi son égal (5) ! »

Au cinquième siècle, saint Cyrille d'Alexandrie reprend la même argumentation contre Nestorius (6) et, dans son commentaire de saint Jean, il revient sans cesse sur le mystère de notre divinisation, écrivant par exemple :

« Par l'illumination du Saint-Esprit, nous sommes dieux et fils de Dieu. Si nous étions lumière par nature, nous serions fils de Dieu par nature, mais nous ne sommes lumière, fils de Dieu, que par grâce (7). »

Doctrine sublime qui, chez Maxime le confesseur et le Pseudo-Denys, trouve son expression définitive pour la théologie grecque.

Les Latins semblent plus réservés. Nous avons rappelé, avec le Père Rousselot, qu'il ne faut pas exagérer leurs divergences avec les Grecs lorsqu'il s'agit de la grâce (8). Pour nous en tenir au seul Augustin, il est facile de relever chez lui d'admirables textes où revit la doctrine commune. La grâce qui nous libère est aussi la charité divine que le Saint-Esprit répand dans les cœurs (*Rom.*, 5,5). Dans l'âme de tout baptisé, même celle du petit enfant, Dieu habite comme dans un temple, il y est présent d'une présence toute nouvelle, différente de celle du Créateur dans la créature (9). Le Verbe de Dieu s'est fait chair afin que l'homme pût devenir Dieu (10). Commentant au passage un verset du Psaume 81, qui sans cesse revient sous sa plume, Augustin écrit ce qui suit :

« Il est manifeste qu'il appelle les hommes des dieux, mais des dieux déifiés par sa grâce, non des dieux produits de sa substance. Celui-là justifie qui par lui-même et non par un autre est juste ; celui-là déifie qui par lui-même et non par un autre est Dieu. C'est le même qui justifie et qui déifie, parce que justifier, c'est faire des enfants de Dieu. Or, par là même que nous avons été faits enfants de Dieu, nous avons été faits dieux, dieux, dis-je, adoptés par grâce et non pas engendrés par nature (11). »

Comme son contemporain Cyrille, Augustin rappelle l'immense abîme qui sépare le fils par nature des fils adoptifs, mais on voit quel est le supposé de l'argumentation ; il ne cherche aucunement à minimiser les formules traditionnelles. Tout au plus pourrait-on objecter que, conscient de ce qu'a de précaire le salut de l'homme justifié, il a tendance à réserver à l'autre vie la perfection de l'adoption filiale et la pleine divinisation du chrétien.

(5) Grégoire de Nazianze, *Orat.* 34, 12 ; P.G., XXXII, 252.
(6) Cyrille d'Alexandrie, *Adv. Nestor.*, III, 3 ; P.G., LXXVI, 143.
(7) Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.*, I, 8-9 ;P.G., LXXIII, 117 D, 128 C.
(8) *La grâce libératrice*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1947, p. 113-114.
(9) *Epist.* 187 *de praesentia Dei*, passim, P.L., XXXIII, 832-848.
(10) *Epist.* 140, *de gratia novi Testamenti*, n. 10 ; P.L., XXXIII, 541.
(11) *In Psalm.* 49,1 ; P.L., XXXVI, 563.

Au cinquième siècle encore, le pape saint Léon, l'un des héritiers d'Augustin, résume la doctrine commune en des formules admirables que l'Église a insérées dans le bréviaire :

« Reconnais, ô chrétien, ta dignité sublime. Tu as été fait participant de la nature divine. Ne retourne pas à ta misère originelle en dégénérant (12). »

Recueillant à travers Augustin, les augustiniens et le Pseudo-Denys tout l'héritage patristique, un saint Thomas, pour ne parler que de lui, montre comment la grâce habituelle est une véritable participation de la nature divine (13), anticipation de cette lumière de gloire qui nous fera *deiformes*, semblables à Dieu (14).

Après une éclipse passagère, cette admirable théologie a retrouvé à la fin du XIX[e] siècle la place qu'elle doit avoir dans nos croyances catholiques.

« Que la grâce, écrit le P. Terrien dans un ouvrage bien connu, que la grâce soit une participation de la nature incréée, le Prince des Apôtres nous l'enseigne dans un texte mille fois commenté par les théologiens et les Pères, tant il est plein d'une science divine... *Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur, nous a fait les très grands et les très précieux dons qu'il nous avait promis, pour nous rendre par eux participants de la nature divine* (*II Petr.*, I, 4). Voilà des mots d'une effrayante profondeur qui, bien médités, inondent en quelque sorte de leur lumière tout l'ordre de la grâce et de la gloire. Vous me demandez pourquoi je suis enfant de Dieu, dieu déifié, portant au fond de moi-même l'image et la forme du Fils unique du Père, je réponds avec l'apôtre : C'est parce que j'ai reçu des dons très grands et très précieux. Je participe à la nature divine (15). »

Divinae naturae consortes. Les théologiens d'aujourd'hui sont plus réservés que ceux du moyen âge sur la portée du texte de la Seconde Épître de Pierre (16), mais la doctrine qu'on y rattache n'en est aucunement ébranlée. Cette formule magnifique, reprise par la Liturgie, exprime notre croyance à la divinisation du chrétien. Nous sommes dieux et fils de Dieu, par grâce sans doute, mais réellement, en toute vérité...

Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Lorsqu'il réfléchit sur ce mystère, le théologien se trouve assailli par mille questions. Les problèmes succèdent au mystère. S'il insiste sur la divinisation de l'homme, l'abîme du panthéisme le guette. S'il

---

(12) S. Léon, *Sermon* 213 ; P.L., LIV, 192 C. Saint Léon a de très beaux textes, malheureusement peu connus, sur notre divinisation. Celui que nous rappelons commence par une formule d'allure très « grecque » : *agamus gratias Deo Patri per Filium eius in Spiritu sancto.*

(13) *I[a] II[ae]*, q. 3, art. 3, ad 1. — *I[a] II[ae]*, q. 62, art. 1, ad 1. — *I[a] II[ae]*, q. 110, art. 3 etc.

(14) *I[a]*, q. 12, art. 5, ad 3.

(15) J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, p. 86.

(16) É. Tobac, *Grâce*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 339-340. — J. Gross, *op. cit.*, p. 109, 111. — P. Bonnetain, *Grâce*, dans le *Supplément du Dict. de la Bible*, t. III, col. 1102-1103. — H. Lange, *De gratia*, 1929, n° 410.

atténue le relief des formules traditionnelles, le *consortium divinum* se trouve ramené à une simple assimilation à Dieu par la science ou par la vertu (17).

Les idéalistes post-kantiens, un Fichte, un Schelling, un Hegel, ont démarqué le dogme chrétien et construit des systèmes dans lesquels l'homme, ou plus exactement le philosophe, à moins que ce ne soit le bâtisseur d'empire, devient une espèce de dieu. Dieu est en nous, nous sommes en Dieu, mais ce Dieu n'est plus qu'une idole de la raison, ce n'est plus le Dieu personnel des chrétiens. Une mystique rationaliste fait place à la révélation de l'Evangile (18).

Mais inversement, les théologiens libéraux, effrayés par l'abîme où on veut les jeter, opposent aux expressions trop audacieuses de la tradition les formules apparemment plus simples de l'Evangile : *estote perfecti sicut Pater vester caelestis perfectus est* (Matth., V, 46). Le message de Jésus, disait naguère Harnack, se ramène à une seule affirmation : la paternité de Dieu. Cela est vrai, mais à condition de bien entendre ces mots. Or le protestantisme libéral les vide de leur plénitude. S'il fait de l'histoire du dogme ou de l'histoire des religions, il rappellera que les pécheurs sont dits aussi les fils du diable, il soulignera que pour les anciens, l'immortalité passant pour un privilège divin, l'appel à la résurrection glorieuse était une divinisation. Les Pères, dira-t-il encore, ont cédé à leur penchant pour la rhétorique lorsqu'ils décrivaient les effets merveilleux du baptême.

Entre le Charybde du panthéisme et le Scylla de ce moralisme chrétien, nous faudra-t-il choisir ?

Les théologiens catholiques essaient évidemment de garder le juste milieu. Mais c'est une position difficile à tenir, et plus encore à préciser. Tant qu'on en reste en effet à l'idée d'une participation à la nature divine, sans aller jusqu'à affirmer que, par la grâce ou la lumière de gloire, la créature divinisée entre en relations personnelles avec un Dieu personnel, avec les trois personnes de la très sainte Trinité, on oscille entre les deux thèses qu'on voulait simultanément éviter. Nous allons nous en rendre compte en étudiant successivement trois aspects de notre divinisation par la grâce : notre participation à la vie divine, notre adoption filiale, la présence de Dieu en nous. Cela nous amènera à voir comment certains théologiens, un Petau, un Scheeben, un Père de Régnon, réagissant contre une théologie minimiste, ont cherché à mettre en relief et le rôle des personnes divines dans notre sanctification et nos relations avec elles. Dans une autre étude, nous essaierons de prolonger leur effort, en tenant compte des justes critiques qu'on leur a adressées.

---

(17) Cfr Van Noort, *De gratia Christi*, n° 144.

(18) Cfr J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. II, 1937, p. 430. — H. Rondet, *Hégélianisme et christianisme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1936, p. 263-266, 439-444.

Notre participation à la vie divine.

La notion de vie est analogique. A la suite de saint Thomas (19), on peut montrer comment, en remontant la série des vivants, on constate une intériorisation progressive de la vie. Au plus bas de l'échelle des êtres, au-dessous même des vivants, se situent les inorganiques, qui n'agissent les uns sur les autres que de l'extérieur, par altération, comme le rocher qui, dévalant de la montagne, provoque une avalanche, comme l'acide qui s'unit à la base pour donner un sel. Mais là où commence la vie, l'action des êtres s'intériorise, elle devient immanente. Immanence d'abord toute relative. La sève monte dans la plante, elle fait pousser les feuilles, apparaître les fleurs ; les fleurs donnent leur fruit, l'opération est immanente. Mais voici que le fruit se détache et que le cycle recommence, la plante donne naissance à un autre vivant de même espèce qui lui est extérieur.

