

# Sémantique de la nomination dans une théologie trinitaire de la vérité

DENIS CHARDONNENS, OCD

Selon la foi biblique, le Dieu vivant, dans son autocommunication, se rend accessible à son peuple, en révélant son Nom. Il s'abandonne ainsi à lui dans une nomination qui implique Israël dans une coexistence paradoxale avec le Tout-Autre, Vérité solidaire et libératrice d'un peuple en marche<sup>1</sup>. Déjà Jacob, dans son combat nocturne contre Dieu, avait été conduit à reconnaître l'ineffabilité de son Nom, suivant la modalité dialogique de la question qu'il posa au Seigneur et qui concernait son identité: « Jacob fit cette demande: 'Révèle-moi ton nom, je te prie', mais [le Seigneur] répondit: 'Et pourquoi me demandes-tu mon nom ?' et là même, il le bénit. Jacob donna à cet endroit le nom de Penuel, 'car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie'» (Gn 32,30-31).

À travers la nomination, se déploie progressivement la révélation du Dieu vivant qui parle à son peuple, le conviant au dialogue de la vérité, dans une communion interpersonnelle: «Chaque fois que Moïse entrait dans la Tente, la colonne de nuée descendait, se tenait à l'entrée de la Tente et Yahvé parlait avec Moïse. Tout le peuple voyait la colonne de nuée qui se tenait à l'entrée de la Tente, et tout le peuple se levait et se prosternait, chacun à l'entrée de sa tente. Yahvé parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami, puis il rentrait au camp, mais son serviteur Josué, fils de Nûn, un jeune homme, ne quittait pas l'intérieur de la Tente» (Ex 33,9-11).

La révélation, selon Franz Rosenzweig, se caractérise par le dialogue entre le Dieu qui parle, suivant le mode et l'instance du commandement de l'amour, et Israël appelé à l'écoute, à partir de l'énonciation de son nom propre:

Ici est le Je. Le Je humain individuel. Encore totalement réceptif, encore simplement ouvert, encore vide, sans contenu, sans essence, pure disponibilité, pure obéissance, tout oreille. Dans cette écoute obéissante tombe, comme premier contenu, le commandement. L'invitation à écou-

---

<sup>1</sup> Une telle coexistence, liée à la nominabilité de Dieu, est particulièrement soulignée par J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, «Biblioteca di teologia contemporanea, 5», Brescia, 1996<sup>11</sup>, p. 94-95.

ter, l'appel par le nom propre et le sceau de la bouche divine qui parle – tout cela n'est qu'introduction, préalable à tout commandement, énoncé d'avance dans le moindre détail uniquement pour précéder l'unique commandement, qui n'est pas le plus grand des commandements, mais qui en vérité est le seul et l'essence de tous les commandements qui soient jamais sortis de la bouche de Dieu. Quel est donc ce commandement de tous les commandements ? La réponse à cette question est connue de tous : des millions de langues en témoignent le soir et le matin : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces »<sup>2</sup>.

L'accès aux réalités divines, dans la tradition biblique, intervient prioritairement par l'écoute, plutôt que par la vue. L'histoire d'Israël est celle d'un peuple qui voit les sons, d'après le livre de l'Exode : « Tout le peuple, voyant ces coups de tonnerre, ces lueurs, ce son de trompe et la montagne fumante, eut peur et se tint à distance » (Ex 20,18). En d'autres termes, la voix passe par le nom de la chose vue, lequel est un acte de parole, c'est-à-dire de prononciation et d'énonciation qui est signifiant au sein d'une relation.

Alors que la création est signifiée par le langage con-statif, racontant et con-ditionnel, suivant la forme temporelle du passé, la révélation dialogique, qui parle est au présent, est même le présent par excellence<sup>3</sup>. Lorsqu'elle veut donner à son actualité la forme de l'énonciation, elle se retourne vers le passé, mais en le voyant dans la lumière du présent. Le passé, sous un tel regard, se révèle ainsi le fondement et la prédiction de l'expérience vécue présentement, et installée dans le Je. Si l'indicatif appartient à la création, le commandement, immédiatement et dans le même mouvement émis, prononcé, entendu et accompli, ressortit à la révélation et lui seul ne quitte pas la sphère du Je et du Tu<sup>4</sup>.

C'est avec l'appel du nom propre – celui d'Israël – que la révélation entre dans un véritable dialogue et ouvre pleinement l'espace du Je et du Tu dans l'acte de nomination. Le nom propre, en effet, est une brèche ouverte dans le mur figé de la choséité<sup>5</sup>. Ce qui a un nom propre transporte avec lui son ici-et-maintenant et s'identifie comme centre et comme commencement dans le monde. Comme tel, il aspire à une orientation et à un ordonnancement des choses dans le monde et il réclame des noms en dehors de lui.

À cet égard, la première action d'Adam est de nommer les réalités créées, étant ainsi établi dans la relationalité et non point dans la solitude : « Yahvé Dieu dit : 'Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie'. Yahvé Dieu modela encore du sol

---

<sup>2</sup> Cf. *L'étoile de la rédemption*, Traduction de l'allemand par A. DERCZANSKI et J.-L. SCHLEGEL, entièrement revue et annotée par J.-L. SCHLEGEL pour la présente édition, Préface de S. MOSÈS, Paris, 2003, p. 250-251.

<sup>3</sup> Cf. F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption*, p. 263.

<sup>4</sup> Cf. F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption*, p. 264.

<sup>5</sup> Cf. F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption*, p. 264.

toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné. L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, mais, pour un homme, il ne trouva pas l'aide qui lui fût assortie » (Gn 2,18-20). Dieu façonna alors celle qui sera appelée femme et l'amena à l'homme: elle fut tirée de l'homme, l'os de ses os et la chair de sa chair (cf. Gn 2,21-23).

À la différence du concept qui fait connaître l'essence d'une réalité donnée, en la saisissant telle qu'elle est en elle-même, le nom ne conduit pas à une saisie de la chose indépendamment de la relation au sujet humain. Le nom assure la nominabilité, laquelle noue dans le sujet une relation avec ce qui est désigné par le nom. À travers le processus de nomination interpersonnelle, s'effectue un chemin de connaissance qui aménage tout l'espace de la recherche de la vérité dialogique signifiant la coexistence des sujets et de leur vécu de la vérité.

Comme tel, le nom propre constitue la condition de possibilité de l'expérience personnelle d'un Je-ici-maintenant-en-relation, à partir de son centre dans l'espace et toujours en un commencement dans le temps. L'ancrage spatio-temporel de l'expérience vécue personnelle dans le monde, liée au nom propre, est celui de la révélation ou révélation historique. Il faut alors, précise Franz Rosenzweig, que la fondation apporte à la réalité vécue dans le monde un centre et un commencement qui comportent tous deux un nom, même si le monde demeure dans la nuit de l'absence de noms<sup>6</sup>.

Aussi la révélation doit-elle avoir un «où», à partir duquel elle jette ses rayons et un «quand», un instant où elle ouvre la bouche et parle, tous deux donnant fondement à mon expérience vécue. La révélation du Nom divin est le Fondement de la révélation, centre et commencement tout ensemble:

À partir du nom révélé de Dieu, la communauté constituée et la parole constituée vivent leur vie jusqu'au jour d'aujourd'hui, jusqu'à l'instant présent et jusque dans l'expérience propre. Car en vérité, contrairement à ce que l'incroyance ne cesse de soutenir dans une vacuité pleine d'orgueilleuse obstination, le nom n'est pas bruit et fumée, mais verbe et feu. C'est le Nom qu'il s'agit de nommer, c'est lui qu'il faut confesser: je Le crois<sup>7</sup>.

Confesser l'unité de Dieu, c'est « unifier » Dieu à travers les actes que pose l'homme juif et l'accomplissement des préceptes de la Loi. Cette unité, reposant sur l'âme et placée dans les mains de l'homme, est dans l'instant et, où elle a lieu, elle est devenir unité. Aussi l'unification est-elle, pour l'homme juif, le fait de rassembler de sa dispersion la gloire de Dieu disséminée dans l'univers entier en d'innombrables étincelles et de

<sup>6</sup> Cf. *L'étoile de la rédemption*, p. 265-266.

<sup>7</sup> Cf. *L'étoile de la rédemption*, p. 266.

la ramener à Celui qui s'en est dépouillé. Nommer le Nom, selon l'unification, est l'expérience vécue dans le monde de la Shekhina:

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<sup>8</sup>.

Dans la religion d'Israël, le temple est le lieu par excellence où Dieu se manifeste comme celui qui peut être appelé par son nom mystérieux. Invoquer le Nom, c'est partager toujours plus profondément la vie même du Dieu vivant, dans une recherche inlassable de la Vérité: «C'est seulement au lieu choisi par Yahvé votre Dieu, entre toutes vos tribus, pour y placer son nom et l'y faire habiter, que vous viendrez pour le chercher» (Dt 12,5). Or, Jésus, qui accomplit le culte d'Israël, est le Temple nouveau où Dieu a établi son Nom: « J'ai manifesté ton nom aux hommes, que tu as tirés du monde pour me les donner. Ils étaient à toi et tu me les as donnés et ils ont gardé ta parole. Maintenant ils ont reconnu que tout ce que tu m'as donné vient de toi; car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, et ils les ont accueillies et ils ont vraiment reconnu que je suis sorti d'auprès de toi » (Jn 17,6-8).

En Jésus-Christ, tout ce qui est signifié dans notre discours sur le Nom de Dieu, en tant que fruit de l'écoute de la Parole de Dieu, atteint son but et son accomplissement, ce que met en lumière le livre de l'Apocalypse, à propos de celui qui est appelé « Fidèle » et « Vrai » (cf. Ap 19,11)<sup>9</sup>: « Ses yeux? Une flamme ardente ; sur sa tête, plusieurs diadèmes; inscrit sur lui, un nom qu'il est seul à connaître ; le manteau qui l'enveloppe est trempé de sang ; et son nom? le Verbe de Dieu » (Ap 19,12-13).

La nomination du Nom divin, dans le Verbe de Dieu fait homme, mort et ressuscité, selon le don de l'Esprit de vérité, est essentiellement un acte de parole, appartenant au déploiement de l'Avènement de la Parole dans l'économie trinitaire du salut. Cet acte n'est autre que la confession de la foi en Dieu Trinité, révélé pleinement en Jésus-Christ, au cœur de laquelle on peut discerner le vécu de l'assentiment personnel-ecclésial à la Vérité qui parle et qui se donne à nous. Un tel discernement se fait théologie entendue comme sémantique de la nomination de Dieu Trinité, c'est-à-dire signification de la Vérité confessée et vécue, au sein de l'acte de foi, dont l'acte principal est l'assentiment<sup>10</sup>.

Dans ce sens, trois points seront abordés qui chercheront à mûrir l'intelligence du rapport entre théologie et nomination de Dieu Trinité, comme acte de parole dans la Parole de vérité : d'abord, sera considérée la théologie du Nom au-dessus de tout nom, donné à Jésus glorifié (cf.

<sup>8</sup> Cf. *L'étoile de la rédemption*, p. 569.

<sup>9</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 95.

<sup>10</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, 2a2ae, q. 1, a. 1, c.

Phil 2,9), et de la nominabilité de Dieu, le Tout-Autre ; ensuite, au sein de cette théologie, nous nous arrêterons au Nom divin dans le Christ crucifié: il est le « Je suis » (Jn 8,28); enfin, cette démarche nous conduira à l'acte théologique comme sémantique de la nomination de Dieu Trinité, la Vérité.

### 1. « Le Nom qui est au-dessus de tout nom » (Phil 2,9)

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

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

La déclaration d'incognoscibilité et d'ineffabilité de Dieu est ainsi tout entière orientée vers l'acmé de la révélation et de la nomination de Dieu en Jésus-Christ, Fils du Père dans l'Esprit<sup>11</sup>: « Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (Jn 1,18). Si la vérité divine excède toute connaissance<sup>12</sup>, elle se

<sup>11</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, Rome, 1977, p. 239-240; 228.

<sup>12</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Lectura super Evangelium Ioannis 7,29* [*Super Ioan.*], lect. 3, n° 1063 (Marietti 1952<sup>5</sup>): «Veritas enim divina excedit omnem cognitionem; 1 Io. 3,20: *Deus maior est corde nostro*. Quicumque ergo Deum cognoscit, potest absque mendacio dicere *Nescio eum*: quia non cognoscit eum quantum cognoscibilis est. Filius autem Deum perfectissime cognoscit, sicut perfectissime ipse se novit: unde non potest dicere *Nescio eum*».

donne pourtant à connaître à l'intellect humain, déjà au plan naturel par participation, et selon une assimilation au propre des personnes divines, dans l'ordre de la grâce qui vient du Christ-Tête, « plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14).

En fait, les deux formules de Jn 1,18 – l'une négative et l'autre positive – doivent être tenues ensemble et ne sauraient se comprendre l'une sans l'autre. L'Écriture, en d'autres endroits, atteste de cette double perspective qui n'en constitue qu'une seule: «Vraiment, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, sauveur» (Is 45,15); «Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu» (Mt 5,8). Dans l'*ego eimi* de Jésus, apophatisme et affirmation théologique, bien loin de s'exclure, s'articulent constamment, afin de structurer la sémantique de la nomination de Dieu qui s'autorévèle et s'autoprésente dans le "Je parlant".

