

La périchorèse des personnes divines et ses implications dans l'économie du salut

Aperçu d'une théologie de la présence de Dieu

DENIS CHARDONNENS, OCD

La périchorèse des personnes divines – motif d'origine patristique – connaît un intérêt croissant dans le cadre du développement contemporain de la théologie trinitaire. Notion intégratrice de l'unité d'essence et de la distinction des personnes, elle rend compte du mystère de Dieu Trinité en termes d'immanence réciproque des personnes divines. Convient-il, à cet égard, de la considérer comme une notion principielle de la théologie trinitaire, ce qui paraît être la position de Jürgen Moltmann¹? Ce dernier aborde, en effet, l'unité trinitaire dans le sens de la communion périchorétique: guidé par un souci sotériologique, il cherche une intelligence de la foi trinitaire qui permette de faire droit à la participation de la communion humaine – et plus largement de toute la création – au mystère du Dieu vivant. Une telle participation, signifiant l'accomplissement de l'œuvre du salut, est marquée par la libération de l'individualisme, caractéristique de la modernité.

Fondée sur la consubstantialité des personnes divines, la périchorèse en est l'attestation et signifie la communion trinitaire, à la fois consubstantielle et interpersonnelle. Aussi apparaît-elle moins comme une notion principielle que comme une notion régulatrice et récapitulative de la théologie trinitaire. À cet égard, elle sanctionne en quelque sorte toute l'importance de la fonction théologique du discours trinitaire sur l'unité divine, jusque dans ses implications au plan de l'économie de salut. C'est le rapport entre théologie et écono-

¹ Cf. *Trinité et Royaume de Dieu*, Contributions au traité de Dieu, Trad. par M. KLEIBER, «Cogitatio fidei 123», Paris, 1984, p. 220-223 en particulier; nous prenons également appui sur le point de vue très éclairant d'E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, Immanence mutuelle, Réciprocité et communion, «Cogitatio fidei 243», Paris, 2005, p. 17-18.

mie, à partir de la périchorèse, que voudrait alors considérer la présente contribution.

Un tel rapport est exprimé dans le fameux axiome fondamental (*Grundaxiom*) de Karl Rahner: «La Trinité ‘économique’, c’est la Trinité ‘immanente’, et réciproquement (*umgekehrt*)»²; ou encore «La Trinité de l’économie du salut est la Trinité immanente»³. En d’autres termes, dans l’histoire du salut, Dieu Trinité se révèle lui-même, s’autocommunique, non point selon le mode d’un objet transmis, mais d’après celui d’une communion de vie, de connaissance et d’amour. En outre, la formule ‘et réciproquement’ ne signifie pas seulement que Dieu se manifeste lui-même dans l’histoire du salut, mais qu’il est en lui-même de telle sorte à vouloir et pouvoir se communiquer à sa créature dans l’histoire: «Ces deux mystères, écrit Karl Rahner, celui de notre grâce et celui de Dieu en lui-même, sont un seul et même mystère insondable»⁴. Cela ne veut pas dire, toutefois, que Dieu se dissolve en quelque sorte dans l’histoire du salut et que la Trinité immanente ne serait rien d’autre que la Trinité économique.

La thèse rahnérienne, qui établit la pluralité en Dieu se manifestant dans l’histoire du salut, peut être avalisée dans le sens où notre connaissance de Dieu est comme mesurée par l’économie, dans laquelle elle nous est donnée. Afin de faire droit à l’axiome du théologien jésuite, il convient, par ailleurs, de souligner que les missions des personnes divines – celles du Verbe et de l’Esprit – sont les processions mêmes de ces personnes en tant qu’elles ont comme terme un effet dans la créature. Dans ce sens, la Trinité économique est la Trinité immanente et réciproquement.

Pourtant, si la première partie de l’axiome rahnérien est incontestable, la deuxième partie n’est pas sans poser question⁵: en effet, dans quelle mesure peut-on identifier le mystère libre de l’économie et le mystère ‘nécessaire’, transcendant de la Trinité de Dieu. Les créatures pourraient ne pas exister, Dieu ne serait pas moins la Trinité, car la création est un acte de libre volonté, tandis que les processions des personnes s’accomplissent selon la nature. En outre, l’auto-

² Cf. «Quelques remarques sur le traité dogmatique ‘De Trinitate’», dans *Écrits théologiques*, VIII, p. 134 («Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‘De Trinitate’», dans *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln, 1960, p. 115).

³ Cf. *Écrits théologiques*, VIII, p. 121.

⁴ Cf. *Écrits théologiques*, VIII, p. 135.

⁵ Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l’Esprit-Saint*, Paris, 32002, p. 548-558; également G. Emery, «Questions adressées au monothéisme par la théologie trinitaire», dans P. Gisel et G. Emery, éd., *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Actes du 3^{ème} cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, «Lieux théologiques 36», Genève (Labor et fides), 2001, p. 25-33, ici p. 29-30.

communication de Dieu Trinité ne sera plénière, du côté de l'homme, que dans la vision béatifique. Or, même dans la vision, nous ne comprendrons pas Dieu tel qu'il se comprend lui-même; il n'y aura pas, autrement dit, de participation à l'*Ipsum esse*, à ce qui fait que Dieu est Dieu.

Malgré ces réserves, le *Grundaxiom* a l'avantage d'obliger à repenser le rapport entre transcendance et histoire. Or, parmi les théologiens contemporains, Karl Rahner est l'un de ceux à qui l'on doit une réflexion théologique approfondie sur le thème de l'histoire: il centre, en effet, son attention sur l'historicité des énoncés dogmatiques et théologiques et considère l'historicité et l'histoire elle-même comme une catégorie théologique de premier plan⁶. «L'une des données fondamentales de la théologie, affirme-t-il, et même du dogme chrétien fondamentalement dit, c'est l'expérience qu'il existe une histoire de la révélation, donc une histoire de la vérité, salutaire pour nous, qui nous est adressée par l'action personnelle et libre de Dieu»⁷. Cette proposition ne peut que soulever l'étonnement, car ce qui est historique paraît ne pas pouvoir prétendre à l'absolu⁸. Comment, en d'autres termes, l'historicité du christianisme est-elle conciliable avec la prétention à l'absolu et, dans ce sens, à l'universalité missionnaire?

Selon Karl Rahner, l'histoire de la révélation et du salut coexiste avec toute l'histoire de l'humanité. Cela ne veut pas dire, cependant, qu'elles soient identiques, car il y a aussi, dans cette histoire une, la perte, la faute, le non à Dieu⁹. Cela ne veut pas dire non plus qu'il faille les séparer: l'histoire du monde, rejointe par Dieu dans le Christ, est sauvée. Aussi l'histoire de la révélation et du salut est-elle coextensive à toute l'histoire du monde et elle atteint son point culminant absolu lorsque l'autocommunication (*Selbstmitteilung*) de Dieu intervient dans l'incarnation par l'union hypostatique: le Christ est à cet égard l'*Absolutum concretissimum*.

⁶ Cf. «Was ist eine dogmatische Aussage?» (1961), repris dans *Schriften*, V, p. 54-81 («Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique?», *Écrits théologiques*, VII, Paris, 1967, p. 213-243); «Fragment aus einer theologischen Besinnung über den Begriff der Zukunft» (1966), repris dans *Schriften*, VIII, p. 555-560 («Autour du concept de l'avenir», *Écrits théologiques*, X, Paris, 1970, p. 95-104); «Zur Geschichtlichkeit der Theologie» (1967), repris dans *Schriften* VIII, p. 88-110 («L'historicité de la théologie», *Écrits théologiques*, XI, Paris, 1970, p. 79-127).

⁷ Cf. «L'historicité de la théologie», *Écrits théologiques*, XI, p. 82 (*Schriften*, VIII, p. 90): «Zu den fundamentalen Daten der Theologie, ja des christlichen Dogmas selbst gehört die Erfahrung, daß es eine Offenbarungsgeschichte, also eine Geschichte der von Gottes freier personaler Tat uns zugeschickten und für uns heilsbedeutsamen Wahrheit gibt».

⁸ Cf. *Traité fondamental de la foi*, Paris, 1983, p. 164.

⁹ Cf. *Traité fondamental de la foi*, p. 168.

«S'il y a donc une histoire de la révélation, il y a à plus forte raison une histoire de la théologie, qui compte au nombre de ses éléments essentiels une réelle historicité»¹⁰. C'est donc dans l'histoire que nous possédons le noyau éternel de la vérité: pour cela, nous ne la possédons que lorsque nous nous confions au mouvement continu de cette vérité¹¹. La théologie est alors conviée, pour être au service de l'intelligence de la foi, à emprunter le chemin de l'histoire et à se reconnaître dans son historicité même. Elle est ainsi en relation avec la vérité dans l'histoire, puisqu'existe une histoire de la vérité que l'on peut saisir en terme de Tradition. Or, au cœur du processus complexe de la Tradition, se trouve l'expérience d'un Dieu qui s'autocommunique jusqu'en notre condition d'itinérance. Aussi Dieu Trinité est-il le sujet de la théologie, laquelle comporte le caractère de l'historicité: «Dieu est, en effet, le fondement originaire, l'abîme de toute réalité, qui toujours se tient derrière ce dont il est possible de faire le tour»¹².

Dans le cadre d'une démarche théologique, qui est d'abord confessante et doxologique, nous nous proposons d'aborder le rapport entre la Trinité *ad intra* et la Trinité *ad extra* à partir du mystère de l'intériorité réciproque des personnes divines. Une telle approche ouvre à une théologie de la présence de Dieu avec ses implications dans le domaine de la spiritualité. Aussi est-ce également à une certaine pratique de la théologie que voudrait conduire notre approche, celle du 'rendre compte', au sein de la Tradition ecclésiale, de la relation entre théologie et économie qui fasse droit à l'auto-révélation de Dieu Trinité appelant les personnes humaines, rassemblées en Église, à une participation de sa vie intime.

Dans ce sens, trois points retiendront notre attention: d'abord, le mystère même de la mutuelle présence des personnes divines ou périchorèse; ensuite, notre participation à la périchorèse, au plan des missions des personnes divines; enfin, la participation de l'Église tout entière à la périchorèse des personnes divines, entendue comme fécondité, dans l'économie du salut, de la communion trinitaire.

