

# L'inhabitation de Dieu Trinité par grâce. Approfondissement de la théologie trinitaire et vie spirituelle

DENIS CHARDONNENS, OCD

Bien loin de constituer un chapitre marginal de la théologie trinitaire – relevant davantage de la spiritualité que de la théologie –, la doctrine de l'inhabitation de Dieu Trinité en constitue un approfondissement majeur selon la raison éclairée par la foi vive. La démarche théologique, enracinée dans la vie théologale, conduit toujours plus celui qui s'y engage à rencontrer et à contempler le Dieu vivant en sa transcendance et en son inhabitation de grâce. Dieu Trinité est en effet présent dans le cœur de l'homme appelé en Jésus-Christ à l'intimité de sa communion: «Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous ferons une demeure chez lui» (Jn 14,23).

Si, d'après le témoignage des Écritures, il y a révélation de Dieu Trinité en lui-même à partir de son agir créateur et sauveur dans l'économie du salut, il n'empêche que, du point de vue de l'intelligence théologique, la connaissance de l'économie trinitaire est impliquée par la doctrine de la Trinité *ad intra*.

La voie de la découverte du mystère de Dieu en Jésus-Christ, plénitude de toute la révélation, conduit en effet à la connaissance du Père et de sa communion d'amour avec le Fils dans l'Esprit. À cet égard, il convient de reconnaître que le christocentrisme de la révélation est tout entier rapporté à un théocentrisme qualifié de manière trinitaire<sup>1</sup>. Le caractère christocentré de la révélation manifeste la fi-

---

<sup>1</sup> Nous prenons ici appui sur la réflexion d'E. DURAND, *Le Père Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, «Cogitatio fidei, 267», Paris, 2008, p. 115-119. L'auteur souligne, à très juste titre, que l'équilibre entre christocentrisme – lequel est normatif dans la Révélation – et la théo-finalité constitue un enjeu particulièrement actuel pour la sotériologie contemporaine dans le contexte du pluralisme religieux marqué par l'importance du dialogue interreligieux comme préoccupation théologique. Dans un tel contexte, il ne s'agit pas de renoncer à un christocentrisme inclusif pour

nalité paternelle de l'économie du salut. La mission du Verbe dans le monde et celle connexe du Saint-Esprit sont tout entières ordonnées au retour des hommes vers le Père: «Lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous» (1 Co 15,28).

À la lumière de la connaissance du Père, il nous est alors donné de découvrir et de rendre compte théologiquement de notre condition de fils adoptifs du Père dans le Christ selon le déploiement du don de l'Esprit au sein de l'économie trinitaire de la grâce. Celle-ci consiste essentiellement dans le don de Dieu lui-même à l'humanité en son Fils, en vue d'une réciprocité de relation entre Dieu et l'homme dans l'amour de charité: «Dieu est Amour: celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui» (1 Jn 4,16).

La théologie trinitaire, qui cherche à connaître la vérité sur Dieu Amour et sur le salut de l'homme bénéficiant du don de la vie divine, éclaire de l'intérieur la théologie de la grâce. Celle-ci nous ouvre à une saisie toujours plus profonde du mystère de Dieu établissant sa demeure en la personne humaine. À cet égard, la théologie des missions des personnes divines et de l'inhabitation de grâce constitue le dernier stade de la théologie trinitaire et l'on ne saurait aborder la question de l'accomplissement de la personne humaine dans sa participation à la communion trinitaire en dehors d'elle.

La théologie de la grâce souligne, dans la réflexion théologique contemporaine sollicitée spécialement par la question interreligieuse, l'objectivité de l'oeuvre salvatrice et divinisatrice de Dieu Trinité réalisant gratuitement la communion des hommes avec lui dans une relation d'altérité. Pour cette raison, elle mérite une attention renouvelée, d'un renouvellement passant par la considération continue du sujet de la théologie, Dieu lui-même et tout ce qui dépend de lui<sup>2</sup>.

L'investigation et l'exposition théologiques auxquelles nous sommes ainsi conviés requièrent toutes les ressources qui peuvent être mises au service de l'intelligence de la vérité de la foi sur le mystère de la Trinité. De telles ressources sont ressaisies par la vie de foi, d'espérance et de charité et induisent à une certaine manière d'accomplir l'*opus theologicum*, c'est-à-dire qu'il s'agit, non point d'une simple grammaire théologique, mais d'un cheminement d'existence sous la motion de l'Esprit du Christ. C'est à une théologie

---

s'orienter vers un théocentrisme radical ou indéterminé. La confession de Jésus-Christ Sauveur, Fils du Père dans l'Esprit, est le critère décisif du discernement à opérer dans la question interreligieuse (cf. p. 116-117).

<sup>2</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 1, a. 7, c.

trinitaire intégrative qu'il faut en arriver, ouverte qu'elle est à la vie spirituelle susceptible de participer à la fécondité de sa démarche.

La présente contribution, soucieuse de la relation mutuelle entre théologie trinitaire et vie spirituelle<sup>3</sup>, voudrait en manifester la fructification jusqu'à l'intimité de la connaissance expérimentale du mystère du Dieu présent, dans laquelle les mots sont conduits vers le silence; pourtant, cette connaissance ne constitue pas moins la force d'une théologie éprise du Mystère. Comme telle, la théologie sera d'autant plus en mesure de s'acquitter de sa mission prophétique auprès des hommes et des femmes de notre temps, en rendant compte pour eux de l'existence et de l'amour du Dieu vivant qui les aiment au point de les appeler à partager sa propre vie.

Trois points retiendront notre attention: d'abord, la grâce du Saint-Esprit à raison de laquelle toute la Trinité se rend présente à la créature raisonnable d'une manière nouvelle; ensuite, l'inhabitation trinitaire par grâce; enfin, la présence de Dieu en nous et notre présence en lui, ce qui signifie notre participation à la communion consubstantielle et interpersonnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

## 1. La grâce du Saint-Esprit

L'économie du salut – qui comporte la création et l'oeuvre du salut en Jésus-Christ – se trouve totalement sous l'influence du Saint-Esprit, principe de tous les dons, étant le Don par excellence procédant du Père et du Fils comme Amour.

### 1.1 *L'agir de l'Esprit, Amour et Don*

Si la création est l'oeuvre 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

---

<sup>3</sup> E. Durand note que l'une des lignes de force du renouveau trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle fut la mise au point du rapport renouvelé entre la Trinité immanente et la Trinité de l'économie, à partir de l'axiome rahnérien. Pourtant, un aspect de cette articulation demeure encore trop peu exploité, à savoir la relation mutuelle entre la vie spirituelle et la théologie trinitaire, en d'autres termes entre l'économie trinitaire de la grâce – tant personnelle que communautaire – et l'entrée de l'intelligence théologique dans une véritable espérance sous l'attraction de la béatitude. À cet égard, la requête spirituelle adressée à la théologie trinitaire paraît augmenter et être en attente de propositions plus développées (cf. E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, «Cogitatio fidei, 266», Paris, 2008, p. 304).

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>4</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>5</sup>; et Denys, au chapitre IV des *Noms divins*, dit que *l'amour divin ne s'est pas permis d'être sans fruits*<sup>6</sup>. Or nous avons établi<sup>7</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:

Le propre de l'amitié, c'est de révéler ses secrets à son ami. Et puisque l'amitié réunit les volontés et que, des deux amis elle fait comme un seul coeur, c'est bien de son propre coeur qu'un ami révèle son secret à son ami. C'est pourquoi le Seigneur dit aux disciples, en Jn 15,15: *Je ne vous appelle plus serviteurs, mais mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître*. Puisque nous sommes constitués amis de Dieu par le Saint-Esprit, il convient donc de dire que les mystères de Dieu sont révélés aux hommes par cet Esprit. C'est pourquoi l'Apôtre dit, en 1 Co 2,9-10: *Il est écrit: 'ce que l'oeil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au coeur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment', c'est à nous qu'il l'a révélé par l'Esprit Saint*<sup>8</sup>.

L'Esprit Paraclet, en vertu de sa propriété personnelle, agit dans l'économie de la grâce selon un mode distinct d'action dont l'effet est

---

<sup>4</sup> Cf. *Summa contra Gentiles* (SCG), IV, cap. 20, n° 3570 (Marietti, t. 2-3, 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*, Trad. 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>5</sup> Cf. 984b 24-28.

<sup>6</sup> Cf. IV, § 10.

<sup>7</sup> Au chapitre précédent: cf. SCG, IV, cap. 19.

<sup>8</sup> Cf. SCG, IV, cap. 21, n° 3578 (trad.: p. 154-155, n° 5).

de conduire les fidèles à la pleine intelligence de l'enseignement du Christ qui est la vérité et de leur donner de témoigner en sa faveur: «Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit» (Jn 14,26). S'il revient au Fils, Sagesse engendrée, de conduire les hommes au Père et de les rendre participants de la sagesse divine, il appartient à l'Esprit de vérité de les rendre capables d'accueillir l'enseignement du Christ et de les introduire dans la vérité tout entière (cf. Jn 16,13). Parce que l'Amour qu'est l'Esprit Saint procède de la Vérité conçue à partir du Père, il lui revient en propre de manifester la vérité, car c'est l'amour qui entraîne la révélation des secrets, suivant saint Thomas<sup>9</sup>.