À cet égard, le Christ est l'accomplissement ontophanique et ontothéologique d'Ex 3,14, dans la position du "Je suis", exprimant le Dieu personnel d'Israël, suivant la traduction de la LXX: pour rendre compte du nom mystérieux de Dieu – *ego eimi ho ôn* –, celle-ci a en effet recours au participe masculin *ho ôn*, plutôt qu'au participe neutre *ton on*. Aussi la relecture de la révélation du Dieu de l'alliance à partir de la révélation christologique, fait remarquer Paul Ricœur<sup>13</sup>, introduit-elle à une herméneutique se déployant dans l'espace d'une ontologie positive et d'une suspension ascétique du Nom, sous l'égide du verbe *einai* et suivant la modalité du Je.

Il ne s'agit donc point, selon P. Ricœur, de proscrire d'emblée le verbe "être" de la traduction de la formule hébraïque, en Ex 3,14<sup>14</sup>. En

---

<sup>13</sup> Cf. «Dall'interpretazione alla traduzione», in A. LACOCQUE, P. RICŒUR (ed.), *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Edizione italiana a cura di F. BASSANI, «Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi, 9», Brescia, 2002, p. 321-348, ici p. 328. Y. Meessen note une évolution dans la pensée de P. Ricœur au sujet d'Ex 3,14, sur la base du vocabulaire de la "révélation" et du "retrait" (cf. «Penser le verbe "être" autrement. Lecture d'Exode 3,14 par Paul Ricœur», *NRT* 130 (2008) 759-773, ici p. 763-767). Dans un premier temps, suivant la phénoménologie de l'*a-lêtheia* (1977), il souligne le fait que le Dieu qui se révèle est un Dieu caché, opposant alors onto-théologie et apophatisme, à propos d'Ex 3,14. Par la suite (1992), il paraît s'orienter vers une juxtaposition des deux interprétations, même si, dans un texte datant de 1991 (cf. «D'un Testament à l'autre : essai d'herméneutique biblique de 'Je suis celui qui suis' à 'Dieu est amour'», in : *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 355-366), il opte pour une lecture conjuguée du Buisson ardent et de l'ontologie, sans renoncer pour autant au rapport entre le "se montrer" et "se retirer". Cela le conduit à souligner la polysémie du verbe "être", articulant le point de vue onto-théologique et apophatique, s'appuyant sur la lecture conjuguée de saint Augustin et du Pseudo-Denys.

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

effet, le verbe “être” se dit de multiples façons<sup>15</sup>, de telle sorte que le lecteur de l’Écriture est appelé à découvrir le sens nouveau du Nom divin, lequel, dans sa richesse insondable et ineffable, ne se laisse point circonscrire par la saisie de l’intelligence humaine. Le Nom ‘*ehyeh* ‘*aser* ‘*ehyeh* – “Je suis celui qui est” – ne révèle pas tant ce que Dieu est, mais qu’il est l’existant en tant que Je suis, agissant comme libérateur de son peuple. Le Nom manifeste que la catégorie de l’être préserve la transcendance du Dieu vivant, qui se fait présent, ainsi que son inconnissance, exprimée dans le redoublement du “Je suis” qui s’autoprésente.

La révélation du Nom divin, en tant que “Je suis”, est le lieu saint que foulent les pieds de Moïse: «N’approche pas d’ici, retire tes sandales de tes pieds car le lieu où tu te tiens est une terre sainte» (Ex 3,5). Aussi, en dehors de Nom qui est celui du Sujet divin inviolable et transcendant, n’y a-t-il point d’entrée dans la Loi et les prophètes<sup>16</sup>. La nominabilité de Dieu est offerte à Moïse, et par son intermédiaire à tout le peuple, dans le sens où le Tétragramme “YHWH” – troisième personne d’une forme archaïque du verbe “être” (“il est”) – est signifié et commenté sous la forme redoublée “Je suis celui qui est”, et dans la suite par le nom, à la première personne “Je suis”, Dieu d’Abraham, d’Isaac et de Jacob<sup>17</sup>: «Dieu dit à Moïse: “Je suis celui qui est”. Et il dit: “Voici que tu diras aux Israélites: ‘Je suis’ m’a envoyé vers vous’. Dieu dit encore à Moïse: “Tu parleras ainsi aux Israélites: ‘Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac et le Dieu de Jacob m’a envoyé vers vous. C’est mon nom pour toujours, c’est ainsi que l’on m’invoquera de génération en génération’ ” » (Ex 3,14-15).

Ce foyer de sens, où se manifeste le Nom propre du Dieu vivant en tant que “Je suis”, au-delà apophatique qui donne sens à tout langage, est sacré et entraîne l’auditeur de la parole divine dans la profondeur d’un acte de parole qui le révèle à lui-même. La parole de Dieu, qui s’entend dans la prononciation du Nom, est écoutée par l’oreille de l’être-humble réceptif. C’est dans ce rapport entre le *Deus dixit* et cette modalité de l’écoute qu’advient la révélation, c’est-à-dire le fait que Dieu prononce son Nom, révélateur de sa majesté et de son implication dans l’histoire qui s’accomplit comme histoire du salut<sup>18</sup>. Aussi l’homme est-il désormais saisi

<sup>15</sup> Cf. ARISTOTE, *La métaphysique*, E, 2, Traduction et commentaire par J. TRICOT, «Bibliothèque des textes philosophiques», Paris, 1991, p. 335: « L’être proprement dit se prend en plusieurs acceptions (*pollakhôs legetai*) : nous avons vu (cf. D, 7) qu’il y avait d’abord l’Être comme vrai, auquel le faux s’oppose comme non-Être ; en outre il y a les types de catégorie, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l’Être. Enfin, il y a, en dehors de toutes ces sortes d’êtres, l’Être en puissance et l’Être en acte ».

<sup>16</sup> Nous prenons appui, à propos de la révélation du Nom divin, sur la profonde interprétation de P. BEAUCHAMP, *L’un et l’autre Testament, Essai de lecture*, Paris, 1976, p. 282 en particulier.

<sup>17</sup> Cf. P. BEAUCHAMP, *L’un et l’autre Testament*, p. 284.

<sup>18</sup> R. Guardini met particulièrement en lumière le lien entre la révélation du Nom et l’oreille spirituelle en mesure de percevoir et de recevoir la révélation (cf. *Filosofia della religione, Esperienza religiosa e fede*, a cura di S. ZUCAL, in collaborazione con A. AGUTI, in: *Opera omnia*, II, 1, Brescia, 2008, p. 406-407).

par la question de la nominabilité du Dieu vivant qui lui ouvre l'accès de son intériorité et le convie à un dialogue d'intimité avec lui dans la foi<sup>19</sup>.

Dans l'expérience de nomination mystérieuse du Dieu vivant en tant que YHWH, le croyant entre toujours plus profondément dans une connaissance dialogique de Celui qui est, à partir de la révélation du Nom qui lui est le plus propre, affirme saint Thomas d'Aquin. Le Tétragramme signifie en effet la substance divine elle-même, « selon qu'elle est incommunicable, et, si l'on peut ainsi parler, singulière »<sup>20</sup>. L'incommunicabilité, signifiée dans le Nom révélé à Moïse, le conduit ainsi à la rencontre et à la contemplation du Sujet, cet Être-ci, le Vivant<sup>21</sup>. La théologie du Nom, qui n'appartient qu'à Dieu seul, ressortit à un monothéisme personnel et éthique, qui signifie la Transcendance de Celui qui se donne et qui cause la similitude et la participation de ce qu'Il est en lui-même.

Le *modus significandi*, d'après saint Thomas, est inséparable du *modus intelligendi* qui vise l'adéquation au réel, dans un jugement de vérité: « Nous exprimons en effet la chose par le nom avec le même mode que celui selon lequel nous la concevons par l'intellect »<sup>22</sup>. En d'autres termes, les mots se réfèrent aux choses à signifier, par l'intermédiaire de ce que notre esprit conçoit, ce qui induit au fait que la nomination d'une chose est essentiellement liée à la connaissance que nous en avons<sup>23</sup>. De même que nous n'avons pas accès au *quid est* de Dieu et à son acte d'être, de même notre nomination de Dieu est imparfaite<sup>24</sup>. Dieu seul se nomme parfaitement lui-même, en engendrant éternellement son Verbe consubstantiel, et en se révélant pleinement en lui, sa Parole faite chair<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> À cet égard, on verra P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, « Collana di teologia, 45 », Roma, 2003, p. 487-497; *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, 2011, p. 142-156.

<sup>20</sup> Cf. *Summa theologiae*, I a, q. 13, a. 11, ad 1: « Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem ». Saint Thomas paraît avoir découvert l'importance du Tétragramme, grâce à Maïmonide (cf. A. MAURER, « St. Thomas on the Sacred Name "Tetragrammaton" », *Medieval Studies* 34 (1972) 274-286, ici p. 285).

<sup>21</sup> Cf. I a, q. 13, a. 9, c.: « Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile: sicut forte est nomen Tetragrammaton apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen Soli designans hoc individuum ».

<sup>22</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, I, cap. 30, n° 277 (Marietti, t. 2, 1961). Nous empruntons la traduction française à THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils, Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Traduction inédite par V. AUBIN, C. MICHON et D. MOREAU, Livre I, Dieu, Traduction, présentation et notes par C. MICHON, Paris, 1999, p. 220, n° 3.

<sup>23</sup> Cf. I a, q. 13, a. 1, c. Nous nous référons aux explications que donne O.-TH. VENARD, *Thomas d'Aquin poète théologien, La langue de l'ineffable, Essai sur le fondement théologique de la métaphysique*, Préface de D. BURRELL, t. 2, Genève, 2004, p. 127-128.

<sup>24</sup> Cf. I a, q. 13, a. 1, c.; I *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1, sol.: « Cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum, [...] idem iudicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius. Ipse autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, Verbum coaequale sibi generando ».

<sup>25</sup> Cf. J. M. SHOOT, *Christ the 'Name' of God, Thomas Aquinas on Naming Christ*, Louvain, 1993.

Or, l'autonomination "Je Suis", bien loin d'exclure la sémantique de l'être, s'y réfère comme signifiant en propre la substance de Dieu. La théophanie consacre la sémantique de l'être en tant que parole de désignation du Tout-Autre, "Celui qui est", que le croyant est appelé à accueillir dans l'obéissance amoureuse, plutôt qu'à s'en saisir au profit d'un discours qui ne serait point celui de la vérité reçue et cherchée<sup>26</sup>.

Le Nom "Celui qui est", suivant saint Thomas, est dit le plus propre à Dieu pour trois raisons<sup>27</sup>: d'abord, à cause de sa signification, car il ne désigne pas une forme particulière d'existence, mais l'être même (*ipsum esse*), identique à son essence. Puisque tout être est dénommé d'après sa forme, le Nom "Celui qui est" est le plus propre à Dieu. Ensuite, en raison de son universalité, il signifie la perfection absolue de Dieu. En effet, moins les noms sont déterminés, plus ils sont communs et absolus et plus proprement nous les disons de Dieu. Le Nom "Celui qui est" ne détermine aucun mode d'être, mais se comporte de façon indéterminée à l'égard de tous. Enfin, à cause de ce qu'il consigne (*ex eius consignificatione*), à savoir l'être au présent, le Nom "Celui qui est" convient souverainement à Dieu, dont l'être ne connaît ni passé ni futur.

Si ce Nom est plus propre que le Nom "Dieu", en raison de l'origine de son imposition, à savoir l'être, et quant à son mode de signifier et de consigner, le Nom "Dieu", toutefois, est plus propre quant à ce qu'il entend signifier, c'est-à-dire la nature divine de manière désignative et non point comme saisissant le *quid est* divin<sup>28</sup>. Alors que le Nom "Dieu" est incommunicable quant à la réalité qu'il signifie et qu'il affirme le mode de signification sans rejoindre le mode d'être, "Celui qui est" énonce le mode d'être, exprimant de Dieu sa perfection d'être participée par les créatures, sans pourtant le signifier<sup>29</sup>. Aussi l'expression de l'ineffabilité est-elle attachée au Nom "Qui est", lequel conduit le croyant à un approfondissement mystagogique de sa connaissance de Dieu, empruntant les voies de la théologie négative, dans l'accueil du Nom encore plus propre, le Tétragramme.

Un tel approfondissement paradoxal de notre connaissance du Dieu vivant, "Je Suis", est unitive:

Nous sommes unis à Dieu comme à un inconnu (*Deo quasi ignoto coniungimur*). Cela vient de ce que nous connaissons de lui *ce qu'il n'est pas*, *ce qu'il est* nous demeurant totalement inconnu (*quid vero sit penitus*

---

<sup>26</sup> T.-D. Humbrecht souligne fort bien, à cet égard, qu'«en raison de l'intervention divine le mot être devient en quelque sorte une parole sacrée» (cf. « La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 94 (1994) 71-99, ici p. 94).

<sup>27</sup> Cf. Ia, q. 13, a. 11, c.

<sup>28</sup> Cf. Ia, q. 13, a. 11, ad 1: « Hoc nomen *Qui est* est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab *esse*, et quantum ad modum significandi et consignant, [...]. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam ».

<sup>29</sup> Cf. T.-D. HUMBRECHT, « La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin », p. 92-93.

*manet ignotum*). C'est pourquoi, pour signifier l'ignorance de cette sublime connaissance, on dit de Moïse qu'il s'approcha de la nuée obscure en laquelle Dieu réside (Ex 20,21)<sup>30</sup>.