1. La périchorèse des personnes divines

Le mot 'périchorèse' (*perichôresis*) – que l'on peut traduire par 'interpénétration', 'compénétration' – apparaît d'abord dans un

¹⁰ Cf. «L'historicité de la théologie», *Écrits théologiques*, XI, p. 86 (*Schriften*, VIII, p. 94): «Gibt es mit einem Wort Geschichte der Offenbarung, dann gibt es erst recht Geschichte der Theologie, die eine wirkliche Geschichtlichkeit zu ihren Wesensmomenten zählt».

¹¹ Cf. *Écrits théologiques*, XI, p. 90.

¹² Cf. *Traité fondamental de la foi*, p. 164.

contexte christologique, notamment chez Maxime le Confesseur¹³, à la suite de Grégoire de Nazianze¹⁴: il désigne alors – dans le sens de l'affirmation du concile de Chalcédoine – la communication réciproque des deux natures dans le Christ, c'est-à-dire leur union, sans confusion, dans un échange mutuel.

Par la suite, S. Jean Damascène se réfère au vocabulaire de la périchorèse dans le domaine de la doctrine trinitaire¹⁵: il veut signifier par là que chaque personne est contenue dans l'autre et que l'immanence réciproque des personnes est une attestation de leur consubstantialité: «Nous ne disons pas qu'il y a trois dieux, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais un seul Dieu [...]. Ils sont unis mais non pas confondus, et ils sont les uns dans les autres, et cette périchorèse, les uns dans les autres, est sans fusion ni mélange»¹⁶. Jean Damascène établit en fait un parallèle entre la périchorèse des hypostases trinitaires et celle des deux natures du Christ: de même qu'il est possible de concilier l'unité de nature et la distinction des hypostases à propos du mystère de Dieu Trinité, de même peut-on reconnaître l'unité de l'hypostase et la distinction des natures dans le Christ.

Du côté latin, on fait également valoir l'unité substantielle des personnes divines pour rendre compte de leur immanence réciproque. Saint Thomas d'Aquin, à partir des *Sentences* de Lombard, reprend l'apport des Pères latins: «Deux choses sont à considérer dans les personnes divines: l'essence, qui est une et la même, et les relations selon lesquelles elles se distinguent. Or, d'après l'une et l'autre chose, on dit que le Père est dans le Fils, et réciproquement, [...]. Suivant les trois docteurs invoqués dans le texte des *Sentences*, à savoir Augustin, Hilaire et Ambroise, ceci est affirmé en raison de l'unité d'essence, car l'essence du Père est dans le Fils, et le Père n'a pas abandonné sa propre nature: là où est sa nature, là est le Père lui-même»¹⁷.

¹³ Cf. *Opuscule théologique XVI* (PG 91, 189 / *Opuscules théologiques et polémiques*, trad. E. Ponsoye, Paris, «Sagesses chrétiennes», 1998, p. 218); *Ambigua* 112b (PG 91, 1053 / trad. E. Ponsoye, Paris, 1994, p. 116).

¹⁴ Cf. *Lettres théologiques*, 101, 31 (SC 208, p. 48-49 / nouvelle traduction, Paris, 1974).

¹⁵ Cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, «Théologies», Paris, 2004, p. 355-356; E. Durand, *La périchorèse des personnes divines*, p. 19-38; P. STEMMER, «Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs», *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) [1985] 9-55.

¹⁶ Cf. *La foi orthodoxe*, I, 8 (PG 94, 829 / trad. E. Ponsoye, Suresnes, 1992, p. 49).

¹⁷ Cf. 1 *Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2: «In divinis personis est duo considerare: scilicet essentiam, quae est una et eadem, et relationes quibus distinguuntur; et secundum utrumque Pater dicitur esse in Filio et e converso, [...]. Secundum

Une telle perspective doctrinale est fondée sur l'Écriture, particulièrement sur plusieurs affirmations du quatrième Évangile. Nous allons en proposer une lecture théologique qui s'inscrit dans une circularité herméneutique entre Écriture et Tradition dogmatique.

1.1 «Moi et le Père nous sommes un» (Jn 10,30)

Ce verset fut particulièrement invoqué dans les premières controverses trinitaires: d'un côté, les sabelliens l'interprétaient dans le sens d'une seule personne, alors que l'expression grecque *hen* – qui signifie 'un' – est au neutre et non pas au masculin: ils confondaient, en effet, les personnes. De l'autre côté, les ariens comprenaient ce texte en termes d'unité morale¹⁸. Or, par l'expression 'nous sommes' (*esmen*), la position sabellienne est réfutée, puisque le Père est autre que le Fils¹⁹; l'interprétation arienne, quant à elle, est écartée, puisque ce qui est un ne signifie pas quelque chose de différent.

Si Jn 10,30 est au fondement de la position orthodoxe qui repousse le modalisme et le subordinatianisme, il signifie une unité de puissance et d'action qui rend compte de l'unité trinitaire exprimée en termes de consubstantialité du Père et du Fils et du Saint-Esprit ou d'unité d'essence, laquelle est présupposée – selon l'ordre de notre compréhension – à la distinction des personnes²⁰.

enim tres doctores, qui in *Littera* inducuntur, scilicet Augustinum, Hilarium, Ambrosium, hoc dicitur propter essentiae unitatem, quia essentia Patris est in Filio et Pater non deserit naturam suam; unde ubi est natura sua, ibi est ipse». Il est à noter que, dans le prolongement de Pierre Lombard, Thomas confond S. Ambroise avec l'*Ambrosiaster* et attribue à Augustin une œuvre qui revient à Fulgence de Ruspe.

¹⁸ Cf. R. E. BROWN, *Giovanni*, Commento al Vangelo spirituale, Presentazione di C. M. Martini e R. Vignolo, Aggiornamento bibliografico a cura di F. Manzi, Assisi, 62005, p. 525.

¹⁹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XI, 10, 1: «Quod enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est et hoc est quod illud de quo genitum est; quae duo Patrem et Filium dicimus; et utrumque hoc cum Spiritu suo unus est Deus; qui Spiritus Patris et Filii Spiritus Sanctus propria quadam notione huius nominis in sacris Litteris nuncupatur. Alius est autem quam Pater et Filius, quia nec Pater est nec Filius; sed Alius dixi, non Aliud, quia hoc pariter simplex pariterque incommutabile bonum est et coaeternum».

²⁰ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan. 10,30*, lect. 5: «Nam Dominus probat quod non rapiet eas quisquam de manu sua, per hoc quod nemo potest rapere de manu Patris ejus: quod non sequeretur si potestas ejus esset minor quam potestas Patris. Unum ergo sunt Pater et Filius natura, honore et virtute»; cf. également, R. E. BROWN, *Giovanni*, p. 531; E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, p. 292-293.

Un auteur tel que Thomas d'Aquin le souligne en se référant à Jn 14,10 qui atteste la périchorèse intratrinitaire: «Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?». Il comprend ce passage à partir de l'unité d'essence et ajoute que c'est en quelque sorte la même chose que de dire 'Je suis dans le Père et le Père est en moi' et 'Moi et le Père nous sommes un' (Jn 10,30). En d'autres termes, il y a en Dieu Trinité, qui est parfaitement simple, identité réelle de chacune des personnes et de l'essence. Ainsi, là où est l'essence du Père, là est le Père, et il en est de même dans le cas du Fils et de l'Esprit-Saint. Puisque la nature du Père est dans le Fils et réciproquement, il y a immanence réciproque du Père et du Fils; il en va de même pour l'Esprit²¹.

Redevable à S. Hilaire de Poitiers²², le frère dominicain s'exprime en ces termes dans la *Summa theologiae*:

Selon l'essence, le Père est dans le Fils, puisque le Père est son essence et qu'il la communique au Fils sans le moindre changement; l'essence du Père étant dans le Fils, il s'ensuit bien que le Père est dans le Fils. Et puisque le Fils est son essence, il s'ensuit également que le Fils est dans le Père, où est sa propre essence. C'est ce que disait saint Hilaire [...]²³.

La périchorèse des personnes divines signifie alors une présence mutuelle de totale égalité et est fondée sur leur consubstantialité. À cet égard, la réalité absolue qu'est la nature divine est spécifiquement et numériquement une et identique dans les trois personnes. Si celles-ci sont donc mutuellement présentes l'une dans l'autre, c'est parce qu'en chacune réside la plénitude de la divinité²⁴.

²¹ Cf. *Super Ioan.* 10,38, lect. 6, n° 1466: «*Ego in Patre, et Pater in me est. Quod intelligendum est per unitatem essentialia: et quasi idem est Pater in me est, et ego in Patre, et Ego et Pater unum sumus.* Hilarius autem hoc bene exponit dicens, quod differentia est inter Deum et hominem: nam homo cum sit compositus, non est sua natura; Deus autem cum sit simplicissimus, est suum esse et sua natura. In quocumque ergo est natura Dei, ibi est Deus. Cum ergo Pater est Deus, et Filius est Deus; ubicumque est natura Patris, ibi est Pater, et ubicumque est natura Filii, ibi est Filius. Cum ergo natura Patris sit in Filio, et e converso: ergo Pater est in Filio, et e converso».

²² Cf. *De Trinitate*, V, 37 (SC 448, p. 164-165).

²³ Cf. 1a, q. 42, a. 5, c.: «*Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem: unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, 5 de Trin. [...]*» (nous empruntons la traduction française – légèrement modifiée – à H.-F. DONDAINE, *Saint Thomas d'Aquin, La Trinité*, t. 2, 1a Questions 33-43, «Éditions de la Revue des Jeunes», Paris-Tournai-Rome, 1946, p. 260).

²⁴ Cf. 1 *Sent.*, d. 19, expositio primae partis textus: «*Patrem igitur in Filio et Filium in Patre esse*». Sic construe, Patrem esse in Filio, et Filium in Patrem. 'Per-

1.2 «*Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi*»
(Jn 17,21)

Le terme 'comme' (*kathôs*) a une valeur à la fois comparative et causative, dans le sens où l'unité en Dieu est le modèle et la source de l'unité des croyants²⁵. Aussi ne sommes-nous pas en Dieu de la même manière que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père – à savoir par unité d'essence –, mais nous le sommes par conformité de volonté et d'amour. Autrement dit, 'comme' ne signifie pas une équivalence, mais une certaine similitude éloignée qui ne dit pas moins participation, selon le déploiement de la charité, à la vie même de Dieu.