L'animal vit d'une vie supérieure. Il est capable de se mouvoir, indépendant, affranchi de l'espace. Il est capable de sentir, de chercher son propre bien. Par la sensation, la vie s'intériorise, le monde extérieur entre dans une conscience, conscience obscure chez l'animal, conscience plus claire chez l'homme. La mémoire thésaurise les images, les images déclenchent le geste, l'homme échappe en partie à l'emprise de l'univers. Mais la vie ne s'intériorise vraiment qu'avec l'esprit. Dans l'esprit, l'univers entier est comme recréé, un monde intérieur, aussi riche que le monde extérieur, arrive à l'existence. Bien plus, l'homme devient créateur d'un monde nouveau, il extériorise sa propre pensée, enrichit l'univers sans cesser de garder pour lui ce qu'il donne. Dans l'ouvrage de l'artisan, dans les œuvres de l'artiste, la vie éclate avec d'autant plus de force et d'impétuosité que plus riche et plus intérieure est cette vie. Mais cette intériorisation est encore trompeuse. Avec le temps, les œuvres de l'homme finissent par se détacher de lui, il arrive un moment où l'homme de génie considère ses productions littéraires ou artistiques comme il regarde les enfants sortis de sa chair : ils lui ont échappé et courent désormais leur propre chance.

En Dieu seul l'opération vitale est absolument immanente. Cela est déjà vrai de la création. L'œuvre de Dieu ne nous semble extérieure à lui que parce que nous sommes incapables de la voir comme Dieu lui-même la voit. Or, cette œuvre n'a de réalité que parce qu'il la possède et la soutient à tout instant dans l'être. Il en voit à tout instant l'ensemble et les détails dans un regard unique. Vision éblouissante qui est en même temps une affirmation souveraine sans laquelle l'univers, l'humanité, l'artiste et ses « créations » retomberaient immédiatement dans le néant. Mais l'immanence de la Vie ne nous

(19) *Contra Gentiles*, l. IV, col. 11.

apparaît dans toute sa perfection que lorsque nous nous élevons jusqu'à la vie intime de Dieu. Antérieurement à toute création, Dieu se connaît et s'aime d'un amour infini ; pour lui, être et connaître, être et aimer ne sont qu'une seule et même chose. Mystères insondables que la philosophie pressent, mais dont seule la révélation nous découvre les richesses : Dieu est un et il est plusieurs. En lui, la connaissance et l'amour arrivent à être tellement intériorisés qu'ils créent une intimité, une intériorité parfaites. De toute éternité, le Père, en Dieu, engendre un Fils en tout semblable à lui, possédant avec lui une unique nature, dans l'unité d'un même Esprit, consubstantiel aux deux autres personnes. Et cet échange éternel, cet abîme insondable de relations mutuelles constitue la vie de Dieu. Dieu est la Vie, seul il est à proprement parler la vie ; toute vie créée n'est qu'une participation à sa vie.

Mais si toute vie est participation à la Vie divine, comment, dans la série ascendante que nous venons de parcourir, situer la vie de l'homme divinisé par grâce ? Quelle place lui faire entre la vie naturelle de l'esprit et la vie même de Dieu ? Si on la rapproche trop de celle-ci, on frôle le panthéisme, si on ne met par contre entre elle et la vie surnaturelle qu'une différence de degré, on reste en deçà des réalités sublimes que pressentait la foi. Lorsqu'un Bergson, dans une formule étincelante, écrit que l'univers est une machine à faire des dieux ([20]), que veut-il dire au juste ? Que certains hommes, mieux doués, ou prédestinés à une vie supérieure, s'élèvent au-dessus du commun des mortels et, dans une plus large mesure, participent à la vie même de Dieu ? Mais Aristote ne disait-il pas déjà que le philosophe, autant qu'il est en lui, et grâce à une contemplation qui opère la synthèse du savoir, peut arriver à « faire le dieu » ? Si le théologien se contente de transposer le langage de ces philosophes, qui ne voit combien seront minimisées les assertions traditionnelles ? Mais si l'on va plus loin, si l'on rejoint les audaces des idéalistes post-kantiens, comment éviter de franchir l'abîme qui sépare le créateur de la créature ?

Cependant, nous sommes allé trop vite. Dans notre marche ascendante, nous avons oublié que la divinisation du chrétien n'est pas réservée à une élite intellectuelle, elle est l'apanage de la vertu et de la sainteté. Revenons donc quelque peu en arrière ; essayons de situer la vie morale de l'homme dans l'échelle des vivants. Comme la vie animale ou la vie de l'esprit, la vie morale est une opération immanente, et d'une immanence beaucoup plus parfaite. La vie morale produit elle aussi ses fruits au dehors, elle s'extériorise dans des gestes ou des institutions charitables, elle crée de l'ordre, de la joie, de la paix. Mais son fruit le plus excellent, elle le garde pour elle-

(20) *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1930, p. 343.

même. La vertu, nous disent les sages, est à elle-même sa propre récompense, la vertu, c'est l'homme vertueux lui-même. Par la vertu, l'homme devient semblable à Dieu d'une manière bien plus éminente que par le savoir. La vie qui s'est ainsi comme donné l'existence à elle-même est quelque chose d'incommunicable, elle demeure pour l'éternité. Si l'homme ne défait pas volontairement par le péché ce qu'il a construit en lui-même, s'il ne se donne pas à lui-même la mort spirituellement, *il* possédera ces biens, il *se* possédera pour toujours.

N'oublions pas au reste, que l'homme n'arrive pas là par ses seules forces. Seule la grâce de Dieu le soulève vraiment au-dessus de lui-même, le libère de ses passions, de sa subjectivité égoïste. Lorsqu'il acquiert la science ou la maîtrise du monde, l'homme peut s'illusionner, croire qu'il atteint par lui-même aux sommets. Mais quand il s'efforce de devenir meilleur, il est contraint d'avouer son impuissance. Il a besoin d'un Autre, qu'il sache ou non lui donner son vrai nom. Lorsque le chrétien s'efforce de ressembler au Père des cieux, il sait bien qu'il lui faut implorer la force d'en haut. Il faut que Dieu mette en lui un principe de libération et de vie nouvelle. Inutile d'insister. Partis de l'idée de divinisation, nous retrouvons le thème familier de la grâce libératrice (21).

Mais nous sommes du même coup revenus à notre point de départ. Entre les diverses étapes de notre libération progressive, y a-t-il autre chose qu'une différence de degré ? Nous affirmons bien la nécessité et la présence du surnaturel, mais ce surnaturel est-il absolu, divinisant ? Comment montrer qu'il y a là autre chose qu'un surnaturel relatif ? que nous participons à la vie même de Dieu d'une façon absolument unique ? Si l'on réfléchit sur ce problème, on verra que, tant qu'on en reste au point de vue d'une participation à la nature divine, sans faire intervenir la considération de relations personnelles avec les personnes de la Très sainte Trinité, on ne sortira pas de l'impasse. Mais nous savons heureusement que la grâce qui nous libère et qui nous divinise est la grâce du Christ. Au centre de notre histoire humaine en effet, il y a un homme qui, par un paradoxe étrange, est en même temps notre Dieu. L'un de nous se situe si haut dans l'échelle des vivants qu'il faut dire de lui sans réticence : il est la Vie, comme on dit, il est la Vérité, il est la Justice. Toute vie est une participation à sa vie. Mais, entre ses frères et lui, entre les membres de son corps mystique et leur chef, il y a une série d'échanges personnels, fondés sur une communication de vie divine. Bergson disait que l'univers est une machine à faire des dieux. Le théologien catholique peut transposer audacieusement le langage du philosophe : « l'univers est une machine à faire un Dieu ». Mais ce

(21) *La grâce libératrice*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1947, p. 113-136.

Dieu, s'il monte d'en-bas, appelé, préparé par l'immense armée des créatures et la chevauchée des vivants, est un Dieu qui descend d'abord d'en-haut, car il est le Verbe incarné, le Fils de Dieu fait homme afin de racheter les hommes et de donner toute sa signification à un univers qui avait été prédestiné en Lui. La famille humaine, dans la mesure où elle sera fidèle à l'appel d'en haut, sera pour Lui une humanité de surcroît, un corps agrandi, constituant avec Lui une seule personne, un seul Fils en qui les personnes divines renouvelleront tout le mystère de leur vie éternelle (22).

Mais nous avons anticipé sur les conclusions de notre travail. Avant de les retrouver, il nous faut étudier un autre aspect de la divinisation du chrétien, le mystère de l'adoption filiale.

Notre filiation divine.

Si l'on demandait à un jeune chrétien d'aujourd'hui de qui les justes sont les Fils, du Père ou de la Trinité entière, il s'étonnerait d'une pareille question et répondrait sans hésiter : nous sommes les Fils du Père des cieux, les frères de Jésus-Christ et ses cohéritiers. Cette réponse est en parfait accord avec les données de l'Écriture et de la tradition. Elle ne coïncide pas cependant avec ce qu'ont longtemps enseigné les théologiens, et ce qu'enseigne encore plus d'un manuel par ailleurs excellent. Saint Thomas lui-même, qui a cependant parlé de l'état de grâce en termes magnifiques, a écrit ce qui suit :

« L'adoption fait de nous les frères du Christ, nous avons avec lui un père commun. Mais sa paternité n'est pas la même à l'égard du Christ et à notre égard ; c'est ce qu'exprime l'Evangile en disant : *patrem meum et patrem vestrum* (Jean, 20, 17). Ce Père est en effet le père du Christ par voie de génération naturelle, et cela lui est propre. Mais il est notre père par une action de sa volonté, ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit, et le Christ, par suite, n'est pas comme nous le Fils de toute la Trinité (23). »

Saint Thomas ne laisse pas de penser que nous sommes les Fils du Père, mais il ne fait aucun doute que pour lui, si le Christ, même en tant qu'homme, est le Fils du Père et de lui seul, les frères du Christ, les hommes divinisés par grâce sont les Fils de la Trinité tout entière. Ainsi le veut la loi des appropriations (24), la sanctification de l'homme est une œuvre *ad extra* et toutes les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes divines.

---

(22) Voir dans la *Théologie du corps mystique* du P. Mersch, le très beau chapitre treizième, *Filii in filio* (t. II, p. 9-69).