La parole de Jésus «il vous rappellera tout ce que je vous ai dit» signifie alors que celui qui enseigne comme celui qui écoute ont besoin de l'illumination intérieure de l'Esprit pour saisir la vérité; le Christ lui-même, parlant par l'instrument conjoint de son humanité, ne peut rien s'il n'est lui-même mû de l'intérieur par l'Esprit Saint dont il a reçu la plénitude quant à sa nature humaine<sup>10</sup>.

Reconnaître que l'Esprit et le Fils agissent selon le mode distinct de leur propriété personnelle, c'est affirmer l'inséparabilité de leur mission. Aussi l'oeuvre du Saint-Esprit n'est-elle pas différente de celle

---

<sup>9</sup> Cf. *Lectura super Evangelium Ioannis 14,17* [*Super Ioan.*], lect. 4, n° 1916 (Marietti, 1952<sup>2</sup>): «Iste Spiritus ducit ad cognitionem veritatis, quia procedit a veritate, quae dicit supra eodem [v. 6]: *Ego sum via, et veritas, et vita*. Nam, sicut in nobis ex veritate concepta et considerata sequitur amor ipsius veritatis, ita in Deo concepta veritate, quae est Filius, procedit Amor. Et sicut ab ipsa procedit, ita in eius cognitionem ducit; infra c. XVI, 14: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet* etc. Et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est. [...]. Manifestare autem veritatem convenit proprietati Spiritus sancti. Est enim amor qui facit secretorum revelationem». À ce propos, on verra l'étude de G. EMERY, «Le Verbe-Vérité et l'Esprit de Vérité. La doctrine trinitaire de la vérité chez saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 104 (2004) 167-204, en particulier p. 197-201.

<sup>10</sup> Dans son commentaire sur Jn 14,26, saint Thomas met fort bien en lumière, au sujet de la mission du Fils et de l'Esprit, leur mode distinct d'agir sur le fondement de leur propriété personnelle et l'unité de leur action: «Consequenter agit de effectu Spiritus sancti; dicens *Ille vos docebit omnia*. Nam, sicut effectus missionis Filii fuit ducere ad Patrem, ita effectus missionis Spiritus sancti est ducere fideles ad Filium. Filius autem, cum sit sapientia genita, est ipsa veritas; supra XIV, 6: *Ego sum via, veritas et vita*. Et ideo effectus missionis missionis huismodi est ut faciat homines participes divinae sapientiae, et cognitores veritatis. Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit Verbum; sed Spiritus sanctus doctrinae eius nos capaces facit. Dicit ergo *Ille vos docebit omnia*, quia quaecumque homo doceat extra, nisi Spiritus sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat: quia nisi Spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris, Iob XXXII,8: *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam*; et intantum, quod etiam ipse Filius organo humanitatis loquens, non valet, nisi ipsemet interius operetur per Spiritum sanctum» (cf. *Super Ioan. 14,26*, lect. 6, n° 1958).

du Fils: 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>11</sup>.

### 1.2 Le Père et le Fils se donnent à nous dans le Saint-Esprit

Le Saint-Esprit est personnellement le Don, parce qu'il procède comme Amour du Père et du Fils: il est le terme ou le fruit de l'amour du Père et du Fils, ce qui signifie qu'il procède comme impression ou affection d'amour, éternellement enclin à être donné.

La propriété du Saint-Esprit peut être saisie en référence à l'analogie du don dans notre expérience humaine: il n'est point de don véritable qui ne soit le fait de la gratuité et de la libéralité; l'attente de quelque rétribution ne saurait en effet y avoir de place. Or, la raison de la donation gratuite n'est autre que l'amour, parce que l'on veut du bien à autrui quel qu'il soit; aussi l'amour est-il non seulement la source des dons, mais le premier don par lequel les autres sont donnés<sup>12</sup>. Cela est si patent dans le cas de l'amour des ennemis que nous enseigne Jésus: «Et si vous prêtez à ceux dont vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on? Même des pécheurs prêtent à des pécheurs afin de recevoir l'équivalent. Au contraire, aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien attendre en retour. Votre récompense alors sera

<sup>11</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.

<sup>12</sup> Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 38, a. 2, c.: «Sciendum est quod donum proprie est *datio irredibilis*, secundum Philosophum [*Topic.*, lib. 4, cap. 4], idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuita donationis est amor: ideo enim gratis damus alicui, quod volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur»; cf. également *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 [1 *Sent.*], d. 18, q. 1, a. 2, sol.

grande, et vous serez les fils du Très-Haut, car il est bon, lui, pour les ingrats et les méchants» (Lc 6,34-35).

Selon une transposition analogique, le Saint-Esprit, procédant comme Amour, est le Don premier, «par lequel une multitude de dons sont distribués en propre aux membres du Christ»<sup>13</sup>. Tous les dons qui interviennent à notre plan – les dons créés – sont une participation de l'Amour qu'est le Saint-Esprit et renvoient à la priorité absolue de la Grâce incréée ou Don premier<sup>14</sup>: on peut distinguer ici les dons de l'ordre de la nature – et d'abord la création elle-même qui est le don premier de l'être<sup>15</sup> –, les charismes donnés pour l'édification du Corps ecclésial, et surtout les dons de la grâce sanctifiante dans lesquels le Saint-Esprit est donné en personne, avec au sommet de la vie de la grâce le don de la charité.

Si le Don implique une relation d'origine, c'est-à-dire une distinction personnelle qui signifie sa procession du Père et du Fils qui sont le Donateur, il comporte un rapport à ses bénéficiaires dans la donation aux créatures raisonnables. Une telle donation est effective chez les hommes et chez les anges, quand ils peuvent jouir librement du Don, et donc le posséder d'une manière qui à la fois respecte ce qu'ils sont et leur fournit les moyens pour y parvenir; cela leur est en effet impossible par leurs propres forces. En d'autres termes, ils ont besoin d'être élevés à une participation objective de la communion d'amour de la Trinité, par la grâce créée, don de l'Esprit Saint. Une telle grâce a sa source dans le Saint-Esprit lui-même signifié par l'eau vive en Jn 4,10, selon l'interprétation de saint Thomas<sup>16</sup>.

La distinction entre grâce créée et Grâce incréée – loin d'être le

<sup>13</sup> Cf. saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 19, 34 (BA 16, p. 516-517): «Per donum, quod est Spiritus sanctus, in commune omnibus membris Christi multa dona, quae sunt quibusque propria, dividuntur»; ce passage est cité par saint Thomas dans la *Summa theologiae*, 1a, q. 38, a. 2, c.

<sup>14</sup> 1 *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, sol.: «Quia igitur Spiritus sanctus est amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi; unde est donum per se, et primo; alia autem quae dantur non sunt dona, nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data». On verra à ce sujet G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 308.

<sup>15</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol.: «Oportet quod, in quantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducat in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor, sub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur; et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est Spiritus sanctus».

<sup>16</sup> Cf. *Super Ioan.* 4,10, lect. 2, n° 577: «Gratia Spiritus sancti recte dicitur aqua viva, quia ita ipsa gratia Spiritus sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet Spiritus sanctus. Immo per ipsum datur gratia; Rom. V, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Nam ipse Spiritus sanctus est fons indeficiens, a quo omnia dona gratiarum effluunt».

fait d'une subtilité spéculative qui voilerait l'approche de la dispensation divine de la grâce – nous paraît au contraire en manifester profondément la vérité. On sera mieux à même, par elle, d'aborder l'anthropologie comme un chapitre de la théologie.

Il convient en effet que l'homme reçoive de la part de Dieu un don qui soit le principe intrinsèque de sa sanctification et de sa divinisation et qui soit ainsi proportionné à ce qu'il est: un être libre et doté d'une conscience, ce centre le plus secret de la personne humaine où il lui est donné de rencontrer son Seigneur<sup>17</sup>.

Or la grâce créée, du point de vue de son rapport à la nature humaine, qualifie l'âme à la manière d'une qualité accidentelle. Cela veut dire qu'elle n'entre pas dans la définition de la nature humaine, car, s'il en était autrement, en perdant la grâce nous cesserions d'être des humains, ou encore celui qui n'aurait pas la grâce ne serait pas vraiment un être humain. En d'autres termes, la consistance ontologique de l'homme n'est en rien télescopée, lorsqu'il s'agit de considérer en lui le déploiement de la vie surnaturelle.

Le Maître d'Aquin précise que l'accident n'est pas créé à proprement parler, parce qu'il n'a pas l'être en lui-même, mais qu'il emprunte son être à un autre qu'il vient qualifier<sup>18</sup>. Aussi la grâce n'existe-t-elle pas à l'état séparé en dehors de sa source qui est Dieu; elle existe dans la personne humaine qui a reçu ce don surnaturel et qui en vit au bénéfice de sa croissance dans le Christ. Si, pourtant, on a recouru à l'expression 'créée' pour parler de la grâce, c'est afin de souligner que, par elle, nous avons revêtu «l'Homme nouveau dans le Christ, créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité» (cf. Eph 4,24):

La grâce peut être dite créée en ce sens que les hommes, relativement à elle, sont créés, c'est-à-dire constitués dans un nouvel être; et ils le sont à partir de rien, ce qui veut dire sans aucun mérite de leur part, selon ce mot des Éphésiens (2,10): *Créés dans le Christ Jésus en vue des oeuvres bonnes*<sup>19</sup>.

