

Laval théologique et philosophique



Entretiens sur la Très Sainte Trinité, mystère de la joie chrétienne (II)

D.-J. Lallement

Volume 25, numéro 1, 1969

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020133ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020133ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lallement, D.-J. (1969). Entretiens sur la Très Sainte Trinité, mystère de la joie chrétienne (II). *Laval théologique et philosophique*, 25(1), 23–58.
<https://doi.org/10.7202/1020133ar>

Entretiens sur la Très Sainte Trinité, mystère de la joie chrétienne*

III

LE PÈRE ET LE FILS

Réflexion sur la liturgie de Noël

Pendant la nuit de Noël, la liturgie romaine nous porte à contempler, non seulement la naissance à Bethléem du Verbe incarné, mais aussi sa génération éternelle de Verbe du Père.

Le peuple chrétien, en cette fête, se renouvelle dans la joie d'avoir rencontré le Christ. Il doit surtout bien savoir qui est Celui qu'il vient adorer.

C'est le Fils engendré par le Père, et qui nous est donné.

Il faudrait que chacun de nos regards sur Jésus soit une pénétration profonde de ce premier de tous les mystères: la génération éternelle du Fils de Dieu.

Sinon, nous méritons son reproche: « Vous ne me connaissez pas encore! . . . celui qui m'a vu, a vu le Père » (Jn 14 9).

C'est pourquoi, en la Messe de la nuit où est célébrée l'apparition aux regards des hommes du Verbe fait chair, les Antiennes pour l'Introït et pour la Communion, ainsi que le Graduel et le verset de l'Alléluia, nous font répéter les paroles de deux grands Psaumes messianiques qui sont, en mots humains, comme des échos du Père disant son Verbe: « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » (Ps 2 7); « à toi la souveraineté au jour où tu parais: de mon sein, avant l'aurore, je t'ai engendré » (Ps 109 3).

Nous pouvons entrer dans le mystère de la Paternité et de la Filiation divines en méditant tout spécialement, parmi ces textes, l'Antienne pour l'Introït.

Elle est tirée du Psaume 2°. La voici en entier: « *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Le Seigneur m'a dit: Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré ».

C'est comme thème de méditation que nous prenons ici ces expressions. Nous ne prétendons pas que ce verset d'un psaume suffise par lui seul à établir ce que sont en Dieu les relations de Paternité et de

* Voir les deux premiers *Entretiens* dans *Laval théologique et philosophique*, vol. XXIV, 1968, n° 1, pp.65-98 (ci-après *LTP*, 68-1).

Filiation. Nous prenons ce texte sous la lumière de toute la Révélation; c'est ainsi que l'Église l'emploie dans sa liturgie. Alors, il présente des nuances qui nous incitent à mieux contempler le premier des dogmes chrétiens: la génération éternelle du Fils par le Père.

Là nous sommes instruits sur la personnalité du Fils et sur celle du Père

Cet Introït nous fait entendre le Messie Fils de Dieu exprimant sa vie filiale éternelle. Ce verset d'un psaume messianique parvient en effet à suggérer quelle pure Relation de Filiation est le Fils de Dieu; et corrélativement nous apprenons quelle pure Relation de Paternité est Dieu le Père.

Relisons: « Le Seigneur m'a dit: Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré ».

Considérons d'abord la structure de cette phrase. Il est clair qu'elle se compose de deux membres. D'abord le Fils déclare: « Le Seigneur m'a dit ». Ensuite est énoncée la parole qui est dite par le Père: « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré. »

« Le Seigneur m'a dit ». Voilà la vie filiale, elle se sait et se veut l'expression du Père.

Et voici la Parole du Père, en laquelle celui-ci se donne tout entier: « Tu es mon Fils ».

Tout de suite remarquons l'orientation de l'intelligence chez le Fils et chez le Père. Ni l'un ni l'autre ne pense d'abord à soi. Le Fils regarde directement le Père: « Le Seigneur m'a dit ». Et le Père regarde directement le Fils: « Tu es mon Fils ».

C'est seulement parce que chacun regarde l'autre que, dans le regard de l'autre, il se voit lui-même.

« Le Seigneur m'a dit »; c'est parce que le Seigneur a parlé que le Fils se discerne: « Le Seigneur a dit à moi ».

Et le Père, lui, est tout à son Fils: « *Filius!* »; c'est dans la « filialité » de son Fils qu'il voit sa paternité: « Tu es mon Fils, moi je t'ai engendré ».

D'autres paroles divines nous disent cette même vérité, que les Personnes divines sont entièrement les unes aux autres, les unes dans les autres. C'est par exemple, la parole du Père entendue lors du baptême du Christ et à la Transfiguration: « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me complais » (Mc 1 11; cf. Mt 17 5); et cette parole de Jésus: « Le Père est en moi, et je suis dans le Père » (Jn 10 38; cf. 14 11).

Notons que cette vérité est exprimée par le terme théologique de « circumincession » des Personnes divines.

Ce terme se compose de deux éléments: circum-incession. *Circum* veut dire « en cercle ». Quant au second élément, on peut écrire

incession avec un *c*, comme *procession*, ou *inseccion* avec un *s*, comme *session* d'une assemblée.

La circumincession, avec un *c*, signifie que les Personnes divines se tournent les unes vers les autres.

La circuminseccion, avec un *s*, dit que les Personnes divines résident les unes dans les autres.

« CELUI QUI EST m'a dit »

Creusons davantage la première partie de la phrase dont nous venons de voir la structure générale.

« *Dominus dixit ad me* ». Le mot latin *Dominus*, qui traduit le grec *Kurios*, et que le français traduit par *Le Seigneur*, correspond dans l'hébreu du Psaume au nom divin que nous prononçons maintenant *Yahvé*.

La signification profonde de ce Nom est « JE SUIS », nous le savons par le livre de l'Exode (3 14). Par respect, dans la lecture des textes saints, les Juifs avaient coutume de remplacer ce Nom par l'appellation de Seigneur. Mais de celle-ci ils savaient la signification forte; et les premiers chrétiens la savaient comme eux (cf. 1 Co 12 3). « *Dominus dixit ad me* » doit donc se comprendre ainsi: « Celui dont le nom est JE SUIS m'a dit », ou, selon une manière de s'exprimer plus habituelle en français: « CELUI QUI EST m'a dit. »

Le Dieu dont le Messie tient sa divine origine est Celui dont le nom est JE SUIS.

La révélation de Dieu que nous apporte le Verbe incarné achève la révélation qui avait été donnée à Moïse dans le buisson ardent.

Bien que la raison humaine puisse reconnaître quelque signification au nom « JE SUIS », il lui convient surtout d'en confesser le mystère. Dans ce mystère, c'est la révélation de la Trinité qui nous fait pénétrer en nous apprenant que CELUI QUI EST dit un Verbe.

Ce que notre raison peut entrevoir de l'Être vivant qui est Dieu est une préparation à entrer dans le mystère de la Trinité.

La connaissance que nous pouvons avoir de l'Être de Dieu, nous l'avons un peu explicitée dans notre entretien précédent, quand nous avons parlé de la Nature divine.¹ En empruntant des termes de Dante nous pouvons résumer cela par ces mots: Dieu est lumière intelligente pleine d'amour, *Luce intellettuale, piena d'amore*.²

Reconnaître que l'Absolu est en Lui-même lumière intelligente est d'importance première.

Des penseurs, en diverses civilisations, se sont figuré que l'Absolu serait un abîme plus profond non seulement que notre connaissance,

1. *LTP*, 68-1, pp.90-91.

2. Cf. *Paradiso*, xxx, 40; voir aussi I, 4, et xxxiii, 124-126.

mais que tout acte de connaissance. Ils croient que la connaissance exige toujours, comme il en va pour l'intelligence finie, la rencontre d'un objet distinct d'elle. L'Absolu devrait poser devant soi quelque expression déterminée pour que naisse la connaissance. Le Premier Acte serait ainsi une action productrice jaillissant d'un fond d'obscurité, dont on masque seulement la radicale imperfection si on l'appelle un au-delà de la clarté: cette action productrice se trouverait poser aveuglément la condition de la connaissance.

Dans le *Faust* de Goethe nous est dramatiquement montré un homme arrivant à cette méconnaissance de la Nature de Dieu. Nous voyons le docteur Faust cherchant à traduire d'une manière qui le satisfasse le Prologue de saint Jean. Il aboutit à écrire avec confiance: « Au commencement était l'action. *Im Anfang war die Tat!* » Il pense avoir ainsi exprimé « ce qui produit et fait tout, *alles wirkt und schafft* ». ¹ Mais non. Changer ainsi le mot de l'Évangéliste, donc poser l'Action efficiente comme antérieure au Verbe, cela marque seulement qu'on s'est forgé un faux dieu. Une telle Action qui, par sa production, tendrait à prendre conscience d'elle-même, ne pourrait expliquer le monde comme l'explique l'Être de pure lumière et d'intelligent amour en qui éternellement respandit le Verbe.

Et la méconnaissance de cet Être parfait conduit à imaginer le Verbe comme s'il était seulement la première des créatures, puisqu'il est regardé comme l'effet d'une efficence. Cette erreur — précisément parce qu'elle laisse ignorer la vie éternelle intérieure de la Lumière qui est Dieu — notre foi l'écarte avec soin; elle proclame que le Verbe n'est pas « fait », mais qu'il est « engendré, consubstantiel au Père ». Nous chantons cela dans le *Credo* de la messe: « *lumen de lumine, genitum, non factum, consubstantialem Patri* ».

C'est cela même que nous avons à creuser dans toute la suite de cet entretien. Ce sera méditer la fin de l'Introït dont nous sommes partis. En CELUI QUI EST, la diction d'une Parole intérieure, d'un Verbe, est la génération éternelle d'un Fils: « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré ».

Le nom de « Verbe »

Expliquons d'abord pourquoi nous donnons de préférence à la Parole intérieure de Dieu le nom de « Verbe ».

Le terme grec, dans l'Évangile selon saint Jean, est *Logos*. C'est ce mot qui fut traduit dès l'antiquité chrétienne par le mot latin *Verbum*, et la langue française en usage dans l'Église a généralement dit « le Verbe ».

Les protestants disent plutôt « la Parole ». Nous acceptons volontiers cette traduction, à la condition toutefois qu'on sache bien distin-

1. Cf. dans *Faust*, 1^{re} Partie, les vers 1220 à 1237.

guer la Parole éternelle de ce qui en est seulement une expression créée; car même les enseignements divins consignés dans la Bible, et que l'on nomme « la Parole de Dieu », ne sont pas la Parole intérieure de Dieu; et il faut même distinguer les paroles humaines prononcées par le Christ de sa *Personne* qui, elle, est la Parole éternelle, ayant uni pour nous sauver une nature humaine à sa nature divine.

Employer pour désigner la Parole éternelle le nom de Verbe, qui devient alors un nom propre, celui d'une Personne, cela marque mieux cette distinction.

Le dictionnaire de Littré¹ nous apprend que, dans les langues romanes, c'est parce que le mot *verbe* fut réservé au Verbe divin que, pour les autres significations, on employa le mot *parole*.

Il est encore une autre raison, que celle d'une claire distinction, qui a porté à donner à la Parole intérieure éternelle de Dieu le nom de « Verbe »; c'est que le mot *verbe* désigne même déjà dans la grammaire une parole de valeur éminente. Le mot qui, dans nos propositions, est appelé « le verbe », c'est le mot principal, le mot de l'affirmation de ce qui est. Tandis que le substantif et l'adjectif peuvent exprimer de simples notions, le verbe, employé comme verbe, nous fait passer à l'affirmation de la réalité. Ainsi, quand nous prononçons le mot « amour », nous pouvons n'avoir dans l'esprit qu'une notion de l'amour; mais quand nous employons le *verbe* « aimer » — quand nous disons par exemple, comme saint Pierre, « Seigneur, je vous aime » — nous portons témoignage d'une réalité.

Puisqu'ainsi nous appelons *verbe* le mot principal, le mot de l'affirmation de ce qui est, à bien plus forte raison convient-il d'appeler « le Verbe » la Parole intérieure en laquelle est dite, chez Dieu, la vérité de Celui qui est.

Le Verbe éternel n'est certes pas, lui, un mot prononcé par des lèvres. Du reste, même chez nous, existent des « paroles » intérieures, bien plus profondes que les paroles qu'articule notre bouche, et même que celles que notre imagination se murmure au-dedans sans que nous les articulions. Il est en nous de toutes pures adhésions ou déterminations de l'esprit, que les mots de nos phrases expriment ensuite . . . autant que cela se peut. Ces paroles spirituelles, la philosophie traditionnelle leur donne le nom de « verbe mental »; les anciens les appelaient encore plus volontiers « *verbum cordis* » (traduisez « paroles du cœur », mais en comprenant: paroles du dedans, du fond de l'âme; « cœur » signifie souvent chez les anciens le centre le plus intérieur de l'être; en un sens analogue nous disons « le cœur d'un fruit » — c'est d'une telle vie spirituelle qu'il s'agit dans l'Évangile selon saint Luc là où nous lisons: « Marie conservait toutes ces paroles, les portant en son cœur » (2 19); il ne s'agit pas alors des mots qu'elle entendait sur les lèvres des uns

1. À l'article *Parole*, Étym.

et des autres, mais de ce qui était dit au plus profond de son esprit par ce qu'elle voyait de la manière dont le Christ entrait en ce monde; ces « paroles », pour une grande part sans doute inexprimables en mots, elle les portait sans cesse à l'intérieur d'elle.)