Être unis à Dieu « comme à un inconnu » – et non point comme à Celui qui nous serait totalement inconnu, comme l'enseignait le Pseudo-Denys –, signifie que la négation est elle-même fondée sur une affirmation et qu'elle s'insère dans l'éminence, sans la diminuer de quelque manière que ce soit<sup>31</sup>. Si nous n'avons pas accès à ce que Dieu est en lui-même, nous connaissons, toutefois, de Dieu qu'il est, c'est-à-dire le fait de son existence par ses effets. À cet égard, le Maître d'Aquin distingue l'être comme saisie de l'acte et l'être comme vérité de la proposition, une distinction qui aménage tout l'espace d'une connaissance de la vérité qu'est Dieu par antonomase, laquelle ne saurait s'achever dans la négation:

«Être» se dit de deux façons : en un premier sens pour signifier l'acte d'exister, en un autre sens pour marquer le lien d'une proposition, œuvre de l'âme joignant un prédicat à un sujet. Si l'on entend l'existence de la première façon, nous ne pouvons pas plus connaître l'être de Dieu que son essence. De la seconde manière seulement nous pouvons connaître l'être de Dieu: nous savons, en effet, que la proposition que nous construisons pour exprimer que Dieu est, est vraie, et que nous le savons à partir des effets de Dieu<sup>32</sup>.

En raison de la simplicité de Dieu, nous ne pouvons connaître ni l'acte de son être ni l'être de son acte, sachant que notre connaissance d'un acte d'être n'intervient que par composition, celle du jugement de vérité dans la composition de la proposition, ainsi que dans celle des étants connus. C'est la connaissance *ex effectibus* qui fonde la vérité de nos propositions concernant l'être de Dieu, au sein d'un jugement d'existence, sans qu'elle soit, pour autant, la saisie conceptuelle de ce qu'énoncent ces propositions<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, III, cap. 49, n° 2270. À ce sujet, nous faisons nôtres les précisions de J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation 2*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée d'une Postface, « Vestigia, 19 », Fribourg (Suisse)-Paris, 2002, p. 43-50. Cf. également A. PEGIS, «Penitus manet ignotum», *Mediaeval Studies* 27 (1965) 212-226.

<sup>31</sup> Cf. T.-D. HUMBRECHT, «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin», p. 90-92 en particulier.

<sup>32</sup> Cf. Ia, q. 3, a. 4, ad 2 : « *Esse dupliciter dicitur : uno modo, significat actum essendi ; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam : sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est. Et hoc scimus ex eius effectibus* ».

<sup>33</sup> Cf. T.-D. HUMBRECHT, «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin», p. 83.

Du côté de la vérité des propositions, se trouve l'affirmation de l'existence de Dieu et de sa perfection, c'est-à-dire la connaissance de l'être de Dieu et de ses attributs, lesquels, de notre point de vue, sont multipliés. En d'autres termes, la perfection transcendante de Dieu est affirmée dans toute sa vérité, à partir des perfections qui nous sont accessibles en ce monde et que Dieu possède de manière éminente. La voie de l'éminence est ainsi structurante de notre connaissance de Dieu, articulée avec celle de la causalité qui signifie l'ordre de participation des effets à l'égard de la cause première, et avec celle de la négation qui exprime, du point de vue de la saisie humaine, la transcendance du Dieu vivant, l'Au-delà de tout, auquel nous sommes unis comme à un inconnu.

Or, la négation intervient, d'une part, dans la distinction entre le mode d'être et le mode de signifier, au plan du passage entre la perfection créée et la perfection incréée<sup>34</sup>; elle porte alors sur le *modus significandi*, et non sur la *ratio significata*, de telle sorte qu'elle sanctionne, au sein de la démarche analogique, le rapport au principe de tout être, sans confusion entre l'être de Dieu et l'être des choses<sup>35</sup>. D'autre part, la négation exprime l'impossibilité de la connaissance compréhensive des attributs énoncés en vérité au plan de l'affirmation de l'éminence. Comme telle, la négation, plutôt qu'inconnaissance parachevant un processus de saisie, ouvre à une saisie toujours plus profonde du mystère du Dieu vivant, selon une sémantique de la nomination qui accueille le sens caché, sans le circonscrire jamais, tout en le signifiant dans une connaissance apophatique désignative de la Vérité.

La sémantique de la nomination du Dieu caché nous conduit au Sens paradoxal qu'énonce le mystère pascal du Christ, crucifié, mort et ressuscité: « Pour moi, quand je suis venu chez vous, frères, je ne suis pas venu vous annoncer le mystère de Dieu avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié » (1 Co 2,1-2). La kénose du Christ exprime l'ineffable et indicible Sens de Dieu dans l'histoire de l'humanité, en tant que le Dieu vivant est l'Absolu inconnaissable, se révélant lui-même en Jésus-Christ comme « exister pour ». C'est, en effet, à une sémantique théologique de la nomination du don que nous sommes conviés, afin de rendre compte de l'ontophanie divine, dévoilement du Mystère en Jésus-Christ, Sauveur du monde: « Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (Eph 1,9-10).

<sup>34</sup> Cf. T.-D. HUMBRECHT, «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin», p. 92.

<sup>35</sup> À ce propos, saint Thomas distingue l'*esse divinum* qui est la substance divine, et l'*esse commune* qui participe de l'Acte pur d'être au plan de toutes les créatures: « Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente » (cf. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4).

La loi de l'inconnu, qui structure le christianisme<sup>36</sup>, ordonne ainsi notre acte de foi, dans l'assentiment à ce qui est toujours au-delà d'une saisie de notre intelligence livrée à ses seules forces, à la reconnaissance de l'« exister pour » du Dieu qui se donne par amour, la Vérité livrée pour le salut du monde, en tant que pur accueil et réponse, dans la gratuité totale d'une liberté donnée, à l'initiative d'amour du Père<sup>37</sup>. Le Père donne son être au Fils, par génération, dans l'Esprit, procédant, comme Amour et Don, du Père et du Fils. La dynamique intratrinitaire du don, en tant qu'« exister pour » se manifeste dans l'économie du salut, au plan de la mission du Fils et de l'Esprit à partir du Père: « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle » (Jn 3,16). La condition du croyant sera celle de la recherche de la vérité qui lui est manifestée et donnée dans le paradoxe de la croix. La Vérité crucifiée ne saurait être l'objet d'une appréhension de circonscription, mais elle est le fait d'une découverte d'existence, dans l'obéissance à la Parole et dans la patience à l'égard de son dévouement, « Celui qui est, Je suis »<sup>38</sup>.

Dans ce sens, P. Ricœur propose une relecture de la révélation du Dieu de l'alliance, en son Je ontophanique, à partir de la révélation christologique du Dieu Amour: « Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est Amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 Jn 4,16). La formule johannique est davantage intelligible, lorsqu'elle est interprétée comme une expansion d'Ex 3,14<sup>39</sup>. Aussi l'affirmation de l'unicité de Dieu, dans le *Shema Israël*, signifie-t-elle que Dieu est l'objet exclusif de l'amour: « Écoute, Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (Dt 6,4-5).

La révélation de cet amour exclusif constitue la nomination, au cœur du Peuple de Dieu, de l'économie de la surabondance du don divin, qui s'accomplit pleinement dans le Christ: « Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (Jn 13,1). Le Dieu souffrant et mourant, en Jésus-Christ, manifeste l'Amour comme dessaisissement de soi dans un autre, et non point comme possession de soi, suivant le mode du don comme Être débordant<sup>40</sup>. Plutôt

<sup>36</sup> J. Ratzinger met en lumière la loi de l'inconnu inhérente au christianisme, laquelle ouvre à la reconnaissance de la manifestation paradoxale de l'"exister pour" qui est la note caractéristique du divin (cf. *Introduzione al cristianesimo*, p. 204-206).

<sup>37</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, Traduzione di G. SOMMAYLLA, vol. 2, Milano, 1982, p. 252.

<sup>38</sup> T. Halík développe une profonde théologie de la patience du croyant envers Dieu, dans la révélation de son mystère, au cœur de l'existence humaine. Une telle patience comporte, à titre de parties intégrantes, la foi, l'espérance et l'amour (cf. *Geduld mit Gott, Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg-Basel-Wien, 2011).

<sup>39</sup> Cf. *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 355-366, ici p. 355.

<sup>40</sup> Cf. P. RICŒUR, *Lectures 3*, p. 360. Notre auteur est redevable à E. JÜNGEL, *Dieu mystère du*

qu'une alternance entre détachement et orientation vers l'autre, il convient de reconnaître, dans l'essence de l'amour, une syntonie entre l'un et l'autre, laquelle sanctionne l'autoposition comme donation<sup>41</sup>.

Plutôt que de penser Dieu sans l'être<sup>42</sup> – dont la polysémie est peut-être plus ample que celle qui fut explorée dans une herméneutique philosophique du verbe –, ne faut-il pas faire appel à une interprétation de l'être qui serait en mesure de reconnaître la logique de la surabondance propre de l'amour ? Cela ne devrait point signifier, toutefois, que penser l'amour implique le sacrifice de l'intelligence qui est mise en œuvre dans le jugement de la vérité, en tant que son acte de connaître concerne l'intelligibilité de l'être. À une telle question, formulée par P. Ricœur<sup>43</sup>, ne convient-il pas de nous approcher du mystère du « Je suis celui qui est », dans le cadre d'une herméneutique christologique d'Ex 3,14, qui ressortit à une théologie trinitaire de la Vérité Une, l'*Ipsum Esse subsistens*, Dieu Père, Fils et Esprit Saint.

## 2. « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je Suis » (Jn 8,28)

Le nom de Jésus, qui sauve le monde, est la révélation du Nom de Dieu, le Père, qui l'a envoyé, une affirmation que l'on ne trouve en termes explicites que dans le chapitre 17 de saint Jean: « J'ai manifesté ton nom aux hommes, que tu as tirés du monde pour me les donner. Ils étaient à toi et tu me les as donnés et ils ont gardé ta parole » (Jn 17,6)<sup>44</sup>. La connaissance du Nom de Dieu – comme nous l'avons mentionné – implique un engagement de toute la vie personnelle et communautaire, ce qui est signifié par l'observance de la parole de Jésus, comme accomplissement de la confiance des justes d'Israël à l'égard du Dieu vivant<sup>45</sup>: « En toi se confient ceux qui connaissent ton nom, tu n'abandonnes point ceux qui te cherchent, Yahvé » (Ps 9,11). Les versets 7 et 8 mettent en lumière les implications de la connaissance du Nom que reçoivent les disciples de Jésus: « Maintenant ils ont reconnu que tout ce que tu m'as donné vient

---

*monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, «Cogitatio fidei», t. 2, Paris, 1983, p. 151.

<sup>41</sup> Y. Meessen (cf. «Penser le verbe "être" autrement», p. 770) fait remarquer que P. Ricœur s'écarte sensiblement d'E. Jünger, lorsque, dans le cadre d'une « phénoménologie de soi affecté par l'autre que soi » (cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, 1991, p. 382), il demeure dans la dialectique appropriation / désappropriation, interprétant l'essence de l'amour comme alternance entre détachement et attachement; E. Jünger plaide, en revanche, pour une coïncidence entre les deux, ce qui induit à un nouveau rapport non contradictoire entre relation à soi et dessaisissement de soi (cf. *Dieu mystère du monde*, t. 2, p. 156; 233).

<sup>42</sup> À ce propos, voir J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, 1982.

<sup>43</sup> Cf. «Dall'interpretazione alla traduzione», p. 346.

<sup>44</sup> Il faut en outre mentionner Jn 17,11-12 et Jn 17,26.

<sup>45</sup> Cf. R. E. BROWN, *Giovanni, Commento al Vangelo spirituale*, Sesta edizione, Presentazioni di C. M. MARTINI, R. VIGNOLO, Aggiornamento bibliografico a cura di F. MANZI, Assisi, 2005, p. 918-921.

de toi ; car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, et ils les ont accueillies et ils ont vraiment reconnu que je suis sorti d'auprès de toi ». Jésus, en qui s'expriment pleinement les paroles du Père, était annoncé par l'institution prophétique, en Dt 18,18 : « Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète semblable à toi, je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai ».

Or, le Nom de Dieu pouvait être connu de trois manières<sup>46</sup>: d'abord, en tant qu'il est Créateur de tout: « Ce que [Dieu] a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables ; puisqu'ayant connu Dieu ils ne lui ont pas rendu comme à un Dieu gloire ou actions de grâces, mais ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements et leur cœur inintelligent s'est enténébré » (Rm 1,20-21). Ensuite, le Dieu vivant était le seul à qui le peuple d'Israël devait rendre le culte de latrerie ; en cela, il n'était pas encore connu des Gentils. Enfin, le Nom de Dieu est celui du Père dont Jésus-Christ est le Fils unique, venu le révéler à tous les hommes.

Ce n'est donc pas d'eux-mêmes que les disciples accèdent à la connaissance du Nom divin, mais par et en Jésus: « Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (Jn 17,26). C'est à une double connaissance, affirme saint Thomas, que les disciples sont introduits<sup>47</sup>: d'une part, celle de la doctrine enseignée par Jésus qui dit la vérité (cf. Jn 8,45); d'autre part, la connaissance intérieure, œuvre de l'Esprit de vérité (cf. Jn 16,13). Jn 17,26 peut aussi se comprendre de la connaissance de foi, dans l'état de voie, laquelle s'achève par la vision de gloire, dans la Patrie: « ... et je le leur ferai connaître ».