Dans son interprétation de Jn 17,21, Thomas d'Aquin enseigne que l'unité trinitaire comporte une double approche: d'une part, l'unité d'essence – qui constitue le premier aspect de la périchorèse –; d'autre part, l'unité d'amour²⁶. Cette doctrine est présente également dans le commentaire de Jn 17,11 («Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous»):

Il faut dire que la perfection de toute réalité n'est rien d'autre qu'une participation de la similitude divine. En effet, nous sommes bons pour autant que nous sommes assimilés à Dieu. Notre unité est donc perfectionnante, dans la mesure où elle participe de l'unité divine. Or, il y a une double unité en Dieu: à savoir, l'unité de nature, selon [Jn] 10,30: 'Moi et le Père nous sommes un'; et l'unité d'amour dans le Père et dans le Fils, qui est l'unité de l'Esprit. Et ces deux [unités] sont en nous, non certes par équivalence, mais par une certaine similitude: le Père et le Fils sont en effet de même nature par le nombre, alors que nous sommes un dans la nature [humaine] selon l'espèce. De même, ils sont un par un amour, non pas participé à partir du don de quelqu'un, mais procédant d'eux. Le Père et le Fils s'aiment, en effet, par l'Esprit-Saint; nous aimons, en revanche, par un amour participé à partir de quelqu'un de supérieur²⁷.

fecta plenitudo divinitatis in utroque est; 'id est, ex hoc quod plena divinitas in utroque est, sequitur quod Pater sit in Filio, et e converso: quod probat consequenter cum dicit: 'Quia plenitudo divinitatis est in Filio, quod in Patre est, hoc et in Filio est'. Et ratio sua talis est. Plenitudo divinitatis in utroque ostendit quod quidquid est in uno, est in alio; quia si uni deesset quod alter haberet, neuter perfectus esset: quia dans deitatem, daret partem substantiae suae; et ita uterque, scilicet Pater dans et Filius recipiens, haberet tantum partem deitatis. Et ita patet quod nisi totum quod unus habet, alter accipiat, plenitudo divinitatis in utroque esse non potest. Sed ad hoc quod est totum quod est in Patre esse in Filio, sequitur Patrem esse in Filio: quia ubicumque est tota natura Patris, ibi est Pater. Ergo ad plenitudinem deitatis in utroque, sequitur Patrem esse in Filio, et e converso».

²⁵ Cf. R. E. BROWN, *Giovanni*, p. 937.

²⁶ Cf. *Super Ioan.* 17,21, lect. 5, n° 2240; *Super Ioan.* 17,23, lect. 5, n° 2251.

²⁷ Cf. *Super Ioan.* 17,11, n° 2214: «Dicendum, quod uniuscuiusque perfectio nihil est aliud quam participatio divinae similitudinis. In tantum enim sumus

Cette perspective doctrinale articule, à propos de la périchorèse, le point de vue de la consubstantialité et celui de l'interpersonnalité, qui rendent compte de la communion trinitaire. Ce deuxième aspect est particulièrement mis en évidence dans la théologie trinitaire contemporaine. Ainsi, par exemple, Jürgen Moltmann considère que l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit recouvre la question eschatologique de l'accomplissement de l'histoire trinitaire de Dieu. L'unité des trois personnes de cette histoire est alors conçue comme une unité communicable, ouverte et capable d'intégration²⁸. Tandis que notre auteur cherche à dépasser le paradigme de l'unité monadique de la substance suprême – marqué par la métaphysique grecque – et celui de l'identité de l'unique sujet absolu – retenu par l'idéalisme allemand –, il enseigne que l'unité trinitaire se trouve dans l'union (*Einigkeit*) du Père, du Fils et de l'Esprit et non point dans leur unité numérique; cette union signifie inséparablement communauté des trois personnes. À partir de Jn 17,21, Moltmann souligne le fait que la communauté des disciples est appelée non seulement à ressembler à celle de la Trinité, mais à devenir une communauté avec Dieu et en Dieu, ce qui est une participation à l'unité périchorétique de Dieu²⁹.

Ce thème très riche – que nous aurons encore l'occasion de rencontrer par la suite – manifeste, chez Moltmann et dans la ligne du *Grundaxiom* de Rahner, le souci constant de la connexion entre Trinité et salut. Au sein de cette *connexio mysteriorum*, la périchorèse est, chez Moltmann, une notion principielle, susceptible de manifester le mystère de la Trinité ouverte, en tant qu'unité interpersonnelle. Plutôt que fondement de la périchorèse, la consubstantialité est comme établie par elle: autrement dit, du point de vue de l'intelligence de la foi trinitaire, la périchorèse précède la consubstantialité.

Le rôle de valeur principielle et explicative que joue la périchorèse, dans la théologie moltmannienne, a l'avantage d'écartier tout subordinatianisme et de conduire à une compréhension sociale de la Trinité en termes d'interpersonnalité et de communion d'amour. Il ne reconnaît pas suffisamment, toutefois, sa consistance au point de

boni in quantum Deo assimilamur. Unitas ergo nostra intantum est perfectiva in quantum participat unitatem divinam. Est autem duplex unitas in divinis: scilicet naturae, supra 10,30: 'Ego et Pater unum sumus', et unitas amoris in Patre et Filio, quae est unitas Spiritus. Et utraque est in nobis, non quidem per aequiparationem, sed per similitudinem quamdam: Pater enim et Filius sunt eiusdem naturae numero, nos autem sumus unum in natura secundum speciem. Item ipsi sunt unum per amorem non participatum ex dono alicuius, sed ab eis procedentem: nam Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto; nos autem per amorem participatum ex aliquo superiori».

²⁸ Cf. *Trinité et Royaume de Dieu*, p. 192.

²⁹ Cf. *Trinité et Royaume de Dieu*, p. 124-125.

vue de la 'constitution intratrinitaire' marquée par l'ordre d'origine, sur le fondement de la consubstantialité. Dans ce sens, les propriétés des personnes passent en quelque sorte au second plan³⁰.

Un autre essai de théologie périchorétique est proposé par Gisbert Greshake³¹: s'il se trouve dans la ligne de Moltmann, il accentue davantage encore le point de vue communionnel. L'essence divine est en effet communion et elle existe seulement dans l'échange du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il conçoit ainsi l'être divin comme communion et unité originaires d'identité et de différence. Selon cette perspective doctrinale, le Père est le Don originare, le Fils est Accueil, et l'Esprit, pur Accueil et lien d'amour.

Gisbert Greshake considère alors qu'une ontologie trinitaire ne doit pas se construire sur la base d'une doctrine de la substance – laquelle n'intègre pas suffisamment la relation –, mais sur une théologie de la relation et de la communion. Il plaide, à cet égard, pour une ontologie périchorétique.

S'il convient de reconnaître les équivoques, voire même les dérapages possibles d'une doctrine de la substance qui veut exprimer l'unité trinitaire et s'il y a à accorder sa place à une théologie périchorétique communionnelle, demeure la question d'une articulation entre consubstantialité et interpersonnalité. C'est autour du concept de relation que nous proposons de mûrir l'intelligence d'une telle interrogation.

Thomas d'Aquin enseigne, dans ce sens, que «selon les relations, il est manifeste que chacun des relatifs opposés se trouve dans la notion de l'autre»³². Or, la relation, selon sa conception catégorielle, est un accident, existant non pas entre les choses, mais dans les choses. A la différence de la quantité et de la qualité qui inhérent par soi dans la substance et de façon absolue, la relation inhère par soi dans le sujet, non pas de manière absolue, mais par rapport à un autre. Elle détermine et affecte la substance première à l'égard d'une autre³³. Deux aspects peuvent alors être distingués dans la relation – comme d'ailleurs en chacun des accidents –: premièrement, l'existence de l'accident (*esse*); deuxièmement, sa définition ou sa nature propre, à savoir sa *ratio* qui renvoie au seul rapport à autre chose (*ad*

³⁰ Nous faisons nôtre ici l'analyse d' E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, p. 60-64.

³¹ Cf. *Der dreieine Gott*, Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. B.-Basel-Wien, 1997.

³² Cf. 1a, q. 42, a. 5, c.: «Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum».

³³ Cf. ARISTOTE, *Catégories* 7 et *Métaphysique*, Delta 15.

aliud). Cet *aliud* ou corrélatif entre donc dans la définition de l'être relatif qui ne saurait être pensé ni exister sans son corrélat³⁴.

La simplicité métaphysique de la relation en permet l'attribution en Dieu Trinité: la personne divine signifie, en effet, une relation en tant que subsistante (*relatio ut subsistens*), c'est-à-dire qu'elle n'inhère pas dans un sujet à la manière d'un accident, mais qu'elle s'identifie à l'essence divine qui subsiste. En d'autres termes, la personne en Dieu signifie «la relation par mode de substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine»³⁵.

Aussi une personne divine, en tant que relation subsistante, se trouve-t-elle dans la notion même de l'autre, et n'existe pas autrement que dans sa relation à l'autre. Il importe, toutefois, de préciser – sous peine de se méprendre – que l'immanence réciproque des personnes, en vertu de la relation qui constitue chacune d'elles comme personne, n'est pas interchangeable ni identique dans les trois: la relation du Père n'est pas la relation du Fils, ni celle du Saint-Esprit. La paternité, la filiation et la spiration passive impliquent en effet des modes de présence réciproques et distincts. Si, sous l'aspect de l'unité d'essence, les personnes sont de la même manière les unes dans les autres mutuellement – c'est-à-dire par identité de nature ou selon leur consubstantialité –, leur intériorité réciproque revêt, sous l'aspect des relations, le mode propre de la relation³⁶.

Les relations dont il est ici question sont des relations d'origine qui impliquent le rapport entre un principe originant et celui qui tire son origine du principe³⁷. Elles signifient alors que la périchorèse s'éclaire inséparablement par l'intériorité des processions intratrini-

³⁴ Cf. 1 *Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2, sed contra 2: «In uno relativorum intelligitur aliud. Sed Pater et Filius sunt relativa. Ergo videtur quod Pater sit in Filio et e converso».

³⁵ Cf. 1a, q. 29, a. 4, c.: «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina».