(23) *III^a P.*, q. 23, art. 2, ad 2. — Cfr *III^a P.*, q. 32, art. 3, ad 2.

(24) *I^a Pars*, q. 39, art. 7. — Je rappelle que l'appropriation est une manière de parler par laquelle on attribue à une personne divine plutôt qu'à une autre mais non sans fondement réel certains attributs essentiels ou certaines opérations ad extra (Van Noort, *De SS. Trinitate*, n^os 221).

Cette doctrine, cependant, ne laisse pas de nous étonner et il nous semble qu'elle minimise singulièrement les données de l'Ecriture et de la tradition. Peut-être d'ailleurs la loi des appropriations est-elle susceptible d'une interprétation plus souple. Mais, déjà quelque peu durcie chez saint Thomas et ses contemporains, elle a fini par devenir avec le temps tellement rigide qu'entre la théologie et la vie spirituelle un fossé s'est parfois creusé (25). Nous verrons bientôt comment le docteur angélique corrige ailleurs la thèse que nous venons de decouvrir chez lui. Mais d'autres théologiens, ne retenant que le principe énoncé, en ont tiré des conséquences fâcheuses et même absurdes.

Voici par exemple Durand de saint Pourçain. Partant de ce principe que les justes sont, par la grâce sanctifiante, les Fils de toute la Trinité, il en déduit que le Christ, possédant lui aussi la grâce, est, en tant que tel, le Fils adoptif de toute la Trinité. C'est revenir, par le biais de la sanctification, à la vieille erreur adoptianiste condamnée au IX^e^ siècle (26). Personne évidemment ne s'est plus engagé sérieusement dans cette voie. Mais, voulant corriger cette erreur, d'autres théologiens, et non des moindres, sont tombés dans une autre. Suarez rejette toute idée d'une filiation adoptive du Christ. Mais, prisonnier lui aussi de la loi des appropriations, il en arrive à dire que le Christ, étant homme et Dieu à la fois, est le terme d'une double filiation. Verbe éternel, il est le Fils du Père. Mais, sanctifié par la grâce, il est le fils de toute la Trinité ; fils par nature sans doute, et cela met entre lui et nous cet abîme qu'ont rappelé si souvent les Pères de l'Eglise, mais fils du Père, du Saint-Esprit et du Verbe lui-même (27). Il eût été sans doute plus simple et plus sage de poser en principe que les justes sont les fils adoptifs du Père et du Père seul, participant de façon mystérieuse à la filiation du Fils par nature.

Or cela suppose un assouplissement de la loi des appropriations, ou plutôt cela contraint à admettre que notre sanctification, qui est

---

(25) Cfr Th. de Régnon, *Etudes sur la Sainte Trinité*, tome III, seconde partie, p. 522 : « à mesure que l'enseignement de la scolastique s'est éloigné de ses sources, il a usé de ce procédé avec une confiance qu'on ne trouve ni dans saint Augustin, ni dans saint Thomas » (voir Aug., *In Ioan.*, XXI, 3 ; P.L., XXXV, 1565-1566) .

(26) *In IV Sent.*, lib. III, dist. 4, q. 1 : Christus secundum quod homo habet gratiam a Spiritu sancto per quam fit adoptio filiorum Dei, ergo Christus secundum quod homo potest dici Filius Spiritus sancti per adoptionem. Non magis tamen potest dici Spiritus sanctus per adoptionem pater Christi praedictis modis, quam pater in divinis, sed tota Trinitas, si ad rem inspiciatur ; quia opus creationis et infusio gratiae sunt indistincte a tota Trinitate et a qualibet persona.

(27) Cfr Portalié, *Adoptianisme*, dans le *D.T.C.*, t. I, col. 420. C'est peut-être à la suite de ces théologiens qu'un prédicateur célèbre a pu dire encore en 1926 : « Fils de Dieu par vocation, par adoption, appelés à la vie divine comme frères du *Fils éternel de l'éternelle Trinité*, qui, pour nous faire partager sa filiation divine, a voulu devenir l'un de nous, nous avons, pour être de vrais fils, à le devenir par volonté... ».

une opération *ad extra*, n'est pas uniquement une opération *ad extra*, mais que, bien que causant en nous un changement ontologique qui est l'œuvre des trois personnes agissant simultanément, elle nous introduit dans la famille divine, créant entre nous et les trois personnes de l'adorable Trinité des relations analogues à celles que nous pouvons avoir avec nos amis de la terre. C'est ce que dit saint Thomas dans un texte trop rarement cité :

« La charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu, mais encore une espèce d'amitié avec lui ; or l'amitié ajoute à l'amour une certaine réciprocité et une communication mutuelle, ainsi que dit le Philosophe. Et que cela se vérifie à propos de la charité, on en a l'évidence d'après ce que dit l'Ecriture : *celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui* (*I Joan.*, 4, 24) et encore : *Dieu est fidèle, lui qui vous a appelés à vivre en la société de son Fils* (*I Cor.*, 1, 9). Cette société de l'homme avec Dieu est une conversation familière avec lui ; commencée ici-bas par la grâce, elle s'achèvera dans l'avenir par la gloire (28). »

On ne saurait mieux dire. Mais un doute subsiste sur la pensée du saint docteur. Il est bien évident que chez saint Paul et saint Jean, le mot *Dieu* signifie ici le Père. Mais saint Thomas l'entend-il ainsi ? Nous permet-il d'avoir avec les personnes divines des relations d'amitié comparables à celles que nous pouvons avoir ici-bas, encore que mystérieusement ineffables ? Pour en avoir le cœur net, il faut lui demander ce qu'il pense de la présence de Dieu en nous.

Dieu en nous.

« Dieu, écrit le docteur angélique, se trouve en toute créature par puissance, par présence et par essence. Mais au-dessus de ce mode de présence, il en est un autre qui est propre aux créatures raisonnables. En elles, dit-on, Dieu est présent comme l'objet connu dans le sujet qui le connait, comme l'objet aimé dans celui qui l'aime. Et parce que, par cette connaissance et cet amour, la créature raisonnable atteint Dieu lui-même, Dieu est dit habiter en elle comme dans son temple (29). »

Ce texte est d'une grande plénitude et il a été bien souvent commenté. Mais on n'a pas assez noté la rapidité de la conclusion. Si en effet nous analysions, comme nous l'avons fait à propos de la notion de vie, la notion de présence divine, à quoi aboutirions-nous ? Reprenant la dialectique ascendante qui nous a servi, nous montrerions comment la présence de Dieu s'intensifie de plus en plus au fur et à mesure qu'on remonte dans la série des êtres. Dieu est présent en toute créature, mais sa présence comporte des degrés (30). Il est d'autant plus présent, d'autant plus intérieur à un être que celui-ci est plus vivant, plus riche, plus spirituel, plus saint. Dieu est pré-

(28) *I^a II^ae*, q. 65, art. 5.
(29) *I^a Pars*, q. 43, art. 3.
(30) B. Froget, *De l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 1900, p. 30-52.

sent partout, mais sa présence est moins intense, si l'on peut dire, dans le cristal que dans le rosier qui fleurit, moins intense dans le lys immobile que dans l'enfant qui ouvre grands ses yeux devant le miroir du monde où il découvre Dieu à son insu. Partout où agit une cause seconde, la cause première est là, qui agit en elle et par elle, d'autant plus intensément que cette cause a des virtualités plus puissantes. Dieu est en l'homme, à la racine même de son intelligence et de sa volonté, causant en lui ce qu'il y a de plus incommunicable. Les plus belles créations du génie sont le témoignage d'une présence plus intime et plus efficace de Dieu. Mais la vertu, la générosité, le don de soi aux autres sont encore un degré plus élevé de la présence de Dieu. L'enfant qui se trouve placé à la croisée des chemins, le pécheur repentant, le juste qui croît dans la justice découvrent en eux un Dieu qui est de plus en plus immanent sans laisser d'être distinct, transcendant, inaccessible. Or, remontant ainsi de degré en degré, comment situerons-nous la présence de Dieu dans l'âme des justes ? Si aucune considération nouvelle n'intervient, comment montrer qu'il y a là un mode absolument original de présence, et non pas seulement une différence de degré ?

Dieu, nous dit saint Thomas, est présent comme l'objet connu dans celui qui connaît, comme l'objet aimé dans celui qui aime. Mais en quoi la présence de Dieu au titre de la grâce qui nous divinise diffère-t-elle de la présence de Dieu en toute créature raisonnable ? N'y a-t-il pas aussi une connaissance naturelle de Dieu ? Et, même dans l'ordre concret où nous sommes, le pécheur qui commence à se convertir n'a-t-il pas déjà un certain amour de Dieu, une charité commençante qui lui permet d'atteindre Dieu autrement que d'autres créatures ? Saint Thomas a passé évidemment quelques intermédiaires, mais à supposer qu'il les ait détaillés, arriverait-on encore une fois à déceler un mode de présence absolument original ?

Mais le saint docteur nous met lui-même sur la voie et, dans une réponse aux objections, il ajoute ces mots lourds de sens :

« Par le don de la grâce (entendons la grâce habituelle) la créature raisonnable est achevée, perfectionnée au point de pouvoir non seulement user du don créé, mais jouir de la personne divine elle-même (31). »

On dépasse alors les opérations *ad extra*, on accepte la plénitude des formules de l'Ecriture et de la tradition. Si la grâce nous divinise, si elle nous fait participants de la nature divine, c'est dans la mesure où elle nous permet d'entrer en relations avec un Dieu personnel ; elle nous permet de jouir de Dieu, non comme d'une nature abstraite, mais comme d'un Dieu un et Trine à la fois. Sous les voiles de la foi, d'une foi qui, malgré son obscurité, atteint cependant son objet,

(31) *I^a Pars*, q. 43, art. 3, ad 1 : per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod non solum ipso dono creato libere *utatur*, sed ut ipsa divina persona *fruatur*.

le mystère de l'état de grâce, c'est déjà la vie éternelle commencée. *Uti, frui,* on sait la saveur qu'avaient pour les docteurs du moyen âge ces vocables augustiniens ([32]). On use des choses, mais on jouit de la présence des personnes, en tant qu'elles se donnent à vous. La grâce habituelle établit donc un échange mystérieux de relations personnelles avec le Dieu vivant, non avec je ne sais quel abîme, quel océan de vie, quel grand Inconnu lointain et inaccessible.