Dans les paroles de notre intelligence nous pouvons trouver quelque lointaine analogie, un point de comparaison, pour saisir ce que la révélation nous apprend du Verbe qui est chez Dieu.

La formation, dans notre intelligence, du verbe mental

La parole intérieure de notre intelligence, le verbe mental, est déjà une réalité très haute et très belle; nous aurons grand intérêt à en prendre conscience, bien que les différences par lesquelles le Verbe divin est infiniment supérieur doivent surtout nous instruire.

Chaque fois que notre intelligence saisit, affirme, ou nie, elle doit former en elle quelque verbe intérieur. Pourquoi? Parce qu'elle doit donner, en elle, à ce qu'elle connaît, un nouveau mode d'existence, qui consiste précisément à être actuellement connu au-dedans de notre esprit.

Prenons un exemple simple. Une roche que je cherche à connaître existe en elle-même matériellement; ce n'est pas là être objet de considérations et d'affirmations dans mon esprit. Ce nouveau mode d'existence — c'est-à-dire exister dans l'intérieur de ma connaissance — la roche l'acquiert en ce que mon intelligence se dit à son sujet, donc dans les « verbes mentaux » que mon intelligence forme pour s'exprimer ce qu'elle connaît actuellement de cette roche.

Dans l'intelligence finie, qui reçoit ses informations d'un objet autre qu'elle-même, le verbe mental est encore appelé « concept »; appellation très juste, parce qu'il est ce que cette intelligence « conçoit », donnant vie en elle à ce qu'elle reçoit du réel.

Le concept ou verbe mental est chez nous une chose magnifique; pauvre, cependant. Il est magnifique, parce qu'il amène dans la clarté de quelque expression intérieure des objets qui en eux-mêmes sont en dehors de notre connaissance. Mais il n'est pas lui, un être substantiel; il n'est qu'une disposition formée dans notre intelligence pour saisir quelque aspect de la réalité. Sa noblesse est perçue dans la conscience acceptée de sa pauvreté: il lui est essentiel de nous tourner vers le mystère de l'être, duquel il nous présente seulement quelque aspect; ce qu'il énonce est tout relatif à ce mystère. Si l'on avait mieux conscience et respect de ce caractère foncier de nos concepts, on ne serait pas tenté, comme il arrive, de se complaire en eux comme en des constructions de notre esprit; ce qui entraîne ensuite qu'on les oppose à la réalité, à laquelle au contraire ils nous permettent de nous unir intelligemment.

Mais pour nous préparer à regarder ce qu'est le Verbe en Dieu, remarquons en nos concepts ce qui fait surtout leur beauté. Notre intelligence ne les forme pas seulement par la nécessité qu'elle éprouve de tenir intérieurement dans sa considération les objets qui sans cela lui seraient inconnus. Dans ses paroles du dedans — avant que jaillissent, ou que se cherchent les mots des lèvres, et bien plus que par eux, souvent trop impuissants — notre intelligence proclame avec joie ce qu'elle parvient à contempler, elle crie la splendeur de ce qu'elle voit, de ce qui est.

La diction du Verbe en Dieu

« Le Verbe est chez Dieu, *Et Verbum erat apud Deum* » (Jn 1 1).

Quoi de comparable dans la vivante lumière qui est Dieu à la formation dans notre intelligence des verbes mentaux? L'Être de Dieu, nous y avons insisté, est l'Acte même de connaissance parfaite; il n'a aucun besoin d'amener quoi que ce soit à la clarté dans sa connaissance. Et d'ailleurs aucune qualité ou disposition nouvelle ne peut être formée en Dieu, qui est la très simple et absolue perfection.

Ce sont les raisons pour lesquelles, sans la Révélation, nous n'aurions jamais su que Dieu intérieurement dit un Verbe.

Mais la Révélation nous a appris que, chez Dieu d'abord, il y a un Verbe. Alors nous pouvons nous souvenir de ce que nous notions à l'instant de la beauté de nos verbes mentaux: c'est la nature de l'intelligence, non seulement de voir ce qui est, mais de proclamer la vérité de ce qui est. Nous pouvons comprendre dans leur sens le plus fort les mots du livre des *Proverbes*: « Est-ce que la Sagesse ne clame pas? » (8 1). Sans aucun besoin d'explicitement en lui quoi que ce soit, et sans aucune impossible addition à son Être, simplement par surabondance de sa Lumière l'Acte d'Intelligence qui est Dieu dit la splendeur de sa Vérité.

Le terme « dire » est bien le terme le plus purement spirituel qu'on puisse employer ici. La notion de « dire » peut être purifiée de toute idée de « faire », de façonner. Nous avons rappelé que « dire » peut signifier un acte spirituel bien plus profond que mouvoir les lèvres. Comprendons maintenant que ce n'est même pas nécessairement faire surgir au-dedans une parole nouvelle. L'être, quand il est dans l'actualité de la vie spirituelle, « dit ». Notre intelligence, tant qu'elle est dans l'acte de tenir spirituellement ce qui est, par cela même « dit », elle crie et chante la splendeur de la vérité qu'elle voit. Et les réalités matérielles, tant qu'elles restent immergées dans la matière, demeurent encloses en soi et obscures; mais dès que notre intelligence dégage de la simple existence dans la matière une partie au moins de leur vérité, alors, par cela seul, ces réalités étant dans notre esprit unies à sa vie spirituelle, « disent » quelque chose; elles disent quelque chose de ce qu'elles sont, elles indiquent leurs causes, finalement elles proclament

Celui qui les fait être.¹ C'est un propre de l'existence spirituelle, dégagée de la matière qui enclot, de « dire », de manifester, de proclamer, de communiquer la vérité.

Dieu, parce que son Être est le sommet de la vie spirituelle, sans aucun mélange d'obscurité, dit éternellement en son Verbe toute la splendeur de sa Lumière (cf. Sg 7 26; He 1 3).

La diction du Verbe divin est la génération du Fils éternel du Père

Parce que les paroles qui jaillissent en un esprit appartiennent à la communication spirituelle de la vérité, de soi elles ne sont pas des paroles dans le désert, des cris dans la solitude. Par elles-mêmes elles s'élancent vers des personnes.

Tout au fond de l'intelligence finie, les paroles qui disent la vérité sont, de leur nature, adhésion et louange à Dieu source de toute communication de la vérité de l'être (cf. Ps 18 — héb. 19 — 2-5; Jn 1 4; Rm 1 20). Elles sont aussi des voix dans le chœur entier des créatures qui ont la dignité de personnes, pouvant communier ensemble à la vérité; et c'est pourquoi l'homme tend tout de suite à traduire la parole intérieure de son intelligence par des mots, qui sont le moyen d'être en communion avec les autres hommes dans ce qu'il voit, dans ce qu'ils sont capables de voir ensemble.

Eh! bien, de toute éternité et « avant que le monde fût » (Jn 17 5), le Verbe de Dieu n'a jamais été une parole prononcée dans la solitude.² La même révélation qui nous apprend que « chez Dieu est le Verbe » nous apprend que ce Verbe est une Personne divine; il vit, en unité avec Celui qui le dit, toute la lumière divine proclamée en lui. « Le Verbe est Dieu », il est « le Fils unique qui est dans le sein du Père » (Jn 1 1, 18). En disant son Verbe, Dieu engendre un Fils; dire le Verbe et être parfaitement Père, c'est tout un dans la plénitude de la vie spirituelle divine.

Chez nous, êtres finis, le verbe mental ne peut être appelé notre fils, sinon par métaphore. Un fils, au sens propre du terme, est un être substantiel vivant ayant la même nature que le vivant dont il est issu. Or, le verbe mental chez nous est seulement une qualité nouvelle de notre intelligence, une représentation en elle de l'être connu.

Le Verbe de Dieu, lui, est Fils sans aucune métaphore; il est « Fils » en une perfection qui est unique. Si nous méditons ce que la Révélation nous apprend de lui, nous pouvons reconnaître que la no-

1. Pour méditer ces vérités de la vie spirituelle, on s'aidera utilement de pages splendides des *Confessions* de saint Augustin — il savait ce que c'est que dépasser la matière —; lire spécialement livre X, c.6 et suiv.; livre XI, cc.4-8.

2. La foi chrétienne professe explicitement que « Dieu est un de telle sorte qu'il n'est cependant pas solitaire ». *Profession de foi de saint Damase*; cf. aussi I^{er} Concile de Braga; Denz.-Sch., nn. 71 et 451.

tion de « génération », de génération d'un vivant, atteint en Dieu une perfection éminente.

Ce que nous appelons la génération d'un vivant chez les créatures, c'est l'origine d'un vivant issu de la substance d'un autre vivant duquel il reçoit la nature caractéristique de l'espèce. Ainsi, parmi les hommes, l'appellation de « fils » d'un tel, si elle est employée au sens propre, marque qu'un être humain a reçu de tel autre, dont il est issu, la nature humaine.

La génération humaine est déjà d'une haute dignité puisqu'elle est l'origine de la vie humaine d'une personne. Cependant, parce qu'elle comporte un processus matériel, elle a deux imperfections, deux limites. La première est que le nouvel être n'est produit qu'à un moment du temps. La seconde est que seulement quelque chose qui est détaché de la substance corporelle des parents passe en lui; aussi est-il « de même nature » en ce sens qu'il a lui aussi une nature humaine, mais il n'est pas « consubstantiel », il est une autre substance; et donc la vie humaine se continue, ce n'est pas toute la vie humaine qui est en un fils des hommes. Le désir naturel que la communication de vie soit la plus complète possible se marque dans la joie et la fierté avec lesquelles la famille dit d'un enfant: « c'est tout le portrait » de tel de ses parents, ou de tel de ses ascendants. Et des compléments normaux sont dus à la génération humaine pour que soit transmis à l'enfant, autant qu'il est possible, tout le meilleur de la vie des hommes, par des communications spirituelles, dans l'éducation, les échanges intellectuels et moraux et toute la culture; mais si cela est appelé parfois la « génération spirituelle », c'est par une expression métaphorique, car cela est le perfectionnement d'une personne, et non sa génération proprement dite, son origine.

En Dieu est la vraie génération spirituelle. Elle n'a pas les imperfections de la génération humaine: le Verbe de Dieu est Fils consubstantiel et éternel.

« Consubstantiel au Père », ces mots traduisent l'expression grecque *omoousios tô Patri*, qui fut adoptée par le I^{er} Concile oecuménique, celui de Nicée, en 325, pour résumer la foi en la divinité du Fils, niée alors par l'arianisme. Cette expression concise marque en effet la divinité du Fils de la manière la plus exacte et explicite qu'il est possible. Selon les nuances précises qu'apporte le mot *omoousios*, dans l'usage des grecs, l'expression signifie que le Fils a la même substance que le Père, qu'il est le même Être substantiel que le Père.¹ Cela résume — en

1. Comme nous l'avons brièvement indiqué (*LTP*, 68-1, p.90) le mot grec *ousia* — qui entre dans *omoousios* — correspond par l'étymologie au latin *essentia*. Mais, alors que ce terme latin désigne ce par quoi n'importe quelle réalité est ce qu'elle est, les grecs ont usé d'*ousia* pour signifier la réalité qui est à titre fondamental, ce que les latins expriment par *substantia*. *Omoousios* est donc exactement rendu par « consubstantiel ».

leur reconnaissant, avec foi, toute leur force — ces paroles de Jésus: « Moi et le Père, nous sommes un » (Jn 10 30); cela explicite les mots de saint Jean « *Et Deus erat Verbum*, le Verbe est Dieu » (Jn 1 1).

Professer que le Verbe est consubstantiel au Père, c'est d'abord affirmer que la plénitude de la Vie divine est en Lui (cf. Col 2 9). Car, nous l'avons noté précédemment,¹ le mot *substance* appliqué à Dieu ne désigne plus seulement, comme chez les créatures, un fond de l'être, porteur des modifications et changements (des « accidents » comme disent les philosophes); il exclut de la pleine et stable Perfection qu'est Dieu toute possibilité d'addition comme de changement (cf. Jc 1 17). Le Verbe de Dieu n'est pas comme notre verbe mental, lequel est une qualité particulière nouvelle formée dans notre âme pour exprimer une parcelle de la vérité; le Verbe divin a en lui toute la plénitude stable de la Lumière d'Amour qui est la Vie permanente, l'Être substantiel du Père.

