

SOMMAIRE

***La Trinité divinisatrice. Le salut comme divinisation
trinitaire chez Thomas d'Aquin et Charles Journet***

GILLES EMERY, OP221

***Le Logos et le Pantocrator
Autour de la toute-puissance de Dieu***

SERGE-THOMAS BONINO, OP269

***Le mystère de l'homme à la lumière de la pensée
de saint Thomas d'Aquin***

MICHEL MAHÉ285

L'autorité, de crise en crise

DOM MARC DE POTHUAU, OCIST303

Notes et lectures

Bibliographie :323

HANNS-GREGOR NISSING, *Denker und Dichter : Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* – EMMANUELLE HÉNIN (anthologie réunie et présentée par), *Écrire le corps de l'Antiquité à nos jours* – CATHERINE GRANJEAN (dir.), *La Grèce classique, d'Hérodote à Aristote (510-336 avant notre ère)* – MICHEL CHRISTOL, PIERRE COSME, FREDERIC HURLET, JEAN-MICHEL RODAZ, *Histoire romaine*, Tome II : *D'Auguste à Constantin* – SYLVIE DENOIX et HÉLÈNE RENEL (dir.), *Atlas des mondes musulmans médiévaux* – JEAN DELISLE, *Notions d'histoire de la traduction* – BORIS BOVE et CLAUDE GAUVARD (dir.), *Notre-Dame, une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours* – CATHERINE SALIOU, *Le Proche-Orient de Pompée à Muhammad*, I^{er} s. av J.-C. – VII^e s. apr. J.-C.

La Trinité divinisatrice

Le salut comme divinisation trinitaire chez Thomas d'Aquin et Charles Journet

La compréhension du salut comme « divinisation » suscite aujourd'hui un renouveau d'intérêt¹, bien au-delà des différences confessionnelles². D'une part, la question du salut (en quoi consiste « être sauvé »?) se trouve au centre de la théologie. D'autre part, on peut envisager le salut sous plusieurs aspects complémentaires qui se rangent généralement en deux groupes. Le premier groupe d'aspects envisage le salut sous une face pour ainsi dire négative, comme libération du péché et du mal, tandis que le second groupe l'envisage de manière positive comme communion avec Dieu. Bien sûr, les deux ne s'excluent pas : ils sont nécessairement liés et ordonnés. En effet, quant à la substance de l'acte par lequel Dieu sauve, l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont une même réalité, tout comme l'illumination et la disparition des ténèbres sont une même réalité, bien que ces deux aspects diffèrent par leur objet³. Envisagé de notre côté, le recul de l'ombre précède l'avancée de la lumière, comme un promeneur enfoncé dans une forêt, au petit matin, voit d'abord l'ombre reculer devant lui ; mais du côté de Dieu qui agit, l'avancée de la lumière a priorité sur le recul de l'ombre, car c'est bien

1. Cet article reproduit, avec quelques développements, la « leçon d'adieu » prononcée par l'auteur le 5 mai 2022 à l'Université de Fribourg.

2. L'ouvrage de référence demeure probablement celui de Norman RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2004. Mais les études ont bien montré que le thème de la divinisation ne se limite pas aux Pères grecs. Parmi les études récentes, voir : Michael J. CHRISTENSEN and Jeffery A. WITTUNG (éd.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Baker Academic, Grand Rapids (MI), 2007 ; David Vincent MECONI, *The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2013 ; Daria SPEZZANO, *The Glory of God's Grace: Deification According to St. Thomas Aquinas*, Sapientia Press, Ave Maria (FL), 2015 ; John ARBLASTER et Rob FAESEN (éd.), *Theosis/Deification: Christian Doctrines of Divinization, East and West*, Peeters, Leuven, 2018 ; John ARBLASTER et Rob FAESEN (éd.), *Mystical Doctrines of Deification: Case Studies in the Christian Tradition*, Routledge, London and New York, 2018 ; Jared ORTIZ (éd.), *Deification in the Latin Patristic Tradition*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2019 ; Aristotle PAPANIKOLAOU, « Theosis », dans Edward HOWELLS et Mark A. MCINTOSH (éd.), *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 569-585. Une proposition théologique prometteuse a été élaborée par Khaled ANATOLIOS, *Deification through the Cross: An Eastern Christian Theology of Salvation*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2020.

3. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST I-II*, q. 113, a. 6, ad 2.

la lumière qui fait reculer l'ombre⁴. Et aujourd'hui, dans un monde qui semble avoir plus que jamais besoin d'espérance, la priorité de l'aspect positif du salut mérite une attention spéciale.

Cette étude comporte deux parties. Dans la première, nous présentons la doctrine trinitaire de la divinisation chez saint Thomas d'Aquin. La seconde partie est consacrée à la dimension trinitaire de la divinisation chez Charles Journet. Non seulement Charles Journet se distingue par sa remarquable doctrine de la divinisation, mais il est aussi, à notre connaissance, l'un des auteurs du vingtième siècle qui offre les développements les plus importants sur les aspects trinitaires de la divinisation. Dans les deux parties, sauf pour ce qui concerne quelques explications préliminaires, l'exposé se tiendra aux dimensions *trinitaires* de la divinisation.

I. Trinité et divinisation chez saint Thomas d'Aquin

Notre présentation de la divinisation trinitaire chez Thomas d'Aquin se compose de sept sections. Après quelques considérations préliminaires, nous exposerons la dimension trinitaire de l'accomplissement eschatologique de la divinisation, puis nous porterons notre attention sur la personne du Saint-Esprit comme Don déifiant, sur les missions trinitaires, sur l'image de Dieu et sur la participation à la communion trinitaire; l'exposé s'achèvera par la présentation d'une formule trinitaire de synthèse.

I.1. Considérations préliminaires

Saint Thomas d'Aquin emploie assez abondamment le vocabulaire de la divinisation (*deificatio*, *deificare*, *deificus*)⁵. On le trouve soit sous sa plume,

4. Cf. ID., *ST* I-II, q. 113, a. 8, ad 1. Il s'agit d'une priorité de nature. Voir Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné: Essai de théologie spéculative*, vol. II-1: *Sa structure interne et son unité catholique*, Première partie, "Œuvres complètes, vol. II", Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1999, p. 854 (sur ce passage de saint Thomas): « Ainsi, pour reprendre un exemple de saint Thomas, d'un certain point de vue les ténèbres doivent d'abord s'éloigner pour que la lumière puisse ensuite paraître; mais, d'un autre point de vue qui finalement l'emporte, l'illumination du soleil précède la disparition des ténèbres dans l'ordre de nature, bien que les deux phénomènes soient simultanés dans le temps »; *ibid.*: « Mais, comme l'œuvre de divinisation de l'âme est due d'abord à l'initiative divine, c'est le second point de vue qui devra finalement prévaloir ». Nous citerons désormais ce volume de la manière suivante: *ÉVT* II-1 (O.C. II).

5. L'*Index Thomisticus* indique 51 occurrences du verbe « deificare » sous ses différentes déclinaisons: 33 sous la plume de saint Thomas lui-même et 18 dans des citations d'auteurs, principalement patristiques. On trouve également 12 occurrences de l'adjectif « deificus » ainsi que 6 occurrences du substantif « deificare », toutes dans des citations d'auteurs. Quelques-unes de ces occurrences excluent que le Christ soit un « homme devenu Dieu »

soit dans des citations d'auteurs anciens et de Pères de l'Église, notamment: Origène, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, le Pseudo-Denys de l'Aréopage et Jean Damascène. Dans son commentaire des *Noms divins* de Denys, par exemple, saint Thomas explique que Dieu « divinise » les créatures en les rendant « conformes » à lui-même⁶; la divinisation y est décrite comme une « union » à Dieu qui donne de devenir "Dieu" par participation⁷; Thomas y associe aussi la divinisation à la vivification et à la « sapientification » (c'est-à-dire à l'illumination)⁸. Le plus souvent, saint Thomas souligne que la divinisation est une œuvre proprement divine et qu'elle se fait par la grâce: « il est impossible qu'une créature cause la grâce. Ainsi donc, il est nécessaire que Dieu seul divinise, en communiquant une participation de la nature divine par une certaine participation de similitude »⁹.

Le vocabulaire ne se limite pas aux mots précédemment indiqués mais il inclut des expressions telles que « devenir dieu », « être transformé en dieu », avec des références bibliques telles que le Psaume 82 [81],6 (« J'ai dit: Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous ») ou 1 Pierre 1,4 (« afin que vous deveniez communiants (*consortes*) de la nature divine »)¹⁰. Les sources latines, en particulier saint Augustin, sont aussi explicites et nombreuses que les sources grecques¹¹.

(*homo deificatus*); d'autres se rapportent à la pratique païenne et idolâtre du culte des hommes divinisés. La plupart des occurrences concernent la déification telle que nous l'entendons ici. Dans ce qui suit, nos citations de saint Thomas sont tirées des éditions indiquées sur le site de l'*Index Thomisticus* à l'adresse: <<https://www.corpusthomisticum.org/reoptedi.html>>.

6. *In De divinis nominibus*, cap. 2, lect. 6 (n° 218): « Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum ».

7. *In De divinis nominibus*, cap. 1, lect. 2 (n° 50): « Dicitur enim creatura rationalis deificari per hoc quod, suo modo, Deo unitur; ut sic, ipsa Deitas principaliter ipsi Deo conveniat, secundario vero et participative his qui deificantur ».

8. *In De divinis nominibus*, cap. 2, lect. 4 (n° 180): « ... *virtutes* quae rebus ex Deo proveniunt, quibus formaliter deificantur vel substantificantur aut vivificantur aut sapientificantur ».

9. *ST* I-II, q. 112, a. 1, resp.: « impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem ».

10. Voir Daniel Joseph GORDON, « Thomas Aquinas on Grace as a Participation in the Divine Nature: The Philosophical and Theological Exegesis of 2 Peter 1:4 », *Nova et Vetera* [English Edition] 20 (2022) 205–239; Marcelo SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, θείας κοινωνοὶ φύσεως (*II Petr.* 1,4), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2021.

11. Par exemple en *ST* III, q. 1 a. 2, resp.: « Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis

Chez Thomas d'Aquin, la « divinisation » ne signifie pas une réalité « statique » mais le *processus* dans lequel, par la force transformante de la grâce divine et de la gloire, les êtres humains sont progressivement conduits à la pleine communion avec Dieu Trinité, d'une manière qui associe toute la création. Depuis les temps patristiques, la théologie associe le plus souvent ce processus à l'union au Christ, c'est-à-dire au fait d'être associé au Christ Jésus et de participer à la vie du Christ. Ainsi, parmi les réalités que saint Thomas associe le plus souvent à la divinisation, et qu'il identifie à la divinisation, se trouvent la *filiation* et l'*illumination*: filiation de grâce et de gloire, par participation et par conformation à la filiation du Christ (qui est sa relation éternelle de filiation); et illumination par l'enseignement que le Verbe du Père procure en envoyant l'Esprit dans les cœurs¹². Cependant, dans les études, la dimension proprement *trinitaire* de la divinisation est souvent placée au second plan¹³. Il convient donc d'examiner de plus près la manière suivant laquelle le processus christologique, ecclésial, sacramentel et doxologique de la divinisation se rapporte aux trois personnes distinctes de la Trinité.

1.2. La déification eschatologique

Parlant de la divinisation par l'inhabitation de la Trinité, dans notre condition de pèlerins de la foi, Charles Journet faisait observer qu'il n'y a pas de manière plus sûre d'en avoir quelque intelligence que de l'envisager à la lumière de l'accomplissement ultime que nous espérons dans la béatitude du ciel¹⁴. Nous suivons cette perspective. Pour Thomas d'Aquin, la pleine divinisation de la personne humaine consiste dans la vision de Dieu Trinité, dans la condition de l'Église ressuscitée, dans un univers renouvelé.

Concernant la vision bienheureuse de Dieu, Thomas tient que, dans un même acte, nous verrons chaque personne divine dans sa propriété distinctive, dans ce qu'elle a de propre: le Père comme Père, le Fils comme Fils, l'Esprit

comme Esprit. Semblablement, aujourd'hui déjà dans la foi, et plus encore dans la vision, il nous est donné de goûter, dans un même acte, chacune des trois personnes divines: nous jouissons ainsi, écrit saint Thomas, de la propriété de chaque personne, par exemple la paternité du Père¹⁵. Thomas d'Aquin souligne l'unité de l'acte de vision, ainsi que l'unité de l'acte de fruition, en raison de l'« objet » qui est l'essence divine; mais il note également que, dans la réalité de Dieu, l'essence divine n'existe pas autrement que dans les trois personnes divines, de telle sorte que la vision et la fruition de Dieu sont la vision et la fruition des trois personnes¹⁶. Et en vertu de la périchorèse, lorsque nous goûtons une personne divine, nous goûtons les deux autres personnes qui sont en elle. Cela importe: la divinisation ne consiste pas seulement en une participation à la *nature* divine, mais elle comporte un rapport de connaissance, d'amour et de bonheur expérimenté envers chaque personne divine dans ce qu'elle a de propre et de distinct. Cette dimension trinitaire est constitutive de la divinisation. Ainsi, les saints du ciel sont divinisés d'une double manière: d'une part par la « lumière de gloire », qui est un don créé, une disposition « transformante » qui assimile l'âme intellectuelle des saints à Dieu, la fait participer à la lumière divine et la rend « déiforme »; d'autre part par la vision bienheureuse dans laquelle Dieu Trinité se rend immédiatement présent à l'âme des saints¹⁷.

Sur cette terre, la foi vive est le chemin qui conduit à la pleine divinisation dans la vision et la fruition béatifiques. En vertu de la nature même de la

15. THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, dist. 1, q. 3, a. 2.

16. L'explication ultime réside dans la doctrine de la personne divine comme relation subsistante. « La relation elle-même est une réalité subsistante. C'est pourquoi, si l'on fait abstraction de la relation, à proprement parler rien ne demeure, ni l'absolu, ni le relatif, ni l'hypostase, ni l'essence » (I *Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 2, resp.: « ipsamet relatio est res subsistens. Unde abstracta relatione, propria loquendo, nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia »). L'essence divine peut certes être saisie sans les relations, et on la conçoit alors comme une seule personne (Thomas donne en exemple les juifs qui croient au Dieu unique), car l'essence n'est pas abstraite des relations. Il reste que, selon la foi chrétienne et dans l'ordre de la réalité, ce qui subsiste c'est la relation, la personne divine. Cf. ST I, q. 40, a. 1 et a. 3.

17. Sur la lumière de gloire (*lumen gloriae*), sur la déiformité qu'elle procure et sur son rapport à la vision bienheureuse, voir Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, Parole et Silence, Paris, 2017, p. 217-221. Cette double déiformité est développée par Journet. Voir par exemple Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. 5: *Compléments et inédits*, « Œuvres complètes, vol. V », Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2005, p. 918: l'intellect créé des anges et des élus est d'abord « transformé » par la lumière de gloire qui rend l'Église céleste « déiforme », et par laquelle l'intellect des saints est alors directement ouvert sur l'essence divine. Ce volume sera désormais indiqué de la manière suivante: *ÉVT V* (O.C. V).

per Christi humanitatem: dicit enim Augustinus, in quodam sermone de *Nativ. Domini: factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.* » Pour les usages de « deificare » dans la christologie de saint Augustin, voir D.V. MECONI, *The One Christ*, p. 79-134.