Don surnaturel, la grâce créée, située au plan ontologique de la créature raisonnable, rend celle-ci capable de l'union à Dieu en la disposant à recevoir la personne divine du Saint-Esprit. On ne saisit

<sup>17</sup> Cf. *Gaudium et spes*, n° 16.

<sup>18</sup> Cf. 1a2ae, q. 110, a. 2, c. Nous nous référons sur ce point au commentaire très éclairant de J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation 2*, 2<sup>ème</sup> édition revue et augmentée d'une Postface, «Vestigia, 19», Fribourg-Paris, 2002, p. 237-243.

<sup>19</sup> Cf. 1a2ae, q. 110, a. 2, ad 3: «Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud *ad Ephes. 2,10: Creati in Christo Iesu in operibus bonis*».

bien la nécessité d'une grâce créée, en considération de l'identité de la personne humaine, que si l'on reconnaît que le Saint-Esprit, lorsqu'il est donné, ne saurait d'aucune manière entrer en composition avec l'homme. Il n'en demeure pas moins que, dans la vie de la grâce, nous ne recevons pas seulement des effets du Saint-Esprit, mais le Saint-Esprit en personne<sup>20</sup>. Il nous est le plus proche et le plus intime, parce qu'il est nous est donné et qu'il est la raison de tous les dons<sup>21</sup>.

Lorsque saint Jean de la Croix, dans son commentaire de la première strophe de la *Vive flamme d'amour*, rend compte de l'union transformante qui est fécondité de la vie de la grâce, il affirme la présence objective du Saint-Esprit et son opération dans l'âme:

*Cette flamme d'amour (llama de amor) est l'esprit de son Époux, qui est l'Esprit Saint, que l'âme sent désormais en soi non seulement comme un feu qui la tient consumée et transformée en suave amour, mais comme un feu qui, en outre, brûle en elle et jette flamme, comme j'ai dit; et cette flamme, chaque fois qu'elle flamboie, baigne l'âme en gloire, et la rafraîchit en un flot de vie divine. Et telle est l'opération du Saint-Esprit (operación del Espíritu) en l'âme transformée en amour, que les actes qu'il fait à l'intérieur, c'est de jeter des flammes, qui sont des illuminations d'amour, en qui, la volonté de l'âme lui étant unie aime d'une façon très sublime, étant faite un seul amour avec cette flamme<sup>22</sup>.*

La doctrine spirituelle du carme espagnol, expression d'une expérience de la grâce jusqu'en son sommet en cette vie, met en lumière, à la faveur d'un approfondissement théologique, le mystère du Don premier au fondement de l'économie du Saint-Esprit qui nous offre une participation de ce qu'il est lui-même et qui nous conduit au partage de la vie trinitaire:

Et cette âme étant si proche de Dieu, puisqu'elle est transformée en flamme d'amour, en laquelle se communiquent le Père, le Fils et l'Esprit Saint, est-il incroyable de dire qu'elle goûte une trace de la vie éternelle?

<sup>20</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 3, ad 1: «Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed et ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur»; cf. également l'ad 2 de ce même article 3.

<sup>21</sup> Cf. 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 2, q1a 2, sol. 2, ad 3: «Spiritus sanctus etiam dicitur propinquior nobis, inquantum per ipsum omnia dona nobis donantur».

<sup>22</sup> Nous empruntons la traduction française d'A. BORD, *Jean de la Croix Docteur de l'Église, oeuvres complètes*, selon l'edición crítica espagnole, Nouvelle traduction par A. BORD, Paris, 2003, p. 1188-1189, n° 3 (pour le texte original espagnol: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 3<sup>e</sup> Edición, Revisión textual, introducciones y notas al texto: J. V. RODRÍGUEZ, Introducciones y notas doctrinales: F. RUIZ SALVADOR, Madrid, 1988, p. 775, n° 3).

mais non parfaitement, parce que la condition de cette vie ne le permet pas. Mais la délectation que ce flamboiement de l'Esprit Saint opère en elle est si vive qu'elle lui communique la saveur de la vie éternelle<sup>23</sup>.

Le Saint-Esprit est le don du Père et du Fils qui se donnent en lui aux hommes. Bien qu'il ne soit pas principe du Fils, il est toutefois principe de l'effet selon lequel le Fils est donné ou envoyé à partir du Père; qu'il nous soit donné, cela provient de l'Amour du Père: «Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique» (Jn 3,16)<sup>24</sup>.

En raison de la grâce sanctifiante, le Saint-Esprit habite l'Église et le cœur des croyants comme en un temple<sup>25</sup>, et avec lui le Père et le Fils viennent y demeurer: «Et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît. Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous, qu'il est en vous» (Jn 14,16-17)<sup>26</sup>:

Puisque la charité par laquelle nous aimons Dieu est en nous par l'Esprit Saint, cet Esprit lui-même doit être en nous aussi longtemps que la charité y est. C'est pourquoi l'Apôtre dit en 1 Co 3,16: *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit Saint habite en vous?* – C'est l'Esprit Saint qui nous rend amoureux de Dieu; or tout aimé est en quelque façon dans l'aimant; il est donc nécessaire que, par l'Esprit Saint, le Père et le Fils habitent également en nous<sup>27</sup>.

L'inhabitation intime du Saint-Esprit, et avec elle, celle du Père et du Fils, constitue le prolongement, dans l'économie de la grâce, de l'intériorité réciproque des trois personnes divines à laquelle nous participons. Autrement dit, par la grâce du Saint-Esprit – l'amour de

<sup>23</sup> Cf. trad. française d'A. BORD, p. 1190-1191, n° 6; texte original espagnol, p. 776-777, n° 6.

<sup>24</sup> Cf. saint Thomas d'Aquin, 1 *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, ad 3: «Quamvis Spiritus sanctus non sit principium Filii, est tamen principium effectus secundum quem Filius dicitur dari vel mitti: et ideo etiam ipse Filius est datus per donum quod est Spiritus sanctus, scilicet per amorem; unde dicitur Joan. III, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*»; cf. également 1a, q. 38, a. 2, ad 1.

<sup>25</sup> Cf. *Lumen Gentium*, n° 4.

<sup>26</sup> Saint Thomas d'Aquin, sur ce passage, s'arrête d'une part à la familiarité du Saint-Esprit à l'égard des apôtres, d'autre part à son inhabitation intime: «Ratio autem huius est, *quia apud vos manebit*. Ubi primo nota Spiritus sancti ad Apostolos familiaritatem *quia apud vos manebit*, idest ad utilitatem vestram; Ps. 142,10: *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam*; Sap. 12,1: *O quam bonus Spiritus tuus, Domine, est in omnibus*. – Secundo quamdam eius intimam inhabitationem, *quia in nobis erit*, idest in intimo cordis nostri; Ez. 11,19: *Et spiritum novum tribuam in visceribus eorum*» (cf. *Super Ioan.* 14,17, lect. 4, n° 1920).

<sup>27</sup> Cf. SCG, IV, cap. 21, n° 3576 (trad. française, p. 154, n° 3).

Dieu répandu dans nos coeurs (cf. Rm 5,5) –, non seulement Dieu demeure en nous, mais aussi nous-mêmes demeurons en Dieu, ce que saint Thomas met remarquablement en évidence et que nous abordons encore par la suite:

Dieu aime manifestement beaucoup ceux qu'il a rendus amoureux de lui par l'Esprit Saint. Un tel bien ne peut en effet être conféré autrement que par amour, comme cela ressort bien des Proverbes 8,17 où il est dit, de la bouche du Seigneur: *Moi, j'aime ceux qui m'aiment – non pas comme si nous avions aimé Dieu en premier, mais puisque Dieu le premier nous a aimés*, ainsi qu'il est dit en 1 Jn 4,10. Or tout aimé est dans l'aimant. Il est donc nécessaire que par l'Esprit Saint, non seulement Dieu soit en nous, mais aussi nous en lui. C'est pourquoi il est dit en 1 Jn 4,16: *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui*; et plus haut (1 Jn 4,13): *À ceci nous comprenons qu'il demeure en nous, et nous en lui: il nous a donné de son Esprit*<sup>28</sup>.

## 2. L'inhabitation trinitaire par grâce

La grâce sanctifiante, qui élève la nature humaine et la dispose à recevoir les personnes divines, est le principe germinal de l'inhabitation trinitaire. Plus précisément, suivant l'enseignement de saint Thomas, la grâce est la racine des habitus opératifs surnaturels de connaissance et d'amour de Dieu – à savoir les dons de sagesse et de charité –, à raison desquels s'accomplit formellement le nouveau mode de présence de Dieu Trinité en l'homme; cette présence nouvelle est au-dessus du mode commun selon lequel Dieu est présent en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence, c'est-à-dire comme la cause dans les effets qui participent de sa bonté<sup>29</sup>.

C'est donc selon le déploiement de la vie de la grâce que l'on observe la mission invisible ou le don du Fils et de l'Esprit à partir du Père dans la créature raisonnable, ce qui signifie l'expérience de l'inhabitation trinitaire. Si le Père n'est pas envoyé, ne procédant pas d'un autre, il n'en est pas moins présent dans l'âme par la grâce, en tant que principe de la procession du Fils et de celle du Saint-Esprit<sup>30</sup>. Coextensives à toute la vie de la grâce, les missions invisibles comportent une origine éternelle et un terme temporel.