Est-il donc une Personne distincte du Père? Les termes « consubstantiel au Père » l'affirment aussi car, saint Basile le remarque, on n'est pas consubstantiel à soi-même, mais à un autre.² Le Fils de Dieu, nous l'entendons dans les textes saints que nous avons cités, se présente comme une Personne distincte du Père; il le fait dans la phrase même où il affirme son unité avec le Père: « Moi et le Père, nous sommes un ». Le Verbe de Dieu n'est pas distinct de Dieu comme s'il s'ajoutait à la Substance de Dieu. Il est distinct par cela seul que, de la pleine conscience qu'est la Vie divine, il se sait et se veut la Splendeur de la Vérité infinie intérieurement exprimée, comme le Père se sait et se veut la même Vérité qui s'exprime et se communique en son Verbe vivant.³

Génération spirituelle parfaite: communication totale de la Vie en un Fils expression du Père, égal au Père, et qui est infiniment Fils.

Le Père et le Fils nous sont si bien révélés ainsi comme Personnes distinctes que nous sommes appelés à avoir avec chacun d'eux — et avec l'Esprit-Saint, nous le verrons ensuite — des relations personnelles, d'admiration, d'amour, de communion. Nous allons méditer cela maintenant.

Mais, pour que nous le fassions dans l'adoration et non pas comme en pensant à une réalité lointaine, soulignons encore que la génération du Verbe est éternelle, donc présente.

Les verbes des propositions par lesquelles dans l'Écriture est humainement signifiée cette génération peuvent paraître indiquer un événement du passé: « Le Seigneur m'a dit: je t'ai engendré — Le Père a donné au Fils d'avoir la vie en lui — etc. » Mais qu'on ne s'y

1. *LTP*, 68-1, p.90.

2. S. BASILE, *Lettres*, LII.

3. S. THOMAS, *Ia*, q.39, a.1 et 3; q.42, a.4, ad 2; a.6, ad 3.

trompe pas; les verbes de ces propositions ne sont pas au « passé », mais au « parfait » intemporel, qui marque que l'action n'est pas en cours de développement, mais qu'elle est parfaite, ce qui ne veut pas dire passée; elle est toujours présente en sa perfection. La génération, par CELUI QUI EST, de son Verbe est dans un présent immuable, dans « le maintenant stable, le *nunc stans* » de l'éternité. Dans l'Introït qui nous a servi de thème, c'est le sens qu'il faut donner à « aujourd'hui »: l'aujourd'hui permanent, éternel, où il n'est pas de vieillissement. « Le Seigneur m'a dit: Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré. » Cet aujourd'hui était déjà à l'instant où commença la création; c'est ce que marquent les mots de saint Jean; « Au commencement était le Verbe ». Ce jour divin était le même quand le Verbe, incarné, naquit sur terre dans la première nuit de Noël. Ce même jour demeure en la fraîcheur de son lever pendant que se succèdent nos nuits et nos jours.

La présence intime du Père et du Fils que Jésus a promise à l'âme qui vit dans son amitié (Jn 14 23), elle consiste en ce que la grâce nous permet de goûter, par le don de sagesse, que « ce qui était au commencement » est actuellement en nous: le Père dit sans cesse en nous sa Parole, son Verbe de vie, pour nous faire communier à la joie divine (cf. 1 Jn 1 1-4).

« Père, que ton Fils te glorifie » (Jn 17 1)

La vie chrétienne est conformation à la vie humaine du Christ, mais pour la communion à sa vie de Fils de Dieu.

Nous avons considéré à la fin de notre précédent entretien combien nous étions nécessaires, pour notre union à la Sainte Trinité, l'Incarnation et son prolongement sacramentel, surtout l'Eucharistie. Mais les actes de l'Homme-Dieu appartiennent à sa Personne de Verbe Fils de Dieu; ils ne peuvent être vraiment pénétrés que comme étant actes de cette Personne. Prions la Vierge, dont le récent Concile vient de nous rappeler qu'elle a conçu le Verbe dans son cœur, et non seulement dans son sein,¹ demandons-lui, comme dans le chant du *Stabat*: « Mère, rendez mon cœur ardent à aimer le Christ Dieu ».

Qui est le Fils de Dieu, nous venons déjà de le pénétrer un peu en méditant son nom de Verbe; nous pouvons le scruter encore en réfléchissant sur d'autres appellations qui lui sont données dans le Nouveau Testament.

Saint Paul l'appelle « l'Image de Dieu » (2 Co 4 4; Col 1 15); et saint Thomas a consacré une question de la *Somme théologique* à ce nom du Fils: l'Image.²

1. Const. dogm. *Lumen gentium*, n.53; cf. *LTP*, 68-1, p.80.

2. *Ia*, q.35. De beaux résumés de la doctrine de saint Thomas sur ce point se trouvent aussi dans ses *Comment. in S. Pauli Epist.*, *loc. cit.*

Le mot grec de saint Paul est *Icône*. Ce mot est de la racine d'un verbe grec qui signifie présenter les traits de quelqu'un. L'icône présente donc de manière expressive ce qu'est un être; et si l'icône est une personne, elle se sait la gloire de l'être dont elle est l'icône. Le Verbe-Fils est bien ainsi spirituellement « l'Icône de Dieu ».

(Notons-le, nous pouvons mieux comprendre à partir de là le culte des saintes icônes chez nos frères de l'Orient chrétien. Ils voient mieux que nous, en l'image religieusement peinte, un signe très pur: ils vénèrent dans la figure humaine du Christ, puis de ses saints, le resplendissement de la Gloire de Dieu.)

La vocation de chrétien, de fils adoptif, est l'appel à devenir conforme à cette Image de Dieu qu'est le Fils (cf. Rm 8 29).

L'incarnation du Fils, sa vie, sa prédication, son œuvre, s'éclairent de sa Personnalité divine, de cette Personnalité qui se présente ainsi dans l'Apocalypse: « L'Amen, le Témoin, celui qui est fidèle et vrai, le Principe de la créature de Dieu » (3 14; cf. 1 5).

« L'Amen », c'est bien un nom du Verbe de Dieu, car dans la langue hébraïque c'est le mot de l'affirmation, de l'attestation, de l'adhésion aussi à la vérité; on le traduit souvent par « en vérité », on peut le traduire plus simplement par « oui ». Le Verbe de Dieu est bien « le Oui » infiniment vivant à la Vérité divine qui est dite en lui.

Dans la Trinité même, avant son incarnation, il est le Témoin de la Lumière d'Amour qui se communique en lui.

Dans l'Incarnation, il demeure ce Témoin, pour nous amener à être avec lui des « oui » vivants à ce qu'est Dieu.

En Dieu il n'émet pas la Parole: Il est la Parole pleine de la Vie que le Père met en lui. Incarné, il manifeste par ses actes et ses mots humains quelle Parole il est.

Par son incarnation même il glorifie le Père, puisqu'il atteste ainsi la bienveillance du Père qui veut se communiquer à nous comme à lui. Alors qu'il s'est fait enfant, ses Anges chantent cela en son nom dans la campagne de Bethléem.

Il glorifie le Père en croissant et avançant dans une vie d'humilité, d'obéissance, de pauvreté, de service, qui est une vie de sagesse (cf. Lc 2 40, 51-52) parce qu'elle est la condition, que nous devons imiter, en laquelle il nous est possible de recevoir la lumière de Dieu.

Le Fils incarné est le témoin du Père dans son enseignement, car il dit ce qu'il a entendu et il atteste ce qu'il a vu — ce qu'il entend et ce qu'il voit — étant dans le sein du Père (Jn 5 30; 8 26, 40; 15 15; 1 18; 3 11; 5 19; 6 46; 8 38). Entendre et voir expriment par des termes pris de l'expérience sensible deux aspects de la connaissance intellectuelle, spirituelle. Nos sens les plus cognoscitifs sont la vue et l'ouïe; mais tandis que la vue connaît ce qui est présent dans la clarté, l'ouïe est tout particulièrement le sens par lequel nous recevons d'autrui la communication de la connaissance. Entendre et voir le Père signifient donc analogiquement que le Verbe reçoit du Père la communication

de la pleine connaissance, et qu'il connaît en toute clarté le Père qui est présent en lui. Nous sommes conformés à cette vie du Fils éternel quand nous « entendons » par la foi, dans les mots de la Révélation, la Parole du Père, pleine de la Splendeur de Dieu et de tous les desseins de l'Amour divin, et quand ainsi nous marchons vers la « vision » face à face dans l'éternité (cf. Jn 5 24; 1 Th 2 13; 1 Co 13 12; 1 Jn 3 2).

Mais le Fils est le Témoin de ce qu'est Dieu surtout par son sacrifice. Le mot qui signifie témoin dans le grec de saint Jean est *martus*; ce mot a donné en français « martyr », dont le sens premier et principal est en effet: témoin de la vérité. Si la forme humaine la plus haute du témoignage est bien de témoigner jusqu'à accepter la mort, c'est parce qu'une telle mort atteste la vérité d'une vie infiniment plus précieuse que la vie naturelle. Comme, dans la Trinité, c'est de la Vie éternelle et infinie du Père que le Fils est le Témoin, dans sa Passion, devant ses juges humains et sur sa croix, il témoigne de la même Vie, qui veut librement se communiquer à nous avec la plus extrême miséricorde; et il témoigne de la pure adhésion filiale, sans partage, qui est réclamée pour recevoir la Vie de Dieu, qui est de valeur absolue. C'est bien à l'heure où il s'offre en sacrifice pour que nous soyons nous-mêmes consacrés à la Vérité de Dieu (Jn 17 19) qu'il se montre vraiment Fils et qu'il peut dire: « Père l'heure est venue, glorifie ton Fils, pour que ton Fils Te glorifie » (17 1).

Le sacrifice sacramentel de l'Eucharistie est le prolongement sur la terre de ce témoignage du Fils. Au terme de notre entretien précédent,¹ nous avons reconnu que l'Eucharistie est le foyer de notre union à la Trinité; nous tentons d'indiquer ici comment s'y manifeste la divine Personnalité du Fils éternel. Les mots par lesquels le Verbe incarné a institué ce constant renouvellement de son sacrifice — « Faites ceci en mémoire de moi » — sont d'une plénitude qui invite à la plus attentive application de l'esprit. Le terme grec ici employé par saint Luc (22 19) et par saint Paul (1 Co 11 24-25) est *anamnēsis*; ce terme et sa traduction latine *commemoratio*, ou *memoria*, ont en ces langues une signification bien plus profonde que le sens donné aujourd'hui au mot « mémoire », que nous entendons couramment d'un simple rappel du passé; ils se rattachent à une très noble racine indo-européenne, *men*, qui signifie la stabilité de la vie de l'esprit. À cette racine les étymologistes rattachent aussi *martus*,² et cela se comprend, le témoin est celui qui garde fidèlement la vérité stable. Les paroles du Christ à la Cène sont pleines de cette signification: Faites ceci pour demeurer devant la vérité de ma mort, pour demeurer dans mon amour

1. LTP, 68-1, pp.96-98.

2. Cf. BOISACQ, *Dict. étym. de la langue grecque*, Heidelberg, 1950, s. vv. *marturos*, *memona*, *menō*, *merimnān*, *mimnēscō*. On notera que les deux notions sont réunies dans l'expression *memoria martyris* qui désigna la tombe du martyr, perpétuant son témoignage. Ces notions trouvent leur plus haute application vitale dans l'Eucharistie.

comme je demeure dans l'amour de mon Père (cf. Jn 15 4, 9; 8 35), pour tenir en vous mon témoignage. Les Coptes ont raison d'appeler l'Eucharistie « l'Amen ».¹

Mais le sacrifice, et toute la vie terrestre du Verbe incarné qui tend vers cette heure, c'est « la Pâque », c'est-à-dire le passage de ce monde au Père (Jn 13 1; 16 28). C'est très précisément par ce passage « vers le Père, *ad Patrem* » que le Fils manifeste ce qu'il est; car — nous y avons déjà insisté² — les Personnes divines se distinguent uniquement par ceci que chacune est la même Vie divine en une Relation, en un Regard propre, irréductible. Le Fils est ainsi divinement Fils, c'est-à-dire qu'il est du Père et tourné vers le Père. Comme nous avons reconnu qu'il est « l'Amen, le Témoin », il est Celui qui est vers le Père, « *Ad Patrem*. » C'est pourquoi les grecs appellent très justement la prière eucharistique « anaphore », transport vers le haut (dans la liturgie latine, cette orientation est exprimée par *Sursum corda, habemus ad Dominum*). Et pour demeurer dans la commémoration du Fils, nous faisons mémoire en même temps que de sa passion, indissolublement, de sa résurrection et de son ascension vers le Père, jusqu'à ce qu'il vienne nous prendre pour que nous soyons avec lui dans la gloire du Père.