12. Sur la filiation en particulier, voir D. SPEZZANO, *The Glory of God's Grace*, p. 192-207; Luc-Thomas SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, Vrin, Paris, 1997.

13. Ce constat s'applique également aux études patristiques d'auteurs grecs ou latins, même lorsqu'on souligne le rôle de l'Esprit Saint.

14. Charles JOURNET, *ÉVT* II-1 (O.C. II), p. 979. Voir plus bas la note 80. Comme saint Thomas, Journet présente un sens très vif de la vision béatifique comme exerçant un rôle finalisant sur toute l'existence chrétienne. Or le chemin doit être saisi en fonction de la fin.

connaissance (qui s'accomplit par une assimilation de celui qui connaît à la réalité connue) et en vertu de la force divine contenue dans les vertus théologiques et dans les dons de l'Esprit Saint, ceux qui voient Dieu par la foi, sur cette terre, en miroir et en énigme, sont « imparfaitement transformés en Dieu », et les saints du ciel qui sont unis à Dieu par la fruition bienheureuse sont « parfaitement transformés en Dieu »¹⁸. Dans ce contexte, saint Thomas parle du don de sagesse et de la vision de Dieu en termes de connaissance « *déiforme* » : la vision bienheureuse, ainsi que la foi qui y conduit, rendent les hommes déiformes (conformes à Dieu)¹⁹, comme saint Thomas l'affirme de la grâce et de la charité qui rendent les hommes « déiformes » à la profondeur de l'être et de l'opération²⁰. Cette transformation est une conformation entitative et opérative à la vie intime de la Trinité, c'est-à-dire une participation à la communication de la vie divine par le Père au Fils et, par le Fils, à l'Esprit Saint. Nous y reviendrons plus bas à propos des missions divines et de l'image de Dieu. Pour l'instant, trois aspects doivent encore être notés concernant la divinisation pleinement accomplie.

Premièrement, Thomas d'Aquin explique que le bonheur de l'âme des saints du ciel, pleinement divinisée par la vision et la fruition de Dieu Trinité, rejaillit sur leur corps. D'une part, les corps humains participent à la béatitude en étant associés à la gloire de l'âme, car la personne humaine est une. D'autre part, les corps humains participent à la béatitude par des actes sensibles, en particulier, écrit saint Thomas, par la vue corporelle de la gloire de Dieu dans le corps du Christ ressuscité et dans les corps des saints²¹. Il

18. THOMAS D'AQUIN, *In II Ad Cor.*, cap. 3, lect. 3 (n° 114) : « Cum enim omnis cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet quod qui vident, aliquo modo transformantur in Deum. Et siquidem perfecte vident, perfecte transformantur, sicut beati in patria per fruitionis unionem, I Io. III : *cum autem apparuerit*, etc. Si vero imperfecte, imperfecte, sicut hic per fidem, I Cor. XIII : *videmus nunc per speculum in aenigmate* ».

19. *Comp. theol.* I, cap. 216 : « Il y a dans l'homme une double connaissance. La première est déiforme, selon qu'il voit Dieu par essence et voit les autres choses en Dieu » (« Hominis autem est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam uidet et alia uidet in Deo »); III *Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, q. 1, ad 1 : « Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam, articulorum quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum ».

20. II *Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 4, ad 3 : « gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur »; III *Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 1, ad 9 : « homines per caritatem deiformes efficiuntur ».

21. IV *Sent.*, dist. 49, q. 2, art. 2, resp. : « visus et sensus [...] in corpore glorioso [...] videbit autem eam [essentiam divinam] sicut visibile per accidens, dum ex una parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in

faut observer ici la dimension opérative. La béatitude, la pleine divinisation, tant pour l'âme que pour le corps, c'est-à-dire pour toute la personne humaine, consistent en une activité, une *opération* dont l'objet est la gloire de Dieu Trinité saisie en elle-même et dans les corps glorifiés.

Deuxièmement, l'espérance de la pleine divinisation trinitaire doit être placée dans un contexte plus large qui est ecclésial et cosmique. La divinisation est *ecclésiale* : Thomas identifie « l'ultime perfection »²² de la béatitude humaine avec la pleine appartenance à l'Église glorieuse, c'est-à-dire au Royaume de Dieu accompli²³. La pleine divinisation est aussi *cosmique*, puisque l'univers sera renouvelé de telle manière qu'il offrira, d'une part, un habitat approprié aux hommes en leur condition glorieuse et, d'autre part, un miroir de la gloire de Dieu²⁴. Le nouvel univers sera adéquatement ordonné à l'Église glorifiée et à la pleine manifestation de la gloire de Dieu. Thomas d'Aquin souligne la solidarité des humains glorifiés et de l'univers renouvelé : c'est notamment pour cette raison qu'il estime que la glorification des saints ressuscités et le renouvellement de l'univers auront lieu simultanément²⁵.

Troisièmement, dans ce contexte eschatologique mais aussi dans celui de la vie de la foi, la déification est spécialement associée à la gloire (*gloria*). La béatitude ultime, la pleine divinisation, provient de la gloire de Dieu dont la participation par les hommes se rapporte à la connaissance de Dieu²⁶. La gloire divine est identifiée à la dignité même de Dieu qui est reconnue par les justes²⁷. Or, spécialement dans son commentaire sur saint Jean, Thomas d'Aquin apporte d'importantes explications concernant la dimension trinitaire de la gloire divine : cette gloire désigne alors la personne divine, ou la Trinité tout entière, contemplées par les croyants ou par les bienheureux, en référence à la vie intratrinitaire, c'est-à-dire en rapport à la vie intime de la Trinité dans laquelle les personnes se connaissent mutuellement et connaissent leur

corpore Christi »; *ibid.*, ad 6 : « Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi ».

22. *De potentia*, q. 5, a. 10, resp. : « in ultima perfectione beatitudinis ».

23. IV *Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q. 5, resp. : « Ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur; et hoc modo esse in regno Dei idem est quod esse in beatitudine »; le « Royaume de Dieu » est ici désigné comme « le bien commun de toute une multitude » (« bonum commune totius multitudinis »). Voir aussi *In Matthaeum*, cap. 3, lect. 1 (n° 250).

24. IV *Sent.*, dist. 48, q. 2, a. 1, sed contra 2 et resp.

25. IV *Sent.*, dist. 48, q. 2, a. 1, resp.

26. *ST I-II*, q. 2, a. 3, resp. : « bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua ».

27. *In Ioannem*, cap. 3, lect. 1 (n° 433).

essence; cette connaissance est intrinsèquement liée à l'amour et à la béatitude des trois personnes divines²⁸. Cela amène à concevoir la déification, avec une résonance contemplative et doxologique, comme une *participation à la gloire intratrinitaire*. Saint Thomas pourrait offrir un appui inattendu à des propositions théologiques qui invitent aujourd'hui à considérer la divinisation comme une participation à la glorification intratrinitaire²⁹.

I.3. Le Saint-Esprit comme Don déifiant

Chez Thomas d'Aquin, la dimension trinitaire de la divinisation trouve une expression remarquable dans la doctrine du Saint-Esprit comme Don (*Donum*). « Don » est un nom qui signifie proprement la propriété personnelle de l'Esprit Saint, c'est-à-dire l'Esprit Saint en personne. L'aptitude ou l'inclination éternelles à être donné s'enracine dans la relation que l'Esprit Saint entretient envers le Père et le Fils dont il est l'Amour mutuel³⁰. C'est par le même Amour, qui est l'Esprit en personne, que le Père et le Fils s'aiment eux-mêmes mutuellement et qu'ils nous aiment. Le don le plus précieux que Dieu nous fait est celui de son Amour en personne³¹, le Don incréé ou même, littéralement, le « *Donné incréé* »³².

Sans entrer ici dans les détails, rappelons que, pour Thomas d'Aquin, les dons créés nous *disposent* à recevoir le Don incréé en personne³³. La créature est « formellement » divinisée par les dons créés, c'est-à-dire par la grâce et ses dons comme « formes » inhérentes en l'âme. Mais du côté de la cause efficiente, exemplaire et finale, le Saint-Esprit, personne incréée, possède une priorité absolue sur les dons créés qui disposent à le recevoir³⁴. Quand le Saint-Esprit est donné, il cause en nous les dons créés qui nous disposent à

l'accueillir. Cette disposition est une élévation. Et quand le Saint-Esprit est donné, le Père et le Fils, en vertu de la périchorèse trinitaire³⁵, viennent avec lui habiter dans l'âme des justes³⁶.

Sur cette base, au sein de la « grâce créée », Thomas distingue, d'une part, la « grâce sanctifiante habituelle » et, d'autre part, ce qu'il appelle généralement « les dons de la grâce sanctifiante » (*dona gratiae gratum facientis*). Les deux sont bien sûr inséparables et sont donnés simultanément, mais chacun rend compte d'un aspect distinct qui importe pour la compréhension trinitaire de la divinisation. La « grâce sanctifiante habituelle » désigne le don qui élève l'essence de l'âme, au plan de l'être (la tradition scolastique ultérieure parlera de don « entitatif »); or, pour saint Thomas, cette « grâce sanctifiante habituelle » se rapporte à l'essence divine, elle est une participation de la nature divine et ne présente pas de rapport à la distinction des personnes divines³⁷. La relation que les justes entretiennent avec les personnes divines distinctes est procurée par « les dons de la grâce sanctifiante » qui sont des dons « opératifs » (foi vive et charité, qu'accompagnent les dons du Saint-Esprit), c'est-à-dire qui renouvellent, transforment et élèvent les facultés et les actes spirituels de connaissance et d'amour³⁸. Ce point importe: la créature existe en vue de son opération, et c'est par ou dans son opération que la créature atteint son accomplissement. C'est ainsi par son opération spirituelle, enracinée dans les habitus infus, que le juste reçoit de posséder chaque personne divine dans sa distinction. Cette activité spirituelle a souvent été négligée dans les exposés modernes de la déification dont l'attention se concentrait principalement sur l'être. Cependant, l'être ne rend compte que de la moitié d'une saine métaphysique et d'une saine doctrine de la divinisation; pour qu'elles soient complètes, il faut encore prendre en compte l'opération (acte second)³⁹. Pour notre propos, cela signifie qu'une doctrine trinitaire de la déification requiert non seulement une métaphysique de l'*esse*, mais aussi une métaphysique de l'*operatio*. Le commentaire de saint Thomas sur Jean 1,12 (« Il leur a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu ») en offre un bon exemple:

28. Pour les textes et des explications, voir Mirelle FORNEROD, *La Structure du Commentaire de l'évangile de Jean de saint Thomas d'Aquin*, Diss. Université catholique de Louvain, 2016, p. 317-337.

29. Voir K. ANATOLIOS, *Deification through the Cross*, p. 179-186 et 229-263.

30. Voir Gilles EMERY, « Le Saint-Esprit comme "Don" chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 96 (2021) 17-25; Louis-Marie RINEAU, « *Celui qui donne* », Le don d'après saint Thomas d'Aquin, Parole et Silence, Paris, 2018.

31. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 38, aa. 1-2.

32. *II Sent.*, dist. 26, q. 1, art. 1, resp.: « Datum increatum quod est Spiritus sanctus ».

33. *ST I*, q. 43, a. 3, ad 1 et ad 2.

34. *I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q1a 2. Cf. Guillermo A. JUÁREZ, « *Quid per prius datur*: The Thomistic Doctrine of the Double Order of Priority between the Created Gift and the Uncreated Gift », *Nova et Vetera* [English Edition] 12 (2014) 1257-1279. Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour les rapports entre la lumière de gloire et la vision bienheureuse dont il a été question plus haut.

35. Cf. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 15, q. 2, ad 4.

36. *Ibid.*; *De veritate*, q. 27, a. 2, ad 3.

37. *III Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 2, q1a 1, resp.: « gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum ».

38. Cf. *I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 2; dist. 15, q. 4, a. 1, ad 3; d. 15, q. 5, a. 1, q1a 1, resp.; *ST I*, q. 43, a. 3; *ST I*, q. 43, a. 5, arg. 2, ad 2. Sur la grâce habituelle sanctifiante et les dons de la grâce sanctifiante, on peut voir Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, p. 84-86.

39. Voir Emmanuel PERRIER, *L'Attrait divin*, La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez saint Thomas d'Aquin, Parole et Silence, Paris, 2019.

Il faut savoir que les hommes deviennent fils de Dieu par assimilation à Dieu ; c'est pourquoi les hommes sont fils de Dieu selon une triple assimilation à Dieu.

Premièrement, par l'infusion de la grâce : d'où vient que quiconque a la grâce sanctifiante devient fils de Dieu : « Vous n'avez pas reçu, en effet, un esprit de servitude qui vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions "Abba, Père" » (Rm 8,15) ; « Vous êtes fils de Dieu : Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils » (Ga 4,6).

Deuxièmement, nous sommes assimilés à Dieu par la perfection des œuvres, car celui qui accomplit les œuvres de justice est fils ; « Aimez vos ennemis [...] afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux » (Mt 5,44).

Troisièmement, nous sommes assimilés à Dieu par l'obtention de la gloire, et cela quant à l'âme, par la lumière de gloire : « Quand il apparaîtra nous lui serons semblables » (1 Jn 3,2) ; et quant au corps : « Il transfigurera notre corps de misère » (Ph 3,21)⁴⁰.

Nous trouvons ici le schéma de « croissance » de la divinisation : d'abord par la « grâce sanctifiante » (grâce habituelle et dons de la grâce sanctifiante) qui élève et renouvelle l'être et les facultés opératives, puis par la « perfection des œuvres » qui provient de la grâce (c'est la mise en œuvre des dons de la grâce sanctifiante) et enfin par l'« obtention de la gloire » qui concerne toute la personne humaine, âme et corps⁴¹. Thomas précise que cette triple assimilation est une assimilation au Fils de Dieu en personne : c'est par lui que nous sommes « re-formés »⁴². La filiation adoptive est procurée par l'Esprit Saint qui conforme ses bénéficiaires au Fils. La divinisation par participation au Christ, le Fils de Dieu, est explicitée dans le commentaire de Jean 10,34-35. Jésus y déclare : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : "J'ai dit : Vous êtes des dieux ?" Elle les appelle donc des dieux, ceux à qui la parole de Dieu

s'adressait ». Thomas précise d'abord que le nom « Dieu » peut signifier un être humain qui est appelé ainsi « par une certaine participation de la divinité ou d'une vertu (*virtus*: puissance) plus excellente infusée par Dieu ». Ici, le nom « Dieu » (*Deus*) désigne ceux qui « participent d'une vertu divine au-dessus de la vertu humaine »⁴³. Et le commentaire se poursuit ainsi : « C'est par la participation au Verbe de Dieu que l'on est divinisé en devenant "Dieu" par participation. En effet, lorsqu'on devient participant de quelque chose, ce n'est pas autrement qu'en participant de celui qui possède par essence la perfection dont nous participons. [...] Ainsi donc, on ne devient pas "Dieu" par participation autrement qu'en participant de Celui qui est Dieu par essence, le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils lui-même de qui notre divinisation participe et qui est donc Dieu par essence »⁴⁴.