³⁶ Cf. 1 *Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2, ad 3: «Si accipiatur Pater esse in Filio propter unitatem essentiae, eodem modo est Pater in Filio et Filius in Patre: et tunc haec praepositio 'in' non importabit aliquam relationem realem, sed tantum relationem rationis, qualis est inter essentiam et personam, secundum quam essentia dicitur esse in persona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc est alius modus, ut dictum est, secundum diversam habitudinem Patris ad Filium, et Filii ad Patrem». À ce propos, nous renvoyons à G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 361-362.

³⁷ Cf. 1 *Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2, ad 1: «Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc reducetur ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente; quamvis enim Pater non sit in principium efficiens Filii, tamen est originans ipsum. Unde Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater in Filio sicut originans in originato».

taires: «Selon l'origine également, il est manifeste que la procession du Verbe intelligible n'a pas lieu au dehors, mais demeure dans Celui qui dit le Verbe. Et ce qui est dit par le Verbe est contenu dans ce Verbe. Et il en va pareillement pour le Saint-Esprit»³⁸.

Ainsi les relations, selon leur double aspect, non seulement distinguent les personnes en Dieu, mais elles sont également la raison de l'unité des personnes qu'elles distinguent. Elles fondent de la sorte, eu égard aux processions, l'immanence réciproque des personnes. Pour être encore plus précis, celle-ci requiert la considération de trois aspects: l'unité d'essence, les relations et les processions: «C'est au titre de ces trois aspects, affirme Thomas d'Aquin, que le Père et le Fils sont réciproquement l'un dans l'autre»³⁹.

Une telle orientation théologique de la périchorèse contribue à la régulation de l'intelligence de la foi trinitaire dans le sens de l'articulation entre monarchie du Père, ordre d'origine et intériorité mutuelle des personnes divines qui sont un seul Dieu, et ce au bénéfice d'un équilibre entre consubstantialité et interpersonnalité. Enracinée dans le donné de la révélation, elle laisse entrevoir la profondeur du mystère de ce Dieu qui appelle les hommes à participer de l'intimité de sa présence, au plan des missions des personnes divines.

2. Notre participation à la périchorèse trinitaire, au plan des missions des personnes divines

Les implications de la périchorèse trinitaire dans l'économie du salut s'expriment par différents modes de présence de Dieu Trinité à sa création et à l'histoire des hommes, en même temps qu'une présence de la création et de l'histoire à Dieu. C'est avec les missions du Fils et de l'Esprit à partir du Père qu'intervient une participation, par grâce, à l'immanence réciproque des personnes divines. La considération des différents modes de présence de Dieu permettra d'aborder plus aisément le rapport entre les missions divines et notre participation à la périchorèse trinitaire.

2.1 *Les modes de présence de Dieu*

La diversité des modes de présence de Dieu est une diversité de relations de la créature à Dieu: celles-ci sont réelles du côté de la

³⁸ Cf. 1a, q. 42, a. 5, c.: «Secundum etiam originem, manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto».

³⁹ Cf. 1a, q. 42, a. 5, c.

créature diversement ordonnée et unie à Dieu, tandis qu'elles sont de raison du côté de Dieu, car elles ne modifient pas son être:

Quand nous disons que Dieu est partout, cela implique, affirme saint Thomas, une relation de Dieu à la créature, une relation qui n'est pas réellement en Dieu, mais seulement dans la créature. Or, en fait, du côté de la créature, ces relations sont multiples étant diversifiées selon les divers effets par lesquels Dieu nous assimile à lui. De cette nouveauté d'un effet par rapport à l'autre, il résulte que Dieu est dit ne plus être dans la créature comme auparavant⁴⁰.

Le théologien dominicain distingue alors trois modes de présence de Dieu, eu égard à trois manières selon lesquelles la créature est unie à Dieu: selon une simple similitude, par opération de la créature rationnelle et selon l'être de Dieu lui-même⁴¹.

a- Selon une simple similitude ('secundum similitudinem tantum')

Dans la créature, se trouve une similitude de la bonté de Dieu, sans qu'elle l'atteigne, toutefois, à sa substance. Ce mode de jonction se rencontre dans toutes les créatures, en qui Dieu est présent par son essence, sa présence et sa puissance⁴². Il est, en effet, présent à toutes choses comme cause universelle de leur être; en outre, tout est à découvert devant lui et soumis à son pouvoir.

Dieu est ainsi dans les créatures comme la cause dans les effets qui participent de sa bonté et qui portent une ressemblance de la cause première créatrice. Une double ressemblance peut alors être dégagée: la *similitudo vestigii* et la *similitudo imaginis*. La première –

⁴⁰ Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1: «Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius».

⁴¹ Cf. 1 *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, sol.; *Summa theologiae*, 1a, q. 8, a. 3; 1a, q. 43, a. 3.

⁴² Cf. 1a, q. 8, a. 3, sc. Thomas prend ici appui sur Grégoire le Grand. À y regarder de plus près, le passage en question ne provient pas littéralement de Grégoire, même si l'on en trouve des réminiscences dans son œuvre: cf. *Moralia in Job*, lib. II, cap. 12 (PL 75, 565; CCSL 143, 72); lib. XIX, cap. 12, n° 20 (PL 76, 108; CCSL 143 A, 970-971); *In Ezechielem*, lib. I, Hom. 8, n° 16 (PL 76, 860; CCSL 142, 109). Il est en fait emprunté à la *Glossa ordinaria* sur le Cantique des Cantiques 5,17. Pierre Lombard a recopié cet extrait de la *Glossa*, dans laquelle se trouvait l'autorité de S. Grégoire, et, par lui, elle est passée chez S. Thomas (cf. J. PRADES, *Deus specialiter est in sanctis per gratiam*, El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás, «Analecta gregoriana 183», Roma, 1993, p. 46-67).

qui concerne l'ensemble de la création – ne rappelle que confusément le prototype, ce que met en lumière un auteur tel que saint Jean de la Croix dans son commentaire de la strophe 5 du *Cantique spirituel B*:

En hâte il traversa nos bois

'Traverser nos bois', c'est créer les éléments, désignés ici sous le nom de 'bois'. Elle (l'âme) dit que l'Aimé a passé en répandant 'mille grâces', parce qu'en les créant il les a ornés de gracieuses créatures, leur donnant en outre le pouvoir de concourir à leur génération et à leur conservation.

Elle dit que 'l'Aimé a traversé nos bois', parce que les créatures sont comme le vestige des pas de Dieu: elles reflètent quelque chose de sa grandeur, de sa puissance, de sa sagesse et de ses autres perfections⁴³.

La deuxième, la *similitudo imaginis*, requiert une similitude spécifique ou au moins une similitude portant sur un accident propre à l'espèce, sur la figure ou la forme extérieure de l'objet spécialement. Les créatures raisonnables seront seules images de Dieu parce qu'elles l'imitent non seulement par l'être et la vie, mais également par l'intellection; de ce fait, elles touchent en quelque sorte à la représentation spécifique⁴⁴. Ainsi, l'image de Dieu en l'homme se vérifie fondamentalement en ce qu'il a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu, aptitude qui réside dans la nature même de l'âme spirituelle – dans la *mens* précisément –, laquelle est commune à tous les hommes. Ce premier degré de l'image, qui en appelle deux autres – celui de l'image par conformité de grâce et celui concernant la conformité de gloire⁴⁵ –, manifeste la supériorité de la *similitudo imaginis* sur la *similitudo vestigii*⁴⁶.

⁴³ Cf. *Œuvres complètes*, Traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement, Édition établie, révisée et présentée par D. Poirot, t. 5, Paris, 1980, p. 58, n° 3; *Obras completas*, Revisión textual, introducciones y notas al texto: J. Vincente Rodríguez, Introducciones y notas doctrinales: F. Ruiz Salvador, 31988, p. 603, n° 3.

⁴⁴ Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 93, a. 2, c. et a. 6, c.

⁴⁵ Cf. 1a, q. 93, a. 4, c. Nous renvoyons spécialement ici à J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, «Vestigia 19», 2^{ème} éd. revue et augmentée d'une Postface, Fribourg-Paris, 2002, p. 109-118 en particulier; on pourra également se référer à L. B. GEIGER, «L'homme image de Dieu, À propos de *Summa theologiae*, 1a, q. 93, a. 4», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974) 511-532; D. J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity*, A Study in the Development of Aquinas' Teaching, «Studies and Texts 96», Toronto, 1990; J. PELIKAN, «*Imago Dei*, An Explication of *Summa theologiae*, Part 1, Question 93», dans A. PAREL, éd., *Calgary Aquinas Study*, Toronto, 1978, p. 29-48; S. Pinckaers, «Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie», dans P. BUEHLER, éd., *Humain à l'image de Dieu*, Genève, 1989, p. 147-163.

⁴⁶ Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, 26; *De potentia*, q. 9, a. 9; 1a, q. 45, a. 6-7; *Super Iob* 11,7 (Léonine, t. 26, p. 76, l. 106-114). À ce propos, cf. l'étude de B. MONTAGNES, «La Parole de Dieu et la création», *Revue thomiste* 54 (1954) 222-230.

Or, parce que l'être humain est doué d'intelligence et de volonté et par conséquent d'un pouvoir d'action autonome⁴⁷, il y a chez lui un verbe conçu et un amour qui procède: en cela, il est une image proprement de la Trinité⁴⁸. À cet égard, par l'opération de l'intelligence et de la volonté, sous le régime de la grâce, la personne humaine atteint Dieu lui-même dans sa substance, et non pas dans sa simple similitude: cela a lieu quand elle adhère par la foi à la Vérité première et par la charité à la souveraine bonté, ce qui recouvre le deuxième mode de présence de Dieu.

b- Par opération de la créature rationnelle

Les personnes divines, selon ce deuxième mode, accèdent à la créature rationnelle en devenant pour elle, par le don de la grâce, objet connu et aimé⁴⁹. Il convient que le nouveau mode de présence de Dieu soit lié à l'opération de l'homme, car l'on doit exclure tout changement du côté de la personne divine. C'est, en effet, comme objet d'opérations spirituelles qu'elle peut être unie à l'être créé, tout en restant elle-même immuable.