Répondons ici à une objection que l'on entend d'hommes d'aujourd'hui: dire que le Fils, comme tel, est « le Principe de la créature de Dieu », donc que nous sommes appelés à une vie consciemment reçue du Père et tournée vers le Père, serait proposer un idéal de trop grande passivité. La vérité est qu'ici actif et passif ne s'opposent pas comme dans l'efficience matérielle, parce qu'il s'agit d'une communion spirituelle.³

Les vrais fils de Dieu, unis au Verbe par lequel Dieu a tout créé, coopèrent sans cesse comme ce Fils avec le Père dans le monde (cf. Jn 1 3; 5 17). C'est une lourde erreur, assez répandue actuellement, de penser que les hommes parachèvent la création quoi qu'ils fassent. Mais ils coopèrent très efficacement avec Dieu quand ils disposent la matière et aident leurs frères en une vie selon l'Évangile, selon les exemples du Fils incarné, dans le respect des lois divines, dans l'humilité, le détachement, le labeur, la justice, la générosité, le dévouement.⁴ Ils coopèrent plus encore par la prière, et par la pénitence avec le Rédempteur; non que les créatures agissent sur la volonté de Dieu; mais Dieu, en sa libre bonté, qui aime la charité fraternelle, tient

1. Cf. LITTRÉ, *Dict. s.v. Amen*.

2. *LTP*, 68-1, p.89; et ici p. 24.

3. Pour pénétrer cette différence capitale entre l'action sur la matière, qui implique une passivité corrélative, et l'acte spirituel, qui comme tel est communion, on peut se reporter à SAINT THOMAS, *De veritate*, q.8, a. 6; aux Commentaires de CAJETAN sur la *Somme théologique*, Ia, q.14, a.1, nn. III à VII; q.18, a.3, n. IV; q.79, a.2, nn. XIX et XX; et encore à JEAN DE S.-THOMAS, *Cursus philosophicus*, Phil. nat., IV, q.4, art.1.

4. Cf. *LTP*, 68-1, pp. 77-78.

compte, dans le don de ses grâces aux uns, de désirs et d'actes que la charité à leur égard a suscités chez d'autres. Toute cette vie pleinement filiale est grande activité pour l'œuvre de Dieu.

La vie purement intérieure elle-même, de contemplation et d'amour, jusque dans ses états les plus « passifs »,¹ où l'âme expérimente le plus la Vie divine qui se donne, est toujours, en cette union même, opération très haute de l'intelligence et de la volonté créées. Et dans la « vision face à face » qui est le ciel, l'opération de l'esprit créé « vit » ce qu'est Dieu; cette opération est affirmée par ces mots étonnants de saint Paul: « alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13 12).

Dans le Verbe lui-même, prototype éminent de toute la vie filiale, il n'est aucune passivité, puisqu'il n'est pas « fait ». C'est le même Acte infini, d'intelligence pleine d'amour, qui dit le Verbe — cette Relation est la Personne de Dieu le Père — et qui est le Verbe intérieurement dit — cette Relation est la Personne de Dieu le Fils. C'est avec toute l'intensité de la Vie divine que le Verbe est Fils du Père.²

« *Je monte vers mon Père et votre Père* » (Jn 20 17)

Si connaître et aimer de quelque manière le Christ est toujours un bien, cependant être vraiment chrétien c'est connaître sa gloire de Fils unique du Père (Jn 1 14). Cette gloire, le Christ a voulu que nous puissions la voir resplendir en son humanité pour que son Père soit glorifié (Jn 7 18; 8 50; 12 28; 13 31; 17 1). Car seulement lorsque nous savons comment Dieu est Père à l'égard de son Fils éternel, nous savons vraiment comment Il est aussi notre Père, et nous l'aimons comme Père.

Tant qu'on ne sait pas que Dieu est en lui-même parfaitement Père, on n'a pas pleinement l'intelligence de la Paternité divine. Dans l'Ancienne Alliance, avant que fût explicitement révélé le Fils éternel, il fut possible d'avoir une certaine connaissance de la Paternité divine en ceci que la Révélation ne montrait pas seulement des bienfaits de Dieu, mais un appel à chercher l'intimité de Dieu lui-même; l'Unique, dans son infini mystère, ne se présentait pas cependant comme solitaire; Israël était traité comme un fils, surtout en la promesse d'un Messie Sauveur ayant lui-même communication de la gloire divine, et qui ferait entrer dans la joie d'une vie toute filiale rayonnant sur tous les peuples.³ Mais quand ils n'ont pas reçu ou qu'ils ne gardent pas fidèlement la lumière de la Révélation, les hommes

1. De la sagesse acquise par l'étude et la méditation des choses de Dieu, la sagesse mystique se distingue comme « *non solum discens, sed et patiens divina* » (DENYS, *De div. nom.*, 2, 9).

2. Cf. S. THOMAS, *Ia*, q.42, a.6; *Cont. Gent.*, IV, c.11; *De Pot.*, q.2, a.2.

3. Cf. *LTP*, 68-1, pp.70-71 et 79-80.

ne peuvent attribuer à Dieu qu'une paternité toute métaphorique. Par une métaphore, qui est même très imparfaite, ils comprennent le nom de Père donné à Dieu comme signifiant seulement une bonté, une autorité et une protection qui nous aideraient à mener une vie toute autre que celle de Dieu. C'est si peu digne d'être appelé paternité qu'on peut voir là une déformation de sens qu'on a fait subir à l'appellation de Dieu Père, retenue comme un souvenir de la Révélation, mais dont on a perdu l'intelligence.

En se révélant comme vrai Fils, le Christ nous a appris que rien n'est plus profond en Dieu que la Paternité, la Paternité au sens le plus propre et infiniment parfait du terme : la communication totale de sa vie à un autre soi-même, à un Fils qui est ainsi égal au Père, et dans lequel le Père se complaît (cf. Mt 3 17; 17 5).

Si, comme le dit saint Jean (1 Jn 3 1), nous ne sommes pas seulement appelés enfants de Dieu, mais nous le sommes en vérité et dès maintenant, c'est que le Père qui est aux cieux veut nous faire vivre de sa propre vie qu'Il communique en pleine lumière à son Fils éternel. Ce sera manifeste quand, introduits nous-mêmes aux cieux, « nous le verrons tel qu'il est », quand étant avec le Christ, nous contemplerons la gloire divine que le Père lui a donnée éternellement et dans laquelle Il nous fera entrer nous aussi (cf. Jn 17 24). Mais à cette vie qui est en Dieu nous communions dès maintenant si nous avons la foi chrétienne, c'est-à-dire si nous croyons que le Fils est issu du Père, et qu'il est venu parmi nous pour nous faire connaître sa gloire de Fils unique, donc pour nous révéler le plein sens du nom de « Père » (cf. Jn 17 7-8, 25-26).

De la Paternité divine, tout le contenu de la foi chrétienne s'éclaire. Cela est bien marqué par l'ordre des articles du *Credo*. Dès les premiers mots, ce que signifie pour nous « un seul Dieu » est explicité par le nom de « Père », entendu en son sens fort qui implique la Trinité. Et à l'affirmation de notre foi dans le Père est rattachée tout de suite notre foi dans le Créateur, parce que nous professons que la création va à préparer des êtres qui seront sauvés par le Fils et vivifiés pour toujours par l'Esprit du Père et du Fils.

La foi en la vraie Paternité de Dieu doit faire de nous vraiment des fils, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas s'ajouter à notre vie d'homme mais prendre celle-ci toute entière, l'ordonnant jusqu'en ses détails pratiques selon l'espérance du ciel, et dilatant notre charité dans la joie filiale de ce que la Trinité soit si belle.

Le pape Paul VI vient de le dire dans une prière pour la paix (1^{er} janvier 1969) : le Seigneur est « le Dieu de paix » par ceci « qu'il a créé les hommes pour être les familiers de sa gloire ».

Là se trouvent en effet cette joie et cette paix qui sont les fruits de l'Esprit d'amour du Père et du Fils (cf. Ga 5 22-23; Ép 1 1-6).

IV

L'ESPRIT-SAINT, ESPRIT DE L'UNITÉ DIVINE

Remarques sur une représentation de la Trinité

Comme introduction à l'intelligence de ce qu'est le Verbe de Dieu, nous nous sommes aidés de la liturgie de Noël; maintenant, pour nous préparer à la considération de l'Esprit-Saint, nous pouvons regarder une représentation de la Sainte Trinité dans l'art chrétien.

L'iconographie du principal mystère de la foi est très riche, bien qu'elle soit difficile en raison de l'absolue spiritualité de la Vie de Dieu. Il ne peut être question d'exposer ici l'ensemble du sujet. Mais parmi les solutions adoptées par les artistes chrétiens pour traduire la théologie du dogme trinitaire et soutenir d'images instructives la piété filiale du Peuple de Dieu, il en est une qui nous paraît prêter à des remarques très utiles pour notre propos. On la trouve dans le célèbre Couronnement de la Vierge d'Enguerrand Quarton (xv^e siècle) à Villeneuve-lès-Avignon. Voici ce que nous pouvons y noter.

Dans les images de la Trinité, la représentation du Fils et de l'Esprit-Saint est facilitée par le fait que ces deux Personnes divines, en des « missions visibles »,¹ ont été manifestées de manière sensible: le Fils en la nature humaine qu'il a unie à sa Personne, le Saint-Esprit spécialement par le symbole de la colombe sous lequel il apparut lors du baptême du Christ. Une plus grande difficulté se rencontre pour la représentation du Père. Il a été souvent figuré sous les traits d'un patriarche; cela découlait du récit d'une vision messianique de Daniel, en laquelle le prophète contempla simultanément « l'Ancien des jours » et « le Fils de l'homme » (Dn 7), et aussi de la parabole évangélique où Jésus désigna par « le sein d'Abraham » le sein du Père en lequel entrent les justes (Lc 16 22). Mais cette figuration peut faire imaginer que la première Personne serait antérieure aux deux qui procèdent d'elle, alors que l'Être divin est éternellement tripersonnel; cela peut porter aussi à oublier l'immuable jeunesse de Dieu. Le moyen-âge, pénétrant profondément les vérités de la foi, a souvent résolu la difficulté en représentant le Père sous les mêmes traits que le Fils incarné.² C'était comprendre les paroles de Jésus: « Celui qui me voit, voit le Père » (Jn 14 9).

1. Cf. *LTP*, 68-1, pp.92-94.

2. Cela nous a valu, par exemple, les splendides figures de la statuaire de Chartres, où le Créateur est ainsi représenté sous les traits de Jésus. Qu'on se rappelle en particulier les admirables scènes de la création de l'homme. Ainsi était rappelé que Dieu crée par son Verbe, et que le Fils est « le Principe de la créature de Dieu ». La création est une expression de Dieu au dehors, où Il veut finalement susciter des créatures à la ressemblance de Celui qui est sa parfaite Image.

C'est ce parti qu'a pris le peintre de Villeneuve-lès-Avignon pour représenter la Trinité couronnant la Vierge: le Père et le Fils, assis vis-à-vis l'un de l'autre sur le même trône, sont parfaitement semblables; ils ont les traits habituellement donnés au Christ. Mais la figuration de l'Esprit-Saint est particulièrement significative. Il est, selon la coutume, symbolisé par la Colombe; mais celle-ci est située entre les visages du Père et du Fils qui se regardent, les ailes s'étendent de lèvres à lèvres, comme l'haleine fondue d'un spirituel baiser. Nous allons comprendre que c'est là un symbole très vrai de ce qu'est l'Esprit-Saint.¹

Deux sens du mot « esprit »

Pour écarter dès le début une équivoque possible, expliquons que le mot « esprit », lorsqu'il est dit de Dieu, peut être pris en deux sens.

On dit que Dieu est *un pur esprit* infiniment parfait. Cela marque la parfaite spiritualité de l'Être de Dieu, son immatérialité, dont nous avons déjà parlé. En ce sens les trois Personnes, qui sont consubstantielles, sont également esprit.

Mais la troisième Personne est appelée « l'Esprit », comme de son nom propre. Le terme doit bien avoir alors une signification spéciale.

Remarquons que, dans notre langage courant, le mot « esprit » a déjà deux significations. Il peut vouloir dire une substance spirituelle, avec sa caractéristique qui est l'intelligence; ainsi nous disons que notre âme est un esprit, et que nous avons quelque chose dans l'esprit, c'est-à-dire dans la pensée. Mais « esprit » veut dire aussi, assez couramment, l'intention de volonté, qui nous porte à telle action, à telle attitude; ainsi l'on dira de quelqu'un qu'il a agi par esprit de vengeance, ou au contraire en esprit de paix.

Ces deux significations s'expliquent par l'étymologie. Le sens premier du latin *spiritus* — comme du grec *pneuma* qui lui correspond — est l'air en mouvement. De cette réalité sensible perçue dans le vent qui souffle, on nota qu'elle est présente et agit sans qu'on puisse la délimiter, qu'elle pénètre subtilement partout; alors les mots *pneuma*, *spiritus* furent étendus à désigner ce qui est immatériel (cf. Jn 3 8; 4 24; Lc 24 39). Mais on nota aussi que l'air en mouvement transporte; le vent porte les graines, il porte la voix; alors *pneuma*, *spiritus* furent employés pour signifier les impulsions, les tendances qui nous meuvent, ce qui nous « transporte ».