L'interprétation des mystiques.

Dieu est en nous, nous sommes en Dieu. En nous les personnes divines renouvellent le mystère de leur vie trinitaire. Mais encore faut-il exprimer ces vérités en se gardant de toute apparence de panthéisme. Certains mystiques n'ont pas su garder la mesure. Voici par exemple maître Eckhart qui, au XIV[e] siècle, reprend le thème de la génération du Verbe dans les âmes ([33]) :

« L'humanité en soi, dit-il, est si noble. Par sa partie la plus haute, l'humanité est égale aux anges et parente de la déité. La plus grande action que le Christ ait eue avec son père, je suis capable de l'acquérir, pourvu que je puisse me délivrer de ce que je tiens de tel ou tel et me saisir en tant qu'humanité. Tout ce que Dieu a jamais donné à son fils unique, il me l'a donné tout aussi pleinement qu'à lui, ni plus ni moins.

Le Père engendre son Fils dans l'éternité, égal à lui-même. Mais je dis : il l'a engendré également dans mon âme. Ne disons pas seulement qu'il est près d'elle et elle près de lui dans une mutuelle égalité, mais qu'il est proprement en elle, et que le Père engendre son Fils dans l'âme selon le mode même où il l'engendre dans l'éternité et pas autrement. Il est obligé de le faire, que cela lui plaise ou lui déplaise. Sans cesse le Père engendre son Fils et j'ajoute : il m'engendre moi-même en qualité de fils, comme le même Fils. Et je vais plus loin : non seulement il m'engendre en tant que son Fils, mais il m'engendre en tant que lui-même et il s'engendre en tant que moi-même, en tant que sa propre essence, en tant que sa propre nature. Dans la source la plus intime, je sourds en l'Esprit Saint, là, il y a une seule vie, une seule opération. Tout ce que Dieu opère est unité, c'est pourquoi il m'engendre en tant que son Fils sans aucune distinction. Mon père selon la chair n'est pas à proprement parler mon père, il ne l'est que par une petite parcelle de sa nature et je suis distinct de lui, il se peut qu'il soit mort et que je vive. Voilà pourquoi seul le Père céleste est vraiment mon Père, car je suis son Fils et tiens de lui tout ce que je possède, et je suis son Fils lui-même, et pas un autre. L'opération du Père étant unité, il m'engendre en tant que son Fils unique, sans aucune différence ([34]). »

Nous sommes loin de Harnack et du moralisme chrétien. Cependant ce texte nous donne le vertige et, quoi qu'il en soit de l'ortho-

(32) *I[a] II[ae]*, q. 11. — E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* 2[e] édit., 1943, p. 217-219.

(33) Sur ce thème dans la patristique et la théologie médiévale, voir K. Rahner, *Die Gottesgeburt,* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1935.

(34) *Sermons et traités* de maître Eckhart, trad. F. A. et M. J., introduction de M. de Gandillac, 1943, p. 149.

doxie profonde de maître Eckhart, nous ne nous étonnerons pas que les idéalistes post-kantiens, pour exprimer la manière dont ils comprenaient les rapports entre l'esprit individuel et l'Esprit absolu, aient cité volontiers ce mot de maître Eckhart :

« Les yeux avec lesquels Dieu me voit sont les yeux avec lesquels je le vois. Mes yeux et ses yeux sont un, si Dieu n'était pas, je ne serais pas, si je n'étais pas, Dieu ne serait pas (35). »

L'Église, elle, a réagi en condamnant le panthéisme qui, avouons-le, semble bien impliqué dans les formules de maître Eckhart (36).

Mais il est des mystiques orthodoxes, qui ont dénoncé vigoureusement le panthéisme de leur temps sans pour autant tomber dans l'interprétation minimisante d'une théologie nominaliste. Voici par exemple Ruusbroec l'admirable. Il reprend l'idée d'une parenté entre la créature raisonnable et la divinité, et montre comment, dans l'âme des justes, Dieu vient habiter et renouveler son mystère éternel :

« Dieu a créé chaque âme à l'état de miroir vivant où il a imprimé l'image de sa nature. De cette façon il vit en nous par son image et nous en lui, car notre vie créée est, sans intermédiaire, une avec cette image et avec cette vie que nous avons éternellement en Dieu. Et la vie que nous avons en Dieu est, sans intermédiaire, une avec Dieu. Elle vit dans le Père avec le Fils non produit du dehors ; elle naît du Père avec le Fils et elle coule de l'un et de l'autre avec le Saint-Esprit, et ainsi nous vivons éternellement en Dieu et Dieu en nous. Notre être créé, en effet, vit dans l'image éternelle que nous avons dans le Fils de Dieu, et notre image éternelle est une avec la sagesse de Dieu et vit dans notre être créé. Et c'est pourquoi la génération éternelle et la procession du Saint-Esprit se renouvellent toujours et sans cesse dans le vide de notre âme, car Dieu nous a éternellement connus et aimés, appelés et élus (37). »

Voilà reprises, mais sans risque de panthéisme, les spéculations hardies de maître Eckhart. Faisant écho à la manière dont certains Pères des premiers siècles avaient utilisé la doctrine stoïcienne du Logos, le maître rhénan soulignait surtout le rôle du Verbe dans notre divinisation, allant jusqu'à parler d'une identification avec lui. Ruusbroec est orthodoxe et il rétablit l'équilibre. Ce sont les trois personnes divines qui jouent un rôle dans le mystère de notre divinisation. Dans une âme assez dépouillée d'elle-même, vide de toute autre chose, Dieu entre, un et trine, la génération du Verbe et la procession de l'Esprit Saint se renouvellent, ou plutôt la participation à la nature divine est une participation ineffable au mystère des processions éternelles.

Au XVI[e] siècle, dans une page qui n'a pas fini de susciter des

(35) *Ibid.*, p. 179 ; cfr Hegel, *Der Begriff der Religion*, Werke, éd. Lasson, p. 257.
(36) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n[os] 521-522.
(37) Ruusbroec, *Le miroir du salut éternel*, c. 17, *Œuvres*, trad. des bénédictins de Wisques, t. I, p. 127-128.

commentaires, saint Jean de la Croix met à son tour en relief le rôle du Saint-Esprit dans la divinisation de nos âmes. Il enseigne sans ambages que les justes, étant divinisés, unis au Verbe, participent à la spiration active du Saint-Esprit :

« Cette divine personne, écrit-il, comme en spirant sa spiration divine, élève et dispose l'âme d'une manière très élevée à spirer elle-même en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils, et le Fils dans le Père, qui est ce même Saint-Esprit qu'ils spirent en elle dans cette transformation, vu qu'il n'y aurait pas en vérité transformation si l'âme ne s'unissait et ne se transformait aussi bien à l'égard de l'Esprit Saint qu'à l'égard des autres personnes divines, encore que ce soit d'une manière voilée et cachée à cause de la bassesse des conditions présentes. Et ceci est pour l'âme une gloire si haute, un plaisir si profond, si sublime qu'aucune langue mortelle ne l'exprime, aucune intelligence humaine, en tant que telle, ne peut en avoir une idée.

» Mais l'âme, par son union, aspire en Dieu vers Dieu la même aspiration divine que Dieu, vivant chez elle, aspire en soi-même vers elle, et c'est là, je pense, ce que saint Paul a voulu dire par ces paroles : *quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba ! Pater !* c'est-à-dire : parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils qui crie par sa prière au Père. Pour les parfaits, cela a lieu comme il est dit.

» On ne saurait être surpris de savoir l'âme capable d'une chose si haute : étant donné que Dieu l'élève dans sa bonté à devenir déiforme et unie à la Très Sainte Trinité, ce qui la rend divine par participation, comment serait-il incroyable qu'elle exerce son activité d'intelligence, de connaissance et d'amour en la Trinité même, de concert avec elle, et tout comme elle, mais d'une manière participée, Dieu opérant cette chose en l'âme (38) ? »

Cette page est laborieuse, mais d'une grande plénitude. Les mystiques étalent sous nos yeux les richesses contenues dans quelques formules lapidaires de saint Paul : « *Je vis, non, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* (*Gal.*, II, 20). » « *Parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils qui crie : Abba ! Père !* » (*Gal.*, IV, 6).

Libre à un théologien protestant, rebelle à l'idée « absurde » d'un Dieu trinitaire, d'écrire, en commentant Hegel : l'Esprit qui crie en nous, c'est Dieu, l'unique Dieu en tant qu'il est esprit (39). Personne, parmi les catholiques, personne parmi les chrétiens dignes de ce nom, n'est plus tenté par les vieilles erreurs du modalisme ou de l'adoptianisme. Nous croyons à la Trinité, à l'Incarnation, nous croyons aussi que ces dogmes, loin de nous être proposés du dehors, viennent éclairer directement le mystère de notre propre vie (40). Nous sommes faits pour devenir les fils de Dieu, participants de la nature divine et, nous semble-t-il, on n'aura pas une idée correcte du

(38) *Cantique spirituel*, 38e strophe, éd. Chevallier, 1930, p. 308-309. Cfr P. Chevallier, dans la *Vie spirituelle*, supplément, 1931, p. [47]-[49] ; *Ami du Clergé*, 1932, p. 294-300.

(39) G. Lasson, *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*, p. 40.

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

mystère, de notre divinisation, tant qu'on n'aura pas compris que Dieu est là, Père, Fils, Esprit, présent dans l'âme des justes pour y renouveler le mystère de ses processions éternelles. Ou plutôt, le mystère de notre divinisation, c'est une transformation, une sublimation, un élan incoercible qui nous emporte au sein même de la Trinité, sans pour autant supprimer l'abîme qui séparera toujours la créature de son Créateur. Nous sommes en Dieu, Dieu est en nous, mais ce Dieu qui nous associe à sa vie n'est pas je ne sais quel océan impersonnel. c'est le Dieu de notre *Credo*, Père, Fils et Esprit Saint, unique et cependant subsistant dans le mystère éternel d'un échange incessant entre trois personnes distinctes.