1.4. Les missions trinitaires

Les missions du Fils et du Saint-Esprit se trouvent au cœur de la dimension trinitaire de la déification, puisque c'est par ces missions que les hommes sont conduits à leur béatitude finale en Dieu⁴⁵. Par « missions », il faut entendre l'envoi sanctifiant du Fils et du Saint-Esprit. Suivant la tradition augustinienne, Thomas reconnaît deux sortes de missions : les missions « invisibles » et les missions « visibles ». Dans les deux cas, la mission inclut la procession éternelle de la personne divine à laquelle elle ajoute un effet qui est produit dans le temps : « La procession temporelle n'est pas essentiellement autre que la procession éternelle, mais elle lui ajoute un certain rapport à un effet temporel »⁴⁶ ; « La mission inclut la procession éternelle et

40. THOMAS D'AQUIN, *In Ioannem*, cap. 1, lect. 6 (n° 150) : « Ad cuius evidentiam sciendum est, quod homines fiunt filii Dei per assimilationem ad Deum ; et ideo secundum triplicem assimilationem hominum ad Deum homines sunt filii Dei. Primo enim per gratiae infusionem : unde quicumque habet gratiam gratum facientem, efficitur filius Dei ; Rom. VIII : *non enim accepistis spiritum servitutis* etc. ; Gal. IV : *quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui*. Secundo assimilamur Deo per operum perfectionem, quia qui facit opera iustitiae, est filius ; Matth. V, 44 : *diligite inimicos vestros*. Tertio assimilamur Deo per gloriae adeptionem, et quantum ad animam per lumen gloriae, I Io. III : *cum apparuerit, similes ei erimus*, et quantum ad corpus, Phil. III : *reformabit corpus humilitatis nostrae* ».

41. Cf. *ibid.* (n° 156) : « Sic ergo *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, per gratiam gratum facientem, per operum perfectionem, per gloriae adeptionem, et haec praeparando, movendo et conservando gratiam ».

42. *Ibid.* (n° 150) : « Et hoc congrue, ut qui sumus filii Dei, per hoc quod assimilamur Filio, reformemur per Filium ».

43. *In Ioannem*, cap. 10, lect. 6 (n° 1459) : « Quandoque autem dicitur aliquis Deus participatione aliqua divinitatis, seu excellentioris virtutis divinitus infusae. [...] Et hoc modo accipitur hic hoc nomen Deus, cum dicit *Ego dixi : Dii estis*, idest participantes aliquam virtutem divinam supra humanam ».

44. *Ibid.* (n° 1460) : « aliquis ex participatione Verbi Dei fit Deus participative ; sed non fit aliquid participative hoc, nisi ex participatione eius quod est per essentiam suam tale : puta non fit participative ignis nisi participatione ignis per essentiam ; ergo non fit aliquid participative Deus nisi ex participatione eius qui est Deus per essentiam : ergo Verbum Dei, scilicet ipse Filius, cuius participatione aliquis efficitur Deus, est Deus per essentiam ». Ici, dans la ligne de ses sources patristiques, Thomas manifeste la vraie divinité du Fils à partir de la réalité du salut comme divinisation.

45. III *Sent.*, dist. 25, q. 2, art. 2, q. 4, ad 2 : « sine earum missione in finem beatitudinis venire non potest » ; ST II-II, q. 2, a. 8, ad 3 : « ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem ».

46. I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp. : « Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem ».

ajoute quelque chose, à savoir un effet temporel »⁴⁷. Cela signifie que la mission porte en elle-même la procession éternelle de la personne envoyée; autrement dit, la mission inclut la personne divine selon la relation qui constitue éternellement cette personne. Les missions portent donc en elles-mêmes le mystère de Dieu Trinité dans sa réalité incréée. C'est la raison pour laquelle les missions sont tout ensemble la révélation (illumination) et le don (donation de soi) de la Trinité.

Par « missions invisibles », il faut entendre l'envoi sanctifiant du Fils et du Saint-Esprit dans les anges et dans l'âme des hommes. Ces « missions invisibles » nous donnent de saisir la structure fondamentale de la divinisation. Quand le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés, ils déposent dans l'âme une empreinte, un « sceau » qui portent leur marque et leur ressemblance. Le sceau ou l'empreinte que donne le Fils est ce que saint Thomas appelle généralement la « sagesse » qui, dans ce contexte, désigne la connaissance divinisatrice de Dieu (foi vive et vision); cette sagesse est une participation opérative à la propriété du Fils qui est le Verbe du Père. Quant au Saint-Esprit, le sceau ou l'empreinte qu'il dépose dans les cœurs est la charité, qui est une participation opérative à sa propriété personnelle d'Amour du Père et du Fils. Ainsi, lorsque le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés, ils sont donnés et causent en nous les dons opératifs qui nous disposent à être unis de manière « dynamique » à Dieu Trinité. La sagesse et la charité sont très exactement les « dons de la grâce sanctifiante » dont il a été question plus haut concernant la grâce. L'habitation des personnes divines est un événement trinitaire qui se réalise dans la connaissance aimante de Dieu. Thomas ajoute que la sagesse et la charité donnent à leurs bénéficiaires de participer à la *relation* que le Fils et le Saint-Esprit entretiennent *avec le Père*⁴⁸. Le Père, qui

est la Source, est aussi le terme personnel ultime auquel les missions du Fils et du Saint-Esprit nous conduisent.

Il faut souligner ici que, dans la « mission invisible », la personne divine elle-même est donnée⁴⁹. « La grâce du Saint-Esprit est donnée à l'homme de telle sorte que la source de la grâce, c'est-à-dire le Saint-Esprit lui-même, est donnée »⁵⁰. L'union opérative ou énergétique avec la Trinité par les opérations de connaissance et d'amour font des croyants un « temple » de la Trinité et leur donne de « posséder » les personnes envoyées, de telle sorte que les croyants sont conduits au Père lui-même. Cela rend compte de la *présence réelle* (inhabitation) des personnes divines, qui est le centre de la divinisation. Cette présence n'est pas statique mais dynamique, dans la mesure où le Fils et l'Esprit « sont possédés suivant un nouveau mode comme conduisant ou unissant à la fin »⁵¹.

Ces missions sont nécessaires au salut⁵² et elles sont aussi nécessaires à l'élévation que constitue la divinisation: même avant la chute, c'est par les missions « invisibles » du Fils et de l'Esprit Saint qu'Adam et Ève furent sanctifiés dans leur chemin vers la béatitude⁵³. Non seulement l'être humain a été créé pour être divinisé, mais la divinisation fait partie de l'acte même de création de l'homme. Saint Thomas le signifie en soutenant la thèse suivant laquelle l'être humain a été créé en grâce; c'est-à-dire: l'homme n'a pas reçu la grâce après avoir été créé dans l'état de nature, mais il a été directement créé en état de grâce⁵⁴. Ainsi, les missions « invisibles » du Fils et de l'Esprit Saint sont au centre de l'économie divine de la divinisation (grâce et gloire)

47. *ST I*, q. 43, a. 2, ad 3: « Missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum ». Pour davantage de détails, on peut voir Gilles EMERY, « La révélation de la Trinité, mystère de salut selon saint Thomas d'Aquin », *Angelicum* 93 (2016) 419-444.

48. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, resp.: « Dans la réduction de la créature raisonnable à Dieu est comprise la procession de la personne divine, qu'on appelle aussi mission, en tant que la relation propre de cette personne divine est représentée dans l'âme par une certaine similitude reçue, dont l'exemplaire et l'origine est cette même propriété de la relation éternelle. De même que le mode propre par lequel le Saint-Esprit est référé au Père est l'amour, de même aussi le mode propre de référence du Fils au Père c'est d'être son Verbe qui le manifeste. C'est pourquoi, de même que le Saint-Esprit procède invisiblement dans l'âme par le don de l'amour, ainsi de même le Fils par le don de la sagesse, en quoi il y a une manifestation du Père lui-même qui est le terme ultime auquel nous revenons » (« in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur,

inquantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est Verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus »). Pour une exégèse de ce texte, voir Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, Vrin, Paris, 1995, p. 402-413.

49. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 43, a. 3, a. 3, ad 1: « ipsa persona divina datur ».

50. *In Ioannem*, cap. 4, lect. 2 (n° 577): « ita ipsa gratia Spiritus sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet Spiritus sanctus ».

51. *I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, resp.: « habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes ».

52. *III Sent.*, dist. 25, q. 2, art. 2, q. 4, sed contra 2: « Missio divinarum personarum semper fuit de necessitate salutis ».

53. *Ibid.*, resp.: « per missiones divinarum personarum in nos, homo in finem ultimum ducitur non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum ».

54. *ST I*, q. 95, a. 1.

– de la première justification jusqu'à la béatitude finale puisque, comme lors de la création première, l'entrée en gloire se fait par une mission invisible des personnes divines⁵⁵.

Par « missions visibles », il faut entendre la venue du Fils dans la chair (son incarnation) et le don plénier du Saint-Esprit avec des signes qui le manifestent (au baptême du Christ, à la transfiguration du Christ, à Pâques suivant Jean 20 et à Pentecôte suivant Actes 2)⁵⁶. Le Fils est envoyé dans la chair comme « l'Auteur de la sanctification » (*sanctificationis auctor*), c'est-à-dire comme le donateur de l'Esprit Saint, tandis que l'Esprit Saint est envoyé comme « le Don de la sanctification » (*sanctificationis donum*), c'est-à-dire le Don sanctifiant en personne⁵⁷. Ici, le paradigme est l'incarnation⁵⁸. Dans l'union hypostatique, l'humanité du Christ Jésus est unie à la divinité du Fils à la profondeur de l'être personnel du Fils. Au premier et plus profond niveau, l'humanité du Christ est divinisée « substantiellement » (c'est-à-dire « personnellement ») par l'union hypostatique elle-même. En référence au thème de l'être humain comme « microcosme », Thomas d'Aquin souligne les dimensions cosmiques de l'incarnation : en elle, non seulement l'humanité est restaurée mais l'univers entier est ramené à Dieu. Dans sa propre personne, le Christ réalise la perfection de l'univers⁵⁹. Simultanément, en vertu de l'union hypostatique, l'âme du Christ reçoit la plénitude du don de l'Esprit Saint (*totus Spiritus*)⁶⁰. À ce second niveau, le Christ en son humanité est divinisé par une plénitude de grâce proportionnée à sa dignité de Fils incarné et à sa mission de révélateur et de sauveur⁶¹.

Participer au Christ c'est donc, tout d'abord, participer à l'être de sa personne incarnée (premier niveau, en référence à l'union hypostatique); et c'est aussi, simultanément, participer à l'Esprit dont son humanité est remplie,

55. *ST I*, q. 43, a. 6, ad 3 : « ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis ».

56. *ST I*, q. 43, a. 7, ad 6. Cf. *I Sent.*, dist. 16, q. 1; *In Ioannem*, cap. 20, lect. 4 (n° 2539).

57. *ST I*, q. 43, a. 7, resp. et ad 4.

58. Dans l'enseignement de saint Thomas sur les missions « invisibles », le paradigme était plutôt l'envoi du Saint-Esprit. Voir Bruno DRILHON, *Dieu missionnaire*, Les missions visibles des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin, Téqui, Paris, 2009.

59. Cet aspect cosmique est spécialement mis en valeur dans le Prologue de saint Thomas au Commentaire du troisième livre des *Sentences*; voir Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, p. 290-295.

60. THOMAS D'AQUIN, *In Matthaeum*, cap. 12, lect. 1 (n° 1000).

61. *ST III*, q. 7, a. 8. Voir Philippe-Marie MARGELIDON, « Notes sur la grâce du Christ », *Revue Thomiste* 112 (2012) 289-315.

dans l'ordre de l'opération (second niveau, en référence à la plénitude de grâce). Or la plénitude de grâce dans le Christ « rejaillit » sur ses membres de deux manières : premièrement par mode d'illumination, par l'enseignement du Christ (son enseignement « extérieur » en paroles et en actes, et son enseignement « intérieur » par le don de l'Esprit Saint); deuxièmement par mode d'opération, c'est-à-dire par tout ce que le Christ a vécu dans sa chair (en particulier son baptême, ses tentations, sa transfiguration, sa passion, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, son ascension, sa session à la droite du Père)⁶². En recevant la parole du Christ (enseignement) et ses sacrements (opération), les croyants sont faits ontologiquement et « opérativement » participants du Christ comme Fils de Dieu, par qui ils sont conduits, dans l'Esprit, au Père⁶³.

Par et dans le Fils et l'Esprit Saint, Dieu le Père fait des croyants les « amis de Dieu » (*Dei amici*)⁶⁴. L'amitié avec Dieu, fondée sur la communication de la béatitude, est ainsi une autre manière de désigner la déification⁶⁵.

1.5. L'image de la Trinité

La doctrine de l'image de la Trinité est très proche de l'enseignement sur les missions trinitaires et sur l'habitation des personnes divines. Tandis que la doctrine des missions et de l'habitation envisage la réalité du côté des personnes divines (dans le traité de la Trinité : *ST I*, q. 43), la doctrine de l'image l'envisage du côté des créatures (dans le traité de la création de l'homme : *ST I*, q. 93). Saint Thomas considère l'image de Dieu dans l'homme sous l'aspect de sa *croissance progressive* : selon l'aptitude naturelle à connaître

62. Telle est la structure que Thomas retient lorsqu'il expose la « mission visible ». Voir THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3, resp. : « Missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos; propter quod manifestatio talis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per instructionem et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiae plenitudo, efficienter ad gratiam »; *ST I*, q. 43, a. 7, ad 6; *In Ioannem*, cap. 20, lect. 4 (n° 2539).

63. Voir Gilles EMERY, « Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology », *The Thomist* 74 (2010) 515-561; Martin SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice dans le Commentaire de l'évangile de saint Jean par Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2011.

64. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* IV, ch. 21-22, où l'amitié avec Dieu est spécialement attribuée au Saint-Esprit.

65. Cf. John EMERY, *A Christology of Communication: Christ's Charity according to Thomas Aquinas*, Diss. University of Fribourg, Fribourg, 2017, p. 194. Concernant la divinisation fondée sur la communication de la béatitude (amitié avec Dieu), l'auteur souligne ici (1) l'assimilation à la personne divine et (2) l'opération.

et aimer Dieu, selon la conformation à Dieu Trinité par la grâce, et selon la conformation de gloire⁶⁶. Cette croissance de l'image s'accomplit selon les mêmes degrés que l'assimilation ou conformation à la personne du Fils, dans une relation toujours plus étroite avec le Père par le don de l'Esprit Saint. Pour notre propos, trois aspects méritent une attention spéciale. Premièrement, la « similitude » avec Dieu Trinité, en chacun des degrés de l'image, concerne *la connaissance et l'amour* de Dieu : c'est en connaissant Dieu et en l'aimant qu'on lui « ressemble » et qu'on lui est « assimilé », soit au titre d'une aptitude naturelle, soit au titre d'une activité (ou d'un habitus) dans la grâce et la gloire. Deuxièmement, c'est par son *activité* (opération fondée dans les habitus qui qualifient les facultés) de connaissance et d'amour que l'homme est à l'image de Dieu⁶⁷. Et troisièmement, c'est dans l'activité et la connaissance surnaturelles *de Dieu* que l'image trouve sa pleine réalisation⁶⁸. Dans ces traits, nous retrouvons la doctrine des missions divines et de l'habitation trinitaire : Dieu lui-même est rejoint comme « objet » de l'*opération* sainte, lorsque les justes le connaissent (foi, vision) dans *l'amour* (charité). Et cette image n'est pas celle de Dieu en son unité seulement mais aussi selon la distinction des personnes. Il s'agit de l'image *de la Trinité*⁶⁹.