<sup>28</sup> Cf. SCG, IV, cap. 21, n° 3577 (trad. française, p. 154, n° 4).

<sup>29</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 3, c.

<sup>30</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 5, c.: «Mitti autem divinam personam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem ejus ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen convenit sibi ab alio esse; et per consequens nec mitti»; cf. également q. 43, a. 4, c.

### 2.1 Origine éternelle et terme temporel de la mission des personnes divines

Déjà au plan du vocabulaire, note le Maître d'Aquin, on peut appréhender l'origine éternelle et le terme temporel d'une mission d'une personne divine, que cette mission soit visible – c'est le cas de l'incarnation du Verbe – ou invisible quand il s'agit de l'envoi du Fils et de l'Esprit au plus intime de la créature raisonnable à raison de la grâce sanctifiante. En effet, certains mots n'évoquent que le rapport d'émané à principe, comme *processio* et *exitus*. D'autres, outre ce rapport au principe, précisent le terme de la procession: les uns renvoient au terme éternel, comme *generatio* et *spiratio*. La génération est une procession qui met la personne divine en possession de la nature divine et la spiration passive est la procession de l'Amour subsistant. D'autres mots, avec le rapport au principe, expriment le terme temporel: c'est le cas de *missio* et *donatio*<sup>31</sup>.

Dès lors, en Dieu, 'mission' et 'donation' s'emploient uniquement comme des attributs temporels, 'génération' et 'spiration', seulement comme des attributs éternels, 'procession' et 'sortie', aussi bien éternellement que temporellement. À cet égard, on parlera d'une procession éternelle et d'une procession temporelle ou mission. Toutefois, 'mission' signifie formellement en premier lieu le rapport à l'effet créé et est attribuée comme telle à l'essence divine; en second lieu, elle désigne le rapport personnel, ce qui concerne le plan notionnel. La procession temporelle, en revanche, signifie principalement le rapport personnel et en second lieu l'essence<sup>32</sup>.

Dans la mission, l'effet temporel ne fait pas nombre avec l'origine éternelle, mais il est complètement et directement relié à la relation d'origine caractéristique de la personne, ce que Thomas exprime fort bien en ce qui concerne le Fils ou le Verbe:

De toute éternité, le Fils procède pour être Dieu; dans le temps, il procède pour être aussi homme par sa mission visible, ou encore pour être dans l'homme par sa mission invisible<sup>33</sup>.

Maître Eckhart, prenant le relai de son devancier Thomas d'Aquin, met particulièrement en relief à ce propos notre participation par grâce à la filiation divine du Christ, Verbe incarné naissant en nous. Ainsi, nous sommes par grâce ce que le Fils est par nature, ce qui veut

<sup>31</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 2, c.

<sup>32</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, sol.

<sup>33</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 2, c.: «Filius ab aeterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut sit homo, secundum missionem visibilem; vel ut sit in homine, secundum invisibilem missionem».

dire que notre adoption filiale est le premier fruit de l'incarnation du Verbe qui naît en nous par grâce, dans le prolongement de sa génération éternelle<sup>34</sup>:

Il faut remarquer que [...] le premier fruit de l'incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption. Car il serait de peu de prix pour moi que *le Verbe* se fût *fait chair* pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu<sup>35</sup>.

Parler d'une double procession, éternelle et temporelle, ne signifie nullement qu'il y ait un double rapport au principe, mais ce qui est double, c'est bien plutôt le terme, éternel et temporel<sup>36</sup>; autrement dit, l'origine est toujours éternelle. Comment, à partir de là, saisir le caractère à la fois d'inséparabilité et de distinction des missions des personnes divines, en considération de l'origine éternelle et du terme temporel?

La distinction des missions se trouve formellement du côté de l'incréd, au plan des relations d'origine. Faut-il alors reconnaître leur inséparabilité du côté créé, dans l'inhabitation de grâce, puisque le Fils et l'Esprit Saint viennent habiter ensemble avec le Père dans l'âme par la grâce qui constitue la racine commune de leurs missions. Pourtant, la communication des missions dans la racine de la grâce n'empêche pas, précise saint Thomas, la distinction dans les effets de la grâce qui sont l'illumination de l'intellect (*illuminatio intellectus*) et l'embrassement de l'affection (*inflammatio affectus*)<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cette doctrine du Maître thuringien est marquée par l'influence des *Ambigua* de Maxime le Confesseur, traduits par Jean Scot Érigène (cf. PG 91, 1087-1088, C 3-11; PL 122, 1208, A 15-B 1 et B 4-10).

<sup>35</sup> Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem 1,14*, 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. 101-102, § 117; 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'Oeuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, 1989, p. 230-231, § 117. Concernant le thème de la naissance du Verbe en l'âme chez Maître Eckhart, nous renvoyons à l'étude de Th. HOHN, *Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft, Die Gottesgeburt in der 'Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem'*, «Schriften zur Meditation und Meditationsforschung, 1», Frankfurt am Main-Berlin-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, 2000.

<sup>36</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 2, ad 3.

<sup>37</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 3. Dans le prolongement de l'enseignement de saint Thomas, nous nous appuyons sur l'étude pénétrante de C. DE BELLOY, o.p., *La visite de Dieu, Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin*, Préface de G. EMERY, o.p., Paris, 2006, p. 130-138.

De tels effets sont appropriés à la génération du Verbe et à la procession du Saint-Esprit comme Amour et expriment, par manière de similitude et de conformité, dans l'intimité de la personne humaine à la fois la distinction des personnes divines et leur intériorité réciproque dans l'unité substantielle: «Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus. Mais vous, vous verrez que je vis et vous aussi, vous vivrez. Ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous» (Jn 14,10-20). Aussi l'origine éternelle éclaire-t-elle le terme temporel selon lequel les Trois établissent leur demeure auprès de nous et en nous.

## 2.2 «*Nous ferons notre demeure chez lui*» (Jn 14,23)

La présence de Dieu dans les disciples de Jésus a son origine dans l'amour du Père qui les aime en son Fils: «Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous ferons notre demeure chez lui» (Jn 14,23). En d'autres termes, Jésus révèle l'amour du Père que ses disciples sont appelés à partager avec lui et en lui, ce qu'il exprime en finale de la prière sacerdotale: «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).

Or, l'expression et la preuve de l'amour des disciples est l'observance des commandements de Jésus, en quoi consiste le fait de garder sa parole. En effet, déjà dans le livre de l'Exode (20,1), les douze commandements sont les paroles de Dieu, ce que l'on retrouve dans le Deutéronome (5,22): «Telles sont les paroles que vous adressa le Seigneur quand vous étiez tous assemblés sur la montagne. Il vous parla du milieu du feu, dans la nuée et les ténèbres, d'une voix forte. Il n'y ajouta rien et les écrivit sur deux tables de pierre qu'il me donna». En fait, en hébreu *dabar* – que l'on traduit par 'parole' – apparaît comme un terme technique qui renvoie à la stipulation d'un contrat<sup>38</sup>.

L'amour de Dieu, qui ne saurait exister sans l'amour mutuel dans le Christ, est à la fois le motif et la substance des commandements de Jésus<sup>39</sup>: «Je vous donne un commandement nouveau: vous aimer les uns les autres; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples: si vous avez de l'amour les uns pour les autres» (Jn 13,34-35). Dans ce sens, le livre de la Sagesse mettait en relief le lien entre l'amour et l'observance des

<sup>38</sup> Cf. R. E. BROWN, *Giovanni, Commento al Vangelo spirituale*, Presentazione di C. M. MARTINI – R. VIGNOLO, Aggiornamento bibliografico a cura di F. MANZI, Assisi, 2005<sup>6</sup>, p. 773.

<sup>39</sup> Cf. R. E. BROWN, p. 779.

commandements: «La sagesse est brillante, elle ne se flétrit pas. Elle se laisse facilement contempler par ceux qui l'aiment, elle se laisse trouver par ceux qui la cherchent. [...]. Car son commencement, c'est le désir très vrai de l'instruction, le souci de l'instruction c'est l'amour, l'amour, c'est l'observation de ses lois, l'attention aux lois, c'est la garantie de l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité fait qu'on est près de Dieu» (Sg 6,12.17-19).

Aussi l'amour implique-t-il l'obéissance: «Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements» (Jn 14,15). Jésus manifeste ici pleinement ce à quoi engage l'amour véritable du Dieu vivant, lequel ne saurait signifier d'aucune manière quelque compromission d'avec les idoles: «Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi le Seigneur ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui punit la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, mais qui fais grâce à des milliers pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements» (Ex 20,5-6)<sup>40</sup>.

La charité, d'où découle l'obéissance, rend l'homme capable de recevoir la manifestation du Christ qui vient demeurer auprès de lui et en lui, ce qui est l'objet de la question de Judas: «Seigneur, et qu'est-il advenu, que tu doives te manifester à nous et non pas au monde?» (Jn 14,22). En effet, la charité unit l'homme à Dieu, en élevant son regard constamment vers lui et vers le prochain, et en se départissant de ce qui est en contradiction avec l'obtention du bien véritable<sup>41</sup>: «Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui» (1 Jn 2,15).