Aussi Jésus demande-t-il au Père que les siens soient gardés en son nom (cf. Jn 17,11) et lui-même, uni au Père, les garde dans le Nom divin (cf. Jn 17,12) :

La manière de les garder convient bien, parce que c'est par la puissance du Père. C'est pourquoi il dit : *Quand j'étais avec eux, c'est-à-dire par ma présence physique – Ensuite il est apparu sur terre et il a conversé avec les hommes* (Ba 3,38) –, moi, c'est-à-dire le Fils de l'homme, *Je les gardais*, c'est-à-dire je les protégeais du mal et du péché ; par une puissance non pas humaine, mais au contraire divine, car *Je les gardais en ton nom*, lequel est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit – *Les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* (Mt 28,19). Et cela est vrai parce que le Père et le Fils sont un seul Dieu et parce que dans le nom du Père est aussi compris le nom du Fils : est dit père celui qui a un fils<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan.* 17,6, lect. 2, n° 2195.

<sup>47</sup> Cf. *Super Ioan.* 17,26, lect. 6, n° 2269.

<sup>48</sup> *Super Ioan.* 17,12, lect. 3, n° 2216.

## 2.1 L'ego eimi de Jésus

Si Jésus révèle le nom du Père en toute vérité, c'est en tant que Fils, consubstantiel au Père, Parole du Père, faite chair, au point de dire aux Pharisiens: « Je vous ai donc dit que vous mourrez dans vos péchés. Car si vous ne croyez pas que Je Suis, vous mourrez dans vos péchés » (Jn 8,24); et encore: « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je Suis et que je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que le Père m'a enseigné, et celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît » (Jn 8,28-29). Dans le chapitre 8 du quatrième Évangile<sup>49</sup>, comme en Jn 13,19, les *ego eimi* se présentent sous la forme de l'absolu, tandis qu'ils sont avec qualification en d'autres endroits, par exemple en Jn 14,6: « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père que par moi ».

Peut-on interpréter les *ego eimi* absolus, dans le sens de « Je suis Yahvé », ou encore comme l'équivalent du Nom divin ineffable, révélé en Ex 3,14, « Je suis celui qui suis » ? Cette interprétation ne paraît pas être suffisamment accordée à la révélation progressive de l'identité de Jésus auprès de ses auditeurs<sup>50</sup>: « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent » (Jn 16,12); ou encore: « Tout cela, je vous l'ai dit en figures. L'heure vient où je ne vous parlerai plus en figures, mais je vous entretiendrai du Père en toute clarté » (Jn 16,25)<sup>51</sup>.

En fait, les *ego eimi* correspondent davantage à l'expression « c'est moi » du Deutéro-Isaïe: « C'est moi, moi, qui efface tes crimes par égard pour moi, et je ne me souviendrai plus de tes fautes » (Is 43,25); ou encore: « C'est moi qui vais marcher devant toi, j'aplanirai les hauteurs, je briserai les vantaux de bronze, je ferai céder les verrous de fer » (Is 45,2). Ils signifient alors l'ouverture au mystère de l'être divin de Jésus, lequel se dévoile et se manifeste au regard de foi des disciples. Le point culminant de cette manifestation est le mystère pascal du Christ qui apporte la lumière définitive aux disciples<sup>52</sup>: « Ils ne savaient pas encore que, d'après l'Écriture, il devait ressusciter d'entre les morts » (Jn 20,9); et par la suite la confession de foi de Thomas: « 'Mon Seigneur et mon Dieu !' Jésus lui dit: 'Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jn 20,28-29).

---

<sup>49</sup> On peut ajouter Jn 8,58: «En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham existât, Je Suis».

<sup>50</sup> Cf. A. FEUILLET, «Les *ego eimi* christologiques du quatrième Évangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques», *Recherches de science religieuse* 54 (1966) 5-22, ici p. 11.

<sup>51</sup> Cf. en outre, Jn 3,12; Jn 16,29.

<sup>52</sup> Cf. A. FEUILLET, «Les *ego eimi* christologiques du quatrième Évangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques», *Recherches de science religieuse* 54 (1966) 213-240, ici p. 236.

Selon le regard de foi porté sur le mystère pascal de Jésus, il est possible d'approfondir la théologie de son être divin et de relire ainsi les *ego eimi*, comme plénitude de l'autorévélation du Dieu vivant dans le Christ Seigneur. En annonçant les réalités à venir – celle de l'Avènement du mystère de l'amour qui va jusqu'au bout, rencontrant la contradiction du mal dans la trahison du Judas –, Jésus conduit ses disciples à l'accueil de son identité: « Je vous le dis à présent, avant que la chose n'arrive, pour qu'une fois celle-ci arrivée, vous croyiez que Je Suis » (Jn 13,19). C'est en effet le propre de Dieu que de prédire ce qui doit arriver et de manifester les secrets du cœur<sup>53</sup>: « Le cœur est rusé plus que tout, et pervers, qui peut le pénétrer ? Moi, Yahvé, je scrute le cœur, je sonde les reins, pour rendre à chacun d'après sa conduite, selon le fruit de ses œuvres » (Jr 17,9-10).

L'exaltation du Christ sur la croix pourrait être interprétée comme le sommet de la révélation du Nom « Je Suis », épiphanie de l'Amour qui se donne en vérité et qui se dévoile toujours davantage dans le regard pénétrant de la foi, orienté, dans l'espérance, vers la plénitude eschatologique: « La foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (He 11,1). L'élévation du Fils de l'homme, en tant qu'épiphanie du « Je Suis » divin, est l'expression de la communion consubstantielle du Fils d'avec le Père dans l'Esprit<sup>54</sup>.

Une telle communion, étant celle de la Trinité des personnes qui sont un seul Dieu, signifie le propre des personnes, réellement distinctes, dans l'unité de l'essence divine, ce que Jésus exprime par les paroles de Jn 8,28<sup>55</sup>: « Je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que le Père m'a enseigné ». Le Père transmet en effet au Fils sa connaissance en l'engendrant comme Verbe, c'est-à-dire en se connaissant dans le Verbe, qui est toute l'expression de son être<sup>56</sup>. Aussi le Verbe est-il la Vérité engendrée du Père, laquelle s'identifie à la Vérité simple, c'est-à-dire à l'être Un de Dieu Trinité, puisque le Fils reçoit, par génération, l'être du Père qui s'identifie à la nature divine.

Si la Trinité est la Vérité, elle l'est et du point de vue essentiel et

<sup>53</sup> Cf. *Super Ioan. 13,19*, lect. 3, n° 1792.

<sup>54</sup> Saint Thomas interprète, à cet égard, le Nom “Je Suis” de Jésus, en Jn 8,24, comme étant l'affirmation de sa divinité: « Et ideo dicit *Nisi credideritis quia ego sum*, idest quia sum vere Deus, qui habet esse per essentialiam, *moriemini in peccato vestro* » (cf. *Super Ioan. 8,24*, lect. 3, n° 1179).

<sup>55</sup> Cf. *Super Ioan. 8,28*, lect. 3, n° 1192: « *Maiestatem quidem divinitatis, cum dicit *Quia ego sum*; idest, habeo in me naturam Dei, et sum ille qui locutus est Moysi, dicens (Ex 3,14): *Ego sum qui sum*. Sed quia ad ipsum esse pertinet tota Trinitas, ideo ne excludatur personarum distinctio, consequenter docet credere originem a Patre, cum dicit *Et a me ipso facio nihil: sed sicut docuit me Pater; haec loquor*. Sed quia coepit Iesus facere et docere, ideo in duobus originem suam a Patre designat: scilicet in his quae facit, unde dicit *Et a me ipso facio nihil*, supra 5,19: *Non potest Filius a se facere quidquam*; et in his quae docet: unde dicit *Sed sicut docuit me Pater*; idest, tradidit scientiam generando me scientem. Quia cum sit simplex natura veritatis, hoc est Filio esse, quod nosse; et sic quemadmodum Pater dedit Filio gignendo ut esset, sic gignendo dedit ei ut nosset; supra 7,16: *Mea doctrina non est mea* ».*

<sup>56</sup> Cf. G. PERILLO, *Teologia del 'Verbum'. La 'Lectura super Ioannis Evangelium' di Tommaso d'Aquino*, «Eccellenza del passato, 11», Napoli, 2003, p. 101-142.

du point de vue des relations réelles constitutives des personnes. Une saisie trinitaire de la vérité, cherchant à articuler constamment cette double considération, nous conduit à nous arrêter, sur le fondement du donné évangélique, au mystère des personnes qui sont la Vérité. Le Verbe, dans sa relation au Père dans l'Esprit, telle qu'elle est révélée aux hommes, est la Sagesse du Père. L'incarnation de l'Unique engendré du Père donne aux hommes de le connaître comme « plein de grâce et de vérité » et de contempler sa gloire (cf. Jn 1,14). Chemin vers le Père, le Christ, Vérité et Vie (cf. Jn 14,6), le manifeste pleinement: «Qui m'a vu a vu le Père» (Jn 14,9).

## 2.2 Le Verbe fait chair "plein de grâce et de vérité" (Jn 1,14)

L'expression « plein de grâce et de vérité » (*plèrès charitos kai alètheias*), à propos du Verbe fait chair, est reprise d'une manière presque identique en Jn 1,16-17 : «Oui, de sa plénitude (*plèrôma*) nous avons tous reçu, et grâce pour grâce. Car la Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ». Tandis que la perspective du verset 17 est prioritairement celle de l'histoire du salut, le verset 14 expose une christologie transcendante<sup>57</sup>.

Les termes *plèrès* et *plèrôma* apparaissent surtout chez Luc où ils se situent dans le champ sémantique des biens spirituels. En Lc 2,40 et 4,1, *plèrès* est appliqué à Jésus, comme c'est le cas dans le Prologue de Jean. La plénitude dont il est question signifie l'identité de Jésus que découvrent progressivement les disciples dans leur itinéraire de foi et qu'accueille la communauté primitive: «Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité» (Jn 1,14). Une telle plénitude de la grâce et de la vérité, dans le Christ, est essentiellement celle de la manifestation du Père auprès des hommes qui ont reconnu le Fils envoyé par le Père (cf. Jn 17,6-7). Aussi pourrions-nous inférer, à partir de là, que le sens de *plèrès* et *plèrôma* est celui de la pleine révélation de la filiation de Jésus dans la manifestation du Père, à laquelle les disciples sont appelés à participer<sup>58</sup> : être, par grâce, fils adoptifs du Père dans le Fils.

Suivant saint Thomas d'Aquin, la gloire du Verbe incarné est telle qu'il est «plein de grâce et de vérité». Or, cela peut se comprendre de trois manières<sup>59</sup>: d'abord, du point de vue de l'union, puisque la nature humaine du Christ est à unie à Dieu de la manière la plus parfaite, c'est-à-dire que la nature humaine et la nature divine sont unies dans l'unité de la personne du Verbe. Tandis que les hommes sont unis à Dieu – tant au plan naturel de la similitude de l'image qu'à celui de l'image selon la conformité de

<sup>57</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, Rome, 1977, p. 169.

<sup>58</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 205.

<sup>59</sup> Cf. *Super Ioan. 1,14*, lect. 8, n° 188-190.

grâce – par manière de participation, la grâce d’union dans le Christ signifie l’union hypostatique. En outre, par une telle union, le Christ, selon son humanité, est comblé de la vérité divine elle-même, au point d’être la vérité: «En lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance» (Col 2,3).

Ensuite, l’expression «plein de grâce et de vérité» peut s’entendre de la perfection de l’âme du Christ, parce qu’il a reçu sans mesure tous les dons de l’Esprit Saint: «Celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu, car il donne l’Esprit sans mesure» (Jn 3,34). Enfin, la grâce et la vérité sont données au Christ avec une plénitude telle qu’il est constitué la source-relais de la grâce pour tous les hommes appelés à participer de la perfection même de Dieu en lui. En effet, en vertu de sa dignité de Tête de l’Église, il lui revient de répandre la grâce sur les membres de son Corps qui est l’Église et d’associer les hommes à la vérité qu’il est lui-même.

Quel est alors le sens du verset 16 «Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce (*kai charin anti charitos*)»? Cette dernière expression peut être comprise dans le sens d’une correspondance entre la grâce du chrétien et celle, plénière, du Christ, source de toutes grâces. Une telle concordance, qui se caractérise par une cohérence de vie chrétienne fondée sur le Christ lui-même, fructifie dans la nouveauté et la surabondance des dons surnaturels ressortissant à l’économie de la grâce. Si le sens de la préposition *anti* peut permettre une telle interprétation, elle signifie également « au lieu de », « à la place de », signification la plus courante dans le Nouveau Testament. Celle-ci induit à la considération de la substitution d’une grâce par une autre: selon les Pères grecs, il peut s’agir du remplacement de la grâce de l’économie ancienne de la Loi par celle de l’économie nouvelle en Jésus-Christ<sup>60</sup>. Saint Augustin met, quant à lui, en évidence le passage de la grâce de la foi à celle de la vie éternelle<sup>61</sup>.