Le dernier témoin de la tradition mystique, le plus cher peut-être à nos yeux, c'est cette humble carmélite de Dijon, Elisabeth de la Trinité, dont les prières sont aujourd'hui sur des milliers de lèvres. On nous permettra de les citer encore :

« O mon Dieu, Trinité que j'adore, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en Vous, immobile et paisible, comme si déjà mon âme était dans l'éternité. Que rien ne puisse troubler ma paix ni me faire sortir de Vous, ô mon Immuable, mais que chaque minute m'emporte plus avant, dans la profondeur de votre mystère.

» Pacifiez mon âme, faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos. Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là toute entière, toute éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à votre action créatrice.

» ...O Verbe éternel, parole de mon Dieu, je veux passer ma vie à vous écouter, je veux me faire toute enseignable afin d'apprendre tout de Vous.

» O feu consumant, esprit d'amour, survenez en moi afin qu'il se fasse en mon âme comme une nouvelle incarnation du Verbe, que je lui sois une humanité de surcroît, en laquelle il renouvelle tout son mystère.

» Et Vous, ô Père, penchez-vous vers votre pauvre petite créature, couvrez-la de votre ombre, ne voyez en elle que le bien-aimé en lequel vous avez mis toutes vos complaisances.

» O mes Trois, mon Tout, ma béatitude, solitude infinie, immensité où je me perds, je me livre à Vous comme une proie, ensevelissez-vous en moi pour que je m'ensevelisse en Vous, en attendant d'aller contempler en votre lumière l'abîme de vos grandeurs (41). »

Il faut remarquer le mouvement de cette belle prière, en laquelle on retrouve comme en raccourci l'histoire même de notre prière d'hommes d'Occident. Un saint Augustin disait à son Dieu : *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te Domine* (42). Il avait en s'adressant à lui dans les Confessions des accents inimitables, mais une équivoque subsistait. Quel était ce *tu* avec lequel il dialoguait ? Le Père, le Fils, l'Esprit Saint ou bien la Trinité entière ? Dans sa théologie, Augustin insistait beaucoup sur l'idée que tout, dans les œuvres de Dieu, est commun aux trois personnes,

(41) M. M. Philipon, *La doctrine spirituelle de sœur Elisabeth de la Trinité*, 1928, p. 349-350.
(42) *Confessions*, I, 1.

et il n'avait pas tort. Mais il restait encore en deçà du mystère de la divinisation du chrétien (43). Les Pères Grecs, eux, parlaient plus volontiers au Père, qu'ils priaient par le Christ et dans l'Esprit. Ce dualisme a laissé des traces dans notre liturgie (44). La dévotion au Christ, ancienne dans l'Eglise, a trouvé plus tard une expression admirable dans l'œuvre d'un saint Bernard. A travers l'humanité sainte de Jésus, c'est une personne divine, le Verbe, qu'atteint notre prière lorsque nous dialoguons avec le Christ. Quant à la dévotion à l'Esprit Saint ou au Père, elle est toute récente, ou plutôt nous sommes en train de la redécouvrir (45).

On retrouve ce mouvement dans la prière d'Elisabeth de la Trinité. Le *Vous* qui semble désigner la Trinité entière, sans aucune distinction, atteignait en réalité les trois personnes divines, et voici qu'on les nomme successivement, parce qu'on sait qu'elles sont là, présentes en notre âme, y renouvelant le mystère des processions éternelles. La prière chrétienne les atteint tour à tour pour les unir finalement dans une supplication qui reprend, mais cette fois en y mettant toutes sortes de richesses, le *Vous* immuable et cependant vivant qui est celui du Dieu présent dans l'âme de sa créature.

Mais ce n'est là, dira-t-on, qu'une prière, et certains théologiens seront peut-être tentés de penser qu'il ne faut pas attacher trop d'importance aux prières d'une carmélite.

Denys Petau et l'inhabitation du Saint-Esprit.

Interrogeons donc les théologiens. Depuis le XVI[e] siècle au moins, une réaction s'est dessinée contre la théorie des appropriations, ou plutôt contre le durcissement de cette théorie dans son application à la doctrine de la sanctification du chrétien. Lessius, Thomassin, Petau et quelques autres ont cherché à revenir aux sources. Arrêtons-nous quelques instants à la théorie de Petau. On ne la connaît généralement qu'à travers des réfutations qui la schématisent. Le lecteur nous saura peut-être gré de la présenter de façon moins sèche.

Maître Eckhart parlait plus volontiers du Verbe que de l'Esprit Saint. Chez Petau au contraire, l'attention se concentre sur celui-ci.

(43) Cfr Portalié, *Augustin*, dans le *D.T.C.*, t. I, col. 2348, et G. Bardy, *Trinité*, dans le *D.T.C.*, t. XV, col. 1688. On sait que saint Augustin a écrit un jour ce mot paradoxal, qui n'a pas été sans influencer de nombreux auteurs : lorsqu'on parle de Dieu, il faut parler de Trinité, mais si l'on dit trois *personnes*, c'est pour ne pas garder le silence (*De Trinitate*, V, 10, P.L., XLII, col. 918).

(44) P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 123 et p. 21 (suscipe sancte *Pater*, suscipe sancta *Trinitas*).

(45) La dévotion au Père, tenue en échec au XVII[e] siècle (voir M. Caillat, *La dévotion à Dieu le Père*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1939), nous est redevenue familière. Cfr les méditations de Mgr Guerry : ***Vers le père*, 1936. Nous sommes aussi en train de redécouvrir la dévotion au** Saint-Esprit (V. Dillard, *Au dieu inconnu*, 1938).

Tout en maintenant que les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes divines, notre théologien prétend déceler entre les justes du Nouveau Testament et la troisième Personne de la Trinité une union comparable à celle qui existe entre le Verbe et sa très sainte humanité. Dans l'homme Jésus, les trois personnes sont présentes, mais le Verbe y est présent d'une manière qui n'appartient qu'à lui. Il y est comme un principe, une forme substantielle qui fait que cet homme est Dieu. Ainsi, en est-il, toutes proportions gardées, du Saint-Esprit dans l'âme des justes.

Il faut suivre dans le gros ouvrage du savant jésuite le lent développement de cette théorie. Le mot de théorie est même assez mal choisi. Petau est avant tout un théologien positif, non un constructeur de système. Il accumule les textes scripturaires et patristiques qui parlent de la mission du Saint-Esprit (46), il cite avec prédilection Cyrille d'Alexandrie pour lequel l'Esprit Saint vient en nous, nous unissant à lui, nous rendant participants de sa nature (47). Nous sommes son temple, sa demeure, il est en nous, nous fait semblables à lui, il nous fait dieux en se donnant à nous (48). Et cela, dit Petau, directement, par une application de sa substance, sans qu'intervienne aucune réalité créée (49). C'est comme une « formation » de nos âmes, leur conférant l'adoption filiale. Si l'on objecte que c'est là une opération *ad extra* commune aux trois personnes. Petau répond qu'il ne fait pas de théorie, mais se contente de rapporter les données de la Tradition (50), et il continue en orchestrant le mot qui résume sa pensée : le Saint-Esprit est en nous *substantialiter*, οὐσιωδῶς, et non pas seulement *efficienter*. C'est par une communication de sa substance qu'il nous fait justes et saints (51). Mais lorsqu'il arrive aux explications, l'excellent homme perd sa belle assurance. Il ne peut se contenter de la théorie scolastique de l'appropriation, qui lui paraît minimiser les textes, mais presque aussitôt il se dérobe et, renvoyant à plus tard une étude plus fouillée (elle ne viendra jamais) tire les conclusions de son enquête patristique : Il y a dans notre sanctification quelque chose qui est personnel au Saint-Esprit, qui n'appartient qu'à lui (52). Il est en nous à la manière dont le Verbe est dans l'humanité du Christ, comme un principe, une forme qui fait que cet homme est Dieu. Le Père et l'Esprit Saint sont dans le Christ aussi bien que le Verbe, mais pas de la même manière. Ainsi en est-il de notre divinisation, les trois personnes divines habitent dans l'âme des

(46) *Dogmata Theologica*, de Trinitate, lib. VIII, c. 4, nos 1-8, éd. Vivès, 1865, t. III, p. 453-457.
(47) *Ibid.*, c. 4, n° 8, p. 458 AB.
(48) *Ibid.*, c. 4, n° 9, p. 459 A.
(49) *Ibid.*, c. 4, n° 10, p. 460 B : applicatione substantiae suae non interveniente ulla re creata.
(50) *Ibid.*, c. 4, n° 11 (sub finem), p. 462 A.
(51) *Ibid.*, c. 4, n° 15, p. 465 A (ex hac Didymi oratione...).
(52) *Ibid.*, c. 6, n° 5 (sub finem) et 6, p. 484-485 (texte fondamental).

justes, mais seul le Saint-Esprit est en nous comme une forme sanctifiante qui, en se communiquant, fait de nous des fils adoptifs. Qu'on relise les textes des Pères, dit Petau, on ne trouvera pas autre chose : notre union à Dieu s'opère par le Saint-Esprit, cause prochaine, cause formelle de cette sanctification (53).

Mais l'éminent jésuite ne pouvait esquiver totalement une difficulté foncière. Entre l'union hypostatique qui fait que l'homme Jésus est Dieu et notre sanctification il y a un abîme. Dans le Christ, l'union au Verbe n'est pas celle d'une personne à une autre personne. Petau le sait bien et il concède que notre union au Saint-Esprit n'est ni hypostatique ni physique, mais *sui generis* et, sans crier gare ,il retire quelque chose de ce qu'il avait avancé. Au mot οὐσιωδῶς, substantiellement, il juxtapose un vocable moins compromettant : σχετικῶς, *habitudinaliter* ; le mystère de notre union au Saint-Esprit est replongé dans le vague (54).