Plus précisément, l'image consiste en une expression de ce qui caractérise Dieu de manière propre et distincte. Or cette caractéristique propre, dans la Trinité, c'est la distinction personnelle par la procession du Verbe et de l'Amour, c'est-à-dire la distinction par une relation fondée sur une *opération* : l'opération du Père qui « profère le Verbe » et l'action du Père et du Fils qui « spirent le Saint-Esprit ». Ainsi, la réalisation plénière de l'image de Dieu dans l'homme se réalise lorsque celui-ci représente les opérations trinitaires dont, en connaissant et en aimant Dieu, il participe en concevant un verbe et en s'élevant dans une impulsion d'amour.

Il faut que l'image de la divine Trinité s'observe dans l'âme selon quelque chose qui représente les personnes divines d'une représentation spécifique, autant que cela est possible à la créature. Or les personnes divines, on l'a dit,

66. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 93, a. 4.

67. *ST I*, q. 93, a. 7.

68. *ST I*, q. 93, a. 8. Si Thomas, suivant Augustin, reconnaît une expression de l'image de Dieu dans la mémoire, la connaissance et l'amour que l'âme (*mens*) a d'elle-même, ce n'est pas en tant que l'âme se porte vers elle-même absolument, mais dans la mesure où elle peut se porter vers Dieu (*ibid.* : « non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum »).

69. *ST I*, q. 93, a. 5 : l'être humain n'est pas seulement à l'image de la nature de Dieu, mais il est également à l'image des trois personnes divines.

se distinguent selon la procession du Verbe à partir de Celui qui le profère et celle de l'Amour à partir de l'un et de l'autre. En outre, le Verbe de Dieu naît de Dieu selon la connaissance que Dieu a de lui-même, et l'Amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-même. [...] Ainsi donc, l'image de Dieu en l'homme se prend du verbe qui est conçu à partir de la connaissance de Dieu et de l'amour qui en dérive⁷⁰.

L'être humain est donc principalement à l'image de Dieu par son opération immanente, spirituelle et *féconde* (diction du verbe, procession d'un élan d'amour) de connaissance et d'amour de Dieu. Cela correspond à l'habitation trinitaire : les personnes divines habitent l'âme des saints lorsqu'elles sont connues et aimées, présentes « comme le connu est dans le connaissant et comme l'aimé est dans l'aimant », en vertu des actes théologiques (opération) ou tout au moins en vertu des habitus infus ordonnés à de tels actes⁷¹. Il s'agit bien de la divinisation que Thomas d'Aquin exprime spécialement, dans ce contexte, par le vocabulaire de l'assimilation et, plus spécialement, par le vocabulaire de la *conformation* à Dieu Trinité⁷². La conception de l'image comme participation aux actes immanents féconds de Dieu Trinité, telle qu'elle sera développée dans la doctrine de la divinisation chez saint Jean de la Croix et Charles Journet, s'inscrit dans le prolongement direct de cet enseignement.

1.6. La participation à la communion trinitaire

Une manière éclairante de signifier la dimension trinitaire de la divinisation consiste à saisir cette dernière comme une participation à la communion trinitaire. Pour notre auteur, la communion de la Trinité comporte deux aspects : premièrement, la consubstantialité des trois personnes divines (*communio divinae naturae*) ; et deuxièmement, la communauté des trois personnes par l'union d'amour (*consortium divinarum personarum per unionem amoris*). Le deuxième aspect, celui de l'unité d'amour (*unitas amoris*), est

70. *ST I*, q. 93, a. 8, resp. : « [imago importat similitudinem utcumque pertinentem ad speciei repraesentationem. Unde] oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae, ut dictum est, secundum processionem Verbi a Dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. [...] Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum ». Cf. *ibid.*, a. 7, resp.

71. Cf. *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 1 ; *ST I*, q. 43, a. 3, resp. ; *In I Cor* 3, lect. 3 (n° 173).

72. Voir par exemple *De Veritate*, q. 10, a. 7, resp. (« conformatio », « conformatur ») ; *ST I*, q. 43, a. 5, ad 2 (« conformatur ») ; q. 93, a. 8, arg. 4 (« conformantur »).

spécialement associé à l'Esprit Saint (*unitas Spiritus*), saint Thomas allant jusqu'à désigner le Saint-Esprit en personne comme « la société d'amour par laquelle les trois personnes sont unies »⁷³.

Or, pour Thomas d'Aquin, l'accomplissement de la vie humaine, considérée aussi bien individuellement que de manière collective et ecclésiale, se réalise par la participation aux deux aspects qui rendent compte de la communion trinitaire. Selon le premier aspect, les justes sont divinisés en étant rendus participants de la nature divine, c'est-à-dire « communiants » (*consortes*) de la nature divine. Et selon le second aspect, les justes sont divinisés en étant rendus participants de l'Amour qui est le Saint-Esprit en personne. Ces deux aspects, dans lesquels nous retrouvons la dimension entitative et la dimension opérative, sont inséparables. Ajoutons que la participation à l'Amour implique, comme trait constitutif, la participation au Fils comme Verbe du Père. Elle implique semblablement, de manière constitutive, l'appartenance à l'Église.

C'est dans le même sens que la divinisation peut être comprise comme une participation à la *périchorèse* trinitaire, car la périchorèse intègre les aspects qui forment la notion de communion trinitaire. En effet, les personnes divines « sont » mutuellement les unes dans les autres en vertu de leur commune nature, en vertu de leurs relations personnelles, et en vertu des processions (génération du Verbe et procession de l'Amour). La participation à la nature divine et à l'union d'Amour en Dieu Trinité peut donc s'entendre d'une participation au mutuel « *esse in* » des trois personnes divines⁷⁴.

I.7. Une formule trinitaire de synthèse

Thomas d'Aquin offre une expression remarquable de la dimension trinitaire de la divinisation dans une paraphrase de saint Athanase d'Alexandrie qui se trouve dans un opuscule que les premiers éditeurs ont malencontreusement nommé *Contra errores Graecorum*⁷⁵. Il y explique que c'est par son

73. I *Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 1, resp.: « Contre Sabellius [...] l'Église affirme, quatrième, trois personnes unies par une certaine société d'amour qui est le Saint-Esprit; elle affirme donc l'harmonie (des personnes), comme on le voit chez saint Hilaire de Poitiers, en excluant la solitude (d'une personne) » (« Contra Sabellium [...] Quarto ponit [Ecclesia] tres personas unitas societate quadam amoris, qui est Spiritus Sanctus, et ideo praedicat consonantiam, ut patet ex Hilario et excludit solitudinem ». C'est nous qui mettons l'affirmation centrale en caractères italiques.

74. Pour les textes et davantage de détails, voir notre étude: « Qu'est-ce que la "communion trinitaire"? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 258-283. Parmi les lieux textuels les plus significatifs, il faut noter le commentaire de saint Thomas sur Jean 17,11 et Jn 17,21.

75. « Ce titre méconnaît purement et simplement l'intention de l'auteur » (Hyacinthe-François DONDAINE, « Préface », dans THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, tomus XL, Ad Sanctae Sabinae, Rome, 1969, p. A 3-65, ici p. 6).

Verbe que Dieu le Père s'est communiqué lui-même aux créatures qui devaient être déifiées et que, semblablement, c'est dans l'Esprit Saint que le Verbe se communique: « Pater [...] deificandis creaturis se non potest communicare nisi per idem Verbum; et similiter nec Filius nisi in Spiritu Sancto »⁷⁶.

D'une part, la divinisation est présentée ici comme une « auto-communication » du Père (« auto-communication » au sens de « communication de soi »). Ce vocabulaire mérite l'attention car il signifie très explicitement le don que Dieu, en sa Source, fait de Lui-même. D'autre part, la déification des élus s'accomplit selon l'ordre de l'opération trinitaire: le Père déifie par son Verbe dans l'Esprit. L'unité et l'ordre d'opération rendent compte, respectivement, de la communauté d'être de la Trinité qui procure la déification (le Fils et l'Esprit ne sont pas déifiés, mais ils déifient dans une opération proprement divine) et de la distinction des personnes dans cette œuvre de déification.

II. La divinisation trinitaire chez Charles Journet

Charles Journet a développé une remarquable doctrine de la divinisation et il a prêté une attention spéciale aux dimensions trinitaires de la divinisation. On peut déjà s'en apercevoir à la simple consultation de la table des matières de son maître ouvrage, *L'Église du Verbe incarné*. Dans le deuxième tome qui traite la structure interne de l'Église et son unité catholique, après quelques explications préliminaires, le deuxième chapitre s'ouvre par la considération de la médiation substantielle de l'incarnation sous le titre « Dieu s'humanise pour nous diviniser »⁷⁷, puis l'ensemble du quatrième chapitre consacré à l'Esprit Saint (près de deux cents pages de l'édition des *Œuvres complètes*) est placé sous le titre « L'Esprit divinisateur de l'Église »: Journet y expose les missions des personnes divines, l'Esprit comme personnalité efficiente de l'Église, l'Esprit hôte de l'Église par sa présence d'inhabitation, l'Esprit âme créée de l'Église puis les rapports entre l'âme créée de l'Église (l'Esprit Saint) et son âme créée (la grâce christique)⁷⁸.

Pour l'essentiel, Charles Journet conçoit la divinisation comme l'effet directement procuré par l'inhabitation des personnes divines, en vertu des missions du Fils et du Saint-Esprit⁷⁹; la divinisation est considérée à la

76. THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum*, Pars I, cap. 7 (éd. Léon., t. 50, p. A 76).

77. Charles JOURNET, *ÉV III-1* (O.C. II), p. 220-223.

78. *Ibid.*, p. 759-952. Je remercie le frère Anil Prakash D'Souza, O.P., qui m'a signalé plusieurs passages significatifs dans lesquels Journet traite la divinisation.

79. *Ibid.*, p. 853-857. Les textes de Journet montrent l'inséparabilité des réalités suivantes: les missions du Fils et du Saint-Esprit, l'infusion de la grâce et des dons créés de sagesse et

lumière de la vision et de la charité béatifiques⁸⁰. Journet reprend clairement la doctrine de saint Thomas d'Aquin, mais il la développe avec des accents propres qui proviennent principalement de sa méditation de la tradition thomiste (Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque) et de la tradition mystique (saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila, Marie de l'Incarnation et bien d'autres auteurs spirituels encore). Les aspects ecclésiaux ainsi que la dimension christique universelle de la divinisation, par exemple, sont plus explicitement et plus longuement traités par Journet que par saint Thomas. Ce sont ces accents, en particulier ceux qui concernent la dimension trinitaire de la divinisation, que nous présentons ici, en produisant un bon nombre d'extraits de Charles Journet, quoique sans prétention à l'exhaustivité.

II.1. Les missions trinitaires comme « prolongement » et « aboutissement » des processions éternelles

En plusieurs endroits de son œuvre, Journet décrit les missions du Fils et du Saint-Esprit comme une extension, dans le temps, des processions éternelles⁸¹. La mission est signifiée comme le « contrecoup » de la procession éternelle⁸². Le don des personnes divines, par lequel l'Église est constituée, est « comme un épanchement, une extravasation de la vie trinitaire au sein du

d'amour, l'inhabitation, la divinisation, la possession commencée de la Trinité par les justes ici-bas, puis la possession consommée dans la gloire. Voir par exemple Charles JOURNET, *Entretiens sur la Trinité*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1999, p. 129.

80. ÉVT II-1 (O.C. II), p. 979, dans le contexte de la divinisation (participation intentionnelle aux personnes divines): « Il n'y a pas de manière plus sûre, en effet, d'avoir quelque intelligence du mystère de l'*inhabitation* d'amour de la Trinité dans l'Église voyageuse, que de le rapprocher du mystère de la *vision* bienheureuse de l'Église triomphante, qu'il annonce et qu'il inaugure » (les italiques sont dans l'original).

81. Voir Nicolas GLASSON, *La doctrine de Dieu dans l'œuvre du cardinal Charles Journet*, Le traité des missions divines comme fondement de son ecclésiologie et principe d'unité de sa théologie, Diss. Université de Fribourg, 2009, p. 164: « L'idée fondamentale selon laquelle la mission divine inclut la procession éternelle dont elle est comme le prolongement dans le temps (la procession temporelle) est récurrente chez le cardinal ».

82. Charles JOURNET, *Entretiens sur la Trinité*, p. 81-82: « Quelle est la signification profonde de ce mot "envoyé", "envoyer" dont le mot latin est *mittere*? On parlera de l'Église missionnaire, de *missus*, mission. Mais cela n'est qu'un contrecoup créé de cette chose dont je vous parle et qui est absolument extraordinaire, unique: une procession à l'intérieur de Dieu, par conséquent une personne qui vient d'une autre. [...] Et le contrecoup de cette procession éternelle, c'est que le Fils va apparaître d'une manière nouvelle, nécessaire pour qu'il y ait une mission. [...] Pour ce contrecoup dans le temps de la procession éternelle, nous évoquons le jour de Noël [...] mais en réalité c'est déjà antérieur: c'est le jour de l'Annonciation ».

temps »⁸³. « Les missions divines [...] sont l'irruption au dehors, dans la trame du temps, des processions éternelles de lumière pour le Verbe, et d'amour pour l'Esprit, intérieures à la Dêité »⁸⁴. Journet évoque aussi, en langage imagé, l'inclination de la Trinité à se donner dans le temps par l'habitation que procurent les missions, l'inclination « d'un Dieu qui se trouve comme à l'étroit dans son infinité et qui semble se chercher une habitation de surcroît dans sa création, dans l'œuvre de ses mains »⁸⁵.

Ce n'est pas assez pour Dieu d'avoir fait le monde, de le remplir de la gloire de sa présence d'efficiencia, créatrice et conservatrice de l'être des choses. Voici qu'il désire s'en faire une demeure encore bien plus intime. Sa résidence suprême et toute parfaite est en lui-même [...]. Et pourtant on croirait qu'il s'y trouve comme à l'étroit, tant il nous dit qu'il désire trouver en nous une habitation de surcroît⁸⁶.

Lorsque Journet présente les missions divines comme une continuation des processions éternelles, il prend soin de noter que, tandis que les processions éternelles sont nécessaires de la nécessité même de l'être de Dieu, les missions sont libres et purement gratuites. Les formules demeurent cependant fort suggestives. Sur ce point, Journet est probablement redevable à Matthias Joseph Scheeben (un auteur qu'il a abondamment lu et qu'il connaissait bien);

83. Charles JOURNET, « La mission visible de l'Esprit-Saint », *Revue Thomiste* 65 (1965) 357-397, ici p. 369. Semblablement, on lit dans la *Théologie de l'Église*: « L'Église est ainsi comme un épanchement de la vie trinitaire au sein du temps » (Charles Journet, « Œuvres complètes », vol. XV, Lethielleux, Paris, 2017, p. 101); la suite de ce texte montre qu'il s'agit des missions du Fils et du Saint-Esprit. Nous citerons désormais ce volume de la manière suivante: O.C. XV.