Un tel amour n'est jamais oisif, il se prouve par des actes<sup>42</sup>. La volonté qui regarde la fin ultime, c'est-à-dire le bien véritable qu'est Dieu lui-même, meut toutes les autres puissances humaines vers leurs actes; ceux-ci constituent ce par quoi la volonté tend effectivement vers Dieu et il ne peut s'agir que d'une volonté perfectionnée par la charité: «L'amour du Christ nous presse» (2 Co 5,14).

Accueillir l'amour du Christ qui nous tourne vers le Père dans l'Esprit, c'est expérimenter la manifestation du Christ qui nous dévoile au plus intime de nous-mêmes l'amour du Père et la visite du Père et du Fils qui se donnent dans l'Esprit. Celle-ci n'implique aucun changement du côté de Dieu, mais bien plutôt de notre côté qui sommes mus vers lui par l'effet de la grâce<sup>43</sup>: «et mon Père l'aimera et nous

<sup>40</sup> Cf. également Dt 5,10; 11,1: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu et tu garderas toujours ses observances, ses lois, ses coutumes et commandements».

<sup>41</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Super Ioan.* 14,23, lect. 6, n° 1941.

<sup>42</sup> Cf. Saint Grégoire le Grand, *XL hom. in Evang.*, II, hom. 30, 1-2 (*PL* 76, 1220 C et 1221 B): ce passage est cité par saint Thomas (cf. *Super Ioan.* 14,23, lect. 6, n° 1942).

<sup>43</sup> Saint Thomas, dans son commentaire de Jn 14,23, s'exprime en termes de

viendrons vers lui et nous ferons notre demeure chez lui». Pourquoi l'Évangile ne fait-il pas toutefois mention explicite de l'Esprit Saint? Saint Augustin répond que l'Esprit ne doit pas être exclu, puisque Jésus affirme en Jn 14,16: «Et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais»<sup>44</sup>. En fait, eu égard à la distinction des personnes dans la Trinité, il est fait mention des trois personnes; l'unité d'essence, quant à elle, peut être signifiée par la référence à deux personnes. En outre, puisque le Saint-Esprit est l'amour du Père et du Fils, la mention des deux premières personnes de la Trinité sous-entend toujours la troisième<sup>45</sup>. Ainsi toute la Trinité établit sa demeure en nous selon la grâce du Saint-Esprit et nous demeurons dans la présence de la Trinité.

### 3. Dieu en nous et nous en Dieu

Dans le *Livre des Demeures*, sainte Thérèse d'Avila, propose – à partir d'un donné d'expérience – un enseignement sur l'inhabitation trinitaire, en se référant à la comparaison du château intérieur à laquelle elle demande une attention toute particulière<sup>46</sup>:

Considérons que ce château a [ ] nombre de demeures, les unes en haut, les autres en bas, les autres sur les côtés; et au centre, au milieu de toutes,

---

*visitatio divina*: «Deus dicitur venire ad nos non quod ipse moveatur ad nos, sed quia nos movemur ad ipsum. Dicitur enim aliquid venire in locum in quem prius non fuit: hoc autem Deo non convenit, cum sit ubique; Ier. 23,24: *Caelum et terram ego impleo*. Dicitur etiam venire in aliquem, in quantum est ibi novo modo, secundum quem prius non fuerat ibi, scilicet per effectum gratiae: et per hunc effectum gratiae facit nos ad se accedere» (cf. *Super Ioan. 14,23*, lect. 6, n° 1944).

<sup>44</sup> Cf. *De Trinitate*, I, 9, 19 (BA 15, p. 140-141): «Non itaque ab hac mansione separatus est, de quo dictum est: *Vobiscum manet, et in vobis est*. Nisi forte quisquam sic absurdus est, ut arbitretur, cum Pater et Filius venerint ut mansionem apud dilectorem suum faciant, discessurum inde Spiritum sanctum, et tanquam locum daturum esse majoribus. Sed huic carnali cogitationi occurrit Scriptura: paulo quippe superius ait: *Et ego rogabo Patrem, et alium advocatum dabit vobis ut, vobiscum sit in aeternum* (Joan., XIV, 16-23). Non ergo discedet Pater et Filio venientibus, sed in eadem mansione cum ipsis erit in aeternum; quia nec ille sine ipsis venit, nec illi sine ipso. Sed propter insinuationem Trinitatis, personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam separatim; non tamen aliis separatim intelliguntur, propter ejusdem Trinitatis unitatem unamque substantiam atque deitatem Patris et Filii et Spiritus sancti».

<sup>45</sup> Cf. *Super Ioan. 14,23*, lect. 6, n° 1946.

<sup>46</sup> Cf. *Las Moradas*, I, 1, n° 3, in *TERESA DE JESUS, Obras completas*, texto revisado y anotado por Fr. TOMAS DE LA CRUZ, Burgos, 1990, p. 793: «Es menester que vayáis advertidas a esta comparación». Pour la traduction française, nous nous référons à *THÉRÈSE D'AVILA, œuvres complètes*, Texte français par M. AUCLAIR, «Bibliothèque européenne», Paris, 1979, p. 872, n° 3.

se trouve la principale, où se passent les choses les plus secrètes entre Dieu et l'âme<sup>47</sup>.

Aux septièmes *Demeures*, à propos d'une vision intellectuelle de la Trinité, elle insistera – en considérant Jn 14,23<sup>48</sup> – sur le fait qu'en toute circonstance elle pourra jouir de la compagnie des trois personnes divines:

Ô Dieu secourable! Qu'il est donc différent d'entendre ces paroles, de les croire, ou de comprendre de cette manière-là combien elles sont vraies! L'âme s'en étonne chaque jour davantage, car il lui semble que les trois Personnes ne l'ont jamais quittée, elle les voit, manifestement, à l'intérieur de son âme; au très intime d'elle-même, dans quelque chose de très profond qu'elle ne saurait décrire car elle n'est point docte, elle sent en elle cette divine compagnie<sup>49</sup>.

Aux cinquièmes *Demeures*, Thérèse d'Avila se réfère à un passage du Cantique des Cantiques (Ct 1,3) comme fondement d'un exposé sur la présence d'inhabitation de Dieu: «Le roi m'a introduite dans ses celliers» (*Llevóme el rey a la bodega del vino*); elle précise que le texte dit plutôt: «Il m'y a fourrée» (*metióme*):

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

---

<sup>47</sup> Cf. *Les Demeures*, I, 1, n° 3, p. 872; *Las Moradas*, I, 1, n° 3, p. 793: «Pues consideremos que este Castillo tiene [ ] muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma».

<sup>48</sup> Cf. *Les Demeures*, VII, 1, n° 6, p. 1018; *Las Moradas*, VII, 1, n° 6, p. 1009: «Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos».

<sup>49</sup> Cf. *Les Demeures*, VII, 1, n° 7, p. 1018; *Las Moradas*, VII, 1, n° 7, p. 1009. On verra également dans ce sens, notamment *Las Moradas*, VII, 1, n° 8-9, p. 1009-1010. L'expérience de l'inhabitation trinitaire rapportée ici suscite une réaction négative de la part des théologiens dominicains de Tolède, Juan de Orellano et Juan de Lorenzana, qui en firent une dénonciation au tribunal de l'Inquisition de Madrid, en 1591 et 1593. Il en est de même d'Alonso de la Fuente qui écrivit plusieurs mémoires, dénonçant toutes les expressions thérésiennes de la vision intellectuelle de la Trinité et de la vision imaginaire de l'humanité du Christ.

ces portes, comme il entra chez ses disciples, lorsqu'il dit: 'Pax vobis', et comme il sortit du sépulcre sans soulever la pierre<sup>50</sup>.

Sainte Thérèse enseigne que l'âme est ici tout entière unie à Dieu – et pas seulement par l'une de ses puissances<sup>51</sup> – et que la présence de Dieu qu'elle expérimente n'est pas une forme corporelle comme l'est le corps du Seigneur dans le Saint-Sacrement – bien que nous ne le voyions pas –, mais la Divinité<sup>52</sup>. Or, bénéficiant d'une telle présence, l'âme jouit de Dieu lui-même, car la nouvelle relation instaurée par la procession temporelle d'une personne divine ne s'achève pas aux dons de grâce, mais elle les traverse pour atteindre la Personne qui est possédée par le juste; ce dernier est alors uni à la personne divine par le don qui l'y assimile<sup>53</sup>.

La doctrine de la *Madre* apporte une précieuse contribution à notre approfondissement théologique de l'inhabitation de grâce qui signifie que l'on atteint à Dieu lui-même. Comment cela est-il possible et est-on en mesure de rendre compte de l'union à Dieu Trinité? Saint Thomas s'arrête, pour sa part, à l'opération de connaissance et d'amour sous le régime des dons surnaturels de sagesse et d'amour qui nous assimilent respectivement au Verbe et à l'Esprit Saint.

### 3.1 Atteindre jusqu'à Dieu lui-même en le connaissant et en l'aimant

L'opération surnaturelle de connaissance et d'amour, fécondité de la grâce sanctifiante dispositive, définit la mission du Fils et de l'Esprit à partir du Père et l'inhabitation de toute la Trinité:

[Dans la créature raisonnable], on dit que Dieu existe comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et l'aimant, la créature atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme en un temple. Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau mode de présence de la personne divine dans la créature raisonnable. Et c'est seulement à raison de la grâce sanctifiante, qu'il y a mission et procession temporelle de la personne divine<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Cf. *Les Demeures*, V, 1, n° 12, p. 930; *Las Moradas*, V, 1, n° 12, p. 879.