Les théologiens sont sévères pour la théorie de Petau (55). Ils n'ont pas tort. Ses défauts éclatent à tous les yeux, d'autant plus que son auteur entendait réserver aux justes du Nouveau Testament, toujours sur la foi de textes cyrilliens, cette union spéciale avec le Saint-Esprit (56). Mais on ne détruit bien que ce qu'on remplace. Petau a échoué, il a eu du moins le mérite de poser le problème, d'attirer l'attention des théologiens sur des textes trop méconnus. En cherchant à déceler une union avec le Saint-Esprit, il a borné son horizon, oubliant que, d'après la tradition, nous avons des relations avec les autres personnes divines. Notre prière s'adresse au Père par le Fils et dans l'Esprit, et s'il fallait parler d'union spéciale avec l'une des personnes divines, ce serait, semble-t-il, d'abord avec le Fils, puisqu'en Jésus notre frère nous atteignons la personne du Verbe. Mais avant de voir comment dépasser la théorie de Petau, nous devons mentionner celle d'un autre théologien qui, lui aussi, a mis trop exclusivement l'accent sur la présence du Saint-Esprit.

La théorie de Scheeben.

Petau accumulait les textes et se refusait à systématiser. Il en était d'ailleurs difficilement capable. Scheeben, lui, formé aux disciplines scolastiques en même temps que nourri de l'Ecriture et de la Tradition, s'efforce de donner de celle-ci une interprétation cohérente (57). Il commence par rattacher l'ordre surnaturel au mystère de

(53) *Ibid.*, c. 6, n° 8, p. 486 A.
(54) *Ibid.*, c. 7, n^{os} 12-13, p. 493-494.
(55) J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, p. 420-427. — B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 117, 200, 220.
(56) Petau, *op. cit.*, c. 7, n^{os} 1-4, p. 487 ; n° 7, p. 490. — Voir cependant les études de M. Philips, sur *la grâce des justes de l'Ancien Testament* (*Ephemerides theol. lovan.*, 1947) parues depuis la rédaction de notre article.
(57) Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Je cite la 1re édition.

la Trinité, ce qui nous paraît aujourd'hui banal, mais ne l'était pas au milieu du XIX[e] siècle ([58]). L'ordre surnaturel suppose les missions des personnes divines, mission visible du Fils, mission invisible du Saint-Esprit. Il étudie alors ce qu'est une mission ([59]), montre ensuite que, dans notre vie surnaturelle, la mission du Saint-Esprit ne commence vraiment qu'avec le don de la grâce sanctifiante. Les grâces actuelles qui préparent le pécheur à la justification ne supposent encore qu'une action de Dieu moins intime. On pourra dire si l'on veut que l'Esprit Saint agit en nous, mais ce n'est encore qu'une appropriation, Dieu n'agit encore que par efficience, *secundum virtutem*. Il n'est présent encore qu'à ce titre. Pour qu'il y ait mission, il faut qu'il y ait comme une conformation ontologique de l'âme à la personne qui est envoyée, que cette personne soit comme un sceau qui imprime sa marque dans l'âme, qu'elle soit elle-même présente pour imprimer cette marque. C'est ce qui s'opère par le don de la grâce sanctifiante, et seulement par le don de la grâce sanctifiante ([60]). Lorsque Dieu répand la charité dans nos cœurs, ce n'est pas seulement la charité qui nous est donnée, mais le Saint-Esprit, lien d'amour entre le Père et le Fils, qui se donne avec elle et par elle : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (*Rom.*, V, 6). *In hoc cognoscimus quoniam in ipso manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (*I Joan.*, IV, 13) ([61]). Dans ce don du Saint-Esprit, le Fils aussi nous est donné, et nous sommes conformés à l'image du Fils, ainsi que le dit saint Cyrille : le Christ est formé en nous de manière ineffable, non pas comme un être créé dans des êtres créés, mais comme (le Verbe) incréé ([62]). Scheeben n'oublie pas que les trois personnes divines sont inséparables, mais il n'insiste pas sur ce rôle du Christ et, comme Petau, concentre son attention sur la venue de l'Esprit-Saint.

L'Esprit-Saint est en nous, il y allume une flamme, un amour analogue à cet amour substantiel qu'il est lui-même. De même, par la grâce, se renouvelle en nous la génération du Verbe, en ce sens que nous devenons nous aussi des images du Père, reflets de sa splendeur. L'Esprit-Saint et le Verbe sont présents en nous, ils nous marquent de leur empreinte, faisant de nous des images de Dieu en un

---

1865 et entre parenthèses la pagination de la nouvelle édition de J. Weiger, qui la reproduit (1931). On sait qu'à la suite des controverses avec Granderath, et du discrédit relatif jeté sur la pensée de Scheeben, les éditeurs de 1898 et de 1911 avaient cru devoir corriger le texte du théologien rhénan. Je n'ai pu utiliser la toute récente édition de J. Höfer (Herder, 1941). Cet article a été écrit avant que paraisse la récente traduction de Dom Kerkvoorde, *Les mystères du christianisme*, Bruges, 1948. Voir N.R.Th., 1948, p. 1103.

(58) *Op. cit.*, § 26, p. 139 (135).
(59) *Op. cit.*, § 27, p. 141-146 (137-143).
(60) *Op. cit.*, § 28, p. 147-148 (143).
(61) *Op. cit.*, p. 148, note 1 (144 et 779).
(62) *Op. cit.*, p. 148, note 2 (145 et 779).

sens qui n'est pas du tout purement symbolique. Ils habitent l'un et l'autre en nous, substantiellement, personnellement, *wirklich mit ihrer Substanz und Persönlichkeit*. Et cela non pas seulement au sens où Dieu est présent en toute créature, mais parce qu'ils nous marquent de leur empreinte, comme le sceau fait sur la cire. L'empreinte, il est vrai, demeure dans la cire lorsque le sceau s'est retiré, ici elle ne subsiste qu'autant que les personnes divines demeurent présentes ([63]).

Cette mission invisible des personnes divines a encore un autre aspect, sur lequel les théologiens du moyen âge ont davantage insisté. Les personnes divines nous sont données comme les arrhes de la vie éternelle, afin que dès ici-bas nous puissions en jouir à la manière dont nous en jouirons durant l'éternité. Dieu se donne lui-même à nous, comme un père à ses enfants, afin que nous puissions jouir de sa présence. Il est donc bien là, substantiellement présent, il ne se montre pas seulement de loin mais il est là, en nous, pour nous. C'est ce que dit saint Thomas dans un texte trop peu remarqué:

« Par le don de la grâce, la créature raisonnable acquiert cette perfection de pouvoir non seulement user du don créé, mais jouir de la personne divine elle-même ».

Saint Bonaventure ne tient pas un autre langage, et, lorsqu'il s'agit de la vision béatifique, les théologiens sont unanimes à dire que nous posséderons Dieu lui-même, sans intermédiaire. Or la grâce est déjà l'anticipation de la vie éternelle, les arrhes de l'éternité. La présence de Dieu en nous est donc réelle, ontologique ([64]).

Mais est-elle personnelle ? Hypostatique ? Les personnes divines viennent-elles en nous avec leur caractère personnel ? chacune avec la manière qui lui est propre ? en tant que le Fils procède du Père et que le Saint-Esprit les unit l'un à l'autre par l'amour ? Sans aucun doute, répond Scheeben, car s'il en était autrement comment pourrait-on parler de missions ? Les missions sont le fait des personnes et non de la nature, les missions sont en étroite dépendance des processions éternelles. Il faut donc conclure que le Saint-Esprit vient en nous, qu'il est présent en nous formellement par ce qui le constitue personne, comme l'écoulement et le gage de l'amour du Père et du Fils, comme l'effusion et le gage de l'amour du Père, par lequel le Père nous aime dans son Fils, comme des fils adoptifs. Le Saint-Esprit vient en nous comme la fleur de la tendresse et de l'amabilité divine, en un mot comme le baiser du Père et du Fils, que nous recevons dans l'intime de notre âme. Mais de notre côté, dans la mesure où nous prenons conscience de cette présence de l'Esprit Saint, où nous nous réjouissons de le posséder, nous renvoyons au Père son baiser, nous jouissons de son inexprimable douceur. En Lui et par Lui, nous

(63) *Op. cit.*, p. 149-150 (145-146).
(64) *Op. cit.*, § 29, p. 150-152 (146-148). Cfr ci-dessus, note 25 et S. Bonaventure, *In I Sent.*, dist. 14, art. 2, q. 1.

atteignons le Père et le Fils, en lui et par lui, nous nous élevons par la connaissance et l'amour jusqu'à la jouissance des deux autres personnes d'où nous est venu cet Esprit Saint (65).

Cette page est quelque peu laborieuse. Mais elle marque un effort réel pour exprimer ce qu'un saint Thomas avait dit d'une brève formule. Scheeben la complète encore par un retour à certains textes patristiques (66). Il n'oublie pas, on le voit, que les trois personnes divines sont inséparables, que la présence et l'action du Saint-Esprit en nous connotent celle des deux autres personnes. Mais déjà l'accent est mis sur ce rôle spécial de l'Esprit Saint. Il est le don de Dieu, don personnel, hypostatique. Il faut souligner son rôle dans la sanctification chrétienne et ne pas s'en tenir au point de vue de la grâce créée. Tant que nous sommes ici-bas, continue Scheeben, ces réalités surnaturelles restent enveloppées de mystère, nous les affirmons par la foi. Le Christ est en nous, lui aussi, mais il semble que la présence du Saint-Esprit soit plus manifeste, plus accessible. C'est d'elle que l'Ecriture parle avec le plus d'abondance. C'est que, nous dit Scheeben, la présence du Christ se rapporte davantage à la connaissance ; celle du Saint-Esprit à l'amour, car, tant que nous sommes *in via*, la connaissance importe moins encore que l'amour (67).

Nous voici maintenant parvenus au point crucial. Jusqu'ici Scheeben n'a fait que rappeler des choses qui nous sont aujourd'hui familières et sur lesquelles il fallait insister beaucoup à son époque, les théologiens n'étant alors que trop enclins à laisser de côté la présence du Saint-Esprit pour mettre l'accent sur la grâce créée. Dans un nouveau paragraphe, Scheeben traitera maintenant des particularités de la mission du Saint-Esprit et de son rapport avec la sanctification et l'adoption de la créature raisonnable (68).