84. Charles JOURNET, « La mission visible de l'Esprit-Saint », p. 365. Semblablement, on lit dans la *Théologie de l'Église* (O.C. XV, p. 406) que les « "missions des personnes divines" » (en note: S. Thomas, I, q. 43) [...] sont comme le déversement de l'éternité dans l'histoire, les irrptions de la vie trinitaire dans la trame du temps ».

85. ÉVT II-1 (O.C. II), p. 881. Le contexte, qui mentionne 1 Tim 3,15 et 1 Co 3,16-17, évoque clairement l'inhabitation de Dieu dans l'Église et dans les croyants comme en son temple.

86. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. IV: *Essai de théologie de l'histoire du salut*, « Œuvres complètes, vol. IV », Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 149. Nous citerons désormais ce volume de la manière suivante: ÉVT III (O.C. IV). On lit aussi dans la *Théologie de l'Église*: « Le Père engendre le Fils par un élan irrésistible; et, comme s'il ne pouvait plus le contenir dans le sein de son éternité, il le *missionne* par surcroît visiblement dans le monde au jour de l'Incarnation. [...] Le Père et le Fils, ne formant ensemble qu'un seul principe, "spirent" l'Esprit par un élan irrésistible; et, comme s'ils ne pouvaient le contenir dans le sein de leur éternité, ils le *missionnent* visiblement dans le monde au jour de Pentecôte » (O.C. XV, p. 406).

en effet, Scheeben avait présenté les missions comme une libre extension ou « continuation » (*Fortsetzung*) des processions éternelles⁸⁷. Il y a cependant davantage : Journet n'affirme pas seulement que les missions sont le *prolongement* des processions éternelles mais il tient aussi, dans le contexte de la divinisation, qu'elles en sont l'*aboutissement* :

Les trois Personnes divines [...] descendent jusqu'à nous, la vie trinitaire nous est communiquée, nous sommes déifiés [...]. À l'endroit précis où les trois personnes divines touchent ainsi la terre, l'Église se formera. Elle sera comme un épanchement de la vie trinitaire au sein du temps. [...]. Ainsi, la naissance dans le temps, soit du Christ qui est le chef, soit de l'Église qui est son corps, est l'aboutissement de l'acte éternel du Père engendrant son Fils, et de l'acte éternel du Père uni au Fils pour émettre, pour produire l'Esprit⁸⁸.

La naissance du Christ dans le temps, c'est-à-dire la mission visible du Fils, est l'aboutissement de l'acte éternel de la génération du Fils. L'aboutissement désigne l'incarnation du Fils mais il s'applique aussi au don de l'Esprit Saint, en tant que par lui l'Église est constituée corps du Christ. En outre, la suite de ce texte mentionne les missions invisibles du Fils et de l'Esprit qui interviennent avec plus de fruits après les missions visibles⁸⁹. D'une part, l'idée d'« aboutissement » correspond bien à la thèse de Journet selon laquelle la mission visible du Fils se termine au Christ comme tête de l'Église, tandis que la mission visible de l'Esprit se termine à l'Église corps du Christ. D'autre part, cette idée d'aboutissement souligne non seulement l'extrême convenance mais aussi la *continuité* entre les processions, les missions et l'Église divinisée, tout en respectant les différences qui s'imposent : l'Église, fondée sur l'incarnation et la pentecôte, apparaît comme le but ou la fin du plan divin de grâce et de gloire.

II.2. La divinisation : dimensions entitative et intentionnelle

Journet présente une conception très profonde de la divinisation. En mettant un grand soin à écarter tout risque de panthéisme, il la désigne

87. Voir par exemple Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Zweites Buch: *Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne*, "Gesammelte Schriften, Bd. IV", 3. Auflage, Hrsg. von M. Schmaus, Freiburg im Breisgau, 1948, § 125, n° 1057, p. 446. Scheeben y explique la mission en rapport très étroit avec la procession éternelle de la personne divine, au point que « ihr Ausgang in ihr äusseres Werk (processio temporalis) als eine Fortsetzung ihres Ausgangs aus ihrem innern Prinzip (processio aeterna) erscheint ».

88. Charles JOURNET, *ÉVT II-1* (O.C. II), p. 760.

89. *Ibid.*, p. 761.

comme une « transformation »⁹⁰ des croyants, une « union transformante » avec les personnes divines⁹¹, une « union réelle, effective »⁹² avec Dieu dans laquelle la Dêité est « possédée »⁹³, de telle sorte qu'il y a « union de possession »⁹⁴. Dans le cas de la relation au Christ, Journet parle d'une « union [...] effective, réalisée, physique »⁹⁵ avec le Christ, une « transformation substantielle »⁹⁶ qui provient d'une « participation physique » au Christ⁹⁷. Et dans le contexte de l'inhabitation des trois personnes divines, Journet explique : « la présence d'inhabitation est physique et substantielle. Elle est *physique*, c'est-à-dire non pas seulement morale, c'est-à-dire affective ou espérée. Et elle est

90. *Ibid.*, p. 511 ; cf. p. 633.

91. Charles JOURNET, *Entretiens sur la Trinité*, p. 112 et p. 113. Le thème de « l'union transformante », dans laquelle l'âme ne fait plus qu'un avec Dieu, est tiré du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix : voir Charles JOURNET, « Les noms du Dieu ineffable », dans ID., *Œuvres 1959-1961*, "Œuvres complètes, volume XVI", Lethielleux, Paris, 2019, p. 630-651, ici p. 636-637 (nous citerons désormais ce volume de la manière suivante : O.C. XVI). Journet associe aussi l'union transformante au « mariage spirituel » que, dans son *Cantique spirituel*, saint Jean de la Croix décrit en termes de divinisation. Voir Charles JOURNET, « Dieu proche ou distant, ou les trois plans de la présence de Dieu au monde », dans ID., *Entretiens sur Dieu le Père*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1998, p. 81-125, ici p. 104. L'importance que notre auteur accorde à ce thème témoigne peut-être de l'influence du P. Garrigou-Lagrange pour qui l'union transformante découle de l'habitation de la Trinité dans l'âme purifiée, et constitue l'aboutissement de la vie chrétienne ; voir Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, « L'Habitation de la sainte Trinité dans l'âme purifiée et l'union transformante qui en résulte », *La Vie Spirituelle* 19 (1928) 129-153 ; ID., *Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel*, tome 2, Cerf, Paris, 1938, p. 692-743 (avec un appendice sur l'union mystique dans le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix, p. 718-743).

92. Charles JOURNET, *ÉVT II-1* (O.C. II), p. 474 ; cf. p. 473. La *réalité* de la présence des personnes envoyées dans les âmes (« présence réelle ») avait été fortement soulignée par Jean de Saint-Thomas. Voir JEAN DE SAINT-THOMAS, *In I^m, Disputatio 37*, a. 3, dans ID., *Cursus theologicus*, t. IV, Fasciculus II, Opera et studio monachorum quorundam solesmensium O.S.B. editus, Paris-Rome-Tournai, 1946, p. 364-376, cf. p. 365 : « missio divinarum personarum, etiam invisibilis et ratione gratiae facta in animam, necessario petit realem et intimam praesentiam personae missae in ipsa anima » ; ce texte est cité par Journet (dans une autre édition) dans *ÉVT II-1* (O.C. II), p. 897, note 200.

93. Charles JOURNET, *ÉVT V* (O.C. V), p. 15-18.

94. *Entretiens sur la Trinité*, p. 129 : « union de possession commencée » ici-bas et « consommée » dans la vie de la gloire. Le propos réunit ici, de manière remarquable, les missions visibles et invisibles du Fils et de l'Esprit, l'habitation de la Trinité et la divinisation.

95. *ÉVT II-1* (O.C. II), p. 473-475.

96. *ÉVT V* (O.C. V), p. 99 ; il s'agit d'une citation de saint Jean de la Croix, *Llama de amor viva* (*ibid.*, note 87).

97. *ÉVT II-1* (O.C. II), p. 229 : « non seulement par une certaine relation d'affection, mais encore par une participation *physique* ».

substantielle: car la grâce établit un contact de présence, entre nous et la substance même de la Dêité »; « la créature touche Dieu lui-même pris dans sa substance »⁹⁸. Il y a « “présence substantielle” de la Trinité »⁹⁹. En parlant de « présence » ou d’« union » *substantielle*, Journet exclut bien sûr que Dieu et la créature se mélangent de manière à former un même être substantiel; avec saint Thomas, Journet entend bien plutôt que, par son opération surnaturelle de connaissance et d’amour, « la créature touche Dieu lui-même pris dans sa substance »¹⁰⁰.

Les expressions de Journet sont très fortes: « les trois Personnes se communiquent à l’âme »¹⁰¹; « c’est nous qui franchissons à notre tour le seuil sacré, qui entrons en Dieu, pour l’accueillir en nous *avec son infinité* »¹⁰². Dans l’union contemplative avec Dieu, l’âme du juste devient « une même chose avec Dieu et d’une certaine manière Dieu par participation, bien que ce ne soit pas d’une manière aussi parfaite que dans l’autre vie »¹⁰³. Outre l’attention portée à la croissance de la divinisation dans la vie de la grâce¹⁰⁴, Journet place un net accent sur la consistance ontologique de la divinisation. En référence à saint Irénée, saint Athanase et saint Cyrille d’Alexandrie, il souligne l’importance de cet aspect ontologique pour la tradition orthodoxe orientale, mais il maintient fermement la nécessité d’une grâce *créée* pour réaliser formellement notre divinisation¹⁰⁵.

98. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 850.

99. *Ibid.*, p. 851.

100. *Ibid.*, p. 852. Journet cite ici saint Thomas, I *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 2, resp.: « Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam ».

101. *Entretiens sur la Trinité*, p. 115.

102. Charles JOURNET, « Entretiens sur le Saint-Esprit », *Nova et Vetera* 50/2 (1975) 83-130, ici p. 117; ID., *Entretiens sur le Saint-Esprit*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1997, p. 75-76; ID., *Entretiens sur la Trinité*, p. 114-115 (dans le contexte de « l’union transformante », en référence à sainte Thérèse d’Avila); cf. encore ID., *Entretiens sur la Trinité*, p. 114: Dieu introduit l’âme « dans sa propre demeure ».

103. *ÉVI* V (O.C. V), p. 99; il s’agit d’une citation de saint Jean de la Croix, *Llama de amor viva* (*ibid.*, note 88).

104. La croissance est bien résumée dans les *Entretiens sur la Trinité*, p. 105-130. Voir aussi *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 771-786 (sur les missions des personnes divines, du baptême des petits enfants jusqu’à l’entrée en gloire).

105. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 578. Journet renvoie ici à son étude « Palamisme et Thomisme », *Revue Thomiste* 60 (1960) 429-452. La suite du texte fait observer l’accent que la doctrine

À la suite de saint Thomas d’Aquin, Journet distingue clairement, d’une part, la grâce habituelle comme participation à la nature divine et, d’autre part, les dons de la grâce sanctifiante comme habitus opératifs qui donnent de participer aux actes de Dieu Trinité: « La charité, qui élève notre volonté, notre amour, est une participation à l’opération divine. La grâce habituelle, qui élève notre nature et qui est la racine de la charité, est une participation immédiate à la nature divine elle-même: elle nous rend en effet, selon le mot de saint Pierre, participants de la nature divine (II Pierre, 1, 4) »¹⁰⁶. Cependant, sous la plume de Journet, la distinction la plus fréquente est celle de l’aspect *entitatif* et de l’aspect *opératif* de la divinisation. Cette distinction importe pour saisir la dimension trinitaire de la divinisation. Journet pose expressément la question: la grâce ici-bas et la gloire « plus tard » nous font-elles « participer à la dêité en tant que celle-ci est une nature unique, ou en tant précisément qu’elle subsiste en trois personnes distinctes? ». Pour y répondre, « il faudra faire à la fois, croyons-nous, les deux réponses, selon le point de vue où l’on se placera »¹⁰⁷. Ici intervient la distinction fondamentale entre la considération « entitative » et la considération « intentionnelle » de la grâce (et donc de la présence de Dieu ainsi que de la divinisation).

L’aspect *entitatif* de la divinisation est réalisé formellement par la grâce habituelle et il est envisagé à partir de l’opération commune de la Trinité. Or, « [c]onsidérée *entitativement*, la grâce nous fait participer à l’unique nature divine »¹⁰⁸. Journet voit dans le verset de 2 P 1,4 (« afin que vous deveniez participants de la nature divine ») « la plus audacieuse définition qui se puisse donner de la grâce créée. [...] En nous communiquant en participation la nature de Dieu, la grâce habituelle fait de nous des enfants de Dieu, par participation ou par adoption, et des héritiers de son royaume, c’est-à-dire de sa béatitude infinie »¹⁰⁹. Du point de vue entitatif, la divinisation

protestante place sur l’activité rédemptrice du Sauveur mais Journet écarte la conception juridique (justice imputative) qu’il trouve dans cette doctrine protestante. Journet entend réconcilier « ce qu’il y a d’exact et d’authentique dans la conception ontologique, chère aux dissidents orientaux, et dans la conception dynamique, voire juridique, chère aux protestants » (*ibid.*, p. 579).

106. *ÉVI* V (O.C. V), p. 910.

107. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 632.

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*, p. 456. Cf. *ÉVI* V (O.C. V), p. 349: « La grâce, sans doute, sous quelque forme qu’elle se présente, a pour effet *immédiat* et formel de nous rendre participants de la nature divine, de transfigurer notre âme en lui communiquant la vie même de Dieu, la vie éternelle »; *ibid.*, p. 350, à propos de la grâce du Christ rédempteur, *gratia Christi*: « Son effet *immédiat* et

ne nous réfère pas aux personnes divines saisies dans leur distinction personnelle, mais à la nature divine : « Considérée *entitativement*, l’empreinte de grâce et de gloire est une participation à la nature divine en tant que commune aux trois Personnes »¹¹⁰. Sous l’aspect entitatif, en effet, l’empreinte de grâce et de gloire nous fait connaître et aimer Dieu tel qu’il se connaît et s’aime : « Or, l’acte de connaissance par lequel Dieu se connaît, et l’acte d’amour par lequel il s’aime, est commun au Père, au Fils, à l’Esprit »¹¹¹.

La même explication se retrouve concernant l’adoption filiale : « Saint Thomas insiste sur le fait que nous devenons enfants de Dieu par une grâce créée qui, étant une similitude entitative de la nature divine, ne saurait être rapportée à l’une des trois personnes en particulier, qu’en vertu d’une simple appropriation ; pareillement, l’adoption divine, considérée du côté de son principe efficient, est l’œuvre commune des trois personnes divines, et elle ne peut être rattachée spécialement à l’une d’elles que par appropriation »¹¹². Ici, deux précisions s’imposent.