<sup>51</sup> Cf. *Les Demeures*, V, 1, n° 11, p. 929-930; *Las Moradas*, V, 1, n° 11, p. 878.

<sup>52</sup> Cf. *Les Demeures*, V, 1, n° 11, p. 929; *Las Moradas*, V, 1, n° 11, p. 878.

<sup>53</sup> C'est là une conviction profonde que partagent des auteurs tels que saint Thomas d'Aquin (cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1), saint Albert le Grand (1 *Sent.*, d. 15, a. 2, ad 2) et saint Bonaventure (1 *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1.).

<sup>54</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 3, c.: «Super istum autem modum communem, est unus

Les dons spécifiques et opératifs de sagesse et d'amour, à raison desquels on observe la mission du Fils et de l'Esprit, leur sont appropriés et, en tant qu'ils ressaisissent de l'intérieur notre connaissance amoureuse, assurent une assimilation directe aux relations trinitaires et à l'immanence mutuelle des personnes divines qui sont un seul Dieu. Parler d'appropriation de ces dons de grâce au Fils et à l'Esprit, c'est faire référence à l'intime similitude qu'ils manifestent avec le mode propre de la procession du Fils et du Saint-Esprit.

Pourtant, eu égard à la propriété du Saint-Esprit qui procède comme Amour et Don, ne conviendrait-il pas de réserver à cette personne la raison de mission invisible? En effet, tous les dons, à titre de dons, sont attribués au Saint-Esprit, le Don premier, selon l'enseignement de saint Paul: «Pour ce qui est des dons spirituels, frères, je ne veux pas vous voir dans l'ignorance. Quand vous étiez païens, vous le savez, vous étiez entraînés irrésistiblement vers les idoles muettes. C'est pourquoi, je vous le déclare: personne, parlant avec l'Esprit de Dieu, ne dit: 'Anathème à Jésus', et nul ne peut dire: 'Jésus est Seigneur', s'il n'est avec l'Esprit Saint» (1 Co 12,1-3)<sup>55</sup>.

À cette objection, on peut répondre – comme nous l'avons déjà mentionné – que le Père et le Fils se donnent dans le Saint-Esprit. En fait, l'enjeu de l'objection soulevée consiste à poser la question de la convenance de la mission invisible du Fils. S'il est vrai que tous les dons sont attribués au Saint-Esprit, certains sont attribués par appropriation au Fils selon leur teneur propre; ce sont précisément les dons qui ont trait à l'intellect et d'après lesquels on vérifie une mission du Fils ou du Verbe<sup>56</sup>. Saint Augustin enseigne dans ce sens:

La mission [du Verbe] s'accomplit alors en quelqu'un lorsque celui-ci le connaît et le saisit, pour autant que permet de le connaître et de le saisir la profondeur d'esprit d'une âme raisonnable qui avance en Dieu ou qui y est déjà avancée [...]. Comme pour le Fils naître c'est être du Père, ainsi

---

specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus esse dicitur sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter divina persona».

<sup>55</sup> Saint Thomas rapporte cette objection lorsqu'il aborde la question de la convenance de la mission invisible du Fils (cf. 1a, q. 43, a. 5, arg. 1).

<sup>56</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 1: «Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est Amor, ut supra dictum est [q. 38, a. 2]; aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuantur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii».

pour le Fils, être envoyé c'est être connu dans son origine du Père. De même, comme pour le Saint-Esprit être le don de Dieu, c'est procéder du Père, ainsi être envoyé c'est être connu dans sa procession du Père<sup>57</sup>.

Si la grâce sanctifiante est au fondement de la mission d'une personne divine, dans quelle mesure les dons intellectuels peuvent-ils être retenus à propos de la mission invisible du Fils, puisqu'ils peuvent être possédés sans la charité et seraient de la sorte étrangers à la vie de la grâce comme telle? Saint Paul envisage en effet la possibilité des dons perfectionnant l'intellect sans la charité. Il ne conviendrait donc pas au Fils, qui procède comme Verbe de l'intellect, d'être envoyé<sup>58</sup>. En revanche, on vérifie la mission du Saint-Esprit qui procède comme Amour, en référence au don de la charité.

Afin d'aller plus avant dans ce questionnement et de proposer une voie de réponse, il faut partir du fait que la grâce rend conforme à Dieu; or, ce qui vérifie l'envoi d'une personne divine par la grâce, c'est l'assimilation ou la conformation de la créature raisonnable à cette personne par la grâce.

En fait – et c'est la réflexion de saint Thomas –, la similitude du Fils reçue dans l'intellect ne se comprend bien qu'en considération du mode propre de l'existence éternelle du Fils au sein de la Trinité. En effet, le Fils est le Verbe qui, par génération immanente, procède distinctement du Père et est, selon sa propriété personnelle et en parfaite communion consubstantielle avec le Père, principe de la procession de l'Amour:

Le Fils, lui, est le Verbe – et non pas un verbe quelconque, mais le Verbe qui spire l'Amour; c'est pourquoi Augustin dit au livre 9 du *De Trinitate*: *le Verbe que nous cherchons à suggérer est une connaissance accompagnée d'amour*<sup>59</sup>. Ce n'est donc pas suivant n'importe quelle perfection de l'intellect que le Fils est envoyé, mais seulement lorsque l'intellect est instruit de manière telle qu'il fonde en affection d'amour<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. *De Trinitate*, IV, 20, 28-29 (BA 15, p. 410-413): «Et tunc unicuique mittitur [Verbum], quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis. [...]. Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse; ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui sancto donum Dei esse, est a Patre procedere; ita mitti, est cognosci quia ab illo procedat». Ce passage est mentionné par saint Thomas dans la *Summa theologiae*, 1a, q. 43, a. 5, ad 1.

<sup>58</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 5, arg. 2.

<sup>59</sup> Cf. *De Trinitate*, IX, 10,15 (BA 16, p. 102-103).

<sup>60</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 2: «Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem: unde dicit Augustinus, in 9 de Trin. [cap. 10]: *Verbum quod insinuare intendimus, est cum amore notitia*. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, quo prorumpit in affectum amoris».

Le don de sagesse implique une connaturalité avec les réalités divines selon la charité qui nous unit à Dieu, puisqu'il appartient à la charité de posséder déjà substantiellement son terme et d'opérer la transformation spirituelle qui s'achèvera dans la gloire. Aussi la sagesse, qui est un don, a-t-elle pour cause la charité qui réside dans la volonté; son essence est, quant à elle, dans l'intelligence, parce que son acte est de bien juger selon les raisons divines<sup>61</sup>.

Aussi la similitude du Verbe reçue dans l'intellect n'est-elle pas qu'une simple représentation de la connaissance qu'il réalise seul en plénitude, mais elle nous conforme aux actes mêmes de Dieu Trinité qui se connaît par diction du Verbe et s'aime par spiration de l'Amour<sup>62</sup>. Cela veut dire que notre connaissance amoureuse, selon le déploiement du don de sagesse et de charité, est essentiellement unifiée en raison de l'unité de l'Objet divin atteint dans notre assimilation objective au Verbe spirant l'Amour. Les processions intratrinitaires sont ainsi cause et raison de notre retour vers Dieu dans une conformité d'union suivant laquelle on connaît et on aime ce que Dieu lui-même connaît et aime.

Les dons opératifs de sagesse et d'amour sont alors comme l'implication, au sein de l'économie de la grâce, des actes trinitaires, ce qui signifie que le plan opératif ne saurait être télescopé ni éludé quand il s'agit de rendre compte de la présence de Dieu Trinité dans la personne humaine conduite à la communion avec lui.

Au coeur de la connaissance amoureuse, qui est une certaine connaissance expérimentale ou sagesse, se dévoile à l'intime de nous-mêmes le mystère de la communion trinitaire<sup>63</sup>. Les personnes divines y sont saisies comme présentes et agissantes et nous en avons la 'fruition', c'est-à-dire que nous éprouvons la communion des personnes divines dans leur donation et que nous sommes unis à Dieu Trinité dans l'amour qui ressaisit totalement notre connaissance sapientielle<sup>64</sup>.

Une telle connaissance se distingue de celle marquée essentiellement par l'investigation de la raison et qui relève de la vertu intellectuelle. Le Pseudo-Denys, soulignant le caractère de sympathie

<sup>61</sup> Cf. 2a2ae, q. 45, a. 2, c.

<sup>62</sup> Nous sommes ici redevables à la lecture qu'effectue C. de BELLOY de la question 43, a. 5, ad 2 (cf. *La visite de Dieu*, p. 138-147).

<sup>63</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 2.

<sup>64</sup> Le Maître d'Aquin précise que la connaissance expérimentale, en tant que connaissance amoureuse, n'est pas seulement appropriée, en tant que connaissance, au Fils, mais aussi à l'Esprit-Saint qui procède comme amour: «*Quamvis cognitio approprietur Filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur Filio, sed quandoque Spiritui sancto, sicut amor*» (cf. 1 *Sent.*, d. 15, q. 2, a. unicus, ad 5).

avec le divin inhérent à la sagesse, dit que «Hiérothée est devenu sage non seulement en étudiant, mais en éprouvant le divin»<sup>65</sup>. La sagesse, qui est une inspiration nouvelle au sein de la vie de la foi, suscite une expérience de connaturalité avec la vérité divine, enracinée dans l'amour, et s'ouvre à la contemplation même du Mystère.