C'est à cette deuxième signification, nous allons le comprendre, que se rattache le sens du nom d'Esprit lorsqu'il est donné comme nom propre à la troisième Personne de la Trinité.²

1. De ce magnifique panneau que conserve l'hospice de Villeneuve, Henri Ghéon a donné un commentaire plein d'intelligence théologique et artistique dans l'ouvrage *Marie, Mère de Dieu*, Bibliothèque française des arts, Paris, 1939, p.27.

2. Ces notations sur les significations du mot « esprit » seront complétées plus loin, pp. 52 et 54.

« *Je crois en l'Esprit-Saint, qui procède du Père et du Fils* »

Jésus en nous promettant l'Esprit-Saint nous a dit que Celui-ci procède du Père, mais aussi qu'Il rend témoignage de lui, le Fils, qu'Il le glorifie. Et Jésus a tenu à nous expliquer pourquoi: c'est que tout ce qu'a le Père, le Fils l'a aussi; l'Esprit tient ce qu'il est, en unité, du Père et du Fils (Jn 15 26; 16 14-15). Le Père et le Fils ensemble nous envoient Celui qui est leur commun Esprit (cf. Jn 14 26; 15 26; 5 19; Ga 4 6; Ap 22 1).

Il est nécessaire aujourd'hui que nous insistions, au moins brièvement, sur ce point du dogme catholique: l'Esprit-Saint procède en unité du Père et du Fils.

L'Église latine proclame explicitement ce point de la foi lorsqu'elle chante dans le *Credo*: « *ex Patre Filioque procedit* ».

On sait que la précision « *Filioque*, et du Fils » ne figure pas dans le texte originel de ce symbole de Nicée-Constantinople. Sans faire ici toute l'histoire de ce *Credo*, rappelons qu'il nous vient du Concile de Constantinople, qui se tint en 381 pour l'application en Orient du Concile de Nicée. Les Pères de Constantinople furent amenés à compléter la formule du Symbole de Nicée. À Nicée, en 325, c'est la foi en la divinité du Fils, spécialement sa « consubstantialité avec le Père », qui avait été explicitée contre l'arianisme. Le Concile de Constantinople fut amené à développer l'expression de la foi en la divinité du Saint-Esprit et en son action vivifiante. Cependant, pour ce qui est de sa procession, le Concile reprenait simplement un membre de phrase de l'Évangile selon saint Jean (15 26); il disait seulement « qui procède du Père », sans expliciter « et du Fils ».

L'addition de *Filioque* s'introduisit dès le VI^e siècle en Espagne (spécialement dans le III^e Concile de Tolède, de 589), par réaction contre des suites de l'arianisme. Cette addition fut adoptée en France à la chapelle de Charlemagne et, de là, elle passa chez des moines occidentaux résidant à Jérusalem sur le mont des Oliviers. Elle suscita les protestations des orientaux, non seulement comme modification d'un texte vénérable, mais parce qu'ils pensèrent que c'était aller contre l'unité du Principe divin; alors qu'au contraire la formule était introduite pour expliciter que le Père donnant tout à son Fils, Celui-ci tient du Père d'être, en unité avec le Père, un unique Principe de l'Esprit-Saint. Préciser que l'Esprit procède du Père et du Fils, bien loin d'aller contre la vérité que le Père est « *fontalis amor*, l'amour-source »,¹ explicite que le Père engendrant son Fils le rend consubstantiel à lui. C'est donc bien la défense de la foi de Nicée, qui avait défini la vérité tout à fait fondamentale de la divine génération du Fils consub-

1. Cf. Conc. Vat. II, Décret *Ad gentes*, n.2. Saint Thomas appelle de même le Père « *fons totius luminis, fontanosum lumen, fontanosa luz* », *Comm. in S. Pauli Epist.*, II Co 4, lect.2, in v.4.

tantiel au Père. C'est toujours de cela qu'il s'agit aujourd'hui dans la défense de la foi chrétienne: le Christ est-il seulement le démiurge, ou est-il le Fils consubstantiel qui glorifie le Père? quel Amour met-il dans nos cœurs?

En l'an 810, le pape Léon III reconnut traditionnelle et de foi la doctrine affirmant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Ce n'est cependant qu'en 1014 que l'addition de la précision *Filioque* fut introduite à Rome dans le texte liturgique du *Credo* en usage à la messe solennelle.

Il fut bien établi au Concile d'union qui se tint à Ferrare et Florence en 1438-1439 que les grands Docteurs de l'Orient comme de l'Occident avaient toujours affirmé — comme l'avait dit, par exemple, saint Basile — que « tout est commun entre le Père et le Fils ». Les représentants de l'Orient reconnurent qu'il y avait accord dans la foi, puisque l'Église latine professe que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils « comme d'un seul principe et par un seul acte ».

Les Grecs, dans l'unité de la foi sur ce point proprement capital, préférèrent dire que l'« Esprit procède du Père *par* le Fils ». Nous acceptons très volontiers cette formulation de la foi si l'on entend marquer fortement ainsi que le Fils tient du Père d'être avec lui un unique Principe de l'Esprit-Saint. Nous sommes pénétrés de la conviction qu'il est d'importance première pour la vie chrétienne de professer que le Père — précisément comme Père, c'est-à-dire comme engendrant le Verbe de sa Lumière, qui respire l'amour — est le principe de l'unité dans la Trinité, ainsi que l'a enseigné saint Augustin.

L'Esprit-Saint est l'Esprit d'amour du Père et du Fils

Pour accéder à quelque intelligence de ce qu'est le Verbe divin engendré par le Père, nous nous sommes aidés de ce que nous savons du verbe mental dans notre intelligence finie. Pour nous aider à discerner quelque peu comment l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, pouvons-nous rencontrer chez les êtres finis quelque analogie d'un « esprit » qui soit l'esprit de deux personnes?

Certes oui. C'est le cas de deux personnes qui s'aiment: elles sont portées l'une vers l'autre par le même esprit d'amour.

Oh! chez les êtres limités nous ne trouverons jamais la même unité qu'en Dieu. Si nous disons que deux êtres dans leur amour mutuel, sont mus par le même esprit, « le même » s'entend ici d'un esprit d'amour semblable chez l'un et chez l'autre, et dans l'être fini influe l'esprit d'amour qu'il sent chez celui dont il est aimé. Avec les modalités différentes de deux individus finis, il y a cependant chez deux êtres qui s'aiment une même tendance à n'être qu'un dans leur amour.¹

1. Cf. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.28, a.1.

Ces notations nous orientent à discerner qu'en Dieu l'Esprit qui procède du Père et du Fils est « Esprit », non seulement au sens d'immatériel, mais au sens plus précis d'esprit d'amour.

Approfondissons donc ce qu'est chez nous l'amour et un « esprit d'amour », pour passer ensuite à considérer, infiniment au-dessus, l'Esprit-Saint.

Comment chez nous, quand nous aimons, se forme-t-il un souffle, un esprit d'amour, qui nous emporte vers l'être aimé ?

Nous sommes peut-être moins conscients de cette formation en nous, chaque fois que nous aimons, d'une vivante motion qui nous porte — et que nous appelons en ce moment « un esprit d'amour » — moins conscients de cela, dis-je, que nous ne le sommes de la diction en nous de quelque expression, de quelque verbe mental, chaque fois que notre intelligence s'applique à connaître.

Il est normal qu'il y ait moindre discernement de ce qui a lieu dans l'amour que de ce qui se produit dans l'intelligence. L'intelligence vise à tenir en elle-même l'objet connu dans toute la clarté possible, tandis que l'amour, lui, est « force unissante ». ¹ L'amour portera certes l'intelligence à discerner autant que possible toutes les profondes beautés de l'être aimé; mais lui, l'amour, il est simple élan dans l'adhésion à l'être aimé. C'est la nature de l'intelligence de parler, de dire ce qu'est l'être; l'amour, lui, se donne, adhère à l'être aimé.

Mais si l'amour adhère sans analyser et dans un silence intime, il ne le fait pas sans que la bonté de l'objet — bonté déjà existante ou possible — soit par lui intérieurement vécue.

Pour comprendre de quelle vie jaillit ainsi l'amour, il faut prendre conscience de ceci: l'être aimé, entré spirituellement dans le cœur (ou disons sans métaphore: dans le vouloir), est là, au dedans, qui tire, qui emporte celui qui aime. Il l'emporte vers tout le bien qui est en lui, l'aimé, et il le pousse à la recherche de tout le bien qui peut lui être procuré.

On laisserait échapper l'essentiel de l'amour si l'on se figurait qu'il suffit que l'être aimé soit présent dans la connaissance pour que naisse l'amour. Le langage courant exprime une plus profonde sagesse: il distingue très bien entre avoir la pensée occupée de quelqu'un et « le porter dans son cœur ». Nous pouvons connaître quelqu'un sans l'aimer; c'est qu'alors il vit exprimé à l'intérieur de notre pensée, mais nous ne l'avons pas accueilli dans notre cœur comme vivante attirance, comme motion d'amour.

Aimer n'est certes pas seulement subir un attrait. C'est un acte; et plus l'amour est spirituel, plus il est un acte du vouloir. Mais quel acte ?

1. Cf. plus loin p.47.

C'est l'acte par lequel le bien de l'être aimé est vécu par celui qui aime. Quand nous disons « le bien de l'être aimé », nous entendons le bien qu'est l'être aimé, et tout le bien dont il jouit déjà, et aussi tout le bien qui est à lui procurer, dont il y a en lui le besoin ou seulement la possibilité. Tout ce qui est ainsi le bien de l'être aimé est dans le cœur de celui qui aime; cela y est vécu précisément comme bon, comme attirant.

Le bien de l'être aimé est donc devenu, dans celui qui aime, comme une âme qui le meut, un feu qui l'embrase, le soulève, un « esprit » qui le porte, pour qu'il se repose avec joie dans le bien dont jouit déjà l'aimé, et pour qu'il s'adonne à procurer le bien qui est souhaitable à l'aimé.

Voilà comment est formé en nous, quand nous aimons, un esprit d'amour, qui nous emporte vers l'être aimé. L'acte d'aimer, selon l'ouverture de notre cœur, donne vie en nous au bien de l'aimé, qui devient en nous un esprit d'amour par lequel notre volonté aimante est emportée.

Quelle analogie peut nous offrir cette analyse de notre amour pour connaître un peu la troisième Personne de la Trinité, Dieu Esprit-Saint ?

Comme nous l'avons reconnu déjà pour ce qui est du Verbe de Dieu, très certainement l'Esprit-Saint n'est pas une disposition nouvelle qui devrait être produite en Dieu pour que la volonté divine soit portée vers un bien. Nous, êtres limités en nous-mêmes, nous avons besoin de nous faire accueillants et nouveaux pour que ce qui n'était pas aimé de nous vienne vivre en notre vouloir comme un esprit d'amour qui nous anime et nous meuve. Mais l'Acte unique qui est Dieu, acte d'Intelligence de la Lumière sans ombre, est en unité acte d'Amour de ce Bien parfait. C'est pourquoi, comme notre raison est par elle seule incapable de discerner dans cette simple et éblouissante plénitude un Verbe qui soit une Personne distincte, elle est de même incapable d'affirmer que l'Esprit d'Amour est une troisième Personne divine. C'est la Révélation qui nous l'affirme.

La Révélation nous enseigne avec la plus grande netteté que l'Esprit-Saint est une Personne divine distincte. Non seulement, dès la formule baptismale, Il est énuméré avec le Père et le Fils (Mt 28 19; cf. Mt 3 16-17; Mc 1 10-11; Lc 3 21-22): mais les paroles de Jésus sont très explicites: « *Je* prierai le Père, et *Il* vous donnera *un autre* Consolateur, l'Esprit de la vérité » (Jn 14 16-17). Cet enseignement, Jésus l'a répété avec insistance et toujours avec la même clarté (Jn 14 26; 15 26; 16 7, 13-15).

Mais la Révélation ne nous assure pas seulement que l'Esprit-Saint est une Personne divine distincte; elle nous apprend comment Il l'est, en nous enseignant qu'Il tient ce qu'Il est du Père et du Fils en unité (cf. *supra*, p. 41).

C'est pour mieux entendre cela que nous est utile cette analogie d'un même esprit d'amour en deux personnes créées qui s'aiment, si toutefois nous savons écarter de la Vie divine les imperfections inhérentes aux êtres limités.

Guidés par le nom même d'Esprit, *Spiritus, Pneuma*, que les textes saints donnent à la troisième Personne de la Trinité, et sous la lumière des vérités révélées que nous venons de rappeler concernant cette Personne, nous pouvons user de l'analogie de l'esprit d'amour chez nous. Nous exprimerons alors la manière dont l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en disant que le Père et le Fils le « respirent » comme leur commun Esprit d'amour.

Déjà dans le langage courant le mot « respirer » a parfois le sens de former en soi un certain « esprit », une intention qui occupe fortement et constamment la volonté. Ainsi les traductions françaises des *Actes des Apôtres* disent en parlant de saint Paul avant sa conversion : « Saul ne respirait que menaces et carnage à l'égard des disciples du Seigneur » (9 1). Tout le monde comprend ce langage.¹ Certainement le mot « respirer » a d'abord un sens physique ; mais tous nos mots humains ont leur origine dans le sensible ; « respirer » pris au sens que nous venons de dire n'est même pas une métaphore, puisque le mot a aussi cette signification morale et spirituelle.