Or, la connaissance à elle seule ne suffit pas à rendre compte du fait que la personne divine accède à l'homme, car elle n'est pas union réelle. Ce n'est pas davantage l'amour seul, puisque, s'il tend à l'union réelle, il n'est pas en soi union réelle, mais union affective: l'être aimé peut être distant sans, de ce fait, être moins aimé. Pourtant, il existe un type de connaissance qui comporte une union réelle et dont l'*intentio* se termine à la chose actuellement existante: il s'agit de la connaissance expérimentale qui est telle, en vertu de l'amour qui la pénètre et connaturalise la personne qui aime à celle qui est aimée. A cet égard, la charité connaturalise la personne humaine à Dieu, non pas en abolissant l'infinie distance ontologique qui les sépare, mais en faisant communier l'être créé à la personne divine dans le bien.

c- Atteindre Dieu dans son être propre

Il est un troisième mode de présence de Dieu, selon lequel il est atteint dans son être propre, et non point par l'opération de la créature. L'être propre ne doit pas s'entendre de l'acte qui constitue l'essence divine – car la créature ne peut se changer en la nature divine –,

⁴⁷ Cf. 1a2ae, Prol.

⁴⁸ Cf. 1a, q. 93, a. 6, c.; q. 45, a. 7, c.

⁴⁹ Cf. 1a, q. 43, a. 3, c.

mais de l'acte constitutif de l'hypostase, à l'union de laquelle la créature est élevée: il s'agit, en d'autres termes, de la présence de Dieu dans le Christ, par l'union hypostatique.

Or, le premier mode de présence – *secundum similitudinem tantum* – est le présupposé ontologique indispensable d'une autre présence, personnelle celle-ci, dans laquelle l'amour, qui a déjà présidé à la création, accentue sa proximité et s'offre à être connu et aimé d'un amour d'amitié et de communion par le don de la grâce qui vient de Dieu Trinité dans le Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes. C'est ici qu'il faut situer les missions du Fils et de l'Esprit, à partir du Père: elles sont comme le pont qui permet de franchir la distance qualitative infinie entre le Dieu vivant et les hommes.

L'effusion de l'Esprit s'accomplit ou mieux est précédée axiologiquement par la mission ou présence du Verbe dans le monde de même qu'en l'homme par grâce. Dans ce sens, Maître Eckhart enseigne que l'incarnation du Verbe, incluant son habitation en l'âme du juste par grâce, implique l'adoption filiale et la divinisation de l'homme:

Il faut remarquer que [...] le premier fruit de l'incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption. Car il serait de peu de prix pour moi que *le Verbe* se fût fait chair pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu⁵⁰.

2.2 *Les missions des personnes divines*

Le nouveau mode de présence de Dieu, lié aux missions des personnes divines, manifeste une origine éternelle et un terme temporel. Or, dans le monde de notre expérience, l'action qui fonde la relation d'origine et la relation d'accès est une action causale: il s'agit d'une

⁵⁰ Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem 1,14*, Hrsg. und übersetzt von K. CHRIST, B. DECKER, J. KOCH, H. FISCHER, L. STURLESE, A. ZIMMERMANN, in *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, Hrsg. von A. Zimmermann und L. Sturlese, III, Stuttgart, 1994, § 117, p. 101-102: «Notandum quod [...] primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem. Parum enim mihi esset *verbum caro factum* pro homine in Christo, supposito illo a me distincto, nisi et in me personaliter, ut ego essem filius dei». Pour la traduction française, cf. *Le commentaire de l'Évangile selon Jean*, Le Prologue (chap. 1,1-18), Texte latin, avant-propos, traduction et notes par A. DE LIBERA, É. WÉBER, É. ZUM BRUNN, dans *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, 1989, § 117, p. 230-231.

causalité morale, sous la forme d'un ordre plus ou moins impérieux ou d'un conseil. Celui qui est envoyé est alors dans une situation de passivité et de subordination à l'égard de celui qui l'envoie; c'est, en outre, une action séparante de soi, ce qui signifie que la personne envoyée quitte celle qui l'envoie. Comment transposer analogiquement ces données dans le cas des missions des personnes divines ?

Si le point de vue de la passivité et de la subordination faisait partie de la *ratio analogata*, on ne pourrait pas attribuer à une personne divine la notion de 'mission'. Pourtant, la foi nous fait connaître en Dieu l'origine d'une Personne à partir d'une autre distincte et c'est bien l'origine – et non point la subordination et la passivité – que requiert la notion de mission. Aussi l'action d'envoyer, réduite au pur essentiel, se trouve-t-elle en Dieu: ce sont les actes notionnels par lesquels une personne procède d'une autre.

Le point de vue de la séparation n'a pas non plus à être retenu, car il n'est pas essentiel à la mission que la personne envoyée quitte celle qui l'envoie; cela intervient seulement dans les conditions créées de réalisation de la notion de mission. Dans le cas de Dieu, il faut reconnaître toute sa réalité à la périchorèse: la personne divine envoyée demeure en celle dont elle procède.

Si l'on considère la relation d'accès, comment concevoir que la personne divine envoyée accède à ceux à qui elle est envoyée, sans subir aucun changement ? Il faut se rappeler la façon dont sont régis les rapports entre Dieu et la créature: Dieu est référé à la créature, non pas d'après un changement quelconque subi par lui, mais selon un changement survenu dans la créature⁵¹. Il y a donc une relation de raison entre Dieu et la créature, mais cette relation n'en est pas moins capable de qualifier Dieu réellement. Dieu est, autrement dit, le terme de la relation de totale dépendance de la créature à son égard, ce en quoi consiste l'être créé.

Il en va de même pour une personne divine en sa singularité: si l'on peut déterminer dans la créature un changement tel qu'il fonde une relation nouvelle – une relation de présence – de cette créature à la personne divine, celle-ci, sans subir aucun changement en elle-même, sera rendue présente d'une manière nouvelle à la créature. Ce rapport à la créature, temporel à raison de son terme, n'est donc dans la personne divine qu'une relation de raison, mais il connote une relation réelle de la créature à Dieu fondée sur un effet nouveau appliquant la créature à Dieu et intéressant spécialement la personne envoyée. À proprement parler, l'effet créé n'est qu'au terme de l'envoi: la mission même dit essentiellement présence nouvelle de la person-

⁵¹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, 1a, q. 13, a. 7; q. 43, a. 2, ad 2.

ne, corrélative de l'effet en question et elle dit également, en considération du principe de cette présence, l'origine éternelle de la personne divine.

Aussi la mission d'une personne divine comporte-t-elle une dimension éternelle et une dimension temporelle, que l'on peut déjà apprécier au plan du vocabulaire⁵². Certains mots n'évoquent que le rapport d'émané à principe, comme *processio* et *exitus*. D'autres, outre ce rapport au principe, précisent le terme de la procession: les uns renvoient au terme éternel, comme *generatio* et *spiratio*. La génération est une procession qui met la personne divine en possession de la nature divine et la spiration passive est la procession de l'Amour subsistant. D'autres mots, avec le rapport au principe, expriment le terme temporel: c'est le cas de *missio* et *donatio*.

Dès lors, en Dieu, mission et donation s'emploient uniquement comme des attributs temporels, génération et spiration, seulement comme des attributs éternels, procession et sortie, aussi bien éternellement que temporellement. On pourra donc parler d'une procession éternelle et d'une procession temporelle, celle-ci recouvrant la réalité de la mission.

Y a-t-il, toutefois, une différence entre mission et procession temporelle ? Selon Thomas d'Aquin, 'mission', quant à la *virtus vocabuli*, signifie d'abord le rapport à l'effet créé et est attribuée comme telle à l'essence divine; en second lieu, elle désigne le rapport personnel (le plan notionnel). La procession temporelle, en revanche, signifie principalement le rapport personnel et en second lieu l'essence⁵³.

Ainsi, de toute éternité, le Fils procède en Dieu; il procède dans le temps pour être homme par sa mission visible, ou encore pour être en l'homme par sa mission invisible. 'Mission', dans son concept,

⁵² Cf. 1a, q. 43, a. 2, c.

⁵³ Cf. 1 *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, sol.: «Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod, principaliter [missio] significat notionem, et ex consequenti essentiam secundum effectum connotatum. Alii dicunt e converso; et hoc mihi videtur verius esse, considerata virtute vocabuli. Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum. Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentialis. Sed in processione temporali est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti; scilicet quantum ad modum processionis, ut dictum est. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus».

inclut donc la procession éternelle et y ajoute un effet temporel, car le rapport de la personne divine à son principe ou origine ne peut être qu'éternel. Parler d'une double procession éternelle et temporelle ne signifie pas qu'il y ait un double rapport au principe; ce qui est double, c'est bien plutôt le terme, éternel et temporel⁵⁴.

Or, le Père, à la différence du Fils et de l'Esprit, n'est pas envoyé⁵⁵. Puisque le Père ne procède pas d'un autre, il ne lui convient pas d'être envoyé. Cela ne veut pas dire pour autant que le Père n'habite pas l'âme du juste, avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est par la grâce sanctifiante que toute la Trinité habite l'âme. Or, l'effet de grâce provient également du Père qui, par elle, habite l'âme au même titre que le Fils et le Saint-Esprit. Pourtant, l'envoi d'une personne divine signifie à la fois un nouveau mode de présence et l'origine qu'elle tient d'une autre personne: cela convient en propre au Fils et à l'Esprit⁵⁶.

Thomas d'Aquin offre une synthèse théologique de l'inhabitation de Dieu Trinité que l'on peut comprendre comme une participation à la mutuelle présence des personnes divines:

On dit qu'une personne divine est envoyée, en tant qu'elle existe en quelqu'un d'une manière nouvelle; qu'elle est donnée, en tant qu'elle est possédée par quelqu'un. Or ni l'un ni l'autre n'a lieu qu'à raison de la grâce sanctifiante. Il y a en effet pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence: il y est ainsi comme la cause dans les effets qui participent de sa bonté. Mais au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable: en celle-ci, on dit que Dieu existe comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et l'aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple. Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau mode de présence de la personne divine dans la créature raisonnable⁵⁷.

En bénéficiant d'une telle présence, l'homme jouit de Dieu lui-même, car la nouvelle relation instaurée par la procession temporelle d'une personne divine ne s'achève pas aux dons de grâce, mais elle les traverse pour atteindre la Personne qui est possédée par le juste; ce dernier est alors uni à la personne divine par le don qui l'y assimile⁵⁸.

⁵⁴ Cf. 1a, q. 43, a. 2, ad 3.

⁵⁵ Cf. 1a, q. 43, a. 4, c.