Dans son commentaire sur Jn 1,16, saint Thomas fait sienne l’interprétation patristique des Grecs:

Selon Chrysostome<sup>62</sup>, la première grâce que reçut tout le genre humain fut la grâce de l’Ancien Testament, reçue dans la Loi. Cette grâce fut grande, certes, d’après le livre des Proverbes (4,2): *Je vous accorderai un don excellent*. Ce fut une grande chose, en effet, que les préceptes aient été donnés par Dieu aux hommes idolâtres, ainsi que la connaissance véritable du seul vrai Dieu. [...]. Cependant, sur cette grâce, c’est-à-dire à sa place, nous en avons reçu une seconde: *Il égalera une grâce à sa grâce* (Zach 4,7). La première grâce ne suffisait-elle donc pas? Je

<sup>60</sup> I. de la Potterie privilégie nettement cette signification de la préposition *anti* et trouve, dans l’interprétation de Jn 1,16 par les Pères grecs, bons connaisseurs de la langue, la confirmation de son choix interprétatif (cf. *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 145-146).

<sup>61</sup> Cf. *Tract. in Joh.*, 3, 9 (BA 71, 227-229). Cette interprétation est reprise par saint Thomas: cf. *Super Ioan.* 1,17, lect. 10, n° 206.

<sup>62</sup> Cf. *In Joannem hom.*, 14, 1 (PG 59, 92-93).

réponds par la négative, parce que la Loi ne donne que la connaissance du péché, elle ne l'enlève pas : *La Loi n'a conduit personne à la perfection* (He 7,19). C'est pourquoi il était nécessaire que vînt une autre grâce qui ôtat le péché et réconciliât avec Dieu<sup>63</sup>.

En Jn 1,17, la référence à la Loi donnée par Moïse ainsi qu'à la grâce et à la vérité venues par Jésus-Christ, confirme le passage entre deux étapes de l'histoire du salut: les deux verbes sont en effet à l'aoriste (*edothè, egeneto*) et expriment deux moments déterminés et précis de l'histoire, ressortissant respectivement à l'économie de la Loi, représentée par Moïse, et à celle de la grâce et de la vérité dans le Christ. La Loi, donnée par Moïse, lors de la conclusion de l'Alliance en Ex 33 et 34, est une révélation historique du Dieu vivant qui s'accomplit pleinement en Jésus-Christ. Tandis que la Loi fut recueillie au Sinaï par Moïse qui l'a promulguée et non point établie – ce qui revient à Dieu seul –, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ, comme de leur Maître et de leur Auteur<sup>64</sup> :

Il était nécessaire que vînt le Christ, qui tua par sa propre mort les autres morts et qui conféra l'aide d'une grâce nouvelle, afin que nous accomplissions les préceptes plus aisément et plus volontiers, et que nous mourions aux transgressions et aux conversations anciennes : *Notre vieil homme a été crucifié* etc. De même, pour que soit manifestée la vérité des figures contenues dans la Loi et pour que soient accomplies les promesses faites à nos pères : *Toutes les promesses de Dieu ont leur oui en lui* (2 Co 1,20). D'une autre manière, *La vérité est venue par Jésus-Christ*, quant à la sagesse et à la vérité cachées depuis les siècles et qu'il est venu enseigner ouvertement dans le monde : *Je ne suis né, et je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité* (Jn18,37)<sup>65</sup>.

En d'autres termes, comme l'enseigne dans le même sens Maître Eckhart, tout ce qui ressortit à la perfection appartient au Christ, à savoir la grâce, la vérité de la vie, de la justice et de la doctrine. Recevoir de la plénitude et de la perfection du Christ, c'est alors venir au Fils, dans le sein du Père, c'est être fils dans le Christ. Notre filiation adoptive, fruit de

---

<sup>63</sup> Cf. *Super Ioan. 1,16*, lect. 10, n° 204 : «Secundum Chrysostomum autem, prima gratia, quam totus genus humanum accepit, fuit gratia Veteris Testamenti accepta in lege, quae quidem magna fuit, iuxta illud Prov. 4, 2 : *Donum bonum tribuam vobis* etc. Magnum enim fuit quod hominibus idolatris data sunt praecepta a Deo, et unius veri Dei vera cognitio. [...]. Pro gratia ergo ista, quae prima fuit, secundam longe meliorem accepimus ; Zach. 4,7 : *Exequabit gratiam gratiae*. Sed numquid non sufficiebat prima gratia ? Respondeo dicendum, quod non, quia per legem solum cognitio peccati datur, non ablatio. *Neminem enim ad perfectum adduxit lex*, Hebr. 7,19. Et ideo erat necesse quod alia gratia peccata auferens, et reconcilians Deo, veniret».

<sup>64</sup> Cf. *Super Ioan. 1,17*, lect. 10, n° 205.

<sup>65</sup> Cf. *Super Ioan. 1,17*, lect. 10, n° 205.

l'incarnation, peut être considérée comme notre participation au mystère du Christ qui, par nature, est perfection, grâce et vérité:

Puisque *le Verbe s'est fait chair*<sup>66</sup> pour habiter en nous, comme on l'a expliqué ci-dessus<sup>67</sup>, et puisqu'il est dit en Ga 4<sup>68</sup>: *Dieu a envoyé son Fils, fait d'une femme, pour que nous recevions l'adoption des fils de Dieu*, il semble qu'il soit juste d'ajouter ceci : la Sagesse de Dieu a daigné se faire chair, de telle façon que l'incarnation elle-même, se trouvant pour ainsi dire tenir le milieu entre la procession des personnes divines et la production des créatures, comprenne la nature de l'une et de l'autre. Il en résulte que l'incarnation elle-même est vraiment à l'image de l'émanation éternelle et qu'elle est aussi le modèle exemplaire de toute la nature inférieure<sup>69</sup>.

L'interprétation eckartienne – comme celle de saint Thomas – met en lumière, à partir du mystère de l'incarnation, la vérité une appropriée au Fils et pleinement révélée en lui, Lumière des hommes. Aussi la vérité est-elle le fondement, le contenu en même temps que le sens ultime de la révélation, en tant que donnée pleinement en Jésus-Christ.

À cet égard, en Jn 1,17, le mot qui fait pendant à *nomos* – la Loi – n'est peut-être pas tant *charis* qu'*alètheia*. En effet, alors que la Loi a été donnée par Moïse, la vérité, à titre de grâce, a été donnée par Jésus. Aussi l'expression *hè charis kai hè alètheia* pourrait-elle être entendue comme «la grâce de la vérité», et revêtir la forme d'un hendiadys, suivant lequel deux termes grammaticalement coordonnés admettent la subordination de l'un par rapport à l'autre<sup>70</sup>. Si, dans le verset 17, le sujet grammatical est 'la grâce', le sujet logique est 'la vérité' qui constitue le contenu de la grâce offerte par le Christ, lui-même la Vérité s'offrant aux hommes

<sup>66</sup> Cf. Jn 1,14.

<sup>67</sup> Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem [In Iohan.] 1,12-13*, § 106, Herausgegeben 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*, Herausgegeben von A. ZIMMERMANN und L. STURLESE, III, Stuttgart, 1994, p. 90-91 : «Primo, quod fructus incarnationis Christi, filii dei, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam, secundum quod hic dicitur : *dedit eis potestatem filios dei fieri*, et Cor. 3 (2 Cor. 3,18) : *revelata facie gloriæ domini specularantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem* » ; 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 [CELJn]*, t. 6, Paris, 1989, §106, p. 206-209. On verra également *In Iohan. 1,14*, § 117-118, p. 101-103 (*CELJn*, § 117-118, p. 230-235).

<sup>68</sup> Cf. Ga 4,4-5.

<sup>69</sup> Cf. *In Iohan. 1,17*, §185, p. 154 (*CELJn*, § 185, p. 332-335) : «Rursus notandum quod, quia *verbum caro factum est*, ut habitaret in nobis, ut supra expositum est, et Gal. 4 dicitur : *misit deus filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus*, congrue subiciendum videtur quod dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturæ inferioris».

<sup>70</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 139-141.

pour leur salut. Ainsi, dans le Christ, nous découvrons la profondeur de la Vérité divine qui se donne au sein du déploiement de l'économie de la grâce. En lui, s'accomplit la révélation d'Ex 34,6 où le Seigneur se manifeste comme riche en grâce et en fidélité (*hesed et emet*)<sup>71</sup> : «Moïse invoqua le nom de Yahvé. Yahvé passa devant lui et il cria: 'Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération» (Ex 34, 5-7).

Jésus est le Chemin vers le Père, en tant qu'il est la Vérité et la Vie. Il nous ouvre la voie vers le Père, c'est-à-dire à la participation de sa relation filiale d'avec le Père, ce qui signifie notre recreation, par grâce, à l'image de l'Image parfaite du Père qu'est le Fils, plein de grâce et de vérité: «Nul ne vient au Père que par moi» (Jn 14,6). Dans le Fils, il nous donne d'avoir la vie en plénitude, auprès du Père, selon une assimilation à la Vérité qui accomplit ce que nous sommes appelés à être, comme le met en lumière H. de Lubac: «Nous ne sommes pleinement personnels qu'à l'intérieur de la personne du Fils, par laquelle et en laquelle nous avons part aux échanges de la Vie trinitaire»<sup>72</sup>. Aussi notre filiation adoptive s'enracine-t-elle complètement et est portée à sa pleine réalisation dans notre configuration au Christ, Chemin, Vérité et Vie.

C'est dès maintenant que Jésus conduit les siens au Père, en tant que Vérité et Vie: «Si vous me connaissez vous connaîtrez aussi mon Père; dès à présent (*kai ap'arti*) vous le connaissez et vous l'avez vu» (Jn 14,7). À cet égard, tandis que dans les versets 2 à 5 la perspective est celle de l'avenir signifié par le temps futur, les versets 6 à 11 renvoient au présent dans lequel Jésus est la révélation du Père et donne aux croyants la vie du Père. À ce propos, il est à noter que *zôè* (vie) apparaît trente-deux fois dans le Livre des signes du Quatrième Évangile (cf. Jn 1,19-12,50), et seulement quatre fois dans le Livre de la gloire (cf. Jn 13-20,31)<sup>73</sup> : puisque l'Heure est réalité, la vie est désormais offerte aux hommes par le Christ et il n'est plus besoin d'en parler beaucoup.

Quel est plus précisément la signification du verset 6 et comment articuler les substantifs *alètheia* et *zôè*, en considération du terme *hodos* ? Y a-t-il simple juxtaposition de la 'Vérité' et de la 'Vie', ou faut-il voir un ordre entre ces deux termes ? Il semble que l'on puisse identifier la vérité comme don selon lequel Jésus nous fait part de la vie du Père : «Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes; et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie» (Jn 1,4-5); ou encore: «Car le Père aime le Fils, et lui montre tout ce qu'il fait; et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, à vous en stupéfier. Comme

<sup>71</sup> R. E. Brown interprète la grâce et la vérité de Jn 1,14 et 1,17 en référence à *hesed et emet*, et en souligne la forme unitaire (cf. *Giovanni*, p. 20).

<sup>72</sup> Cf. *Catholicisme*, «Unam Sanctam, 3», Paris, 1952<sup>s</sup>, p. 298.

<sup>73</sup> Cf. R. E. BROWN, *Giovanni*, p. 745-746.

le Père en effet ressuscite les morts et leur redonne vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut» (Jn 5,20-21). La connaissance de la Vérité qu'est Dieu, déjà dans la certitude de la foi – bien que ce soit encore à l'obscur –, s'ouvre à la vie plénière où Dieu sera tout en tous (cf. 1 Co 15,28): «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ» (Jn 17,3).

Autrement dit, la vérité fructifie, dans le Christ, en fait de vie, parce qu'elle en constitue le fondement et comme la condition de possibilité. Le sens théologique de la métaphore du chemin pourrait alors être exprimé de la manière suivante : «'Aller' au Père – par ce 'chemin' qu'est Jésus – c'est devenir, par sa 'vérité', participant de la 'vie' même du Père»<sup>74</sup>. Une telle participation qui, comme effet de grâce, est l'œuvre commune de la Trinité, ne veut pas moins dire que notre filiation a pour fin ultime la personne du Père dans sa relation au Fils dans l'Esprit<sup>75</sup>. C'est en effet au Père que nous sommes unis dans le Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes. Aussi l'approfondissement de notre lecture de Jn 14,6 peut-il s'effectuer à partir du mystère de la médiation du Christ que saint Paul, en 1 Tm 2,5, aborde en référence à la connaissance de la vérité, à laquelle tous les hommes sont appelés comme à leur fin ultime : «(Dieu) veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous».

Au plan de la vie de la grâce se déployant dans un itinéraire d'union à Dieu, la relation au Christ, selon la plénitude de son mystère, façonne et construit un être nouveau appelé à la communion avec Dieu. Affirmer cela, c'est reconnaître le caractère christocentré de l'économie du salut vécu dans l'expérience de l'unique médiation du Christ, dans laquelle l'humanité de Jésus n'est en rien éludée sur le chemin de l'union mystique. Dans sa doctrine spirituelle, sainte Thérèse d'Avila se fait particulièrement le témoin et le porte-parole d'une telle expérience qui prend le contre-pieds d'une approche de la contemplation qui voudrait comme passer outre le rapport constant à l'humanité du Christ. Interprète, par sa vie et son enseignement, de Jn 14,6, elle manifeste à quel point nul ne vient au Père que par le Christ, l'Ami par excellence:

Que Votre Grâce ne cherche donc pas un autre chemin, même si vous êtes au sommet de la contemplation ; car ici vous êtes en sûreté. Tous les biens nous viennent de ce Seigneur, le nôtre. Il vous instruira ; considérez sa vie, c'est le meilleur modèle. Que voulons-nous avoir de mieux à nos côtés qu'un si bon ami qui ne nous abandonnera pas dans les peines et les tribulations, comme le font ceux du monde ? Bienheureux celui qui l'aime et le garde toujours auprès de lui. Regardons le glorieux saint

<sup>74</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 266.