Quelle plénitude de signification suggère cette expression : le Père et le Fils respirent l'Esprit d'Amour !

Nous avons reconnu que Dieu « disant » spirituellement son Verbe est, de toute l'intensité de la Vie divine, Personnalité paternelle, car le Verbe, splendeur de la Lumière éternelle, est avec l'intensité de la même Vie Personnalité filiale. Personnalité paternelle et Personnalité filiale de l'unique Nature divine sont réellement distinctes comme Relations vivantes corrélatives.

Eh bien ! le Père et le Fils « respirant », toujours de toute l'intensité de la Vie infinie, l'Esprit d'amour, Celui-ci, comme vivant Esprit d'amour, est une troisième Personnalité divine corrélative au Père et au Fils qui Le respirent.

Ainsi l'Esprit-Saint peut être appelé « l'Amour » du Père et du Fils.

Le mot « amour » peut en effet signifier, non seulement l'émotion d'aimer, puis l'acte spirituel de la volonté qui aime, mais aussi le bien qui est aimé, en tant que ce bien, porté dans le cœur, y est un esprit d'amour. Ainsi une mère appelle très vraiment son enfant « mon

1. Cf. Littré, *Dict.* s.v. Respirer, n.9. Des théologiens de langue française se croient obligés, en parlant de la procession de la Troisième Personne, de dire que le Père et le Fils « spirent » l'Esprit-Saint. Mais il était bien inutile de créer ainsi en français un terme savant puisque, en bon et classique langage, « respirer » dit très bien ici ce qu'on veut exprimer.

amour ». Il l'est en vérité parce qu'il a procédé de son cœur avant de procéder de sa chair, et il demeure spirituellement en elle comme l'âme de sa vie maternelle.

L'Esprit-Saint est « l'Amour » du Père et du Fils parce qu'il est toute la divine Bonté, la Nature divine une en toutes ses communications, vécue par le Père et par le Fils comme Esprit d'Amour.

Le Père et le Fils sont un unique principe de l'Esprit-Saint, en s'aimant.¹ Le terme « principe » est un terme extrêmement général qui signifie ce dont quelque chose procède, ou découle, de quelque manière que ce soit.

Le Père aime, de toute la plénitude de la Vie divine ; mais il aime en Père qui dit dans son Verbe toute la clarté de son Être. Il aime comme un tel Père sait aimer. Explicitons : Il aime infiniment son Fils, qui est le Oui vivant de la Vérité divine ; et il s'aime Père de ce Fils, il aime sa paternité ; et il aime toutes les créatures auxquelles librement il étendra sa paternité en les faisant, de diverses manières, selon l'exemplaire du Verbe son Fils.

Le Fils aime, de toute la plénitude de la Vie divine que le Père a mise en lui. Il aime en Fils : Il aime infiniment le Père qui dit en lui la pleine Vérité vivante ; et il s'aime Fils d'un tel Père ; et il aime tous les êtres créés qui seront faits à sa ressemblance, tout spécialement ceux qui deviendront proprement ses frères par l'adoption de grâce qu'il leur aura value.

Et le Père et le Fils en unité, mais paternellement et filialement, aiment cette unique Bonté qu'ils « respirent » dans leur commun Esprit d'amour, lui-même vivante ardeur de cette Charité.

Comme le chante la liturgie dans la Préface de la Sainte Trinité, nous adorons « en chacune des Personnes son propre, et dans l'Essence divine l'unité ».

L'intelligence de ce qu'est l'Esprit-Saint parachève notre connaissance de la Trinité, non seulement parce que nous distinguons alors le propre de la Troisième Personne, mais parce que nous connaissons bien mieux le propre du Père et du Fils en sachant comme ils respirent l'Amour.

Enfin la théologie de l'Esprit-Saint conduit à son achèvement notre connaissance de la Trinité en nous introduisant dans la vivante unité divine.

« Le Fils vit avec le Père dans l'unité du Saint-Esprit »

Beaucoup des Oraisons de l'Église se terminent par cette profession de foi ; c'est donc que par elle s'achève l'élévation de notre esprit vers Dieu.

1. Cf. S. THOMAS, *Ia*, q.36, a.4; q.37.

Nous avons déjà beaucoup insisté sur ceci que les Personnes de la Trinité ne font qu'un par l'unité de l'Essence divine. Mais c'est un aspect très vital de cette unité que marquent ces mots: « le Fils vit avec le Père dans l'unité du Saint-Esprit. »

L'Esprit-Saint fut souvent appelé « le *Lien*, l'*Union*, le *Nœud* » du Père et du Fils.¹ Ces dénominations découlent de la grande doctrine dont nous venons d'expliquer la signification exacte (p. 45); on peut nommer l'Esprit-Saint comme de son nom propre « l'Amour » — pour marquer l'excellence de cet amour, on a dit aussi « la Dilection » ou « la Charité ».

L'amour est toujours « force d'union » ou « force unissante ». Les expressions pour le dire abondent en grec et en latin, différentes seulement par quelques nuances sur lesquelles nous ne nous étendrons pas ici.²

Trois sortes d'union interviennent dans l'amour: une qui prépare, et une qui est l'amour lui-même, une enfin qui résulte de l'amour. La première est une union dans la pensée qui constate ou qui prévoit une convenance, une adaptation entre les êtres, entre les personnes; de là naît l'amour. La seconde est union dans l'affection et le vouloir; par adhésion au bien de l'aimé; c'est l'amour intérieur. Enfin parce que l'amour ne se contente pas comme la connaissance de tenir clairement en soi ce que l'être est, mais se porte vers le bien que l'être aimé est en lui-même, et vers tout le bien que l'aimé est capable d'avoir dans la réalité, l'amour veut une union non seulement affective mais effective, par présence réelle et vie commune, par don de soi, au point que les personnes qui s'aiment voudraient ne faire qu'un dans leur amour et dans tout leur être, autant que cela est compatible avec le respect de ce qu'est la personne aimée.

La révélation de la Trinité nous permet de comprendre que ces dispositions et aspirations chez les créatures sont de lointaines analogies de la Vie qui est Dieu.

Le Père et le Fils voient en toute clarté l'unité de leur Être et qu'ils sont des Relations indissolubles. L'Esprit-Saint n'a pas à rapprocher le Père et le Fils. Éternellement ils aiment en unité, de toute la Volonté divine qui est unique en eux, alors que les personnes finies sont toujours différentes par la limitation de leurs substances, si grand, élevé et fort que soit l'amour qui les unit.

1. Ces appellations furent spécialement inspirées par le livre *Les Noms divins*, de Denys (4, 15) et par saint Augustin (*De la doctrine chrétienne*, 1, 5). Pour une méditation théologique plus poussée de ces noms, on peut se reporter à Pierre LOMBARD, *le Livre des Sentences*, I, dist.10 (comm. de S. Thomas, a.3) et dist.32 (comm. S. Thomas, q.1, a.1, ad 4, et *Expositio textus*, fin); enfin à S. THOMAS, *Ia*, q.37, a.2; q.39 a.8.

2. En grec: *dunamis enopoios*, *enôtikè*, *sundetikè*, *sugkratikè*. En latin; *virtus unitiva et conjunctiva et concretiva*. Cf. DENYS: *De div. Nom.*, 4, 12 et 15 (comm. de S. Thomas, lect.9, n.424, et lect.11, n.455); et S. THOMAS: *Ia IIae*, q.27 et 28, spécialement q.28, a.1.

Comme « dire » la vérité de l'être n'est pas nécessairement faire surgir une parole nouvelle, mais peut signifier purement l'être proclamant sa clarté, ainsi « respirer » un esprit d'amour n'est pas nécessairement faire naître en soi une aspiration nouvelle; un être peut respirer l'amour simplement par ce qu'il est. C'est ainsi que le Père et le Fils sont par la Nature divine, unique en eux, un seul principe de l'Esprit-Saint.

Celui-ci est Lien entre le Père et le Fils incomparablement mieux qu'aucun commun esprit d'amour ne peut unir des personnes finies, parce qu'Il est la Nature divine vécue par le Père et par le Fils comme Esprit d'Amour du Bien infini qui communique son attrait.

N'étant qu'un par l'Essence ou Nature divine, le Père et le Fils sont unis dans la respiration de l'Esprit-Saint, « *in unitate Spiritus Sancti* », c'est-à-dire que, dans leur commun Esprit d'amour, la Nature divine vit précisément comme unissant.

Nous ne pouvons bien connaître les Personnes de la Trinité sans contempler en chacune d'elles l'Unité de l'Essence divine.

Cette *Unité*, notre foi la proclame d'abord dans le Père: « Je crois en un seul Dieu, Père . . . ». Il est en vérité la source première de la communication de l'unique Essence divine. C'est pourquoi souvent, dans les formules où est professée la foi chrétienne, les attributs divins sont énoncés au sujet du Père: il est dit le Seigneur, le Saint, le Tout-Puissant, l'Éternel.

La même et unique Perfection, nous l'adorons dans le Fils en proclamant qu'il est l'Égal du Père (cf. Ph 2 6). Il l'est comme Verbe parfait; il est le Fils unique, le Monogène comme disent les grecs. Et la foi à l'unicité de sa génération est capitale dans le christianisme, car elle seule éclaire notre vocation de fils adoptifs, qui est d'être rendus avec lui « semblables à Dieu » (1 Jn 3 1-2). Aussi ne manquons-nous pas, au terme des Oraisons, d'affirmer qu'il est « notre Seigneur, car il est Dieu ». Et toute la fin du *Gloria* chante le « Seigneur Fils unique », proclamant qu'il est, comme le Père, « l'unique Saint, l'unique Seigneur, l'unique Très Haut », précisant qu'il l'est « avec le Saint-Esprit, dans la gloire de Dieu le Père ».

L'Esprit-Saint, lui, est la même et unique Nature divine mais respirée comme vivant Esprit d'amour, donc comme *Union*¹ au Bien infini, connexion du Père et du Fils se complaisant dans leur Unité, et force unissant des créatures à Dieu.

Cela explique son nom d'« Esprit-Saint ». Il est « Esprit » au sens de souffle d'amour en lequel le Père et le Fils se portent l'un vers l'autre. Et il peut être dit « Saint » à un titre propre, car la sainteté est l'ordonnance à Dieu, or il est la Personne divine qui procède comme Amour en lequel Dieu est aimé.²

1. Cf. S. THOMAS, *Ia*, q.39, a.8.

2. *Ibid.*, q.37, a.1.

De ce qu'Il est ainsi, dans la Trinité, découle toute la fonction de l'Esprit-Saint pour notre union à Dieu.

Les missions visibles de l'Esprit-Saint

Nous avons déjà rappelé, dans notre second entretien,¹ ce qu'on nomme les « missions » visibles et invisibles des Personnes divines.

Les missions du Saint-Esprit sous des signes visibles eurent nettement pour but de manifester la filiation divine du Christ et notre filiation adoptive.

Cela est très explicitement enseigné dans le Nouveau Testament quant aux deux missions visibles de l'Esprit qui sont clairement présentées à notre foi : celle qui eut lieu lors du baptême du Christ, et celle de la Pentecôte.

De la première il est écrit dans saint Luc : « Le ciel fut ouvert, et l'Esprit-Saint descendit sur Jésus sous l'apparence corporelle d'une colombe, et il y eut une voix du ciel disant : tu es mon Fils bien-aimé en toi je me suis complu » (3 22).

De la dernière mission visible de l'Esprit, celle de la Pentecôte, il est dit avec insistance par Jésus lui-même — et par saint Jean qui avait certainement reconnu là un important enseignement du Maître — qu'elle ne pouvait avoir lieu avant que Jésus ne fût remonté dans la gloire de son Père. Il devait être manifeste que c'est du Père que Jésus nous envoie l'Esprit de la vérité qui procède du Père ; et l'Esprit ainsi envoyé devait témoigner de la gloire que le Fils a chez le Père (cf. Jn 15 26 ; 16 7 ; 7 39 ; voir aussi tout le discours de saint Pierre aussitôt après l'événement de la Pentecôte, Ac 2 14-36).