⁵⁶ Cf. 1a, q. 43, a. 4, ad 2; a. 5, c.

⁵⁷ Cf. 1a, q. 43, a. 3, c.

⁵⁸ C'est là une conviction profonde que partagent des auteurs tels que Thomas d'Aquin (cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1), Albert le Grand (1 *Sent.*, d. 15, a. 2, ad 2)

Les dons qui ressortent à la procession temporelle d'une personne divine sont ceux-là mêmes qui nous unissent à la fin ultime, c'est-à-dire Dieu connu et aimé selon la vie de la grâce et de la gloire. Thomas d'Aquin enseigne à cet égard que la personne divine nous est donnée quand nous la «possédons», c'est-à-dire quand nous en «jouissons» (fruition), dans une union qui s'effectue formellement par les dons de sagesse et d'amour imprimés par les personnes divines (sigillation)⁵⁹. L'union à Dieu, dans la mission du Saint-Esprit par exemple, s'accomplit suivant le mode propre de la personne divine: l'amour. Cette affirmation doit être bien comprise: le don créé n'est pas l'effet propre de la personne divine, mais il lui est approprié, en tant que l'union se réalise par une assimilation au mode propre de la personne.

L'union à Dieu par l'amour a donc formellement lieu par le don duquel le Saint-Esprit est l'origine et l'exemplaire, et qui nous permet d'atteindre Dieu comme «objet» d'amour, par assimilation à la propriété de la personne. Ce don a pour cause efficiente la Trinité indivise, mais pour cause exemplaire l'Amour, le Saint-Esprit en personne: *Quae quidem [charitas] efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus sanctus*⁶⁰. Il faut prendre cette exemplarité dans toute sa richesse: l'infusion de la charité se termine dans une similitude de la procession du Saint-Esprit, l'amour par lequel nous adhérons à Dieu.

Cela mérite d'être fortement souligné: le rapport à la personne divine n'est pas seulement celui d'une représentation, mais également celui d'une assimilation objective. Nous atteignons alors Dieu lui-même suivant le mode de la procession de la personne à laquelle l'effet est approprié⁶¹. C'est au plan de cette atteinte de Dieu Trinité qu'il faut situer notre participation à la mutuelle présence des personnes divines qui sont un seul Dieu: par ses actes de connaissance et

et Bonaventure (1 *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1.). On verra à ce sujet le bel exposé de G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Trinité et création dans les commentaires aux *Senten-*
ces de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, «Bibliothèque thomiste 47», Paris, 1995, p. 390-402 en particulier.

⁵⁹ Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

⁶⁰ Cf. 1 *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol. Une telle affirmation n'est pas un hapax dans l'œuvre de Thomas: cf. *Summa contra Gentiles* IV, 21; 1a, q. 43, a. 5, ad 2.

⁶¹ Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3; d. 15, q. 4, a. 1, ad 1. Cette réponse est particulièrement proche de l'enseignement de la *Summa halensis* (p. 2, inq. 2, tract. 3, sect. 2, q. 2, tit. 3, m. 1, c. 1, ad 2-3 / éd. Quar. t. 1, n° 503): cf. G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 391. Précisons que Thomas exclut une connaissance absolument certaine de la présence de la personne divine, à moins qu'une révélation n'en donne la certitude; si l'on peut savoir que l'on a reçu le don de la mission, ce n'est que par une certaine conjecture, fondée dans l'expérience.

d'amour, sous le régime de la grâce qui rend conforme à Dieu, le juste expérimente en lui la double mission du Verbe et de l'Esprit⁶² et participe à la périchorèse de vie intellectuelle et caritative qu'est la vie trinitaire. Si cet ordre de participation concerne la personne humaine prise individuellement, il n'est pas moins le fait de l'Église tout entière, et c'est d'ailleurs en elle que nous vivons notre itinéraire de communion avec Dieu Trinité.

3. La participation de l'église à la périchorèse des personnes divines

Si l'Église est une communion, elle l'est à l'image de la communion trinitaire. Avant de concerner l'Église, le terme 'communion' exprime donc le mystère du Dieu vivant un en trois personnes; aussi n'a-t-il pas un sens métaphorique, mais analogique propre, lorsqu'il est question de Dieu lui-même⁶³. C'est le propos de notre contribution de considérer, sur le fondement de la révélation de Dieu Trinité, le mystère de la communion trinitaire et, à partir de lui, ses modes de participation. Une démarche autre aurait pu être envisagée, qui serait partie de l'Église elle-même pour remonter à Dieu Trinité, sous le point de vue de la communion. Sans rien nier de la pertinence d'une telle approche – même si elle n'est pas sans courir le risque d'un anthropomorphisme –, nous souhaitons privilégier une herméneutique trinitaire de l'économie du salut, susceptible de manifester la cohérence interne du donné de la révélation.

À cet égard, la participation de l'Église à la périchorèse des personnes divines ne se comprend bien qu'à partir du mystère de l'unité trinitaire et signifie que l'Église-communion est une. La Constitution

⁶² Cf. Thomas d'Aquin, 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3: «Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis»; cf. également 1a, q. 43, a. 5, ad 2. Ne nous y trompons pas: l'expression *cognitio ista est quasi experimentalis* n'a pas une portée atténuative, comme on pourrait le penser selon l'usage courant d'aujourd'hui; elle signifie bien plutôt que cette connaissance est proprement expérimentale. Nous renvoyons à l'interprétation d'A. Patfoort, «*Cognitio ista est quasi experimentalis* (1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3)», *Angelicum* 63 (1986) 3-13; «Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. Thomas», *Angelicum* 63 (1986) 545-559.

⁶³ Cf. Ch. MOREROD, «Trinité et unité de l'Église», *Nova et vetera* 3 (2002) 5-17, ici p. 8.

Lumen Gentium, reprenant l'enseignement de saint Cyprien de Carthage⁶⁴ et de saint Augustin⁶⁵, affirme: «Ainsi l'Église universelle apparaît comme un 'peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint'»⁶⁶. Il faut remonter jusqu'à Jn 17,22-23 pour rendre compte de cet enseignement: «Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un: moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé».

L'unité de l'Église-communion, communication et extension de l'unité même de Dieu⁶⁷, intègre la récapitulation de toute la création dans le Christ, par la plénitude du don de l'Esprit messianique et eschatologique. Aussi la participation ecclésiale à la mutuelle présence des personnes divines signifie-t-elle inséparablement une *shekinah* cosmique, pour reprendre l'expression de J. Moltmann, sur laquelle nous reviendrons.

3.1 *Communion trinitaire et communion ecclésiale*

L'Église participe à la communion de la Trinité dès ici-bas en tant que réalité de grâce: par la grâce des vertus théologiques, don de l'Esprit dans le Christ, elle est en effet constituée comme communion théologique. Celle-ci, en laquelle réside le salut, sera seule la communion éternelle de tous les sauvés, lorsqu'elle sera parvenue à sa perfection dans la gloire. Cela se comprend, car la grâce est déjà la gloire, mais à l'état de germe. La réalité en croissance n'est donc pas autre, du point de vue substantiel, que la réalité achevée en sa perfection⁶⁸.

Or, il y a une seule communion théologique qui, dans ce monde, se manifeste dans la sociabilité naturelle de l'homme et se transmet par l'instrument diaconal⁶⁹. Le n° 4 de *Lumen Gentium* souligne dans ce

⁶⁴ Cf. *De orat. Dom.*, 23 (PL 4, 553; CSEL III A, p. 285).

⁶⁵ Cf. *Serm.* 71, 20, 33 (PL 38, 463 s.).

⁶⁶ Cf. *LG*, n° 4; dans le même sens, cf. le décret *Unitatis redintegratio*, n° 2: «Tel est le mystère sacré de l'unité de l'Église, dans le Christ et par le Christ, sous l'action de l'Esprit-Saint qui réalise la variété des ministères. De ce mystère, le modèle suprême et le principe est dans la Trinité des personnes l'unité d'un seul Dieu Père, et Fils, en l'Esprit-Saint».

⁶⁷ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis*, «Unam sanctam 1», Paris, 1937, p. 59.

⁶⁸ Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, Essai d'écclésiologie fondamentale, «Studia friburgensia, n. s. 85 / Théologies», Fribourg-Paris, 1998, p. 306.

⁶⁹ Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, p. 304-305.

sens une présence de l'Esprit à la communion et à la diaconie: «Cette Église qu'il (l'Esprit) introduit dans la vérité tout entière (cf. Jn 16,13), il l'unit dans la communion et le service (*in communione et ministracione*), il la munit des dons divers, hiérarchiques et charismatiques, par lesquels il la dirige, et l'orne de ses fruits (cf. Eph 4, 11-12; 1 Co 12,4; Ga 5,22)».

L'Esprit du Christ ressuscité, qui est source de cette communion, par le don qu'il fait de son amour, confère leur pleine efficacité salutaire aux actes posés par les apôtres et leurs successeurs, ainsi qu'à ceux de tous les autres membres de l'Église en prolongement de la mission rédemptrice du Christ: à cet égard, les apôtres reçoivent, par le don de l'Esprit, le pouvoir de remettre les péchés (cf. Jn 20,22-23). Pourtant, l'Église n'est pas seulement instrument de la grâce dans le prolongement de la mission du Fils, mais réalité de cette grâce: c'est bel et bien la même communion qui, comme instrument, procure l'avènement de cette grâce, et qui en est aussi par son aspect le plus profond la réalisation par le don de l'Esprit.

Celui-ci est le principe intérieur qui anime et vivifie l'Église; il est, en d'autres termes, son cœur ou son âme, comme l'enseigne le Concile Vatican II:

Et pour que nous nous renouvelions sans cesse en lui (cf. Eph 4,23), il nous a donné de son Esprit, qui, étant unique et le même, dans la Tête et les membres, donne à tout le corps la vie, l'unité et le mouvement, de sorte que les saints Pères ont pu comparer son rôle à celui qu'exerce dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme⁷⁰.

Le rôle vivificateur de l'Esprit est lié à sa mission qui signifie son habitation dans l'Église comme dans le cœur des fidèles, selon l'enseignement de *Lumen Gentium*:

Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (cf. Jn 17,4), le jour de Pentecôte, l'Esprit-Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Église en permanence et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique Esprit, l'accès auprès du Père (cf. Eph 2,18). [...] L'Esprit habite dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un temple (cf. 1 Co 3,16; 6,19), en eux il prie et atteste leur condition de fils de Dieu par adoption (cf. Ga 4,6; Rm 8,15-16 et 26)⁷¹.