Premièrement, Journet souligne que la nature divine ainsi participée « entitativement » n’est pas “a-trinitaire”, car « Dieu est nécessairement Trinité »¹¹³. Il s’agit bien de la nature divine en tant que possédée ou, comme l’écrit Journet, « modifiée » par chacune des personnes divines, c’est-à-dire la nature divine paternelle, filiale et pneumatique. C’est précisément la raison pour laquelle notre filiation adoptive peut être appropriée à chaque personne divine¹¹⁴. Et c’est également dans cette perspective que Journet comprend

formel, comme *grâce*, sera toujours, sans doute, de nous rendre participants de la nature divine, de transfigurer notre âme en lui donnant la vie éternelle ».

110. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 633.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*, p. 460-461. Cf. *ibid.*, p. 462 : « Et l’on dira pareillement de l’adoption : ce sont les trois personnes divines, agissant ensemble, qui vont faire de nous des enfants adoptifs ; de telle manière que la grâce d’adoption aura pour principe efficient les trois personnes divines et pour terme entitatif, au-dedans de nous, “une certaine participation de la nature divine, par assimilation à sa bonté, selon II Pierre, 1, 4 : *Vous êtes devenus participants de la nature divine*” » ; la note 389 (*ibid.*) indique que la citation est tirée de Thomas d’Aquin, *ST* III, q. 3, a. 4, ad 3. Les textes en ce sens sont nombreux. Voir par exemple *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 464-465 : « L’adoption, par laquelle une participation de la nature divine nous est communiquée, relève de l’aspect entitatif de la grâce : elle est donc l’œuvre commune des trois personnes divines. [...] du point de vue de la réalité entitative, la grâce, qui nous rend participants de la nature divine, est l’œuvre commune des trois personnes divines, et c’est seulement par appropriation qu’elle nous rend fils du Père, frères du Fils, et temples de l’Esprit ».

113. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 636.

114. *Ibid.*, p. 635-637.

les textes de Marie de l’Incarnation dans lesquels cette mystique explique avoir discerné les opérations distinctes des trois personnes divines, c’est-à-dire l’illumination par laquelle l’âme « distingue sans hésiter si c’est le Père éternel ou le Fils ou le Saint-Esprit qui opère en elle »¹¹⁵.

Deuxièmement, l’accent placé sur la grâce créée n’exclut pas la priorité qui revient à Dieu lui-même dans l’explication de la divinisation. Ici encore, Journet est très clair. D’une part, le don de la grâce créée et l’inhabitation de la Trinité sont simultanés. Et d’autre part, selon l’ordre de nature, « à regarder les choses d’en haut, c’est-à-dire du point de vue de l’initiative divine (*ex parte agentis et finis*), il faut dire que c’est d’abord Dieu qui vient dans l’âme pour la transformer par sa présence »¹¹⁶. Ainsi, lorsque Dieu vient habiter dans les âmes, il les dispose par la grâce à recevoir sa présence, de telle sorte que la grâce résulte de Dieu lui-même qui vient habiter dans les justes. Journet l’explique par une image :

Quand vous introduisez une source de lumière dans une chambre, elle en éclaire les parois. Ainsi, quand les personnes divines viennent en nous (voilà la Source, la Grâce incréée), elles illuminent les parois de l’âme (voilà l’effet, la grâce créée). Et si vous avez la grâce, sa Source – à savoir les trois Personnes divines – est déjà là. [...] Le Don incréé de l’Esprit et le don créé de la grâce sont simultanés. Il y a des différences de niveau entre la vie des âmes ; mais en chacune d’elles l’intensité de la grâce et celle de l’inhabitation croissent du même mouvement¹¹⁷.

Dès lors, puisque « l’œuvre de divinisation de l’âme est due d’abord à l’initiative divine », ce n’est pas à la grâce créée mais bien à l’habitation de Dieu lui-même que revient la priorité de nature¹¹⁸.

Ayant posé l’aspect entitatif de la divinisation, Journet développe son aspect intentionnel auquel il prête une très grande attention afin de souligner notre union réelle avec les trois personnes divines, selon ce qui revient en propre à chacune d’elles. Dans ce contexte, l’adjectif « intentionnel » signifie le mode de présence d’une réalité dans notre intelligence en tant que nous la connaissons, et le mode de présence de cette réalité dans notre volonté en

115. *Ibid.*, p. 638 (citation des *Écrits spirituels et historiques* de Marie de l’Incarnation).

116. *Ibid.*, p. 853. Journet poursuit : « En thèse générale, il faut dire que l’agent, au moment où il communique une forme, met le sujet en état d’ultime disposition à la recevoir, cette ultime disposition étant une propriété qui résulte de la forme elle-même » (*ibid.*, p. 854 ; les italiques sont dans l’original). Ces explications touchent déjà l’aspect intentionnel de grâce.

117. « Entretiens sur la grâce », dans O.C. XVI, p. 34.

118. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 854. Il est manifeste que Journet reprend ici la doctrine de saint Thomas que nous avons présentée plus haut.

tant que nous l'aimons, c'est-à-dire la réalité en tant que rejointe et possédée par notre opération spirituelle.

Mais, considérée *intentionnellement*, l'empreinte de grâce et de gloire réfère les âmes par la connaissance et l'amour à la nature divine en tant qu'elle s'épanouit en trois Personnes distinctes. Elle les tourne vers le Père, comme engendrant son Fils unique – alors c'est en un sens suprême et réservé qu'elles lui disent Père –, et vers le Fils, comme unique engendré du Père; vers le Père et le Fils comme spirant conjointement l'Esprit, et vers l'Esprit comme spiré par eux¹¹⁹.

Sous cet aspect intentionnel, l'âme divinisée est en quelque sorte « jetée » dans la périchorèse des trois personnes divines¹²⁰. Journet le répète avec insistance :

Ainsi, du point de vue de sa réalité *intentionnelle* et de sa tendance à l'objet, la grâce débouche sur les trois personnes divines. Elle nous réfère au Père comme au principe des deux autres personnes, au Fils comme à celle qui est engendrée, à l'Esprit comme à celle qui est l'Amour, le Don, le Lien de l'un et de l'autre. Le Père est nôtre. Il nous appartient, mais comme terme de notre connaissance et de notre amour. Il est à nous comme engendrant, ce qui est sa propriété personnelle, mais comme engendrant un fils infiniment meilleur que nous. Le Fils et l'Esprit sont aussi nôtres, de pareille manière : l'un comme unique engendré du Père, l'autre comme Amour, comme Don issu du Père par le Fils¹²¹.

Dans le même sens, Journet parle de « présence objective », c'est-à-dire de la présence des trois personnes divines en tant que, dans leur distinction, elles sont « l'objet » de notre opération théologique de connaissance et d'amour¹²². Et c'est ici, dans la considération de l'aspect intentionnel, que les explications de Journet sont les plus claires concernant la priorité du Don incrée (c'est-à-dire l'Esprit Saint en personne) par rapport à la disposition que procurent les dons créés :

C'est l'Esprit saint lui-même, et non seulement ses dons, qui procède temporellement en nous et qui nous est donné. [...] Quand nous recevons les dons

de l'Esprit saint, nous sommes référés comme à notre terme non pas à ces dons, que nous posséderions ultimement, mais [...] à l'Esprit saint [...]. Le mouvement de la créature ne s'arrête pas aux dons de la grâce, mais il tend par-delà jusqu'à celui de qui viennent ces dons¹²³.

Au moment où la Trinité survient dans les âmes pour y habiter d'une manière spéciale et objective, elle dispose ultimement les âmes à recevoir cette présence spéciale et objective en leur communiquant la grâce, *la communication de la grâce étant une propriété qui résulte de l'habitation divine elle-même*. C'est donc à l'habitation divine que revient, absolument parlant, la priorité de nature¹²⁴.

Suivant saint Thomas encore, Journet explique que, lorsque le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés et viennent habiter dans les âmes avec le Père, les personnes divines envoyées impriment dans les âmes leur sceau qui sont la sagesse (pour le Fils) et l'amour (pour l'Esprit Saint)¹²⁵. C'est par leur opération de connaissance surnaturelle de Dieu et de charité que les justes sont unis à Dieu comme objet de contemplation et de fruition. Et c'est encore ainsi que « [la] sigillation créée de la grâce sera, en même temps, par rapport à la Sigillation incrée de l'Esprit, une disposition ultime et un effet »¹²⁶. C'est la divinisation : bien qu'ici-bas la Dêité demeure encore « désirée », la *Dêité* est déjà « possédée » par l'amour théologal qui participe du Saint-Esprit¹²⁷.

Parlant, avec saint Jean de la Croix, de la liberté des parfaits qui « habitent sur la montagne du Carmel », Journet souligne avec insistance la participation *opérative* des justes à l'agir de Dieu lui-même. Par l'union d'amour, le juste est un seul esprit avec le Seigneur : « En cet état, l'âme ne peut faire d'actes

123. *Ibid.*, p. 463 (citation de saint Thomas d'Aquin, I *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q1a 1). Cf. « Entretiens sur le Saint-Esprit », p. 118 (ou *Entretiens sur le Saint-Esprit*, p. 76) : « La grâce est bien *causée par Dieu comme un effet* dans l'âme; mais dès qu'elle apparaît elle ouvre l'âme sur la Trinité, d'où résulte la *présence de grâce ou d'habitation de la Trinité dans l'âme* » (Journet explique ici l'expérience mystique de sainte Thérèse d'Avila).

124. *Ibid.*, p. 854 (les italiques sont dans l'original).

125. *Ibid.*, p. 855 : « *quadam sui sigillatione in animabus nostris* »; Journet cite ici saint Thomas, I *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

126. *Ibid.*, p. 856. Pour la sigillation que l'Esprit dépose dans les fidèles par les sacrements non-réitérables (la « sigillation » par le caractère sacramental), voir Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné : Essai de théologie spéculative*, vol. II-2 : *Sa structure interne et son unité catholique*, Deuxième partie, « Œuvres complètes, vol. III », Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2000, p. 1038-1040 et 1064-1066; pour la sigillation de la « charité culturelle », voir *ibid.*, p. 1094-1096. Nous citerons désormais ce volume de la manière suivante : *ÉVT* II-2 (O.C. III).

127. *ÉVT* V (O.C. V), p. 15-16.

119. *Ibid.*, p. 634.

120. *Ibid.* Voir aussi *ibid.*, p. 631 : « la destination de cette empreinte [de grâce et de gloire] sera de nous référer immédiatement, de nous jeter, pour ainsi dire, au mystère même de la vie trinitaire et des trois divines Personnes ».

121. *Ibid.*, p. 464 (les italiques sont dans l'original).

122. *Ibid.*, p. 630. Les explications de Journet sont très fermes en respectant pleinement le mystère : Dieu habite dans l'âme des justes « d'une manière incompréhensible » (*ibid.*, p. 780).

sans que l'Esprit saint ne la meuve à ces actes; et c'est pourquoi tous ses actes sont divins, elle-même étant faite et mue par Dieu »¹²⁸.

L'âme alors, étant devenue une même chose avec Dieu, est d'une certaine manière Dieu par participation, bien que ce ne soit pas d'une façon aussi parfaite que dans l'autre vie; elle est comme l'ombre de Dieu. Et étant ainsi l'ombre de Dieu par le moyen de cette transformation substantielle, elle fait en Dieu par Dieu ce qu'il fait en elle par lui-même, de la façon qu'il le fait: car la volonté des deux est une¹²⁹.

Journet présente cet enseignement en référence explicite à la croissance de l'image de la Trinité dans l'âme: image de recreation (grâce) et image de similitude (gloire)¹³⁰. Et, de même qu'il a distingué l'aspect intentionnel de la divinisation par la grâce, il distingue également cet aspect intentionnel dans la vision bienheureuse. Dans le registre intentionnel, l'essence ou la nature divine est d'une part « forme » (ce par quoi Dieu est vu) et d'autre part « objet » (ce qui est vu) de l'intelligence bienheureuse. En tant que « forme », la nature divine par laquelle l'intelligence des saints est béatifiée est la nature divine en tant qu'elle est commune aux trois personnes divines; mais en tant qu'elle est « objet de vision », il s'agit de « la nature divine modifiée par les trois Personnes divines, avec ce qu'elles ont de propre », c'est-à-dire « le Père comme engendrant », « le Fils comme engendré » et « l'Esprit comme spiré »¹³¹.

128. *Ibid.*, p. 99. Il s'agit d'une citation de saint Jean de la Croix (*ibid.*, note 87): « Saint JEAN DE LA CROIX, *Llama de amor viva*, canción 1, vers. 1, Silv., t. IV, p. 9 ».

129. *Ibid.* Il s'agit ici encore d'une citation de saint Jean de la Croix (*ibid.*, note 88: « *Ibid.*, p. 89 »). Journet renvoie aussi à Maritain, *Les Degrés du savoir* (voir Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, dans Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. IV: 1929-1932, Éditions Universitaires Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1983, p. 916-917). La citation de saint Jean de la Croix semble reprise des *Degrés du savoir* (voir J. MARITAIN, *ibid.*, p. 935-936).

130. Charles JOURNET, *ÉVI II-1* (O.C. II), p. 631-632.

131. *Ibid.*, p. 639-640. De fait, c'est à la lumière de la vision bienheureuse que Journet considère l'habitation de la Trinité dans l'âme dans le registre intentionnel de la connaissance et de l'amour (*ibid.*). Voir encore *ibid.*, p. 979-980: « Cela se fera plus tard parfaitement, selon l'être intentionnel de la connaissance, dans la clarté de la vision; et cela se fait dès ici-bas imparfaitement, selon l'être intentionnel de l'amour, dans l'obscurité de la foi. [...] "Cette merveilleuse union de l'habitation, dit Léon XIII, ne diffère que par la condition ou l'état, de l'union dans laquelle Dieu embrasse les élus pour les béatifier". Les personnes divines, enseigne Pie XII dans l'encyclique *Mystici corporis*, "sont dites inhabiter, du fait qu'elles sont présentes, d'une manière insondable, aux créatures vivantes spirituelles qui, par la connaissance et l'amour, se saisissent d'elles". À la suite de son prédécesseur, Pie XII compare, lui aussi, la présence d'habitation à la présence de vision, "où il nous sera donné, d'une façon inexprimable, de contempler le Père, le Fils et l'Esprit divin des yeux de notre

II.3. La divinisation: participation à la génération du Verbe et à la spiration de l'Esprit

Dans l'immédiat prolongement des explications qui précèdent concernant l'aspect intentionnel de la grâce et de la gloire, Journet présente souvent l'effet des missions divines, c'est-à-dire « l'union transformante » de l'âme sainte avec les personnes divines, comme une participation aux actes notionnels dans la Trinité (engendrer, spirer) et aux processions trinitaires (être engendré, être spiré). Journet développe ici la pensée de saint Thomas à la lumière de saint Jean de la Croix.

On pourra dès lors, et même on devra dire de ces âmes, *mais cette fois d'un point de vue intentionnel et objectif*, qu'avec le Père, elles engendrent le Verbe, et qu'avec le Père et le Verbe, elles spirent l'Esprit; et aussi, qu'avec le Verbe, elles sont engendrées par le Père, et qu'avec l'Esprit, elles sont spirées par le Père et le Verbe. L'important sera de rappeler que l'on s'exprime alors non pas dans le registre entitatif, mais dans le registre intentionnel de la connaissance et de l'amour¹³².