En raison de la correspondance entre les divines manifestations au baptême du Christ et à sa transfiguration, la théologie a reconnu aussi une mission visible de l'Esprit-Saint au moment de la transfiguration, bien qu'ici les textes sacrés ne le marquent pas explicitement. À la transfiguration comme au baptême, le Fils est visible en son humanité, et la voix du Père se fait entendre proclamant que Jésus est son Fils bien-aimé. L'Esprit-Saint, montré au moment du baptême sous l'apparence de la colombe, ne serait-il pas signifié lors de la transfiguration ? Les plus grands théologiens ont reconnu là comme un signe de l'Esprit-Saint la nuée lumineuse du milieu de laquelle se fit entendre la voix du Père affirmant sa dilection pour son Fils (cf. Mt 17 5 ; Mc 9 6 ; Lc 9 34-35). Cette interprétation est fort justifiée, et par le parallélisme avec le récit du baptême, et par la haute signification de la nuée pour des hommes formés par la Bible.² La nuée lumineuse est toujours le signe de la présence de Dieu voulant nous faire habiter

1. Cf. *LTP*, 68-1, pp.92-94.

2. Voir ce que nous avons déjà dit de ce symbolisme dans notre II^e entretien, *LTP*, 68-1, p.80.

avec lui. L'Esprit-Saint nous fait demeurer en vérité à la fois dans le mystère et dans la lumière de la Vie de Dieu. Ce qui importe le plus ici est de reconnaître le parallélisme entre la scène du baptême et celle de la transfiguration. Le baptême du Christ est au point de départ de sa prédication; la transfiguration en est le point culminant, préparation dernière de ceux qui allaient être, dès Gethsémani, les témoins de son ultime démarche dans l'obéissance pour l'amour de son Père (cf. Jn 14 31).

Il faut marquer une grande différence entre la mission visible du Fils dans l'Incarnation et les missions visibles de l'Esprit-Saint.

Le Fils est venu dans la chair non seulement pour qu'elle soit le signe de sa présence, de sa charité, et finalement de sa gloire, mais pour accomplir, par cette chair assumée, son œuvre de Rédempteur. C'est ce qu'il a accompli en sa nature humaine qui nous a montré ce qu'il est, lui, le Fils, et ce qu'est le Père (cf. Jn 1 14; 14 9; Tt 3 4; et surtout 1 Jn 1 1-4). C'est pourquoi le Fils devait assumer son humanité dans l'unité de sa Personne, afin que ses actes d'homme soient réellement les actes du Fils éternel.

Au contraire, les manifestations sensibles de l'Esprit-Saint furent de purs signes de ce qu'il opère, lui, Esprit invisible, moteur intime.

Mais, comme signes, ils sont utiles à pénétrer pour le connaître Lui, et connaître son action intérieure.

Nous venons de dire quelques mots de la manière dont peut être compris le signe de la présence enveloppante de la nuée lumineuse. Tout ce que nous avons expliqué de l'Esprit d'amour permet de saisir le symbolisme des signes de la Pentecôte, le souffle impétueux qui remplit toute la maison en laquelle les Apôtres et les disciples sont réunis, et les langues de feu (Ac 2 1-4). Il est utile de méditer un peu sur le symbolisme de la colombe.

Ce signe de la colombe est certainement important, puisque la première prédication chrétienne le notait avec attention. Il est rapporté par les quatre évangélistes, ce qui est assez rare (voir les 3 récits du baptême de Jésus dans les synoptiques, et Jn 1 32). De ce symbolisme, sur lequel les Pères et les grands théologiens contemplatifs se sont étendus, notons quelques aspects essentiels. Les hommes d'autrefois, qui d'un regard observateur attentif cherchaient les caractéristiques des espèces, avaient vu dans la colombe l'animal de l'amour fécond. Cet oiseau est spécialement attaché, fidèle dans l'amour, aussi retourne-t-il d'un vol rapide vers son habitat. Notant ce dernier trait, les anciens naturalistes, et avec eux le droit coutumier, ont parlé d'un « esprit de retour » des colombes et pigeons au colombier.¹ La philosophie de l'amour et la théologie ne peuvent que juger cette expression splendide; ce caractère ainsi noté chez la colombe suffirait pour qu'elle

1. Cf. LITTRÉ, *Dict. s.v. Esprit*, n.23.

symbolise magnifiquement l'Esprit-Saint, par qui s'achève la circumnession des Personnes divines (cf. *supra*, p. 24). Mais vers quel habitat la colombe s'élance-t-elle ? À l'état de liberté, elle a son nid en quelque fente de rocher, d'où les expressions du Cantique des cantiques : « Ma colombe cachée dans les trous de la pierre, en des retraites escarpées » (2 14). Les Pères ont aussi noté que la colombe est sans défense ; devant l'attaque de l'ennemi simplement elle vole à tire d'aile vers le creux de la muraille. Par tout cela elle signifie bien l'Esprit-Saint qui est tourné vers les profondeurs de Dieu et nous porte nous-mêmes à y habiter.

Les missions visibles des Personnes divines ont pour but de préparer leurs missions à l'intérieur de nos âmes. Mais avant d'étudier l'action de l'Esprit-Saint dans l'intime de l'âme, il nous faut encore considérer le rôle que toute la Bible et le sens chrétien attribuent à l'Esprit-Saint dans l'ensemble de l'œuvre divine naturelle et surnaturelle, car il y a là aussi une préparation pour notre habitation avec la Très Sainte Trinité.

L'action du Saint-Esprit dans la création et le monde corporel

En tout ce qui n'est pas directement l'union de la créature aux Personnes divines, le rôle propre de chacune des Personnes ne peut être distingué réellement, car elles agissent alors par la Toute-Puissance sage et aimante qui leur est commune, et pas encore pour nous associer à leurs Relations à l'intérieur de la Trinité. (C'est ce qui explique que, quand l'œuvre de Dieu n'est pas regardée sous la pleine lumière de la foi, les Personnes divines peuvent ne pas apparaître comme réellement distinctes, mais seulement comme personnifications de différentes modalités de l'action divine). Lorsque nous sommes éclairés par la révélation de la Trinité, nous comprenons que la Sainte Écriture nous familiarise avec les Personnes divines en attribuant plus spécialement à l'une d'elles des œuvres capables, par les perfections qui s'y manifestent, de faire penser à ce que chaque Personne a de propre à l'intérieur de la Trinité. Ainsi tantôt l'œuvre divine est attribuée au Père, tantôt à la Parole de Dieu ou à sa Sagesse, tantôt à l'Esprit de Yahvé, à l'Esprit-Saint. Ce mode d'expression est appelé *l'appropriation*, c'est-à-dire l'attribution en propre à l'une des Personnes de telle œuvre divine, selon qu'y est notée une analogie avec le propre de cette Personne dans la vie trinitaire. De ce mode d'expression les Pères, la liturgie, les saints ont largement usé. Le procédé est très fondé en ceci que, dans toute l'action divine en ce monde, les trois Personnes divines sont à l'œuvre, et cela finalement pour nous faire communier à leur propre Vie.

Les œuvres divines sont ainsi attribuées à l'Esprit-Saint lorsqu'on remarque que s'y manifeste l'Amour divin.

La *Création* d'abord, qui est attribuée au Père pour rappeler qu'il est le Principe premier de toute communication divine, et au Verbe de Dieu, en tant qu'elle est l'œuvre de l'Art divin, est donnée comme l'effet de l'Esprit-Saint pour marquer que son existence, son ordonnance, son mouvement, sa rénovation, viennent de l'Amour (cf. Ps 103 — héb 104—30; et *supra*, p. 46). *L'ordre de l'univers* montre que Dieu est Cause des êtres finis surtout comme Cause finale qui les meut par son attrait. Les différentes natures sont chacune comme un amour, une aspiration à tout ce qu'elle peut participer, et faire rayonner, de la divine Bonté. Saint Augustin et saint Thomas ont compris ainsi que « l'Esprit de Dieu plane » sur tout le mouvement de la distinction des natures, qui les ordonne à leur finalité.¹ La *vie*, même en ses formes naturelles, est spécialement attribuée à l'Esprit de Dieu, parce que les êtres vivants se meuvent eux-mêmes vers leur bien; cette tendance est d'autant plus profondément leur qu'ils ont un degré de vie plus élevé; cela jusqu'aux vivants doués de volonté intelligente qui peuvent se tourner consciemment vers Dieu. Il y a donc dans les êtres vivants une spéciale ressemblance avec l'Esprit d'Amour du Bien infini. Saint Thomas comprend déjà ainsi sur le plan de la vie naturelle l'attribut de « vivifiant, *vivificantem* » que le *Credo* reconnaît à l'Esprit-Saint.²

Il est dans le monde corporel des œuvres éminentes de la toute-puissante Bonté de Dieu, qui unissent plus directement à la Vie de Dieu les créatures, et dont la réalisation est tout spécialement attribuée à l'Esprit de l'Amour divin. Ce sont l'Incarnation, la Résurrection, la Transsubstantiation.

L'Incarnation, quant au terme de cette œuvre, qui est l'union d'une nature humaine à la Personne du Fils, est rigoureusement propre à la seconde Personne. La mission, l'envoi en ce monde du Fils qui procède du Père, est l'acte propre de la première Personne. Mais la formation au sein de la Vierge de la sainte humanité simultanément unie au Fils éternel, cela est l'œuvre de la Toute-Puissance commune aux trois Personnes. Que cette œuvre puisse cependant être attribuée d'une manière plus spéciale au Saint-Esprit, cela est de foi explicite par les paroles de l'Ange à la Vierge et à Joseph: « L'Esprit-Saint viendra sur toi » (Lc 1 35); « ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit-Saint » (Mt 1 20). Il n'est pas en effet d'action unissant plus foncièrement une réalité créée à Dieu, par gratuit Amour.

1. Cf. Gn 12. — S. AUGUSTIN, *Confess.* Livres 12 et 13. — S. THOMAS, *Cont. Gent.*, IV, c.20. — DANTE, *Div. Com.*, « Paradiso », I, 103 et suiv.; XXXIII, 85 et suiv.

2. Cf. *In I. Sent.*, dist. 10, art.4: *Cont., Gent.*, IV, c.20. Saint Thomas discerne de profonds rapports entre les différentes significations du mot « esprit » qui se rencontrent dans la Bible. Nous les avons, au début de cet entretien, ramenées sommairement à deux, mais, du point de vue de la finalité, il est des passages de l'une à l'autre, des analogies se remarquant entre le souffle vital, l'esprit intelligent des créatures spirituelles, et l'Esprit-Saint de Dieu.

La *Résurrection* de la chair pour la vie éternelle doit être comprise comme un complément normal de l'Incarnation. Le Fils prit en lui une nature mortelle pour le passage par la mort, mais cela comporte la victoire sur la mort. Comme fruit de cette victoire devait être manifesté jusque dans la chair ce qu'est le Fils de Dieu incarné, par sa résurrection en sa gloire de Fils, splendeur du Père, et par la nôtre configurant nos corps au sien. Parfois l'Écriture rapporte la résurrection à l'action du Père qui fait ainsi resplendir la gloire de l'éternelle génération dans la chair de son Fils (Ac 13 33), et manifeste qu'il l'a envoyé comme Chef conduisant à la vie éternelle (Ac 5 31). La résurrection du Christ et la nôtre sont aussi attribuées au Christ lui-même qui a le pouvoir divin de donner librement sa vie et de la reprendre (Jn 10 18); qui fera entendre sa voix de Juge (Jn 5 27-29); qui ressuscitera en sa gloire ceux qui auront cru en lui (Jn 6 39-40, 44) et qu'il aura nourris de sa chair et de son sang pour la vie éternelle (*ibid.*, 54). Mais la présence, l'habitation de l'Esprit d'indéfectible Amour et d'Union est aussi donnée comme la cause spéciale de la résurrection de la chair sanctifiée (cf. Rm 1 4; 8 11). Dans le *Credo*, « la résurrection de la chair » est rattachée à la foi en l'Esprit-Saint.

La réalisation du sacrement de l'Eucharistie par la *transsubstantiation*, c'est-à-dire par changement réel du pain et du vin au corps livré et au sang versé de Jésus, est un libre mais normal prolongement de l'Incarnation rédemptrice pour les jours de notre cheminement ici-bas, un témoignage aussi de la résurrection du Christ et un gage de la nôtre. La transsubstantiation est très spécialement attribuée par les plus anciennes liturgies à l'action de l'Esprit-Saint. Sans doute, c'est le Fils incarné qui par son pouvoir de Souverain Prêtre opère ce changement; mais il fait intervenir ainsi la toute-puissance divine; et discerner en cette toute-puissance une intervention spéciale de l'Esprit-Saint est une pénétration profonde de l'œuvre divine. Le sens chrétien a vite reconnu une analogie entre la formation du saint corps du Christ par l'Esprit-Saint survenant en la Vierge et la consécration eucharistique qui prolonge l'Incarnation. Mais surtout il paraît bien que la toute primitive Église fut fortement marquée par le lien constaté entre la venue de l'Esprit-Saint à la Pentecôte et le commencement par les Apôtres de la célébration eucharistique, dont ils avaient reçu le pouvoir à la Cène. Ce ne fut pas seulement une liaison de faits qui se grava dans les mémoires; sans doute sous les lumières mêmes données par l'Esprit-Saint la connexion fut méditée. En la venue de l'Esprit-Saint qui avait été promis on vit l'attestation que le Christ était bien entré dans sa gloire; la descente de l'Esprit fut reconnue comme le signe de l'acceptation par le Père du Sacrifice. Et l'Église se sentit remplie de l'Esprit-Saint pour commencer à étendre, elle-même étant sanctifiée, l'œuvre de sanctification, surtout par le renouvellement du Sacrifice qui unit à Dieu dans l'Amour. Ainsi l'action de l'Esprit-Saint dans la consécration eucharistique fut comme vitalement éprouvée.