Or, la mission de l'Esprit auprès de l'Église est tout à fait inséparable de celle du Fils à partir du Père, dont le dessein est d'élever les hommes à la communion de sa vie divine et de les rassembler en un

⁷⁰ Cf. *LG*, n° 7.

⁷¹ Cf. *LG*, n° 4.

Peuple sauvé dans le Christ⁷². À cet égard, l'Église est née et vit des deux missions divines, enseigne le P. Congar⁷³: «Comme organisme de connaissance et d'amour, elle est en effet toute suspendue à ces missions. Elle est la fécondité, hors de Dieu, des processions trinitaires»⁷⁴. La relation entre la communion trinitaire et la communion ecclésiale est fondée sur cette fécondité, dans le sens où la vie de connaissance et d'amour, se communiquant au sein même de Dieu Trinité et constituant la communion des trois personnes qui sont le Dieu Un, est par grâce communiquée aux créatures spirituelles, c'est-à-dire aux anges et aux hommes⁷⁵.

L'extension de la vie divine à une multitude de créatures en Église intervient, ici-bas, au plan de la foi et de la charité. Elle est communiquée imparfaitement dans la foi, que l'on peut considérer comme la pédagogie de la vision de Dieu *per essentiam* et qui en est l'anticipation. Elle est, en revanche, transmise essentiellement dans la charité, qui, à la différence de la foi, ne passera pas. La foi et la charité sont alors la forme intérieure vivante et l'âme immanente de l'Église. Avec la grâce dont elles procèdent, par la vertu du Saint-Esprit, elles ne sont pas autre chose que la transplantation mystérieuse, l'acclimatation et comme la greffe en nous de la vie divine, faite de connaissance et d'amour⁷⁶.

Par la foi, nous avons, d'une manière inchoative et précaire, à l'obscur, le motif même et l'objet de la connaissance de Dieu, que les bienheureux ont en pleine lumière. C'est pourquoi il n'y a qu'une seule cité de Dieu composée des hommes en marche vers la gloire et des bienheureux, de ceux qui croient et de ceux qui voient: *Una civitas Dei, cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur*⁷⁷. La charité, quant à elle, atteint son objet bien au-delà des imperfections de la connaissance. Si la foi est le regard de Dieu greffé en nous, et transplante en nous le motif et l'objet de la connaissance divine, la charité greffe en nous le motif et l'objet de l'amour de Dieu. Il appartient, en effet, à la charité de posséder déjà substantiellement son terme et d'opérer la transformation spirituelle qui s'achèvera dans la gloire.

À partir de la foi et de la charité, il y a, en la personne humaine, habitation substantielle de Dieu Trinité, comme terme de connaissance et d'amour. Comment rendre compte de cette inhabitation au plan de l'Église ? En fait, ce qui est valable pour les personnes humai-

⁷² Nous renvoyons ici au contenu du n° 2 de *Lumen Gentium*.

⁷³ Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 32002, p. 246.

⁷⁴ Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 248.

⁷⁵ Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 59.

⁷⁶ Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 65.

nes prises individuellement, l'est tellement de l'Église comme mystère de grâce et communion théologale qui rassemble en son sein les hommes appelés à une participation de la communion trinitaire. Aussi l'Église est-elle le temple saint de Dieu: «Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est vous» (1 Co 3,16-17).

3.2 *La présence de Dieu à la nouvelle création*

Le temple de Dieu qu'est l'Église est la Jérusalem nouvelle et la nouvelle création déjà présente dans le temps. Y. Congar note à ce propos que l'une des originalités de l'Apocalypse est la mise en lumière de la continuité foncière entre l'Église terrestre et l'Église céleste:

La Jérusalem nouvelle est aussi l'Église du temps. Déjà dans le temps, elle descend du ciel, nouvelle, elle vient de Dieu; elle est une réalité de grâce dans cela même qu'elle fait: son *agi* vient tout du *donné*. Mais eschatologiquement, ce qu'elle y mêlait d'impur sera éliminé, ou lavé et transfiguré⁷⁸.

Cela ne signifie pas, toutefois, qu'il faille éluder la différence de condition entre l'Église pérégrinante et l'Église céleste, puisque l'Église, en sa condition d'itinérance dans le monde et l'histoire, «aspire au Royaume consommé»⁷⁹. Le Royaume, selon le donné de la révélation, est un don eschatologique, c'est-à-dire qu'il relève de la fin des temps et qu'il est une réalité que l'homme ne saurait construire par lui-même. Il n'est donc pas encore arrivé dans sa plénitude, tout en étant tout proche (cf. Mt 1,15; 4,17). Or le Royaume est inauguré par Jésus comme signe, anticipation et avant-goût, lesquels sont continués par l'Esprit et par l'Église, jusqu'à ce que le Royaume soit

⁷⁷ Cf. SAINT AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 7 (CSEL 40, p. 457).

⁷⁸ Cf. Y. CONGAR, *Le mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, «Lectio divina 22», Paris, 1958, p. 264. Cette œuvre constitue une étape importante dans la maturation de la thématique eschatologique d'Y. Congar. Si l'impression de ce texte n'est achevée qu'en mai 1958, moment où le théologien dominicain, revenu de son 'exil' anglais depuis 1956, est accueilli par Mgr. Weber dans le diocèse de Strasbourg, l'*imprimatur* est accordé le 30 mai 1955. La rédaction de l'ouvrage, quant à elle, est terminée depuis septembre 1954. Cette étude biblique est en effet rédigée entre avril et septembre 1954 à l'École biblique de Jérusalem, où il peut tirer profit de l'entreprise imposante de la Bible de Jérusalem, animée par son confrère, Thomas Chiffot, auquel il dédie d'ailleurs son ouvrage.

⁷⁹ Cf. LG, n° 5.

définitivement établi par le Christ dans le monde et dans la totalité de la création récapitulée en lui. L'avènement du Royaume n'est pas d'abord une réalité individuelle à portée spirituelle⁸⁰, mais comporte une orientation proprement socio-politique-eschatologique qui a valeur de justice et de paix pour le monde renouvelé dans le Christ⁸¹.

J. Moltmann a développé, dans ce sens, une réflexion eschatologique autour des inhabitations de Dieu au sein de l'économie du salut⁸². Mettant en œuvre le projet d'une théologie périchorétique, il centre plus précisément son attention sur ce qu'il appelle la *shekinah* eschatologique de Dieu selon laquelle Dieu veut trouver sa demeure dans la création tout entière nouvelle et éternellement vivante. Notre auteur est en cela influencé notamment par la pensée d'Ernst Bloch et de F. Rosenzweig⁸³. À propos de la doctrine de la *shekinah*, ce dernier développe le thème de la scission en Dieu:

La Shekhina, la présence de Dieu qui descend sur les hommes et habite parmi eux, est comprise comme une scission en Dieu même. Dieu lui-même se sépare de soi, il marche avec son peuple, il subit avec lui sa souffrance, avec lui il s'exile dans la misère des mondes étrangers, avec lui il partage son existence aventureuse. [...]. L'idée de l'errance de la Shekhina, des étincelles de la lumière divine de l'origine dispersées à travers le monde, jette entre le Dieu juif et l'homme juif la Révélation tout entière et les ancre tous deux, Dieu et le Reste, dans toute la profondeur de la ... Révélation⁸⁴.

Le ciel et la terre deviennent ainsi la demeure de l'omniprésence de Dieu lui-même, de même que le temps de la création devient le temps de l'éternité de Dieu. Moltmann distingue alors trois modes d'inhabitation de Dieu: d'abord, au plan de l'espace de la création constituée par la propre limitation de Dieu. Or, le fondement de l'autolimitation de l'omniprésence essentielle de Dieu à sa présence par-

⁸⁰ Cette interprétation spirituelle était celle d'Origène (cf. B. TH. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, trad. J. Prignaud, «Lire la Bible 96», Paris, 1992, p. 65-84); dans la même ligne spirituelle, on trouve l'interprétation de R. Schnackenburg, pour qui le règne de Dieu comporte un caractère universel et purement religieux (cf. *Règne et Royaume de Dieu*, Essai de théologie biblique, trad. par R. Marlé, Paris, 1965, p. 80-95).

⁸¹ Cf. B. Th. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, p. 30.

⁸² Cf. *La venue de Dieu*, Eschatologie chrétienne, Trad. par J. Hoffmann, «Cogitatio fidei 220», Paris, 2000.

⁸³ Cf. *La venue de Dieu*, p. 51-58.

⁸⁴ Cf. *L'étoile de la rédemption*, Préface de S. Mosès, Paris, 2003, p. 569. Il y a ici l'influence de la doctrine rabbinique de l'autorétractation de Dieu, jusqu'à celle kabbaliste du *zimzum* (cf. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, 1967).

ticulière de Créateur se trouve dans le décret créateur de Dieu d'où procède la création. De cette limitation, résulte la distance entre Dieu et la création: il se rétracte pour permettre qu'une réalité autre existe en dehors de lui et devant lui. Qu'en est-il du rapport entre Dieu Trinité en lui-même et la création, effet de son autolimitation ?

Les personnes divines existent les unes dans les autres, souligne Moltmann⁸⁵, parce qu'elles se donnent mutuellement de l'espace pour se déployer totalement (cf. Jn 14,9-11). Elles forment ainsi cette communion trinitaire qui leur est propre⁸⁶. Or, lorsque Dieu Trinité limite son omniprésence pour permettre qu'il y ait une création en dehors de lui-même, il ne laisse pas un vide, mais il ouvre un espace pour ses créatures correspondant à ses in habitations intérieures. En d'autres termes, il fait habiter un monde différent de lui, devant lui, avec lui et en lui. L'espace de la création est tout à la fois en dehors de Dieu et en lui.