Sainte Thérèse d'Avila, reconnaissant la connaturalité du don de sagesse contemplative avec la vérité divine, insiste sur le fait que dans la contemplation parfaite, l'âme est embrasée d'amour et qu'elle jouit sans savoir comment, tout en sachant qu'elle jouit de ce qu'elle aime. Ce savoir, fruit du don de sagesse, ne ressortit pas à la conscience réflexive de nos actes et de nos habitus, mais il engage paradoxalement le non-savoir de l'apophase qui n'en est pas moins connaissance certaine dans le Christ, c'est-à-dire pénétration effective dans la profondeur du Mystère: «Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu» (Eph 3,18-19).

Si la contemplation est l'acte le plus éminent de la sagesse et a trait à la connaissance de la vérité première, elle a pour terme la jouissance de Dieu, parce que l'on se délecte dans la possession de ce que l'on aime: «Là où est ton trésor, là sera aussi ton coeur» (Mt 6,21). Cela signifie que c'est la charité qui incite à contempler le Seigneur et, parce que la fin répond au principe, la contemplation s'achève et se consomme dans la charité<sup>66</sup>. La joie de la contemplation du Dieu vivant accroît encore l'amour, selon ces mots de saint Grégoire le Grand: «Voir celui que nous aimons nous enflamme pour lui de plus d'amour encore»<sup>67</sup>. Voir et aimer Dieu Trinité, telle est l'ultime perfection de notre existence humaine, anticipée ici-bas dans la foi informée par la charité.

C'est dans le dynamisme de la vie théologique et de la fécondité des dons du Saint-Esprit que peut être donnée la contemplation parfaite comme jouissance de Dieu qui enflamme l'entendement d'amour:

Elle (l'âme) comprend bien que cette jouissance est telle que l'entendement ne saurait la désirer, elle l'enflamme d'amour sans qu'elle sache

---

<sup>65</sup> Cf. *Les noms divins*, 2, § 9 (PG, 3, 648 B); pour la traduction française, nous renvoyons à *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Traduction, commentaires et notes par M. de GANDILLAC, Nouvelle édition avec appendice, «Bibliothèque philosophique», Paris, 1998, p. 86. Ce passage des *Noms divins* est cité par saint Thomas dans la 2a2ae, q. 45, a. 2, c.

<sup>66</sup> Cf. 2a2ae, q. 180, a. 7, ad 1.

<sup>67</sup> Cf. *In Ezech.*, II, 2 (PL 76, 954), cité par saint Thomas dans la 2a2ae, q. 180, a. 7, ad 1.

comment; mais dès qu'elle peut comprendre quelque chose, elle voit que ce bien-là ne peut se mériter sur terre même si on enduret toutes les épreuves possibles à la fois. C'est un don du Maître de la terre et du ciel, enfin, un don digne de Lui: voilà, mes filles, ce qu'est la contemplation parfaite<sup>68</sup>.

C'est ici que se situe le plein déploiement de ce que l'on appelle la mystique chrétienne entendue comme expérience contemplative ou sapientielle, sous le régime de la grâce – et jamais sans elle – du mystère de Dieu Trinité; l'expérience dont il s'agit est une connaissance amoureuse par assimilation objective aux personnes divines. Autrement dit, la connaissance expérimentale impliquée dans la mystique chrétienne renvoie toujours à l'expérience d'une rencontre de Dieu en Jésus-Christ qui, tourné vers le sein du Père, nous conduit à le connaître dans l'Esprit de vérité et d'amour (cf. Jn 1,18). Une telle rencontre est intimement liée à l'habitation de grâce, laquelle ne saurait être expliquée adéquatement par des mots, mais elle n'est connue que par l'expérience, comme l'exprime saint Thomas dans son beau commentaire sur Jn 1,38-39 '*Rabbi – ce qui veut dire Maître – , où demeures-tu?*' Il leur dit: '*Venez et voyez*':

Au sens mystique, [la réponse de Jésus] *Venez et voyez* signifie que l'habitation de Dieu, celle de la gloire comme celle de la grâce, ne peut être connue que par l'expérience, car elle ne peut pas être expliquée par des mots. *Apocalypse 2,17: Au vainqueur, je donnerai de la manne cachée, je lui donnerai une pierre blanche et, gravé sur la pierre, un nom nouveau que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit.* Jésus dit donc: *Venez*, en croyant et en agissant, *et voyez*, en faisant l'expérience et en saisissant<sup>69</sup>.

L'expérience de l'habitation de grâce nous fait découvrir toujours davantage le propos même de notre existence et son accomplissement: «Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé» (Jn 17,21).

<sup>68</sup> Cf. *Le chemin de la perfection*, chap. 25, n° 2, p. 450; *Camino de perfección*, cap. 25, n° 2, p. 651.

<sup>69</sup> Cf. *Super Ioan. 1,38-39*, lect. 15, n° 292: «Mystice autem dicit *Venite, et videte* quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscere non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest; Apoc. 2,17: *In calculo nomen novum* etc. Et ideo dicit *Venite, et videte. Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo*».

### 3.2 «*Qu'eux aussi soient un en nous*» (Jn 17,21)

Nous ne sommes pas de la même manière en Dieu que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père: ils le sont, en effet, par unité d'essence, tandis que nous le sommes par conformité de volonté et d'amour.

Or, en Dieu Trinité, une double unité peut être considérée: l'unité d'essence et l'unité d'amour<sup>70</sup>. Selon la première, la réalité absolue qu'est la nature divine est spécifiquement et numériquement une et identique dans les trois personnes. Aussi l'intériorité réciproque des personnes divines ou périchorèse signifie-t-elle une présence mutuelle de totale égalité et est-elle fondée sur leur consubstantialité. Si les personnes sont l'une dans l'autre, c'est parce qu'en chacune réside la plénitude de la divinité<sup>71</sup>: «Moi et le Père nous sommes un» (Jn 10,30). L'unité d'amour dans le Père et dans le Fils est, quant à elle, l'unité de l'Esprit. Dans l'Esprit, Amour du Père et du Fils, le Père est dans le Fils, et réciproquement.

L'unité de Dieu Trinité est à la fois le modèle et la source de notre unité en lui. Nous sommes un non seulement dans la nature humaine d'après l'espèce, mais également selon la charité, don du Saint-Esprit qui nous offre une participation de ce qu'il est lui-même. Un tel don nous est transmis par le Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes (cf. 1 Tm 2,5):

Comme le Père et le Fils sont un, par l'égalité de nature sans doute, mais aussi par la volonté, ainsi ceux qui ont, entre eux et Dieu, le Fils pour médiateur, qu'ils soient un, parce qu'ils sont de la même nature, certes, mais aussi dans la communauté d'un même amour<sup>72</sup>.

L'unité dont parle Jésus à propos de ses disciples et de ceux qui, grâce à leur parole, croiront en lui (cf. Jn 17,20) renvoie à la réalité même de l'Église une qui tire son unité de l'unité trinitaire<sup>73</sup>. La communauté des croyants, en marche vers la gloire, est en effet fondée dans l'unité et se construit en elle sous l'influence des dons divins dont la finalité – fait remarquer saint Thomas – est que nous soyons unis dans cette unité qui est conforme à l'unité d'amour du Père et du Fils<sup>74</sup>: «Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient

<sup>70</sup> Cf. *Super Ioan. 17,21*, lect. 5, n° 2240; *Super Ioan. 17,11*, lect. 3, n° 2214.

<sup>71</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 19, expositio primae partis textus.

<sup>72</sup> Cf. Saint Augustin, *De Trinitate*, IV, 9, 12 (BA 15, p. 370-373): «Ut quemadmodum Pater et Filius, non tantum aequalitate substantiae, sed etiam voluntate unum sunt; ita et ii inter quos et Deum mediator est Filius, non tantum per id quod ejusdem naturae sunt, sed etiam per eandem dilectionis societatem unum sint».

<sup>73</sup> Cf. *Lumen Gentium*, n° 4; *Unitatis redintegratio*, n° 2.

<sup>74</sup> Cf. *Super Ioan. 17,22*, lect. 5, n° 2246.

un comme nous sommes un: moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité» (Jn 17,22-23).

Notre perfection dans l'unité, en tant que participation à la communion trinitaire, est pleinement ecclésiale. C'est dans l'Église, communion de grâce, qu'il nous est donné, selon le don de l'Esprit, de répondre à l'initiative d'amour de Dieu Trinité et de vivre de sa présence. Ainsi la consommation dans l'unité ne signifie pas autre chose que ce qu'enseigne la première lettre de saint Jean: «Dieu est Amour: celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui» (1 Jn 4,16).