<sup>75</sup> Cf. E. DURAND, *Le Père Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, « Cogitatio fidei, 267 », Paris, 2008, p. 77-78.

Paul, on eût dit que Jésus lui sortait toujours par la bouche, tant il le gardait présent dans son cœur<sup>76</sup>.

On se méprendrait si l'on songeait à une pure interprétation 'fonctionnelle' de Jn 14,6, dans le sens où la parole *ego eimi hē alētheia* signifierait seulement la révélation de la Vérité du Père en Jésus, sans considération de l'identité de Jésus comme Vérité. Si le Christ est le Révélateur du Père, il est également lui-même, en sa personne, cette révélation<sup>77</sup>, ce qui renvoie une fois de plus à sa relation filiale au Père, constitutive de sa personne en tant qu'Unique engendré du Père.

Saint Thomas enseigne dans ce sens que celui qui est le Chemin vers la Vérité et la Vie est inséparablement le terme, en tant que Vérité et Vie<sup>78</sup>. Pour cette raison, nous sommes appelés à nous attacher à lui et à lui être configurés. Autrement dit, le fait que le Christ soit voie et terme est au fondement de son exemplarisme ontologique et moral à notre égard, selon la fécondité de la vie de la grâce :

Adhère au Christ si tu veux être en sûreté : en effet tu ne pourras pas dévier, parce qu'il est lui-même le Chemin. Aussi ceux qui adhèrent à lui ne marchent pas où il n'y a pas de route, mais par un chemin droit : *Je te montrerai le chemin de la sagesse* (Pr 4,11). Et, au contraire, il est dit de certains : *Ils n'ont pas trouvé le chemin vers une cité habitée* (Ps 106,4). De même on ne peut être trompé, parce que lui-même est la Vérité et enseigne toute vérité : *Moi, je suis né et je suis venu dans le monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité* (Jn 18,37). De même encore, on ne peut être troublé parce que lui-même est la Vie et donne la vie : *Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie, et qu'on l'ait surabondante* (Jn 10,10)<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Cf. *Autobiographie*, chap. 22, n° 7, dans THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, Texte français par M. AUCLAIR, Paris, 1964, p. 150 ; *Libro de la Vida*, cap. 22, n° 7, in TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Texto revisado y anotado por Fr. TOMAS DE LA CRUZ, Burgos, 1990<sup>6</sup>, p. 227-228 : «Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación ; por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. El los enseñará ; mirando su vida, es el mejor dechado. ¿Qué más queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo ? Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabe sí. Miremos al glorioso San Pablo, que no parece se la caña de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón».

<sup>77</sup> Ceci est fort bien mis en évidence par I. DE LA POTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 2, p. 266-267.

<sup>78</sup> Cf. R. FERRI, *Gesù e la verità, Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Prefazione di P. CODA, "Collana di teologia, 59", Roma, 2007, p. 114-142.

<sup>79</sup> Cf. *Super Ioan. 14,6*, lect. 2, n° 1870 : «Adhaere ergo Christo, si vis esse securus : non enim poteris deviare, quia ipse est via. Unde qui ei adhaerent, non ambulat in invio, sed per viam rectam ; Prov. 4 (v. 11) : *Viam sapientiae monstrabo tibi*. E contra dicitur de quibusdam [Ps 106,4] : *Viam veritatis habitaculi non invenerunt*. Item non potest decipi, quia ipse est veritas, et docet omnem veritatem ; infra 18,37 : *In hoc natus sum et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati*. Item non potest perturbari, quia ipse est vita et vitam dans ; supra 10,10 : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*».

L'affirmation de Jn 14,6 est ainsi celle de l'égalité du Fils d'avec le Père, comme le confirme – selon saint Jean Chrysostome<sup>80</sup> – la parole: «Nul ne vient au Père que par moi». Voir le Fils déjà par la foi, c'est donc voir le Père, c'est-à-dire contempler leur communion interpersonnelle et consubstantielle, parce que le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils, selon la réponse de Jésus à Philippe: «Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: 'Montre-nous le Père!' ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même: mais le Père demeurant en moi fait ses œuvres» (Jn 14,9-10).

Ainsi l'*ego eimi* de Jésus, dans le Père, est le Nom du Fils unique, engendré par le Père de toute éternité, dans une diction d'amour, et donné aux hommes appelés à le connaître et à le nommer dans un vécu de la Vérité. Un tel vécu ne manque pas d'induire à une manière de poser l'acte théologique comme sémantique de la nomination de Dieu Trinité.

### 3. Sémantique de la nomination de Dieu Trinité, la Vérité

Notre nomination de Dieu Trinité s'accomplit dans le Christ-Vérité, Parole du Père, qui dit la vérité dans l'Esprit: « Mais parce que je dis la vérité (*tèn alètheian legô*), vous ne me croyez pas. Qui d'entre vous me convaincra de péché ? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ? » (Jn 8,45-46). La sémantique de cette nomination, qui ressortit à la foi, du point de vue de sa confession et de celui de son intelligence dans l'acte théologique, est appréhendée et saisie dans le vécu de la parole de révélation de Jésus, témoin de la vérité: « Je ne suis né, et je ne suis venu dans le monde, que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix » (Jn 19,37). Le *tèn alètheian legein* n'est point un « dire vrai », au sens prioritairement moral, mais il postule le sens pleinement religieux de la révélation du Père dans le Fils, que nous sommes appelés à recevoir et qui est susceptible de fonder l'existence humaine dans toute sa signification et son orientation<sup>81</sup>.

L'usage du verbe *legein* plutôt que *lalein* – comme c'est le cas en Jn 8,40 – se situe complètement dans le registre sémantique de l'affirmation kérygmaticque de la vérité en Jésus et de l'accomplissement eschatologique de son œuvre de salut. Un tel registre est marqué par le sceau de l'Esprit de vérité qui, « une fois venu, établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement (Jn 16,8). Aussi celui qui reçoit le don de l'Esprit est-il introduit dans une connaissance amoureuse du Père et du Fils qui envoient l'autre Paraclet: « Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière; car

<sup>80</sup> Cf. *In Ioannem Hom.*, 73, 2 (PG 59, 388), auquel renvoie Thomas d'Aquin, dans le *Super Ioan.* 14,6, lect. 2, n° 1875.

<sup>81</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 63-64.

il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir (Jn 16,13):

L'Esprit Saint nous fait connaître toutes choses en nous inspirant de l'intérieur, en nous dirigeant, et en nous élevant vers les réalités spirituelles. En effet, de même que celui qui a le goût infecté n'a pas la vraie connaissance des saveurs, de même aussi celui qui est infecté par l'amour du monde ne peut goûter les réalités divines: *L'homme psychique ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu* (1 Co 2,14)<sup>82</sup>.

L'Esprit nous est donné, afin de nous introduire dans la profondeur du Mystère, en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, et de nous rendre participants de la vie même du Fils, venu récapituler toutes choses en lui. La création, ternie par les conséquences du péché, est renouvelée dans le Christ, selon le don de l'Esprit vivificateur. Si la création est l'œuvre commune des trois personnes divines qui agissent par leur essence – ce qui renvoie à l'unité d'opération de la Trinité –, chaque personne y intervient selon sa propriété personnelle. À cet égard, il revient en propre au Saint-Esprit d'être celui en qui le Père et le Fils agissent en vertu de sa propriété d'Amour et de Don, comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin dans la *Somme contre les Gentils*<sup>83</sup>:

La bonté de Dieu est la raison pour laquelle il veut qu'il y ait d'autres choses [que lui], et qu'il produit les choses dans l'être par sa volonté. L'amour par lequel il aime sa propre bonté est donc la cause de la création des choses ; c'est pourquoi certains philosophes anciens ont affirmé que *l'amour des dieux* était la cause de tout être : Aristote l'a fait au livre I de la *Métaphysique*<sup>84</sup> ; et Denys, au chapitre IV des *Noms divins*, dit que *l'amour divin ne s'est pas permis d'être sans fruits*<sup>85</sup>. Or nous avons établi<sup>86</sup> que l'Esprit Saint procède par amour, cet amour par lequel Dieu s'aime lui-même. L'Esprit Saint est donc le principe de la création des choses. C'est ce que signifie la parole du Psaume [103,30] : *Envoie ton Esprit, et ils seront créés*.

Ce qui est valable au plan de la création de toutes choses et de leur conduite providentielle, d'après le dessein divin de sagesse et d'amour, l'est tellement dans la révélation et le déploiement de la vie de la grâce en Jésus-Christ. Par l'Esprit-Saint, nous sommes en effet constitués amis de

<sup>82</sup> Cf. *Super Ioan.* 15,26, lect. 6, n° 1959.

<sup>83</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 20, n° 3570 (Marietti, t. 3, 1961). Nous empruntons la traduction française – avec de légères modifications – à THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils, Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Traduction inédite par V. AUBIN, C. MICHON et D. MOREAU, Livre IV, *La Révélation*, Traduction, présentation et notes par D. MOREAU, Paris, 1999, p. 151, n° 2.

<sup>84</sup> Cf. 984b 24-28.

<sup>85</sup> Cf. IV, § 10.

<sup>86</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 19.

Dieu, ce qui veut dire qu'en lui, nous sont révélés les secrets divins, c'est-à-dire les mystères de Dieu, et nous sont donnés tous les dons de Dieu :

Le propre de l'amitié n'est pas seulement de révéler ses secrets à un ami à cause de l'unité de sentiment ; cette même unité exige aussi qu'on communique à son ami ce qu'on possède : en effet, un ami étant pour un homme comme un autre soi-même, on doit nécessairement secourir son ami comme soi-même<sup>87</sup>, en lui communiquant ce qu'on possède. Et c'est pourquoi on a dit que le propre de l'amitié était de vouloir et de faire du bien à son ami<sup>88</sup>, comme on le voit dans la Première lettre de Jean 3,17 : *Si quelqu'un possède les biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité, et lui ferme ses entrailles, comment la charité de Dieu demeurera-t-elle en lui ?* Or, c'est en Dieu, dont la volonté est efficace, que cela se réalise le mieux. Il convient donc de dire que tous les dons de Dieu nous sont donnés par l'Esprit Saint, comme on le voit dans la Première lettre aux Corinthiens 12,8 : *Aux uns par l'Esprit est donnée une parole de sagesse, aux autres une parole de science selon ce même Esprit ; et un peu plus bas, après avoir énuméré ces nombreux dons [v. 11] : C'est un unique et même Esprit qui opère en tout cela, accordant à chacun comme il lui plaît*<sup>89</sup>.

L'œuvre du Saint-Esprit n'est pas différente de celle du Fils, même si elle s'accomplit selon un mode distinct de celui du Fils, eu égard à leur propriété personnelle. Toute relative au Christ, elle oriente, par le Christ, les croyants vers le Père, en approfondissant en eux la connaissance amoureuse du Christ, Fils du Père, selon le don de la foi, de l'espérance et de la charité en Église. L'Esprit de Jésus, qui nous est donné comme principe de croissance dans le Christ, réalise, personnalise et intériorise la vie dans le Christ et opère l'accomplissement de notre condition de fils adoptifs du Père : «En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui» (Rm 8,14-17)<sup>90</sup>.

Dans notre connaissance amoureuse du Christ, il nous est donné, dans l'Esprit, de le nommer dans sa relation au Père, suivant une nomination tout entière ressaisie, d'après sainte Thérèse, par l'expérience du livre vivant qu'est le Christ et en lequel nous découvrons toutes les vérités :

<sup>87</sup> Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, IX, 1166a 30 - 31.

<sup>88</sup> Cf. *Eth. Nic.*, IX, 1166a 3.

<sup>89</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 21, n° 3579 (traduction française, p. 155-156, n° 7).

<sup>90</sup> À ce sujet, nous renvoyons au bel exposé de G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, «Théologies», Paris, 2004, p. 308-320 ; en outre, Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 2002<sup>3</sup>, p. 362-372.

Lorsqu'on interdit un grand nombre de livres écrits en castillan, j'en eus bien du regret, certains, qui me délassaient, ne seraient plus à ma portée, puisqu'on les laissait en latin; le Seigneur me dit alors: «N'aie pas de peine, je te donnerai un livre vivant». Je ne pouvais pas comprendre pourquoi on me disait cela, n'ayant pas encore eu de visions; mais très peu de jours après, je le compris très bien, tant je trouvai de sujets de recueillement dans ce que j'avais devant les yeux: le Seigneur m'a instruite de tant de façons, avec tant d'amour, que les livres me furent désormais à peu près inutiles, et même tout à fait. Sa Majesté a été le vrai livre où j'ai trouvé toutes les vérités. Béni soit ce livre qui imprime en nous ce qu'il faut lire d'une manière qu'on ne peut oublier!<sup>91</sup>.

La lecture dont parle la *santa Madre* est constitutive de l'acte théologique, entendu comme sémantique de la nomination de Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire à la fois celle du discours sur Dieu et du discours adressé à Dieu, dans la prière<sup>92</sup>. En effet, le « parler avec Dieu », selon une relation intime d'amitié, est structurant de l'exercice de lecture inhérent à la démarche théologique qui se déploie, par grâce, dans le Christ qui « dit la vérité », suivant le mode de la conversation avec les hommes. Le *modus conversationis Christi* convient, en effet, à la finalité de l'incarnation qui est la manifestation de la vérité et l'accomplissement de l'œuvre du salut, nous libérant du péché et de la mort<sup>93</sup>: « Aux autres villes aussi il me faut annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (Lc 4,43); et encore: « Elle est sûre, cette parole et digne d'une entière créance: le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier » (1 Tm 1,15).