Le Saint-Esprit, dit la Sainte Ecriture, est présent en nous comme dans son temple. Ce temple consacré devient sa possession. Ce mot de *possession* est tout à coup mis en relief. C'est à lui que Scheeben va accrocher sa théorie. Cette prise de possession qui est le fait du Saint-Esprit est réelle, mais est-elle substantielle, hypostatique, personnelle ? Nous sommes, certes, les temples du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais l'Ecriture, dit notre auteur, souligne avec insistance le rôle de la troisième personne de la Trinité. Il y a là, dira-t-on, une simple manière de parler, ou une appropriation légitime. Le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils et comme la conclusion de la Trinité ; si les trois personnes sont en nous comme dans une

(65) *Op. cit.*, p. 152-153 (147-149).
(66) *Op. cit.*, p. 153, note 1 (149, et note 83). Scheeben renvoie à saint Ambroise (*de Isaac et anima*, c. 3 ; P.L., XV, 506) et saint Bernard (*In cant.*, sermo 8, n. 2 ; P.L., CLXXXIII, 810-814) qui parlent du baiser d'amour que l'âme juste donne à Dieu en retour.
(67) *Op. cit.*, p. 153-157 (149-152).
(68) *Op. cit.*, § 30, p. 157-158 (152-153).

demeure consacrée qui leur appartient, c'est le Saint-Esprit qui finalement nous possède. Mais n'y a-t-il là qu'une appropriation ?

Scheeben ne le croit pas, il pense au contraire que cette possession, bien que commune aux trois personnes, est spéciale au Saint-Esprit. et cela à cause du rôle qu'il joue dans la Sainte Trinité. Si l'on veut comprendre la pensée du maître rhénan, il faut, croyons-nous, l'opposer à celle des théologiens nominalistes et de leurs épigones, pour qui les personnes divines étaient comme interchangeables, en sorte qu'on ne voie pas la raison pour laquelle le Fils se soit incarné plutôt que le Père ou l'Esprit Saint. Scheeben, lui, part des faits, du donné révélé, et, si abstrait que paraisse son langage, il cherche à rejoindre les données de la foi. Voici comment il expose sa thèse ([69]) :

« Bien que la substance et l'activité divine soient le bien commun des trois personnes, la possession cependant de la substance est propre à chacune d'elles (i.e. chaque personne la possède de façon personnelle). De même que chacune d'elles possède la nature divine de façon particulière, chacune aussi peut posséder une nature créée d'une façon qui lui soit propre, et donc, en un sens, la posséder seule.

» C'est ce qui arrive dans l'Incarnation. Le Fils est seul à s'unir à une nature créée de manière à la posséder physiquement. Pourquoi dès lors le Saint-Esprit ne pourrait-il pas lui aussi devenir possesseur d'un être créé, à la manière qui est propre à sa personne, par une possession moins parfaite et purement morale ? »

Scheeben, qui a lu Petau et qui connaît aussi les autorités de ce dernier, oppose ici l'union physique hypostatique et l'union qu'il appelle morale, union de relation, ἕνωσις σχετική.

« Dans ce cas, poursuit-il, les autres personnes n'auraient point avec cet être créé la même relation et ne la posséderaient pas immédiatement comme le Saint-Esprit, elles ne le posséderaient qu'en lui, ainsi qu'il arrive dans l'Incarnation. »

Pas plus que Petau, Scheeben ne veut assimiler pleinement notre sanctification au mystère de l'union hypostatique, mais il n'arrive guère à expliciter sa pensée, et revient à sa métaphore de la possession, de la « propriété ». A la possession de Dieu par l'homme répond une possession de l'homme par Dieu, cette possession est le fait des trois personnes, mais c'est par le Saint-Esprit qu'elle s'exerce immédiatement ici-bas :

« C'est dans sa propriété hypostatique et grâce à elle que le Saint-Esprit est le gage dans lequel et au moyen duquel nous possédons et saisissons les deux autres personnes ; cette même propriété hypostatique doit donc aussi lui permettre d'être pour elles le dépositaire dans lequel et par lequel elles-mêmes nous possèdent. »

Il y a comme un jeu verbal sur le mot de *propriété* qui rappelle ce qu'il y a de particulier aux personnes de la Trinité et s'applique aussi à

(69) *Op. cit.*, p. 158-159 (153-154). J'utilise librement une traduction du P. P. Galtier, *L'inhabitation des trois personnes divines*, 1928, p. 101-102.

la créature raisonnable en tant qu'elle est la chose de Dieu, sa demeure, son temple. Mais cette possession suppose un échange, Dieu devient du même coup, grâce à la présence de l'Esprit Saint, la chose de l'homme divinisé. N'est-ce pas ce qu'insinuait saint Thomas, dans le texte trop bref que Scheeben a cité plus haut et qui parlait de la manière dont nous pouvons, par la grâce, user du don créé et jouir de la personne divine elle-même ? Mais l'opposition de personne et de chose ne signifie nullement que Dieu nous traite comme une chose ou que nous le traitions comme une chose. Elle signifie la réciprocité du don.

Mais ne commentons pas, lisons seulement notre auteur :

« Le Saint-Esprit est comme un dépositaire par lequel et dans lequel les deux autres personnes possèdent nos âmes. Nous sommes donc bien son temple d'une manière spéciale, son propre temple qu'il possède d'une manière qui n'est qu'à lui, bien qu'il ne nous possède pas exclusivement et seulement dans ses relations avec les deux autres personnes et pour elles. »

Il s'ensuit que nous pouvons avoir une dévotion spéciale à l'Esprit Saint, lui exprimer notre reconnaissance de personne à personne, nous consacrer à lui, nous donner à lui comme sa propriété particulière, afin d'appartenir en lui et par lui aux deux autres personnes. Pour exprimer au Père et au Fils notre reconnaissance et notre amour, nous n'avons pas de meilleur moyen que de lui offrir l'Esprit Saint comme le gage et les arrhes de notre amour.

Cette manière de voir, dit Scheeben, unit deux aspects de notre sanctification : le don des personnes divines et leur emprise, leur possession de notre âme comme d'un temple consacré. La liturgie exprime cette théologie lorsqu'elle nous dit que le Saint-Esprit est l'hôte de nos âmes, *dulcis hospes animae. Hospes,* il est en nous, il nous possède, *dulcis,* sa présence est une source de joie, c'est une présence personnelle, présence d'une personne à une autre personne (70). Cette doctrine a l'avantage, nous dit encore Scheeben, de réunir les divers aspects traditionnels du mystère de notre justification.

1. Du point de vue de la sanctification de nos âmes, et de la sainteté qui en résulte pour nous, le Saint-Esprit n'est pas seulement cause efficiente, cause exemplaire, il est aussi cause formelle de notre sanctification. Il ne s'agit pas, certes, d'identifier avec le Saint-Esprit notre sainteté personnelle, notre justice surnaturelle, cela serait absurde. Non, il y a en nous une grâce créée, inhérente, distincte du don incréé. Mais cette grâce créée est à la fois un effet de la présence du Saint-Esprit et une disposition à le recevoir. Notre âme doit être consacrée pour devenir le temple de Dieu, mais cette consécration, c'est Dieu même qui l'opère en se donnant à nous. Elle s'opère à la manière dont l'humanité du Christ est sanctifiée par la présence du

(70) Scheeben, *op. cit.,* p. 159 (154).

Verbe. C'est en se donnant à l'humanité que le Verbe lui communique sa sainteté et crée en elle une plénitude de grâce. De même, le Saint-Esprit, s'emparant de nos âmes comme de sa propriété, les sanctifie, les transforme et leur communique sa sainteté personnelle (71).

2) Du point de vue de l'adoption filiale, saint Paul nous dit : c'est l'Esprit Saint qui, présent en nos âmes, nous fait enfants de Dieu. C'est la grâce, dira-t-on, qui, en nous conformant spirituellement au Père, en nous donnant une ressemblance intime avec Dieu, nous confère la filiation adoptive. Mais, répond Scheeben, n'est-ce pas la présence du Saint-Esprit qui achève cette œuvre de conformation spirituelle ? Si nous avons en nous le même Esprit que le Fils, nous ressemblerons au Fils, et, par suite, le Père verra en nous comme dans son Fils l'image de sa substance. C'est la présence du Saint-Esprit, le don du Saint-Esprit qui nous fait cohéritiers avec le Fils. Seule, cette doctrine donne leur plein sens aux formules pauliniennes. L'Esprit est en nous qui crie : Abba ! Père ! Parce qu'il nous possède, il s'empare de notre volonté, de nos facultés surnaturalisées pour les faire se tourner vers le Père comme vers la source de tout bien surnaturel (72).

Le Saint-Esprit est donc en nous comme dans la Trinité le principe d'unité, le lien d'amour qui unit les personnes divines entre elles et nous unit à elles. Scheeben, non sans quelque exégèse arbitraire, rapproche ici les textes scripturaires : *Qu'ils soient uns comme nous sommes un, toi en moi et moi en toi,* afin qu'ils soient eux-mêmes uns en nous, dit le Christ, et il ajoute : *je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient uns comme nous sommes un.* Moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité (73).

L'âme ainsi sanctifiée est la fille du Père, l'épouse du Fils, car, dit saint Paul, de même que celui qui s'unit à une courtisane devient avec elle un seul corps, ainsi celui qui s'unit au Seigneur devient avec lui un seul esprit, et saint Bernard commente : Dans l'Esprit Saint, reconnais-le, tu deviens fille du Père, épouse et sœur de l'Esprit Saint et l'époux dit à l'épouse : viens dans mon jardin, ma sœur et mon épouse. Sœur, parce qu'elle est du même père, épouse, parce qu'elle est dans le même esprit. Ainsi se consomme entre les personnes divines et l'âme sanctifiée par la présence du Saint-Esprit cette vie communautaire dont parle saint Jean : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez en communion avec nous et que nous vivions en commun avec le Père et son Fils Jésus-Christ (74).