Élisabeth de la Trinité exprime quelque chose de son expérience de cette réalité si profonde de la communion avec Dieu, lorsqu'elle écrit à Madame de Sourdon<sup>75</sup>:

Nous portons notre Ciel en nous puisque Celui qui rassasie les glorifiés dans la lumière de la vision se donne à nous dans la foi et le mystère, c'est le Même! Il me semble que j'ai trouvé mon Ciel sur la terre puisque le Ciel, c'est Dieu, et Dieu, c'est mon âme<sup>76</sup>. Le jour où j'ai compris cela, tout s'est illuminé en moi et je voudrais dire ce secret tout bas à ceux que j'aime afin qu'eux aussi, à travers tout, adhèrent toujours à Dieu, et que se réalise cette prière du Christ: *Père, qu'ils soient consommés en l'Un!*

## Conclusion

L'inhabitation trinitaire par grâce ne peut être abordée, du point de vue de l'intelligence de la foi, qu'à partir d'un approfondissement théologique du mystère de Dieu Trinité. C'est en effet du mystère Dieu qu'il faut partir et c'est à lui que nous conduit la démarche théologique qui cherche à rendre compte de l'oeuvre de la Trinité dans la personne humaine et dans le coeur de l'Église selon la vie de la grâce.

Une telle démarche ne laisse pas de s'affermir et de devenir toujours plus ce qu'elle est appelée à être, c'est-à-dire un exercice de la vie théologique au sein d'un approfondissement de la doctrine trinitaire à partir du donné de la révélation. L'approfondissement dont il est question requiert l'étude patiente de la Parole de Dieu écrite, inséparable de la Tradition<sup>77</sup>, sous le régime des vertus théologiques qui nous

<sup>75</sup> Cf. *Lettre 122* (peu après le 15 juin 1902) dans *ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, Oeuvres complètes*, Édition critique réalisée par le Père Conrad de MEESTER, Préface du Cardinal Albert DECOURTRAY, Paris, 2002, p. 407-408.

<sup>76</sup> Il y a ici une réminiscence du Père Lacordaire que l'on trouve déjà dans la *Lettre 75* adressée à Marguerite Gallot (21 juin 1901): cf. *oeuvres complètes*, p. 332-333.

<sup>77</sup> Cf. *Dei verbum*, n° 24.

unissent à Dieu Trinité. Il s'agit d'un itinéraire de recherche et de manifestation de la vérité, suivant lequel l'intelligence de la foi trinitaire bénéficie de la contribution de l'expérience spirituelle entendue comme contemplation amoureuse du Mystère sous l'influence du don de sagesse causé par la charité.

Aussi l'*opus theologicum* est-il l'ouvrage du sage qui scrute, dans l'Esprit, les profondeurs du Mystère, et en rend compte, tel un prophète, auprès de ses contemporains: «Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles» (1 Co 2,12-13). Il n'y a pas lieu de jeter ici quelque discrédit sur l'exercice de la raison éclairée par la foi – lequel constitue le propre de la théologie –, mais de reconnaître la fécondité de cet exercice pédagogique ressaisi par les dons surnaturels.

La catégorie de 'pédagogie' ne serait-elle pas alors susceptible de circonscrire le propos du labeur théologique destiné à reproduire à mode humain quelque chose de la pédagogie même de Dieu Trinité dans l'économie du salut. Un tel propos est tout entier ordonné à la connaissance du pédagogue divin qui s'autorévèle et s'autocommunique pleinement dans le Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes: «Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (Mt 11,27). La pédagogie divine signifie ainsi la manifestation de l'Amour de Dieu offert aux hommes dans la création et dans l'histoire du salut, afin qu'ils cheminent vers leur plein accomplissement dans le Christ. Le Dieu qui se donne emprunte complètement le chemin de l'homme pour le conduire à lui, et suscite, de la part de l'homme, sa collaboration à l'oeuvre de la grâce.

C'est de cela que la théologie est l'expression jusqu'en sa méthodologie qui ne saurait confondre le plan de la raison croyante et celui de l'intelligence intime des réalités divines éprouvées; elle ne saurait pas davantage les séparer, car leur articulation continue est en vue de leur fécondité mutuelle au service de la saisie du mystère de Dieu et de son oeuvre. Une telle articulation herméneutique est marquée par la rencontre paradoxale de différents registres langagiers relevant tant de la démarche discursive que de la voie symbolique et doxologique. Le paradoxe est celui-là même d'une pédagogie théologique capable de rendre compte de la vérité du Dieu vivant et de son agir créateur et sauveur jusqu'au plus profond de la personne humaine, en accueillant et en reconnaissant ce qui dépasse toute connaissance et qui n'en est pas moins dévoilé mystérieusement à l'intime de nous-mêmes par grâce.

L'approfondissement de la théologie trinitaire que nous avons de quelque façon entrepris a pu manifester sa relation vitale avec la vie spirituelle entendue au sens le plus fort, c'est-à-dire comme vie sous le régime du don de l'Esprit en lequel se donnent à nous le Père et le Fils dans leur communion d'amour. Le parcours pédagogique effectué, tel un exercice spirituel, a cherché à mettre en lumière, à partir de la méditation théologique de la Parole de Dieu forte de l'éclairage de la sagesse mystique, le retentissement de l'intériorité réciproque des personnes divines dans l'économie de la grâce. Nous avons considéré ce retentissement en son point dernier, c'est-à-dire jusqu'au centre le plus profond de l'âme qui est Dieu, dit saint Jean de la Croix:

Le centre de l'âme c'est Dieu; quand elle y sera arrivée selon toute la capacité de son être et selon la force de son opération et de son inclination, elle sera arrivée à son ultime et plus profond centre en Dieu, ce qui sera lorsque selon toutes ses forces elle connaîtra Dieu, l'aimera et jouira de Lui<sup>78</sup>.

Dieu en l'homme et l'homme en Dieu, telle est l'existence humaine selon la vie de la grâce, dont la signification se clarifie toujours davantage à la lumière de la théologie trinitaire et de sa pédagogie. Le partage de la demeure de Dieu Trinité offert à l'homme dès maintenant le convie à l'accueil de son identité et de sa condition véritables: l'être-pour-la relation.

Ainsi l'inhabitation de grâce, dans l'intériorité la plus profonde de la personne humaine, ouvre celle-ci en vérité à la relation et à la rencontre de l'autre en tant qu'autre dans la bienveillance qui ressortit à l'amour de charité. C'est à partir du centre le plus profond de nous-mêmes que nous sommes en mesure de nous ouvrir à nos contemporains, afin de les reconnaître dans ce qu'ils vivent et ce qu'ils sont; c'est aussi à partir de là que nous trouverons les ressources d'une promotion de l'interculturalité, dussions-nous éprouver l'exigence de la relation avec celui qui est autre et assumer les tensions inhérentes à la rencontre des cultures.

La foi, marquée elle-même par le rapport entre l'intériorité de l'adhésion et de la connaissance intime de son objet et l'extériorité de la confession, est un sujet culturel qui subsiste dans les cultures de

---

<sup>78</sup> Cf. *Vive flamme d'amour*, str. 1, n°12 (cf. *Oeuvres complètes*, p. 1194-1195); *Llama de amor viva*, str. 1, n° 12 (cf. *Obras completas*, p. 779): «El centro del alma es Dios, al cual, cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios».

l'humanité<sup>79</sup>. L'unité de la vérité de la foi dans le Christ s'articule de manière vitale avec la pluralité de son insertion historique et suscite le processus d'interculturalité. Aussi la foi sans culture n'existe-t-elle pas, comme l'affirme le Pape Jean Paul II: «Une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue»<sup>80</sup>.

Nous pouvons faire nôtre ici l'approche du philosophe Emmanuel Lévinas qui exprime avec beaucoup de lucidité l'enjeu du rapport entre intériorité et extériorité en réfléchissant sur la demeure:

Le recueillement nécessaire pour que la nature puisse être représentée et travaillée, pour qu'elle se dessine seulement comme monde, s'accomplit comme maison. L'homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. Il n'y vient pas d'un espace intersidéral où il se posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage. Mais il ne s'y trouve pas brutalement jeté et délaissé. Simultanément dehors et dedans, il va au-dehors à partir d'une intimité. D'autre part cette intimité s'ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors<sup>81</sup>.

Dans une théologie du rapport entre intériorité et extériorité, fondée sur une théologie de la relation, nous sommes conduits ultimement à la connaissance de la Trinité elle-même, communion consubstantielle et interpersonnelle, source et modèle de la communion des hommes rassemblés en Église. L'atteinte de Dieu lui-même par grâce, qui constitue le cœur d'une vie spirituelle, appelle la recherche théologique éprise de son sujet, Dieu Trinité.

**Abstract.** – The indwelling by grace of God-Trinity is a major object of study in Trinitarian Theology. The doctrine of God Trinity *ad intra* considers indwelling by grace within our intimate selves as flowing from the reciprocal interiority of divine persons. The theology implied by this search for and expression of the Mystery of God comes to fullness as an instructive exercise carried out within the theological life by which we are led to union with God. The present contribution, concerned with the mutual relation between Trinitarian Theology and the spiritual life, seeks to show the fecundity of this relation in regard to the core of human existence: God in us and us in God.

---

<sup>79</sup> Cf. J. RATZINGER-BENOÎT XVI, *Foi, vérité, tolérance, Le christianisme et la rencontre des religions*, Parole et Silence, 2005, p. 60-87.

<sup>80</sup> Cf. Ces paroles ont été prononcées à l'occasion de l'institution du Conseil Pontifical pour la Culture, le 20 mai 1982 (cf. AAS, t. 74, p. 683-688).

<sup>81</sup> Cf. *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, 1987, p. 162.