L'action unifiante de l'Esprit-Saint dans l'Église visible

Nous arrivons ainsi à considérer l'action intérieure de l'Esprit-Saint. Mais cette action est encore de deux sortes: il y a l'action qui assure à l'Église visible d'être instrument efficace de sanctification; et il y a l'action tout à fait intime en chaque âme pour son union à Dieu.

L'Église du Fils incarné est entièrement un mystère divin. C'est « un peuple uni par l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».¹ Cependant, en tant qu'elle rassemble des hommes, qui sont par nature des êtres sociaux communiquant par le dehors, l'Église doit avoir un aspect de société visible, reconnaissable avec certitude par les croyants comme le prolongement du Sauveur, qui doit les rassembler. Or, la sainteté intérieure, encore qu'elle se manifeste par des signes, n'est connue avec certitude que de Dieu. Il doit donc exister, outre l'action divine qui rend tout à fait au-dedans les âmes saintes, une action divine qui assure une société visible par laquelle le Fils incarné poursuit son œuvre.

Parce qu'il s'agit, en toute l'œuvre divine, de notre union à la Vie qui est en la Trinité, le Christ assure sa présence permanente dans son Église visible, comme son action sanctifiante à l'intime de ses membres, par l'Esprit-Saint, dont il nous a dit qu'il nous l'enverrait pour qu'il soit avec lui-même, « un autre Paraclet » (Jn 14 16 et suiv.).

Ce terme de Paraclet est d'une signification très vitale. On peut le traduire par Consolateur; mais alors il faut donner à ce mot son plein sens originel: Celui qui nous retire de notre isolement, qui nous apporte la joie et la force avec sa présence. Formé comme le latin *ad-vocatus*, le mot *paraclet* signifie proprement celui qui est appelé, mandaté, auprès de quelqu'un comme assistant, conseiller. Le terme fut, par l'usage, réservé à l'Esprit-Saint dans sa mission auprès des hommes.

L'action de l'Esprit de Dieu chez les hommes est son action sur notre « esprit », si nous donnons à ce terme le sens le plus précis et le plus fort que le langage biblique lui donne souvent en parlant de notre esprit. Nous apportons ici sur ce point un dernier parachèvement à notre vocabulaire. L'être spirituel créé est ordonné non seulement à former en lui quelque esprit d'amour, quelque intention, mais surnaturellement à accueillir en lui l'Esprit de Dieu. Il est normal que les auteurs sacrés désignent souvent chez les créatures par le terme « esprit », *pneuma*, *spiritus*, l'être précisément en tant qu'il est réceptif de l'Esprit divin, animé par lui. C'est ce qu'il faut comprendre lorsqu'on parle de la « vie spirituelle » — qui dit plus que la vie mentale ou vie intérieure — et lorsqu'on nomme l'Église visible elle-même « la société spirituelle ».

1. Nous avons cité déjà cette définition de l'Église par saint Cyprien, qui a été reprise par le Concile Vatican II dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 4, cf. *LTP*, 68-1, p.82.

La société spirituelle visible, avant le Christ, fut moins nettement distinguée de la société naturelle, cela pour son insertion dans l'humanité. Ce fut au début la lignée d'Adam, plus tard le peuple élu en Abraham. Toute l'action de l'Esprit-Saint pour garder et cultiver dans l'humanité le dépôt de la Promesse d'un Sauveur est exprimée par ces quelques mots du *Credo*: « Il a parlé par les prophètes ». Aussitôt après ces mots, c'est la foi en l'Église visible qui est rattachée à la foi en l'Esprit-Saint.

Après le Christ, la société spirituelle visible, maintenant l'Église du Christ, est très nettement distinguée de la société temporelle, pour affirmer devant les peuples que le salut est dans l'unique Sauveur. Les hommes qui, n'ayant pu connaître ce dessein de Dieu, n'appartiennent pas visiblement à l'Église peuvent lui être implicitement reliés s'ils accueillent en eux l'Esprit de l'Amour divin; par sa motion ils adhèrent à tout le plan du salut divin qu'ils ne connaissent pas clairement.

L'établissement de l'Église visible fut accompli par l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte. De la présence en elle de l'Esprit, il fallait que l'Église ait l'inébranlable conviction: la mission de l'Esprit sous d'éclatants signes sensibles était utile. Les Apôtres reçurent alors en eux la force de cet Esprit pour être constitués les témoins indéfectibles de la Révélation pleinement achevée (Ac 1 8).

L'action de l'Esprit-Saint est toujours assurée dans la succession apostolique. Les « notes » auxquelles on reconnaît la véritable société spirituelle sont connexes; les trois premières — une, sainte, catholique — ont leur entière sécurité par la quatrième: c'est l'Église de la succession apostolique. Saint Thomas a raison de présenter cette quatrième note comme étant celle de la force et de la sûreté de l'Église: « *Ecclesia est fortis et firma* ». L'Église est la solide maison, la forte cité de Dieu, parce qu'elle est construite sur le fondement des Apôtres.¹

L'Esprit-Saint agit toujours dans l'Église visible par des charismes; on nomme ainsi des grâces données pour l'utilité des autres, sans connexion nécessaire avec la sainteté personnelle: mais les charismes doivent être contrôlés par l'autorité de succession apostolique. L'Église visible est constituée par ceux des sacrements qui impriment, de par leur seule réception extérieurement constatable, un « caractère », une marque ineffaçable d'appartenance au Christ, habilitant à poursuivre son œuvre de louange du Père et de communication de la vie éternelle. Ces sacrements, on le sait, sont ceux du baptême, de la confirmation et de l'ordre. Il est normal que dans leurs rites, l'action de l'Esprit-Saint soit très spécialement marquée.

1. Cf. S. THOMAS, *Exposition du Credo*, art. 9, nn. 972 et 985; Ép 2 20; Ap 21 14; Mt 16 18.

Le sacrement de l'ordre assure l'unité de l'Église visible en constituant une hiérarchie qui signifie que le salut vient de Dieu par l'unique Sauveur, qui garde l'unité de la foi et, par le gouvernement, les conditions de l'union à Dieu, et qui surtout conserve sur la terre la présence réelle du Christ nous rassemblant dans son Sacrifice d'eucharistie.

« *La charité de Dieu est diffusée dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous est donné* » (Rm 5 5)

Toute l'action de l'Esprit dans l'Église visible va à faire vivre dans nos cœurs la charité. Là est la mission tout à fait intérieure de l'Esprit-Saint: Il est envoyé en nous pour faire naître chez nous la charité, puis pour lui donner une nouvelle force et plénitude.

La charité est une telle union avec l'Esprit-Saint présent dans l'âme que de très grands théologiens ont pensé qu'elle n'était pas une vertu créée, mais l'Esprit-Saint lui-même mouvant l'âme.¹ La vérité est plus complète. La charité est bien une vertu surnaturelle résultant dans notre volonté de la grâce sanctifiante qui surélève notre nature, car l'âme ne sera pas toute passive sous la motion de l'Esprit-Saint, elle émettra un acte très hautement vital de réponse à l'Esprit qui est la divine Charité. Mais la charité n'est pas seulement un don qui nous vient de la Bonté de Dieu; elle est une participation de l'Amour divin, c'est-à-dire une ressemblance de cet Amour qui nous vient de cet Amour même. Deux personnes qui s'aiment, remarquons-nous, veulent s'aimer du même amour. Cela, avons-nous dit, est en perfection chez le Père et le Fils; nous restons, nous, des êtres distincts de Dieu; chez nous et chez Dieu il y a des actes d'amour distincts, mais la charité forme en nous une affection qui consiste à accueillir l'Esprit de l'Amour divin, à s'y conformer et surtout à rapporter cet Esprit d'Amour à sa Source qui est le Père et son Fils.

Ainsi l'Esprit-Saint lui-même nous est vraiment « donné », pour que nous en jouissions et puissions l'offrir, comme seul digne Amour, au Fils et par lui au Père. De nous peut donc vraiment monter vers Dieu et se répandre sur nos frères le divin Souffle ardent d'amour, de don, de joie.

Pour l'épanouissement de notre vie dans l'amour divin, la charité est accompagnée en nous par des dispositions qui nous adaptent à recevoir les enseignements intérieurs d'amour, les impulsions du Don par excellence qui est le Saint-Esprit. Ces adaptations pour notre vie avec l'Esprit sont elles-mêmes nommées par les théologiens et les auteurs spirituels « dons » ou « esprits ». Ce sont les dons ou esprits de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, de crainte

1. Ainsi Pierre LOMBARD, *I Sent.*, dist.17. Cf. S. THOMAS, *Scriptum sup. Sent.*, loc. cit.; et *IIa IIae*, q.23, a.2.

de Dieu — ou respect filial de Dieu —.¹ L'appellation biblique d'« esprits » employée là doit s'entendre dans la ligne de signification que nous indiquions tout à l'heure (cf. *supra*, p. 54) de dispositions qui rendent l'âme très spécialement apte à être mue au souffle de l'Esprit-Saint. Ce sont des aptitudes à recevoir — infiniment au-dessus de toute sensibilité naturelle et même de toute manière humaine de concevoir — la très pure formation de l'Amour divin qui fait éprouver sa suréminente Bonté. Parmi ces dons du Saint-Esprit, quatre concernent plus directement la connaissance, mais il s'agit d'une connaissance par l'expérience que Dieu nous donne de ce qu'est son Amour. Le don d'*intelligence* nous procure une pénétration par l'amour du sens purement divin des vérités de la foi; le don de *sagesse* nous permet de goûter dans la Bonté infinie de Dieu l'harmonie de tous les mystères; le don de *science* nous fait apprécier sous la lumière de l'Amour miséricordieux et la valeur et la faiblesse des causes secondes; le don de *conseil*, mieux que la vertu de prudence, même surnaturelle, nous fait sentir ce que demande le pur amour de Dieu. Les trois derniers dons sont des dons de conduite pratique réglée par une foi dont le mystère est éclairé par ces lumières de la charité. Ainsi le don de *piété*, de piété filiale, fait dépasser cette justice à l'égard de Dieu qu'est la vertu de religion; le don de *force* communique la force invincible de l'Amour divin lui-même; le don de *crainte de Yahvé*, de crainte non pas servile, mais de crainte filiale de Celui qui Est, pénètre tout notre être et le consacre, et il bannit toute autre crainte.

Par l'exercice en nous de ses dons, « l'Esprit en personne uni à notre esprit atteste que nous sommes enfants de Dieu » (Rm 8 16). Le Père a envoyé dans nos cœurs l'Esprit d'Amour lui-même par lequel son Fils le loue en le proclamant « Père ! » (cf. Ga 4 6; Rm 8 15); et par cet Esprit nous pouvons dire avec intelligence que Jésus est Seigneur, qu'il est Dieu, un avec le Père (cf. 1 Co 12 3). L'Esprit du Dieu vivant inscrit lui-même dans nos cœurs la loi de notre vie filiale (2 Co 3 3). La Pentecôte juive était le mémorial de la loi ancienne donnée sur le Sinaï, gravée en des tables de pierre. Le Père et son Fils glorieux ont choisi un jour de Pentecôte pour manifester l'insertion dans nos cœurs de la loi nouvelle, loi intérieure d'amour divin dépassant toutes les prescriptions particulières, lesquelles sont fixées seulement pour assurer le libre élan de cette loi vivante (cf. 2 Co 3 17; Ga 5 13-18). L'Esprit est en notre sein le fleuve d'eau vive qui fait croître tous les fruits de vie éternelle.² L'Esprit-Saint fait l'unité intime de l'Église de la terre, par ceci qu'il suscite en cette Épouse du Christ le cri d'aspiration vers

1. Cette énumération traditionnelle dérive d'un texte d'Isaïe (11 2) où est décrite l'adaptation de l'âme humaine du Rejeton de Jessé, c'est-à-dire du Messie lui-même, à l'Esprit de Yahvé. On sait le rôle de ce texte dans le rite du sacrement de confirmation.

2. Cf. Jn 4 14; 7 38-39, avec le Comm. de S. Thomas, *Lect. sup. Jo.*, c. 7, lect.5, n. 2; Ps 45 (Hb 46) 5, avec encore le Comm. de S. Thomas sur ce Psaume; Ez 47; Ap 22 1-2.

Celui qui doit venir la prendre avec lui dans la gloire du Père: « L'Esprit et l'Épouse disent: Viens! Seigneur Jésus » (Ap 22 17, 20).

La joie chrétienne est bien plus que l'épanouissement d'une activité qui coopère avec Dieu, Cause première, au développement de la création. Elle est, en une vie quotidienne cheminant selon la voie des beatitudes évangéliques, la communion aux Personnes de la Trinité qui se donnent intimement à nous comme objet de contemplation aimante. L'invitation est dès maintenant pressante: « Entre dans la joie de ton Seigneur! ».¹

D.-J. LALLEMENT



1. Mt 25 21,23. — Cf. S. THOMAS, *Ia*, q.43, a.3.