---

(71) *Op. cit.*, p. 160-161 (155-156).
(72) *Op. cit.*, p. 161-162 (156-157).
(73) *Op. cit.*, p. 163 (158). Cfr *Ioan.*, XVII, 20-23.
(74) *Op. cit.*, p. 164-165 (159-160). *Le traité de la vie solitaire* cité en note

Nous nous sommes étendu longuement sur cette théologie de Scheeben parce qu'elle est encore mal connue dans les pays de langue française. Elle est, on le voit, quelque peu lourde, compliquée, laborieuse, on est loin des élans mystiques d'autres auteurs. Mais cette étude marque certainement un progrès sur Petau. L'un et l'autre insistent justement sur la nécessité de ne pas séparer le don créé du don incréé. L'un et l'autre n'ont pas tort de chercher un rapprochement avec la sanctification ineffable de la sainte humanité du Christ. Plus que Petau, Scheeben souligne la différence qu'il y a entre cette sanctification et la nôtre. Ici l'union hypostatique, là une union mystérieuse qui laisse subsister la personnalité créée. Scheeben, plus encore que Petau, a rappelé que les trois personnes divines sont inséparables, il a même noté au passage le rôle du Verbe dans notre sanctification. Le Christ est en nous, il vit en nous, il est formé en nous, nous sommes fils dans le Fils. Mais comme Petau, Scheeben est obsédé par les textes où les Pères mettent en évidence le rôle du Saint-Esprit et finalement sa théorie est bâtie sur l'idée que le Saint-Esprit nous possède d'une manière qui n'appartient qu'à lui seul.

La théologie classique n'a guère retenu des explications de Scheeben que les traits vulnérables. Comme pour Petau, sa thèse a été étiquetée au musée des erreurs ou des opinions aventureuses. Elle méritait mieux.

Cependant l'effort de nos deux théologiens n'a pas été vain. Non seulement il devenait impossible après leur passage de revenir purement et simplement aux théories nettement insuffisantes de Suarez ou de Jean de Saint-Thomas (75) ; mais désormais la théologie de la grâce était ramenée à ses sources. Les formules de l'Ecriture et de la Tradition exigeaient qu'on les prît à la lettre.

Rejetant la théorie de Petau dans ce qu'elle a d'excessif, le P. Prat, au nom de l'Ecriture et de la tradition, se refuse tout autant à admettre les explications habituelles (76). La théorie de l'appropriation

« est respectable, mais ce n'est qu'une théorie. En tout cas, les Pères et les écrivains sacrés ne semblent pas envisager ainsi les choses. Pour eux, l'union déifique se fait premièrement avec les personnes et par les personnes avec la nature. Et la grâce sanctifiante est le résultat, non la condition de la présence des hôtes divins. Quand Dieu veut sanctifier les âmes, il envoie son Fils bien-aimé, médiateur universel de la grâce, et le Fils à son tour, conjointement avec son Père, l'Esprit de sainteté. L'action sanctificatrice a donc lieu suivant l'ordre des processions éternelles et il en est de même de la présence des trois personnes dans l'âme sanctifiée. Seulement dans ce dernier cas, l'ordre est renversé ; le Saint-Esprit, donné à l'âme et se donnant lui-

---

est de Guillaume de Saint-Thierry et a été édité récemment par M. Davy (voir page 286 de la traduction française).

(75) Sur ces théories voir E. Delaye, *L'onction du Saint-Esprit*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1926, p. 641-648.

(76) F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 349-352.

même, entre le premier en contact avec elle. Priorité de raison et non de temps, cela va sans dire ; mais priorité fondée sur quelque chose de réel, car la mission des personnes n'équivaut pas à l'appropriation des attributs. Des textes comme le suivant ne paraissent pas susceptibles d'une autre exégèse : *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.*

» Ici, ajoute l'éminent exégète, un champ immense s'ouvrirait devant nous, mais nous ne saurions y pénétrer sans franchir les bornes de la théologie biblique. »

Explications nouvelles.

Parmi les rares théologiens qui ont eu le courage d'aborder à nouveau la question, une place de choix doit être faite au P. Théodore de Régnon. Il faudrait citer ici presque intégralement cette étude 27e sur la mission du Saint-Esprit qui termine ses beaux ouvrages sur la Sainte Trinité. Le P. de Régnon connaissait bien les défauts de la théorie de Petau, mais il savait aussi qu'on ne détruit que ce qu'on remplace, et il cherche à la dépasser en tenant compte des critiques qu'on lui a justement adressées. Petau a eu le tort de se servir d'une expression οὐσιωδῶς qui n'est pas chez les Pères ; il a fait avec l'union hypostatique un rapprochement injustifié. Le Saint-Esprit n'est pas du tout uni à nos âmes comme le Verbe à sa très sainte humanité ; enfin il faut critiquer l'idée que le Saint-Esprit serait le seul à habiter directement les âmes des justes, comme si les deux autres personnes n'y venaient que par suite de leur indissoluble union avec lui (77).

Mais de la thèse de Petau, le P. de Régnon retient l'idée que la grâce, dont il faut affirmer cependant l'existence, ne suffit pas à nous diviniser, ou plutôt qu'elle ne nous divinise que parce qu'elle connote la présence en nous des trois personnes divines (78). Mais si les trois personnes de la Trinité sont en nous, elles n'y sont pas au même titre. Entre les processions éternelles et les missions divines, il y a un rapport étroit :

« Dans l'âme où habite la Trinité, chaque personne vient avec son caractère spécial et personnel.

» Le Père y vient, mais sans être envoyé, parce qu'il est l'innascible. Le Fils y vient, mais envoyé par le Père, parce qu'il est l'engendré. Le Saint-Esprit y vient, mais envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il est leur don.

» Et dans l'effet commun de la sanctification, chaque personne conserve son rôle. Le Père nous adopte, non point par une simple fiction juridique, mais en nous adaptant réellement à son Fils. Le Fils, en s'adaptant à notre humanité, nous adapte à sa divinité. Le Saint-Esprit opère en nous cette ineffable régénération et divinisation.

» C'est ainsi que notre sanctification, bien que produite par toute la Trinité, établit cependant entre nous et les personnes divines des relations dis-

(77) Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série, tome II, Etude XXVIIe, p. 527-532.
(78) *Op. cit.*, p. 510-513.

tinctes qu'on désigne par des dénominations différentes. Nous sommes les fils adoptifs du Père, nous sommes les frères du Fils, nous sommes des spirituels dans le Saint-Esprit.

» Tout cela doit se prendre à la lettre. Rien d'appropriation ou d'accommodatice dans ces titres du chrétien. Cette thèse de l'influence personnelle et distincte de chaque personne divine dans l'ordre surnaturel de notre sanctification doit être acceptée dans le sens naturel des mots. De même que c'est le Fils et non le Père ou le Saint-Esprit qui nous a rachetés, de même chaque personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa personne, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois personnes réellement distinctes de l'unique Dieu (79). »

Toute l'étude 27e, consacrée au problème de l'inhabitation du Saint Esprit, est menée avec cette vigueur. On s'y reportera facilement, mais j'ai tenu à citer ce texte en conclusion de l'inventaire que nous venons de faire. On voit combien sont loin les thèses sabelliennes des protestants libéraux, le nominalisme de certains théologiens scolastiques. Les données scripturaires et patristiques revivent, sans dommage pour la scolastique authentique. Maître Eckhart retrouverait sa thèse de la génération du Verbe dans les âmes, mais purifiée, débarrassée de tout soupçon de panthéisme. Ruusbroec se reconnaîtrait lui aussi dans cette doctrine, encore qu'il y manque peut-être cet accent d'expérience personnelle que la science la plus profonde ne donnera jamais à elle seule.

Malheureusement l'essai du P. de Régnon est demeuré inachevé ; et peut-être les développements ultérieurs n'eussent-ils pas ajouté grand'chose. Depuis la fin du XIXe siècle, en dépit de l'attitude négative de l'immense majorité des théologiens, quelques rares auteurs ont essayé de reprendre les tentatives de Petau et de Scheeben (80). On peut même dire que la partie est gagnée sur le terrain de la spiritualité. Mais il reste encore beaucoup à faire du point de vue théologique. Grâce au renouveau de la doctrine du corps mystique, il

(79) *Op. cit.*, p. 552-553 ; cfr p. 516-521, 535-537.

(80) Je ne puis songer à dresser la liste des articles ou travaux consacrés à la question. Je rappelle seulement les noms de Mgr Waffelaert, de Dom Marmion et du P. Mersch, dont les ouvrages sont bien connus. Ceux du P. Delaye (*Nouvelle Revue Théologique*, 1926), du P. Garrigou-Lagrange (p. ex. *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*, 1929, t. I, p. 165-196 ; t. II, p. 657-684, avec les citations de Chardon), un livre un peu minimiste mais qui marque un progrès sur la théologie du XIXe siècle, consacré par le P. Galtier à l'habitation en nous des trois personnes (1928), un excellent article de Mgr Catherinet sur *La Trinité et notre filiation adoptive* (*Vie spirituelle*, mai 1934) ; le livre du P. Dorsaz, sur *Notre parenté avec les personnes divines*, 1922, travail suggestif, mais vicié par une dissociation malheureuse entre l'économie présente et une économie où la grâce eût été divinisante sans nous unir aux personnes divines ; enfin le numéro spécial de *La Vie spirituelle* (janvier 1948) consacré à l'œuvre de Dom Marmion, où je relève comme un lapsus une formule que Dom Marmion n'aurait certainement pas faite sienne (p. 106 : *la Trinité nous adopte comme enfant*). L'encyclique *Mystici corporis Christi* (éd. de la Bonne Presse, p. 43-44), tout en rappelant les principes théologiques, invite le théologien à la recherche.

semble qu'on commence à s'évader de l'impasse où Petau, Scheeben s'étaient, contre leur gré, fourvoyés. Comme nous le disions plus haut, s'il y a entre les chrétiens et les personnes divines une union spéciale, c'est moins la personne du Saint-Esprit qui doit d'abord être mise en relief, que celle du Verbe incarné puisque aussi bien, selon la belle formule du P. Mersch, nous sommes *Filii in filio,* fils dans le Fils. Mais si l'on entre dans ces perspectives, il faudra encore, nous semble-t-il, élargir beaucoup le problème, et sans laisser de rester fidèle à l'Ecriture et à la Tradition, confronter le dogme chrétien avec les grands systèmes philosophiques qui, au début du XIX[e] siècle, ont renouvelé les théories panthéistes en absorbant dans une mystique rationnelle les dogmes chrétiens de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. Mais cette confrontation demandera une étude nouvelle et n'est pas sans difficulté.

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.

(*A suivre*)