Aussi le Christ nous donne-t-il accès auprès du Père, de par sa présence familière auprès de nous qui sommes conduits à la découverte de sa filiation divine, à partir de son humanité: «Comme il était à table dans la maison, voici que beaucoup de publicains et de pécheurs vinrent se mettre à table avec Jésus et ses disciples » (Mt 9,10). L'agir communicationnel de Jésus, par sa prédication et ses miracles, est l'expression d'une surabondance de contemplation, jaillissant de l'intimité relationnelle du Fils d'avec le Père<sup>94</sup>: « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10,30). Dans le Fils, Dieu s'adresse aux hommes comme à des amis et leur offre définitivement la possibilité de le nommer, dans l'acte de Parole qui ressaisit toute l'économie de la révélation:

Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. Eph 1,9) grâce auquel les

<sup>91</sup> Cf. *Autobiographie*, chap. 26, n° 5, p. 182; *Vida*, cap. 26, n° 5, p. 277-278.

<sup>92</sup> Cf. J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, « Biblioteca di teologia contemporanea, 150 », Brescia, 2010, p. 17.

<sup>93</sup> Cf. *Summa theologiae*, 3a, q. 40, a. 1, c.

<sup>94</sup> Cf. 3a, q. 40, a. 1, ad 2.

hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit-Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. Eph 2,18 ; 2 P 1,4). Dans cette Révélation le Dieu invisible (cf. Col 1,15 ; 1 Tm 1,17) s'adresse aux hommes en son immense amour ainsi qu'à des amis (cf. Ex 33,11 ; Jn 15,14-15), il s'entretient avec eux (cf. Bar 3,38) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie<sup>95</sup>.

La réponse de l'homme à l'amitié de Dieu est celle de l'assentiment de la foi, en tant qu'adhésion libre et aimante à la Parole de vérité qui fonde la relationalité dialogique de l'homme avec Dieu<sup>96</sup>, suivant le *modus conversationis*. Celui-ci, inhérent au style chrétien de communication<sup>97</sup>, s'identifie avec l'expérience eschatologique de Dieu, en Jésus-Christ, exprimée en termes de sainteté doxologique. Un tel vécu, dans la réciprocité de l'amour selon la loi de la surabondance évangélique, est confession de la foi en Celui qui a reçu « le Nom qui est au-dessus de tout nom » (Ph 2,9): «... pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,10-11). La sainteté, comme vécu doxologique du Nom « Seigneur », a une structure normative, en tant qu'elle sonde et dit le Mystère caché et dévoilé en Jésus-Christ.

Le *modus conversationis* de la foi, avec toute son implication de réciprocité dialogique et doxologique, se déploie dans une théologie trinitaire de la vérité, comme sémantique de la présence communionnelle et communicationnelle des trois personnes divines qui sont un seul Dieu, vivant et vrai, « Je suis celui qui est » (Ex 3,14). L'autocommunication de Dieu Trinité est celle du mystère de sa sainteté qui appelle, du côté de l'homme, une réponse de sainteté, comme participation à la vérité même de Dieu qui se donne, par amour, en Jésus-Christ mort et ressuscité. La théologie trinitaire de « la Vérité qui se donne » est centrée sur la personne qu'elle signifie et nomme comme paradigme du « Je suis en relation, existant pour et avec un autre » dans l'espace ouvert de la communion dialogique, suivant la loi de la surabondance inhérente à la *caritas in veritate*.

Saint Thomas n'affirme-t-il pas à cet égard que « la personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, à savoir ce qui subsiste dans une nature raisonnable »<sup>98</sup>. Il convient donc d'attribuer, d'une manière éminente, ce nom à Dieu, dont l'essence contient toute perfection,

<sup>95</sup> Cf. *Dei verbum*, n° 2.

<sup>96</sup> Cf. à ce propos VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n° 10-11.

<sup>97</sup> C. Theobald, sur lequel nous prenons appui, saisit le *modus conversationis* de la foi en termes de style chrétien de communication (cf. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, «Cogitatio fidei», 260», t. 1, Paris, 2007, p. 338-353).

<sup>98</sup> Cf. Ia, q. 29, a. 3, c.: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura».

participée qu'elle est par les créatures. Terme analogique, ce nom, attribué à Dieu de manière unique – comme c'est le cas des autres noms propres – signifie, suivant Boèce<sup>99</sup>, « la substance individuelle de nature rationnelle » (*rationalis naturae individua substantia*)<sup>100</sup>. Dieu est de nature raisonnable, au sens où celle-ci renvoie, non point à l'intelligence discursive, mais à la nature intellectuelle en général<sup>101</sup>. L'individualité de la substance, transposée analogiquement en Dieu, signifie l'incommunicabilité, laquelle exprime l'*ipseitas* et l'*indistinctio* de la personne en elle-même en son unité d'identité. L'existence par soi de la personne, en Dieu, est, quant à elle, signifiée par le terme *substantia*.

Richard de Saint-Victor, craignant que la définition de Boèce signifie la substance divine comme une personne, ce qui serait un modalisme, préfère mettre en évidence l'origine de la personne en Dieu qui est de nature divine : « une existence incommunicable de nature divine » (*naturae divinae incommunicabilis existentia*)<sup>102</sup>. La distinction et la constitution de la personne en Dieu sont alors abordée selon l'origine, c'est-à-dire la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. D'après cette perspective, partagée notamment par saint Bonaventure<sup>103</sup>, la relation est la conséquence de l'origine qu'elle manifeste<sup>104</sup>.

En fait, ce qui, dans le monde de notre expérience, distingue deux réalités est une propriété intrinsèque à chacune, laquelle, selon une transposition analogique en Dieu Trinité, renvoie à l'existence de la relation d'origine, plutôt qu'à l'origine<sup>105</sup>. Tandis que celle-ci, du point de vue du mode de signification, désigne un processus conduisant d'un principe originant à un terme originé, la relation, en tant que subsistante en Dieu, signifie intrinsèquement le sujet dans son indistinction en soi et sa distinction réelle à l'égard d'un autre. Aussi les noms des personnes divines, Père, Fils et Amour, sont-ils des noms de relations et signifient-ils l'hypostase subsistant dans la nature divine, c'est-à-dire la relation par mode de substance, laquelle s'identifie à la nature divine<sup>106</sup>.

Puisque les personnes divines sont des noms de relations en tant que subsistantes, elles ne portent donc nullement atteinte à la simplicité de Dieu Trinité<sup>107</sup>. Elles ne se distinguent point dans leur être substantiel, mais dans ce qui concerne le rapport de l'une à l'autre, désignant le cor-

<sup>99</sup> Cf. *De duabus naturis* (PL 64, 1343).

<sup>100</sup> La définition de Boèce est reprise par saint Thomas, dans la *Prima pars*, q. 29, a. 1, arg. 1.

<sup>101</sup> Cf. 1a, q. 29, a. 3, ad 4.

<sup>102</sup> Cf. *De Trinitate*, IV, 22 (*Sources chrétiennes* 63, p. 280-283).

<sup>103</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 26, a. un., q. 3.

<sup>104</sup> Cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, «Théologies», Paris, 2004, p. 151.

<sup>105</sup> Cf. 1a, q. 40, a. 2, c.

<sup>106</sup> 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».

<sup>107</sup> Saint Thomas aborde le rapport entre la distinction réelle des personnes divines et la simplicité de Dieu Trinité, en particulier dans la *Prima pars*, q. 40, a. 2, ad 1-3.

rélatif, non pas antérieur au relatif, mais simultané par nature. Or, plus une distinction est première, plus elle est proche de l'unité, ce qui se vérifie au plan des relations en Dieu, qui distinguent le moins, en tant qu'elles existent dans la nature divine et sont la substance divine personnelle. La sémantique de la nomination trinitaire est ainsi ressaisie autour du nom de « personne », dont la signification est appréhendée dans le registre de la relationalité ressortissant au mystère de l'hypostase, cœur de la considération théologique:

Le nom de « personne » signifie directement la relation, et indirectement l'essence: la relation, dis-je, non pas en tant que relation, mais signifiée par manière d'hypostase. Il reste vrai aussi que la personne signifie directement l'essence et indirectement la relation, si l'on considère d'une part que l'essence est identique à l'hypostase et, d'autre part, que l'hypostase en Dieu se définit et se signifie distincte par relation. Ce qui pose la relation, signifiée comme relation, cette fois, en détermination indirecte dans la définition de la personne<sup>108</sup>.

Dans le rapport que Dieu Trinité entretient avec le monde, en son agir au plan de l'économie du salut, il convient de reconnaître l'unité d'opération des trois personnes divines, impliquées selon un mode propre-personnel d'agir<sup>109</sup>. En d'autres termes, le rapport au monde concerne l'unité d'essence qui revient à la personne divine, en tant qu'hypostase distincte par relation et subsistant dans la nature divine. Si le mode d'existence de la personne divine est relatif, il est intrinsèquement présent à l'agir de la personne en communion consubstantielle et interpersonnelle avec les autres personnes et se manifeste tant dans l'œuvre de création que de recréation de toutes choses dans le Christ, selon l'effusion du don de l'Esprit.

Le mystère de l'Unité trinitaire, Vérité par antonomase, que nous sommes appelés à contempler et à nommer, est personnel et ouvre l'espace d'une recherche de la vérité une dans la pluralité, suivant le paradigme de la relationalité. Il revient à une théologie trinitaire de la vérité de rendre compte de ce paradigme, en examinant, sur le fondement d'une doctrine de la personne en Dieu Trinité, sa signification comme condition de possibilité de notre accès à la vérité. S'il s'agit de s'inscrire dans une compréhension relationnelle de la vérité, faut-il encore chercher à préciser ce que recouvre une telle saisie, dans une configuration culturelle postmoderne, pensée comme différenciation et pluralisme, où la définition de la

---

<sup>108</sup> Cf. 1a, q. 29, a. 4, c.: «Hoc nomen *persona* significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: non tamen relationem in quantum relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. – Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo: in quantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo».

<sup>109</sup> Cf. à ce propos G. EMERY, «Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) 334-353.

vérité comme *adaequatio rei et intellectus*<sup>110</sup> ne paraît plus pouvoir être avalisée, ce à quoi nous ne souscrivons pas.

La démarche théologique, qui se déploie dans une telle configuration, promeut un « comprendre » herméneutique, à partir de l'instance du texte, lequel, en tant que relecture et réécriture généalogique<sup>111</sup>, articulant origine et sens, ouvre à l'ad-venir d'un monde de signification qualifié par le *novum*. Le respect de la structure originnaire du langage de la révélation est la condition *sine qua non* de l'accès au *novum* d'une sémantique de la nomination polyphonique du Dieu vivant, en Jésus-Christ. Dans le processus de nomination, la vérité qui se manifeste ne s'identifie pas tant avec une plénitude d'être à l'origine qu'avec un ad-venir permanent qui induit, selon Claude Geffré, à la reconnaissance d'un pluralisme de principe ressortissant au dessein divin mis en œuvre dans notre histoire<sup>112</sup>:

Il faut admettre que la vérité du christianisme n'est ni exclusive ni même inclusive de toute autre vérité. Elle est une vérité singulière, c'est-à-dire *relative*. Le mot tabou est prononcé et tout l'effort d'une pensée chrétienne responsable est de montrer que cela ne conduit pas à un relativisme qui serait négateur de notre foi en l'unicité du Christ, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Il ne suffit pas de rappeler que dans le christianisme comme dans toute religion authentique, la foi peut être de l'ordre d'un engagement absolu alors même que la vérité dont on se réclame ne peut être que relative en tant même qu'historique. Il faut encore faire la preuve du caractère non totalitaire de la vérité chrétienne en vertu même de l'originalité du christianisme qui comporte en lui-même ses propres principes de limitation et de relativisation<sup>113</sup>.

Le caractère non totalitaire de la vérité chrétienne signifie qu'elle est relationnelle à tout ce qu'elle n'est pas et manifeste toujours essentiellement, dans l'ouverture à l'autre en tant qu'autre, le sens du pluriel. Celui-ci, en fait, sanctionne, dans le devenir historique, une polysémie de la nomination de la vérité, qui constitue toujours un au-delà de notre appréhension, c'est-à-dire un dévoilement progressif comme anticipation d'une plénitude qui est devant<sup>114</sup>. À cet égard, l'essence de la vérité, en tant que relationnelle, suscite une mystagogie qui introduit au partage de la vérité, dans le respect de la différence.

La différenciation reconnue et respectée, dans une expérience du lien social dont on ne saurait rendre compte sinon dans l'expression d'une

<sup>110</sup> Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, sol.

<sup>111</sup> C. Geffré met particulièrement en évidence le propos d'une théologie herméneutique comme généalogie (cf. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, «Cogitatio fidei, 120», Paris, 1983, p. 58).

<sup>112</sup> Cf. «La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», *Angelicum* 74 (1997) 171-191, ici p. 173; également *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 61.

<sup>113</sup> Cf. C. GEFFRÉ, «La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», p. 176.