Ensuite, notre auteur s'arrête aux espaces historiques des in habitations de Dieu qui rejoint l'histoire des hommes⁸⁷. Il devient le 'Dieu d'Israël' et se révèle comme le 'Père de Jésus-Christ'. Il y a ici un acte de descente de Dieu parmi les hommes dont rend compte la théologie de la *shekinah*, comprise comme théologie du temple. Dans la pensée rabbinique, la présence et la manifestation de la *shekinah* dans l'histoire sont décrites comme l'histoire des libérations ou des rédemptions de Dieu et de la communion particulière d'Israël avec Dieu. Or, l'espérance eschatologique d'Israël en l'inhabitation définitive de Dieu est le fondement de l'espérance chrétienne des ciels nouveaux et de la terre nouvelle (cf. Ez 37,27; Ap 21,3). Ceux-ci sont le fait de la *shekinah* réciproque de Dieu et des hommes dans le Christ.

C'est enfin à la *shekinah* cosmique que parvient la théologie moltmanienne⁸⁸: l'histoire des in habitations de Dieu dans le peuple et dans le Temple, en Christ et dans l'Esprit, pointe en direction de son achèvement dans l'inhabitation universelle de la gloire de Dieu et de sa révélation. La création perd son espace en dehors de Dieu et trouve son lieu en Dieu, lorsque Dieu fait d'elle sa demeure. Ainsi se produit une inhabitation mutuelle du monde en Dieu et de Dieu dans le monde. Cela n'implique, toutefois, ni dissolution du monde en Dieu – comme l'affirme le panthéisme –, ni dissolution de Dieu dans le monde, selon l'athéisme. Par leurs in habitations mutuelles, ils

⁸⁵ Cf. *La venue de Dieu*, p. 358-363.

⁸⁶ Cf. *Trinité et Royaume de Dieu*, p. 215-222.

⁸⁷ Cf. *La venue de Dieu*, p. 364-368.

⁸⁸ Cf. *La venue de Dieu*, p. 369-382.

demeurent sans confusion ni séparation, car Dieu habite dans la création de manière divine, et le monde habite en Dieu selon ce qu'est le monde:

Le plus important concernant la Jérusalem nouvelle et le nouveau peuple de Dieu est la nouvelle présence de Dieu, qui consiste dans l'inhabitation sans médiation et immédiate de sa gloire. Sa présence qui inhabeite renouvelle le ciel et la terre, et elle représente également la nouveauté véritable dans la Jérusalem nouvelle. Dieu veut 'habiter' parmi eux. C'est la *shekinah cosmique*. Ce dont dans l'histoire on ne faisait l'expérience que dans le peuple de Dieu et dans le Temple, dans le Christ et dans l'Esprit Saint, et qui était attendu de l'avenir de Dieu, trouve là son accomplissement: la présence immédiate de Dieu pénètre tout. C'est pourquoi on ne verra pas son visage sans devoir mourir. C'est pourquoi son trône quittera le ciel au-dessus de la terre pour venir dans cette ville sainte qui unit le ciel et la terre, ou qui apporte le ciel sur la terre. [...]. L'inhabitation eschatologique de Dieu en toutes choses a deux propriétés: la sainteté et la gloire⁸⁹.

Conclusion:: «Dieu tout en tous» (1 Co 15,28)

Le parcours que nous venons d'effectuer avait pour but de proposer les lignes de force d'une théologie de la présence de Dieu à partir de mystère de la périchorèse trinitaire. La relecture théologique de l'économie du salut à la lumière de la mutuelle présence ou intériorité des personnes divines qui sont un seul Dieu manifeste le caractère trinitaire de cette économie. Dieu Trinité, Créateur et Sauveur, est en effet présent en tout ce qui existe et toute chose, dépendant de lui qui est principe et fin, est de quelque manière présente en Dieu⁹⁰. Maître Eckhart synthétise cela en une formule fort bien frappée, dans son interprétation de la question posée à Jésus par deux disciples de Jean le Précurseur (cf. Jn 1,38): «'Maître, où demeures-tu?', comme si cela voulait dire: 'tu es le 'où' et le lieu de toutes choses (*tu es ubi et locus omnium*)'»⁹¹.

Si la théologie cherche à exprimer – sur la base de l'argument de convenance – la *connexio mysteriorum*, elle est entièrement ordonnée à la connaissance du mystère de Dieu Trinité qui se trouve au cœur de sa démarche, parce qu'au cœur de la foi. Thomas d'Aquin ne dit-il pas que «la foi chrétienne consiste principalement dans la confession

⁸⁹ Cf. *La venue de Dieu*, p. 381.

⁹⁰ Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 8, a. 1, c. et ad 2.

⁹¹ Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* 1,38, p. 168, n° 199.

de la sainte Trinité»⁹². Cela signifie, en d'autres termes, que Dieu lui-même est au centre de la considération théologique, il en est le sujet, c'est-à-dire la réalité extramentale que la science cherche à connaître: «Dans la doctrine sacrée, en effet, on traite tout 'sous la raison de Dieu' ou du point de vue de Dieu, soit que l'objet d'étude soit Dieu lui-même, soit qu'il ait rapport à Dieu comme à son principe et à sa fin»⁹³. Or, la théologie n'a pas d'autre fin que la connaissance de son sujet: «La connaissance de la Trinité est le fruit et l'achèvement de toute notre vie»⁹⁴. Se déployant sous le régime de la foi, la théologie est ainsi un avant-goût de la connaissance des bienheureux.

L'intelligence de la foi trinitaire nous conduit ainsi à découvrir et à connaître toujours davantage le mystère de la mutuelle présence des personnes divines ou périchorèse. Au plan de l'expression conceptuelle du mystère, celle-ci rassemble les éléments structurants de la théologie trinitaire, à savoir la consubstantialité, les relations et les processions.

Or, une théologie de la présence de Dieu au monde et à l'histoire des hommes sauvés en Jésus-Christ ne trouve son véritable lieu d'investigation et d'exposition que dans la considération du mystère de Dieu Trinité, communion consubstantielle et interpersonnelle, qui appelle ses créatures, par amour, à partager son intimité. Dans le cadre de cette théologie – que l'on pourrait appeler 'périchorétique' –, il est possible de ressaisir le propos de la mystique chrétienne marquée essentiellement par l'expérience de la présence d'inhabitation de Dieu Trinité et de l'union à Dieu. C'est alors une des tâches majeures de la théologie périchorétique que de rendre compte de la mystique entendue comme 'immédiateté médiatisée'⁹⁵.

Si elle manifeste l'immédiateté de la présence de Dieu – laquelle suscite une expérience de totalité –, elle ne tient pas moins compte de la façon dont cette présence est appréhendée de notre côté, c'est-à-dire selon la configuration pluridimensionnelle de la médiation. Cel-

⁹² Cf. *De rationibus fidei*, cap. 1: «Fides autem christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione». Pour la traduction française, nous renvoyons à *Saint Thomas d'Aquin, Traité: Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introduction, traduction du latin et annotation par G. Emery, «Sagesses chrétiennes», Paris, 1999, p. 62-63.

⁹³ Cf. 1a, q. 1, a. 7, c.: «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, uel quia sunt ipse Deus, uel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem».

⁹⁴ Cf. 1 *Sent.*, d. 2, exp. text.

⁹⁵ Nous empruntons cette expression de la mystique chrétienne à E. SCHIL-LEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, «Cogitatio fidei 166», Paris, 1992, p. 120-121.

le-ci peut signifier notamment contextualité socio-politique, culturelle et religieuse, diversité de niveaux du langage exprimant un rapport à l'immédiateté. Cela se comprend bien, si l'on reconnaît que «la vraie mystique, note E. Schillebeeckx, n'est jamais désertion du monde mais, à partir d'une expérience déconstructive de l'origine, une sympathie intégratrice et conciliatrice avec toute chose: une approche à brûle-pourpoint, non une fuite»⁹⁶.

À cet égard, la théologie de la présence de Dieu, intégrant le point de vue de la mystique, a valeur herméneutique, dans la mesure où elle propose une interprétation de la réalité à partir de ce qui constitue sa référence à la fois première et ultime, c'est-à-dire Dieu lui-même qui est communion d'amour dans l'unité de la substance. Saint Thomas a recours, dans ce sens, au concept de 'multitude transcendante' (*multitudo secundum quod est transcendens*) pour rendre compte de la pluralité des personnes qui sont un seul Dieu⁹⁷. L'introduction de ce concept exprime le statut éminent de la pluralité que la foi chrétienne reconnaît en Dieu et inséparablement en ses œuvres créées, car la relation intratrinitaire est la cause, la raison et l'exemplaire de la distinction dans les créatures. Autrement dit, du point de vue de la foi chrétienne, la pluralité est désormais un transcendantal et la relation en Dieu exerce une causalité créatrice qui fonde la pluralité créée et lui confère une valeur d'expression du mystère de Dieu Trinité⁹⁸.

Aussi l'intelligence de la foi trinitaire, qui articule unité et pluralité, est-elle appelée à se déployer dans la théologie de la présence de Dieu que nous avons tenté de mettre en lumière. Celle-ci est susceptible d'aller jusqu'à la cohérence interne de l'économie du salut qui est tout entière trinitaire. Elle exprime d'une part la consistance et la valeur du créé, lequel porte une similitude de Dieu Trinité, et elle promet – par manière d'implication, au plan de l'histoire des hommes – la relation féconde entre la foi et la culture dans sa pluriformité. D'autre part, elle signifie pour tous les hommes et pour la création un chemin d'accomplissement eschatologique dans le Christ par le don de l'Esprit: «Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous» (1 Co 15,28).

Le 'tout en tous', commencé dans la vie présente, sera dans la gloire le rétablissement et la réconciliation de toutes choses dans une

⁹⁶ Cf. *L'histoire des hommes*, p. 123.

⁹⁷ Cf. *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 9, a. 7.

⁹⁸ Cf. G. EMERY, «Trinité et unité de Dieu dans la scolastique XIIème-XIVème siècle», dans *Le christianisme est-il un monothéisme ?*, p. 195-220, ici p. 219.

réalité de communion, l'Église, Jérusalem nouvelle, participant à la communion d'amour de la Trinité. Les personnes créées, présentes en Dieu, vivront également entre elles une parfaite transparence et présence les unes aux autres. Ce sera l'accomplissement de la communion des saints⁹⁹.

⁹⁹ Nous prenons appui sur l'interprétation qu'offre Y. Congar de 1 Co 15,28, une référence scripturaire récurrente dans sa théologie (cf. en particulier *Vaste monde, ma paroisse*, Vérité et dimensions du salut, «Bibliothèque de l'homme d'action», Paris, 1959, p. 56-75).