<sup>114</sup> Cf. C. GEFFRÉ, «La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», p. 186-191.

réserve apophasique, affirme Christoph Theobald<sup>115</sup>, se laisse abordée au sein d'une mystagogie de la vérité trinitaire de l'« effacement », au bénéfice de la personnalisation. Il s'agit de saisir, dans ce processus de personnalisation, l'œuvre trinitaire de Dieu en sa créature, prise dans les douleurs de l'enfantement, ainsi que l'engagement de ce qu'il est et de ce qu'il manifeste de lui-même en Jésus-Christ.

Cela signifie que l'expérience de personnalisation, offerte à tout homme, ressortit au plan « économique » du mystère de Dieu Trinité et constitue l'espace herméneutique et le champ sémantique dans lequel est traitée la question des « personnes » en Dieu. Le travail de personnalisation trouve sa mesure ultime dans la « force d'effacement » de la personne de Jésus, le Messie inversé, face à autrui. Dans la figure du « Messie inversé », l'homme découvre, non point la revendication d'une existence dont l'autoposition politique peut générer le cercle de la violence répondant à la violence, mais un agir communicationnel en tant que « force d'effacement ». Or, Dieu Trinité se révèle lui-même réellement en « s'effaçant » dans le grand jeu de communication autour du lien énigmatique du lien social de l'humanité<sup>116</sup>.

Le paradigme de la « force d'effacement » et de l'« inversion », dans une saisie trinitaire de la vérité, au bénéfice de la différenciation appréhendée selon la modalité du respect et de la réserve apophasique, suscite le questionnement sans cesse renouvelé de l'unité de la vérité. Afin de faire droit toujours davantage à la force herméneutique d'un tel paradigme, dans un vécu mystagogique de la vérité relationnelle, ne convient-il pas d'accueillir, dans la foi, une sémantique de la nomination qui ressortisse à une théologie trinitaire de la vérité, centrée sur le mystère de la personne en tant que relation subsistante. À cet égard, la relationalité de la vérité ne nous paraît pas devoir être saisie comme une conformité de personne à personne, suivant le prisme d'une adéquation ressortissant à l'interpersonnalité, c'est-à-dire à la relation en tant que relation. Une telle approche, pour riche qu'elle soit, est-elle suffisamment en faveur d'une atteinte du vrai sur tous les plans de ce qui existe ? N'y a-t-il pas lieu d'aborder et d'approfondir la vérité, en son caractère d'universalité comme adéquation de l'intellect et de la réalité – laquelle est une relation –, à partir du mystère divin des relations subsistantes, Unité trinitaire, plénitude de la vérité ?

La vérité de la foi trinitaire nous donne de reconnaître et d'affirmer une pluralité de suppôts ou de personnes dans l'unité de l'essence, ce qui signifie que la relation, dans sa référence interpersonnelle selon l'origine, s'identifie avec l'être un de Dieu Trinité<sup>117</sup>. L'un convertible avec l'être

<sup>115</sup> Cf. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, «Cogitatio fidei, 261», t. 2, Paris, 2007, p. 771.

<sup>116</sup> Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, t. 2, p. 774, 769-773.

<sup>117</sup> Cf. *1 Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, sol. : «Concedendum est, absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem».

pose l'être lui-même en son indivision. Dans l'ordre des transcendants, enseigne saint Thomas, une pluralité formelle peut être posée, à savoir une *multitudo secundum quod est transcendens*, afin de rendre compte du mystère des Trois qui sont Un, dans la Trinité<sup>118</sup>: chaque personne, distincte réellement des autres personnes, est indivise, dans la pluralité relationnelle, et s'identifie avec l'essence une de Dieu Trinité.

La reconnaissance du statut éminent de la pluralité en Dieu, à la lumière de la foi chrétienne, conduit à une nouvelle saisie du rapport entre l'un et le multiple, au plan de la création et de l'œuvre du salut dans le Christ Total, Tête et Corps ecclésial en son accomplissement eschatologique. À cet égard, le mystère de la Trinité des personnes qui sont un seul Dieu, fonde la pluralité créée en lui, en y inscrivant, à titre de ressemblance, l'empreinte de ce qu'il est lui-même. Une telle empreinte signifie et garantit un processus d'unification de ce qui est autre en tant qu'autre. Aussi, dans le cas de l'être humain-en-relation, le processus de personnalisation s'accomplit-il comme œuvre de Dieu Trinité en lui et avec lui. L'homme, appelé à participer de la Vérité en tout ce qu'il est et en tout son ad-venir dans la communion interpersonnelle, entre dans la plénitude de Dieu et peut accueillir véritablement le Nom divin qui l'implique dans une coexistence.

Celle-ci, liée à une relation de nomination dont la sémantique s'accomplit dans notre contemplation amoureuse de Dieu Trinité, est un vécu de la Vérité qui se donne par amour et qui nous introduit, par grâce, dans l'intimité de Dieu, déjà présent en toutes choses, à leur intime, en tant que cause créatrice<sup>119</sup>. Le vécu de la Vérité induit toujours davantage au partage dialogique et à la rencontre interculturelle qui transforment le pluralisme en pluralité, sur le fondement de l'unité. Notre sémantique de la nomination est alors pleinement celle de la Vérité qui se donne en Jésus-Christ, Révélateur du Père dans l'Esprit, au bénéfice de notre participation au mystère de l'unité du Père et du Fils dans l'Esprit: « Afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17,21).

## Conclusion

Le Nom divin offert aux hommes signifie et exprime, dans l'autocommunication du Dieu vivant, le « Je suis celui qui est », se donnant pleinement, par amour, en Jésus-Christ crucifié, mort et ressuscité:

---

<sup>118</sup> Cf. 1a, q. 30, a. 3, c. À ce sujet, nous renvoyons aux explications très éclairantes de G. EMERY, «Trinité et unité de Dieu dans la scolastique XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle», in : G. EMERY, P. GISEL (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Actes du 3<sup>e</sup> cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, «Lieux théologiques, 36», Genève, 2001, p. 95-220, ici p. 218-219.

<sup>119</sup> Cf. 1a, q. 8, a. 1, c.: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, [...]. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime».

« Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je Suis » (Jn 8,28). Vérité engendrée du Père dans l'Esprit d'amour, le Fils « dit la vérité » (Jn 8,45), alors qu'il s'entretient avec les hommes (cf. Ba 3,38). Dans notre assentiment de la foi en la Parole de vérité, se déployant selon le *modus conversationis*, nous sommes introduits dans la relation dialogique de la *caritas in veritate*, ouvrant l'espace d'une sémantique de la nomination de la Vérité par antonomase, Dieu Trinité, centrée sur la personne en tant que relation subsistante.

Le mystère de « l'être pour l'autre en tant qu'autre » dans l'unité d'être éclaire de l'intérieur notre être-personnel-en-relation et cause notre participation à la Vérité relationnelle-Une, l'Unité trinitaire, dans laquelle la multitude transcendantale signifie l'indivision de chaque personne distincte réellement des autres. La pluralité formelle, dans l'ordre des transcendants selon lequel l'un est convertible avec l'être, fonde une nouvelle manière d'appréhender le rapport entre l'un et le multiple. La relation, qui s'instaure de façon toujours plus profonde avec ce qui existe dans son intelligibilité, nous fait entrer dans une participation au mystère lumineux de la Vérité une, Dieu Trinité, qui se fait connaître personnellement par son Nom et qui nous appelle à une intériorisation de la vérité dans la communion avec lui, par grâce.

Cette intériorisation dialogique est constituée par l'accueil du don de la vérité qui fructifie dans la personne humaine comme « pâti » le Vrai, au sens de l'expérimenter dans l'ineffabilité d'une rencontre amoureuse avec le Tout-Autre :

La vérité jaillie de Dieu à l'origine, affirme Franz Rosenzweig, nous l'avons reconnue comme l'essence de la vérité en général. Il faut encore qu'elle survienne, à l'homme comme Sa vérité, et il ne peut l'éprouver qu'en se l'appropriant comme telle dans le en vérité. Car c'est uniquement ce qu'on reçoit comme don qui apprend à connaître le donateur. Ce que je trouve là sans plus est à mes yeux un bien sans maître, dans le meilleur des cas une chose perdue. Précisément parce que et alors qu'il devient mien, le cadeau est ressenti par moi comme la propriété du donateur. Je ne commence donc à considérer la vérité comme Vérité de Dieu que lorsque je la fais mienne dans le en vérité. Mais que puis-je faire mien dans ce cas ? Uniquement ce qui m'a été octroyé de mon *hic et nunc* intérieur. Est-ce là « toute » la vérité, je n'en ai cure. Il me suffit qu'on me l'ait « octroyée ». Elle est devenue mon partage. Que Dieu soit la vérité au sens où nous l'avons désormais établi : l'origine de la vérité, je ne puis qu'en faire l'expérience en éprouvant qu'il est « ma part », il est « la part de ma coupe au jour où je l'invoque »<sup>120</sup>.

La sémantique de l'invocation du Nom divin, Vérité qui se manifeste, ne saurait être accessible dans un cercle herméneutique fermé, à partir d'une appréhension subjectiviste de l'homme qui se-

<sup>120</sup> Cf. *L'étoile de la rédemption*, p. 546.

rait alors établi dans un huis-clos de signification existentielle. Tout entière ressaisie par la doxologie, elle signifie la nomination de la plénitude de la vérité, au sein de la confession de foi en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, laquelle se déploie comme normativité ouverte<sup>121</sup>, c'est-à-dire aménageant l'espace vital de l'union mystique. En son sommet, l'accueil de la Vérité, ainsi signifiée dans une théologie trinitaire centrée sur la personne comme relation subsistante, n'est autre que l'inhabitation de Dieu Trinité, par grâce.

Sainte Thérèse d'Avila, à propos d'une vision intellectuelle de la Trinité, comme représentation de la vérité, en rend compte remarquablement, dans le registre de l'orthodoxie ressortissant à la normativité ouverte:

Introduite dans cette Demeure par une vision intellectuelle, on lui montre (à l'âme) par une sorte de représentation de la vérité, la Très Sainte Trinité, toutes les trois personnes, dans un embrasement qui s'empare d'abord de son esprit à la manière d'une nuée d'immense clarté ; et de ces personnes distinctes, par une intuition admirable de l'âme, elle comprend l'immense vérité ; toutes les trois personnes sont une substance, un pouvoir, une science, et un seul Dieu. Ce que nous croyons par un acte de foi, l'âme, donc, le saisit ici, on peut le dire, de ses yeux, sans qu'il s'agisse toutefois des yeux du corps ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire. Ici, toutes les trois personnes se communiquent à elle, elles lui parlent, elles lui font comprendre ces paroles du Seigneur que rapporte l'Évangile<sup>122</sup>: qu'il viendrait, Lui, et le Père et le Saint-Esprit, demeurer avec l'âme qui l'aime et qui observe ses commandements<sup>123</sup>.

La vérité de la foi trinitaire est contenue dans l'énonciation de l'orthodoxie, au titre de la vérité de ce qui est affirmé sur le fondement du donné de la révélation, c'est-à-dire du *Deus dixit*, de Dieu qui s'entretient avec les hommes, dans un face à face (cf. Ex 33, 11). En tant que vérité énoncée et signifiée, elle ouvre à un contenu qui ne saurait être épuisé, puisqu'il s'agit de la connaissance amoureuse de Dieu Trinité en lui-même et de son agir communicationnel. Cette connaissance dialogique, placée sous le signe de l'apophatisme, est à la fois accueillie et attestée au sein de la sagesse théologique qui est discernement du vécu de la Vérité, sous le régime de la vie théologique, source d'union à Dieu.

Suivant le mode du jugement par mode de connaissance, reçu des principes de la révélation, la théologie trinitaire de la vérité est non seulement en mesure de reconnaître la contribution du ju-

<sup>121</sup> Nous empruntons cette expression à C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, t. 2, p. 777.

<sup>122</sup> Cf. Jn 14, 23.

<sup>123</sup> Cf. *Le château intérieur, Septièmes Demeures*, chap. 1, n° 6, p. 1017-1018; *Septimas Moradas*, cap. 1, n° 6, p. 1008-1009.

gement par connaturalité – relevant de l'expérience mystique –<sup>124</sup>, mais elle devient sémantique de la nomination de la Vérité qui se donne, par amour, à l'intime de la personne humaine, par grâce. Ainsi la connaissance mystique n'est point comme un au-delà de la connaissance théologique, mais elle y est incluse comme son approfondissement vital et ineffable, qui appelle le plein jour de la vision face à face: « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dressé dans la ville, et les serviteurs de Dieu l'adoreront ; ils verront sa face, et son nom sera écrit sur leurs fronts » (Ap 21,3-4).

**Abstract.** - From the revelation of the divine Name there emerges in man who invokes this Name a dialogic relationship with the living God within faith's knowledge and in accordance with a *modus conversationis*. In Jesus-Christ, the fullness of revelation, we are guided to the Father, in the Spirit, and we participate in Truth, God Trinity. The present article considers the semantics of nomination within a Trinitarian Theology of truth in order to better understand, in the realm of the relational, the question « What is truth? » (Jn. 18: 38). It is in the contemplation of the mystery of the divine Persons as subsistent relations present by grace at the center of the human person that this quest fully develops.

**Key words:** Trinitarian Theology – truth – divine Name – Semantics of Nomination – relation – Mysticism.

---

<sup>124</sup> Cf. 1a, q. 1, a. 6, ad 3. Nous faisons nôtres les observations de T.-D. Humbrecht qui rend compte de la contribution de la connaissance mystique à la connaissance théologique (cf. «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin», p. 97-99).