Cela requiert quelques explications. En premier lieu, Journet ne signifie évidemment pas que l'âme humaine soit le principe éternel de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit. Nous ne sommes pas ici dans l'ordre entitatif. Journet insiste et répète que l'âme *participe* aux actes notionnels et aux processions trinitaires dans l'ordre *intentionnel*:

L'âme en état de grâce participe donc à la vie trinitaire, à cette vie par laquelle le Père engendre de toute éternité le Verbe, et par laquelle le Père et le Fils spirent de toute éternité l'Esprit saint. Non pas, bien sûr, en enrichissant cette vie trinitaire, mais étant accueillante, transparente à ce mystère. [...] Toute accueillante et consentante au mystère des processions intratrinitaires,

esprit, fortifiés par la lumière d'en-haut; d'assister nous-mêmes intimement, durant toute l'éternité, aux processions des divines personnes; et d'être comblés d'une joie très pareille à celle qui fait le bonheur de la très sainte et indivisible Trinité ».

Journet, en référence à saint Thomas et à Jean de Saint-Thomas, apporte encore cette précision: ici-bas, « l'amour de charité atteint Dieu plus parfaitement que la connaissance de la foi. [...] Au ciel, le rapport changera. La connaissance sera parfaite. Alors, c'est elle qui primera l'amour. "La volonté s'unira à Dieu dans l'exacte mesure où Dieu sera vu" » (*ÉVI V* [O.C. V], p. 915-916).

132. *ÉVI II-1* (O.C. II), p. 634 (les italiques sont dans l'original). Le thème est déjà bien exposé par Maritain dans *Les Degrés du savoir* (J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 938-939). Commentant saint Jean de la Croix, Maritain explique que « l'âme épousée » est « associée d'une certaine manière aux opérations trinitaires » (p. 939).

elle les reflète au sein d'elle-même comme un lac de montagne reflète les étoiles pendant la nuit et les éprouve intensément¹³³.

C'est précisément dans cette participation que consistent « l'union transformante » décrite par saint Jean de la Croix ou le « mariage spirituel » dont parle sainte Thérèse d'Avila :

L'âme dans l'union transformante « expérimente » en quelque sorte la vérité des personnes divines. En ce sens-là, elle fait un avec le Père pour engendrer le Verbe, un avec le Père et le Fils pour spirer l'Esprit. Non pas, encore une fois, en apportant un enrichissement à ces processions éternelles alors qu'elle n'est qu'une pauvre créature, mais en étant consentante à cela. Comme le lac de montagne qui ne peut rien apporter à l'évolution des astres dans la nuit, mais qui les reçoit dans sa profondeur. Ayant épousé en quelque sorte les relations intra-divines, elle va épouser aussi et expérimenter ce qu'est l'amour pour la créature¹³⁴.

C'est ainsi que « les trois Personnes se communiquent à l'âme »¹³⁵. À plus d'un endroit, dans le même sens, Journet explique que l'âme spire le Saint-Esprit *en Dieu*, ou que le Père et le Fils spirent le Saint-Esprit *dans l'âme*¹³⁶, d'une manière que l'on peut associer à ces paroles de la première épître de saint Jean : « nous demeurons *en lui* et lui *en nous* : il nous a donné part à son Esprit. [...] Qui demeure dans l'amour demeure *en Dieu*, et Dieu demeure *en lui* » (1 Jn 4,13.16).

On comprend dans cette perspective que saint JEAN DE LA CROIX puisse écrire que l'âme est élevée à « spirer en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils, et le Fils dans le Père, qui est ce même Esprit saint qu'ils spirent en elle dans cette transformation »¹³⁷.

Expliquant cette union objective de l'âme avec Dieu, dans laquelle Dieu devient en l'âme son centre et son poids, Jacques Maritain avait bien pris soin d'exclure tout panthéisme : l'essence des trois personnes divines ne peut « jamais souffrir le moindre contact entitatif »¹³⁸. Maritain ajoutait que l'enseignement de saint Jean de la Croix « n'a rien à voir » avec la proposition

attribuée à Maître Eckhart, selon laquelle « tout ce qui est propre à la nature divine, tout cela est propre aussi à l'homme juste et divin : il opère tout ce que Dieu opère ; a créé avec Dieu le ciel et la terre, est générateur du Verbe éternel, et Dieu sans un tel homme ne saurait que faire »¹³⁹. En effet, « saint Jean de la Croix ne dit nullement que l'âme est associée *d'une manière entitative*, fût-ce par participation, aux processions divines. La participation dont il parle se rapporte à *l'union d'amour, à l'unité et transformation d'amour* »¹⁴⁰. Charles Journet s'exprime dans le même sens :

On voit de quelle manière nous sommes appelés à entrer dans la vie trinitaire, à « participer », si l'on ose dire, à la génération du Verbe et à la spiration de l'Esprit saint. Ce n'est pas d'une manière entitative, comme le rêvait Eckart, pour qui l'homme juste engendrait avec Dieu le Verbe éternel ; c'est d'une manière purement objective, en ce sens que ce qui sera pour nous objet de contemplation et d'amour, ce sera le Père, engendrant seul le Verbe, et tout deux spirant l'Esprit saint¹⁴¹.

La divinisation n'abolit en rien la différence ontologique *essentielle* qui demeure entre l'homme et les personnes divines. Journet l'explique avec saint Jean de la Croix :

Pour expliquer la dualité de Dieu et de l'âme dans l'ordre de l'être, leur unité dans l'amour, saint Jean de la Croix recourt, dans *La Montée du Carmel*, à la comparaison de la vitre d'abord opaque, puis transparente, mais pourtant distincte de la lumière : « L'âme est comme une vitre dans laquelle donne toujours, ou, pour mieux dire, en laquelle demeure toujours par nature cette lumière divine de l'être de Dieu ». Voilà la présence substantielle ou par nature. Qu'elle se purifie de ses taches, Dieu se communique à elle surnaturellement, elle sera transformée, voilà la présence surnaturelle ou par grâce : « Elle paraît être Dieu même, elle possède ce que Dieu même possède. Il se fait une telle union... que toutes les choses de Dieu sont en l'âme qui participe de lui par sa transformation. L'âme semble plus être Dieu qu'être âme. Et

133. Charles JOURNET, *Entretiens sur la Trinité*, p. 112.

134. *Ibid.*, p. 113.

135. *Ibid.*, p. 115.

136. Voir par exemple *ÉVI* V (O.C. V), p. 99.

137. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 511, note 465 : citation du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix.

138. J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, dans ID., *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 941.

139. *Ibid.*, p. 939, note 78. Il s'agit de la treizième proposition attribuée à Eckhart et condamnée par Jean XXII (Denzinger, n° 963). Les études sont aujourd'hui plus nuancées sur le sens qu'il convient de donner aux propositions d'Eckhart. Malgré de réelles ambiguïtés d'expression et une profonde complexité métaphysique, la pensée gèneine de Maître Eckhart échappe au reproche de panthéisme ou de confusion entre Dieu et la créature. La réception d'Eckhart demeure cependant controversée. Sur notre sujet, voir Rainer HAUKE, *Trinität und Denken: Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart*, Peter Lang, Berne, 1986.

140. J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, dans ID., *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 939, note 78 (les italiques sont dans l'original).

141. Charles JOURNET, *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 463-464 (les italiques sont dans l'original).

même elle est Dieu par participation. Et pourtant, bien qu'elle soit transformée, son être naturel demeure aussi distinct de Dieu qu'il l'était auparavant : tout comme la vitre a son être distinct du rayon qui l'éclaire »¹⁴².

D'une part, Journet s'applique à exclure rigoureusement tout panthéisme : « Ainsi visitée, l'âme ne fait qu'un avec Dieu. Non certes dans l'ordre de l'être, où la distance entre la créature et le Créateur reste infranchissable, mais dans l'ordre de l'amour ». D'autre part, il exprime la profondeur de l'union d'amour en des termes qui signifient l'unité indissociable de Dieu et de l'âme : « Car alors la compénétration est telle, l'intimité si profonde, l'interdépendance du flux et du reflux si étroite que la dissociation est impossible »¹⁴³.

Notre auteur explicite fréquemment cette participation en termes d'*acquiescement* ou de *consentement* : les âmes marquées par l'empreinte de la mission du Fils et du Saint-Esprit sont « mises en état de pouvoir consentir, par toutes les puissances de leur être, d'une part au Père en tant même qu'il engendre le Fils, puis au Fils comme engendré par le Père ; d'autre part au Père et au Fils, en tant même qu'ils spirent l'Esprit puis à l'Esprit, comme spiré par eux deux »¹⁴⁴. Les âmes « divinisées par la grâce » sont « conscientes » du mystère des processions trinitaires, elles sont « consentantes à ce mystère », elles deviennent « comme un acquiescement » aux processions et à la périchorèse des personnes divines.¹⁴⁵ L'âme devient ainsi « toute accueillante et consentante au mystère des processions intratrinitaires »¹⁴⁶. Les âmes peuvent alors

consentir, par la connaissance, par l'amour, par toutes les profondeurs de vie qui sont en elles, à l'activité du Père engendrant son Fils unique et du Fils unique faisant retour à son Père, à l'activité encore du Père et du Fils spirant l'Esprit et de l'Esprit faisant retour à eux deux. Elles seront ainsi entraînées dans les rapports des personnes trinitaires qui relient les Personnes entre elles ; elles entreront, mais intentionnellement, non pas entitativement, dans la circuminsession des divines Personnes¹⁴⁷.

142. « Entretiens sur le Saint-Esprit », p. 120 (ou : *Entretiens sur le Saint-Esprit*, p. 79). La note renvoie à : *Montée du Carmel*, Silverio, livre II, chap. 5, n° 5.

143. « Entretiens sur le Saint-Esprit », p. 119 (ou : *Entretiens sur le Saint-Esprit*, p. 78).

144. *ÉVT* II-1 (O.C. II), p. 634.

145. *Ibid.*, p. 511.

146. *Entretiens sur la Trinité*, p. 112. Le texte se poursuit ainsi : « L'âme expérimente en quelque sorte, dans les cas les plus hauts, chez les saints, surtout dans l'union transformante » (*ibid.*).

147. *ÉVT* II-1 (O.C. II), p. 641.

La référence constante sur ce sujet demeure saint Jean de la Croix dans son *Cantique spirituel*¹⁴⁸. Pour conclure, voici l'un des textes les plus complets sur ce thème et qui résume les explications précédentes :

L'âme purifiée abrite en elle la Trinité et toute la vie divine. En elle le Père engendre le Verbe, le Père et le Fils spirent l'Esprit. Faut-il dire qu'elle participe à ces activités ineffables, qu'avec le Père elle engendre le Verbe, qu'avec le Père et le Fils elle spire l'Esprit, qu'elle entre ainsi dans la circulation des processions éternelles ?

Ce serait pure folie si l'on entendait ces choses selon la ligne de l'être. Qu'apporterait-elle, pauvre créature, à la perfection infinie de ces processions éternelles ? Pourtant ces mêmes choses sont vraies selon la ligne de l'amour. Aux plus hauts moments de son existence, l'âme purifiée par la grâce jusque dans ses profondeurs est toute sensibilisée aux réalités divines, toute ravie des splendeurs que la foi lui en laisse pressentir, *toute accueillante et consentante au mystère des processions intratrinitaires*. Elle les reflète au sein d'elle-même. Elle éprouve intensément, elle *expérimente en quelque sorte en elle la vérité de ces processions*. En ce sens, elle fait un avec le Père pour engendrer le Verbe, un avec le Père et le Fils pour spirent l'Esprit.

Ayant épousé en quelque sorte les relations intradivines, elle épouse aussi pareillement les relations de Dieu avec l'univers. *Elle fait un, par union et acquiescement d'amour, avec Dieu créant, conservant, sauvant le monde*. Possédant Dieu, comment ne posséderait-elle pas, avec lui, en plénitude, toujours par union d'amour, tout ce qui est à lui ? [...]

L'âme en état de grâce peut jeter comme un filet, comme un réseau sur l'océan de lumière et d'amour qu'est la Trinité pour la retenir captive en elle, plus ou moins profondément selon l'intensité de son amour. Et elle n'est pas réduite en cendres et volatilisée par cet océan de Feu. Elle est comme le buisson que voyait Moïse, qui brûlait sans se consumer¹⁴⁹.

148. Voir par exemple *ÉVT* II-1 (O.C. II), p. 511, note 465. Voir aussi *ibid.*, p. 633.

149. « Entretiens sur le Saint-Esprit », p. 120-121 (ou : *Entretiens sur le Saint-Esprit*, p. 80-81) ; les italiques sont dans l'original. Voir aussi « Entretiens sur la grâce », dans O.C. XVI, p. 19-141, ici p. 26-34 : « Il faut noter maintenant qu'il y a deux sortes d'amour de Dieu : un amour que saint Thomas appelle commun, [...] puis un Amour *spécial* par lequel Dieu va tirer la créature raisonnable au-dessus des conditions de sa nature, la revêtir comme d'une nouvelle nature, l'introduire dans un nouvel univers. Il va la rendre participante de la vie divine en lui infusant la grâce créée. La grâce créée est une *réalité*, une qualité, une lumière qui permet à l'âme de recevoir dignement en elle l'habitation des trois Personnes divines. [...] Si la grâce divine descend en moi, je ne serai plus seulement en société avec les choses d'ici-bas et avec les hommes, mais avec les Personnes divines, avec tout ce qu'il y a de plus profond, de plus caché, dans le cœur de Dieu. [...] la présence d'inhabitation : l'homme n'est plus seulement un enfant des hommes, mais un enfant de Dieu. [...] L'inhabitation des Personnes divines est donc partout où est la grâce. Ces deux mystères sont corrélatifs. La

II.4. La nouveauté de la divinisation procurée par l'incarnation du Fils

Dans la ligne de saint Irénée, de saint Athanase d'Alexandrie et de nombreux Pères de l'Église, Charles Journet explique que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous diviniser¹⁵⁰. L'incarnation est le principe d'une rénovation, d'une récapitulation, d'un nouvel univers. Dans les limites de notre propos, il convient d'observer au moins trois points de l'enseignement de Journet concernant l'incarnation.

En premier lieu, comme saint Thomas d'Aquin, Journet tient que l'homme a « été créé dès le principe en vue d'être admis au consortium de la vie divine »¹⁵¹. L'être humain est créé pour la divinisation. Journet s'appuie ici sur l'interprétation de saint Thomas par Cajetan : « l'homme a été constitué pour que la nature divine soit en lui d'une manière participée [...]. Les créatures raisonnables ont été instituées dès le principe pour être et vivre, non seulement selon leurs propres natures, mais selon la participation de la nature divine »¹⁵². Dès le commencement, l'être humain se trouve ainsi face à un choix qui comporte deux issues, et deux seulement : « Il lui faut choisir soit la divinisation, soit la révolte dont un des effets sera de saccager sa nature »¹⁵³. C'est la raison pour laquelle Journet distingue une *double modalité de la divinisation* :

Nous pouvons donc [...] distinguer une double participation à la filiation adoptive : l'une qui est l'adoption pure et simple, telle qu'on pouvait la trouver en Adam et chez les anges avant leur entrée dans la gloire ; l'autre qui, étant une ressemblance plus parfaite de la filiation naturelle, se répand en nous à partir de l'incarnation du Verbe, nous fait membres du Christ, forme en nous et enfante en nous le Christ, pour nous entraîner dans le sillage de sa naissance, de sa mort, de sa résurrection. Nous pouvons préciser encore que cette seconde grâce d'adoption, du fait qu'elle nous vient par l'incarnation non pas du Père ou de l'Esprit, mais du Fils, est marquée d'un caractère filial très particulier,

grâce est comme un réseau que nous jetons sur la Trinité tout entière pour la retenir captive en nous ».

150. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 275-276 (Journet y cite saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze et saint Cyrille d'Alexandrie); cf. *ibid.*, p. 220-223 : « Dieu s'humanise pour nous diviniser »; *ibid.*, p. 455 : « C'est le fils unique qui est venu nous faire enfants par participation; c'est le fils par nature, qui est venu nous faire fils par grâce et par adoption »; *ibid.*, p. 484.

151. *ÉVI* II-2 (O.C. III), p. 1317.

152. *Ibid.*, p. 1318, note 488. Il s'agit d'une citation de Cajetan, *In II-II*, q. 10, a. 1, n°s 2 et 3.

153. *Ibid.*, p. 1317-1318.

qui constitue un privilège éminent de l'âge de la loi nouvelle, et qui s'imprime sur toute l'Église¹⁵⁴.

La grâce de l'état d'innocence est trinitaire et filiale par participation à la vie de la Trinité et à la filiation divine du Fils. Quant à la grâce de l'univers de la rédemption, elle est procurée par le Fils incarné, elle conforme les justes au Christ, et par là même elle possède une note filiale plus profonde. Dans l'humanité du Christ lui-même, la grâce est filiale : pour Journet, il s'agit de l'un des « modes premiers et fondamentaux » que la grâce revêt dans le Christ¹⁵⁵. Semblablement, la grâce sanctifiante christique que nous recevons est filiale, elle nous fait participer à la nature divine et « entraîne, à titre de propriété connaturelle, la *filiation* adoptive, laquelle comporte, à la ressemblance de la filiation naturelle, un droit à l'*héritage* des cieux »¹⁵⁶. En choisissant avec sagesse que le Fils (et non le Père ou le Saint-Esprit) s'incarnât, Dieu « voulait du même coup que la grâce d'adoption revêtît une certaine modalité filiale qu'elle n'eût sans cela jamais possédée », de telle sorte que « le Fils, en s'incarnant, a doté la grâce d'adoption d'une note filiale très particulière »¹⁵⁷. Et de même que la grâce du Christ était orientée vers la gloire (c'est l'une des « modalités temporaires » de la grâce dans le Christ), la grâce sanctifiante christique incline vers la gloire¹⁵⁸.

Deuxièmement, Journet enseigne que la grâce (et donc la divinisation) procurée par le Fils incarné est *plus parfaite* que la grâce (et donc la divinisation) de l'état d'innocence. C'est une thèse constante, directement liée à la christologie que Journet élabore non seulement en référence à Thomas d'Aquin (qui n'offrait pas un tel enseignement¹⁵⁹) mais aussi aux Carmes de Salamanque, à Jean de Saint-Thomas et à d'autres auteurs :

La grâce du Christ, avec laquelle commence à exister l'Église, qui est conférée aux hommes tout de suite après la chute, qui se développe sous la « loi de

154. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 484-485. Concernant les anges, voir *ibid.*, p. 287-294 : « Les anges eux-mêmes sont incorporés au Christ ».

155. *Ibid.*, p. 453-454. Voir plus bas la note 165.

156. *Ibid.*, p. 468 (les italiques sont dans l'original). Dans l'hypothèse où, au lieu du Fils, une autre personne divine (le Père ou le Saint-Esprit) se serait incarnée, la grâce de l'humanité de la personne divine incarnée n'aurait pas été aussi « filiale » qu'elle l'a été dans le Fils incarné (*ibid.*, p. 480-484).

157. *Ibid.*, p. 483-484.

158. *Ibid.*, p. 529 et 533-536 : « le poids vers la gloire et le poids vers la croix ».

159. Voir François DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin: Finis omnium Ecclesia*, Vrin, Paris, 2003, p. 209-293.

nature » et sous la « loi ancienne », mais qui n'atteint sa perfection sacramentelle que lors de la venue du Christ, ne se contente pas de leur rendre simplement la vie spirituelle qu'ils avaient perdue. Elle la rend avec surabondance. Elle relève l'humanité pour l'introduire, par le moyen de l'incorporation au Christ, dans un état de divinisation plus parfait, dans l'ensemble, que l'état d'innocence¹⁶⁰.

La divinisation par le Christ est *davantage* qu'une rédemption, qu'une réparation ou qu'une restauration : c'est « une rénovation, une régénération, une palingénésie »¹⁶¹. La grâce christique est meilleure que la grâce d'innocence et, par le moyen de l'incorporation au Christ, elle conduit l'humanité prise dans son ensemble « à un état de divinisation, de déiformité plus intense que ne l'eût fait la grâce d'innocence »¹⁶². C'est aussi la raison pour laquelle Dieu a permis la chute *en vue* de l'incarnation rédemptrice¹⁶³.

Ainsi, la grâce que nous recevons aujourd'hui n'est pas la « grâce tout court », la grâce sans autre qualification, mais la grâce du Christ, *gratia Christi*. Son effet immédiat et formel reste « de nous rendre participants de la nature divine, de transfigurer notre âme en lui donnant la vie éternelle » ; mais en tant que grâce du Christ, son rayonnement s'intensifie : elle triomphe des misères et des souffrances en nous donnant de les « utiliser » pour entretenir un amour plus pur et plus fort, elle fait servir nos conflits à la purification de l'âme et à la perfection de l'amour, « elle s'accommodera de la dualité sanglante qui juxtapose la vie de souffrance et la vie éternelle, la mortification et la divinisation, l'agonie des puissances et les fiançailles de l'âme dans la foi »¹⁶⁴.

Nous retrouvons ici les « modes » ou « modalités » de la grâce que nous recevons du Christ¹⁶⁵ : cette grâce est *filiale* (elle fait de nous des enfants de Dieu à l'image du Christ), *sanctificatrice sans éliminer les épreuves*, *conformatrice* de nos vies à la ressemblance de la vie temporelle du Christ, *co-rédemptrice*

du monde avec le Christ, et *nuptiale* (puisque le Christ s'est uni l'Église comme son épouse)¹⁶⁶. Le mode nuptial importe autant que les précédents¹⁶⁷.

La divinisation procurée par l'incarnation est « proportionnée » à la personne divine incarnée. De même que la grâce créée dans le Christ est adaptée à l'union hypostatique, la grâce des chrétiens est adaptée à celle du Christ et, en ce sens, à l'union hypostatique. Il y a ainsi *continuité* entre la grâce du Christ et la nôtre ; on peut même affirmer une continuité entre le corps du Christ et le nôtre¹⁶⁸. C'est pourquoi la divinisation par la grâce christique est plus haute que celle de l'état d'innocence. Même en tenant compte des désastres causés par le péché, « l'univers de la rédemption [...] est meilleur au total que l'univers de l'état d'innocence »¹⁶⁹.

Après la chute mais avant l'incarnation et la Pâque du Christ, la grâce des saints (et donc leur divinisation) était déjà « christique » en prévision de la passion future du Christ, mais elle ne possédait pas encore son état de plénitude et d'éclosion :

Toutes choses égales sous le rapport de l'intensité, la grâce du nouveau Testament l'emporte de beaucoup sur celle de l'ancien.

Cette grâce antérieure au Christ conférait déjà sans aucun doute la filiation adoptive, et même une filiation adoptive plus délicate que celle de l'état d'innocence. [...] Mais il faut dire de cette filiation ce que nous venons de dire de la grâce : elle n'avait pas encore la perfection qu'elle devait avoir sous la loi nouvelle. L'adoption d'avant le Christ était à l'adoption d'après le Christ, comme la tige est à la fleur, comme la vie de la promesse est à la vie de l'épanouissement¹⁷⁰.

Troisièmement, Journet distingue et réunit deux principes du nouvel univers, l'un « radical » et l'autre « prochain ». Notre auteur explique :

166. *Ibid.*

167. *Ibid.*, p. 241 : « La condition des enfants de Dieu dans l'état d'innocence eût été sous bien des aspects meilleure que la nôtre. Cependant, leur société, si sainte qu'on doive l'imaginer, n'eût pas été une Église élevée à la dignité d'épouse du Verbe incarné et formant avec lui une seule chair, par un mariage d'abord dans la douleur, puis dans le sein de la gloire ».

168. *Ibid.*, p. 476-477. Ce dernier aspect importe pour une saisie intégrale de la divinisation. Bien que, dans notre condition de pèlerins, la grâce et la divinisation concernent l'âme des justes, elles touchent pourtant *aussi leur corps*, dans la mesure où ces corps sont « les membres du Christ » (1 Co 6,15) et « un sanctuaire de l'Esprit Saint » (1 Co 6,19). Journet se réfère ici à Thomas d'Aquin, III *Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 2, q. 3, ad 1.

169. *Ibid.*, p. 472-473. Voir aussi p. 279-286 : « L'âge de la rédemption meilleur que l'âge d'innocence ».

170. *Ibid.*, p. 493.

160. Charles JOURNET, *ÉVTIV* (O.C. V), p. 146.

161. *Ibid.*

162. *Ibid.*, p. 129-130, note 150.

163. *Ibid.*, p. 130, note 150.

164. *Ibid.*, p. 350.

165. *ÉVTIII-1* (O.C. II), p. 528-575. Ces modes sont diffusés dans les justes par participation à la grâce du Christ. Rappelons que, dans le Christ, la grâce revêt trois modes premiers ou fondamentaux : connaturalité, plénitude et filialité ; elle y revêt aussi trois modes secondaires ou temporaires : dans le Christ, la grâce est sanctificatrice sans éliminer les épreuves, orientée vers la gloire mais aussi vers la croix, et rédemptrice (*ibid.*, p. 528-529).

Avec l'incarnation, ce qui est posé dans l'existence, c'est la racine ontologique, le principe suprême de la restauration du monde. Pour l'œuvre rédemptrice, qui culminera lors du sacrifice de la croix, elle aura pour fin de procurer la pleine actualisation des virtualités salvatrices déjà contenues dans le fait de l'incarnation¹⁷¹.

Compte tenu des limites de notre propos, c'est au premier principe que nous portons une attention spéciale. Avec saint Cyrille d'Alexandrie par exemple, Journet explique que la médiation salvifique que le Christ a exercée par sa Pâque s'enracine dans l'union hypostatique, c'est-à-dire dans l'union de la nature humaine et de la nature divine dans la personne même du Verbe. D'une part, le Fils de Dieu est regardé comme médiateur pour avoir écarté le péché (par sa passion glorieuse); mais d'autre part il est regardé comme médiateur « *parce qu'il a montré, jointes et réunies en lui, les réalités par nature les plus éloignées, que séparait une distance infinie, à savoir la déité et l'humanité*; et parce qu'il nous a rattachés à travers lui à Dieu le Père »¹⁷². Cela permet à Journet de conclure: « Nous tenons ici la raison profonde pour laquelle l'œuvre de notre salut ne devra pas être conçue seulement comme une pure réparation de la chute, comme une simple restitution de la grâce primitive, mais comme une rédemption, une élévation à un état meilleur, une création nouvelle dans le Christ Jésus, "car nous sommes son ouvrage, ayant été créés dans le Christ Jésus, *creati in Christo Jesu*" (Éphés., II, 10) »¹⁷³. Cela nous amène au point suivant.

II.5. Les dimensions universelles et cosmiques de l'incarnation

Suivant les explications qui précèdent, et à la suite de Matthias Joseph Scheeben notamment, Journet tient que « le Christ unit entre eux le Créateur et les créatures, antérieurement à toute activité qui émanera de lui, en raison même de sa condition essentielle »¹⁷⁴. Non seulement le Christ agit et inter-cède en notre faveur, « mais il est un avec Dieu dans le registre même de l'être, ontologiquement, substantiellement: il est ainsi médiateur par nature, *mediator naturalis*, et, de ce fait seul, il commence de réconcilier Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, conférant au nouvel univers de la rédemption une grandeur incomparable, et ce que Scheeben appelle une participation de

la dignité divine, *eine Mitteilung der göttlichen Würde* »¹⁷⁵. Journet pose ainsi deux choses: *la nouvelle grandeur* de la divinisation et le *retentissement universel* de l'incarnation. Ce retentissement universel comporte à son tour deux aspects: d'une part l'universalité des effets de l'incarnation envers l'humanité, d'autre part sa dimension cosmique. Nous nous limitons ici à signaler ces aspects dans la mesure où ils concernent la doctrine de la divinisation, car leur étude approfondie dépasserait de beaucoup notre propos. Commençons par le retentissement de l'incarnation envers tout le genre humain. Journet est très clair: le Verbe s'est fait chair afin d'attirer à lui *l'humanité tout entière*.

En se joignant immédiatement, d'une façon hypostatique ou personnelle, une nature humaine individuelle qui figurait les prémices de l'humanité réconciliée, il se joignait médiatement – d'une façon non pas certes hypostatique, mais toutefois réelle, intime, mystérieuse et dont le caractère et les degrés demanderont à être déterminés ultérieurement – la nature humaine qui se trouve en chacun de nous; il commençait d'habiter comme en sa propre chair, actuellement sans doute dans la seule nature particulière du Christ, mais aussi virtuellement dans l'humanité universelle¹⁷⁶.

Journet développe ici l'enseignement de saint Thomas concernant le Christ qui est la *tête de tous les hommes*, mais aussi concernant le Christ qui est la cause de la *résurrection de tous les hommes*¹⁷⁷. Par conséquent, on peut « parler, en vérité, d'une habitation du Verbe au sein de l'humanité universelle », « à l'intérieur de toute l'humanité », « dans tout le genre humain »¹⁷⁸. La suite de *L'Église du Verbe incarné* explicitera les modalités et les degrés de cette union de toute l'humanité avec le Verbe incarné¹⁷⁹. Pour notre propos, il faut retenir ceci: de même que l'être humain a été créé pour être divinisé, le projet de divinisation de toute l'humanité (restant sauve, bien

175. *Ibid.*

176. *Ibid.*, p. 224 (les italiques sont dans l'original).

177. *Ibid.* En réalité, l'aspect eschatologique de la résurrection apparaît à la première place (en référence à saint Thomas, IV *Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1, q. 2, ad 3), *avant* la doctrine du Christ tête de tous les hommes (en référence à saint Thomas, ST III, q. 8, a. 3). L'approche eschatologique est une caractéristique constitutive de la théologie de Journet.

178. *Ibid.* p. 225-227 (les italiques sont dans l'original). Journet multiplie ici les citations des Pères de l'Église.

179. Voir en particulier *ÉVI* II-2 (O.C. III), p. 1714-1803: « Les membres du Christ et de l'Église ». Journet y distingue notamment l'appartenance « en puissance » et « en acte », l'appartenance latente « en acte tendanciel » et l'appartenance manifeste « en acte achevé »; ces distinctions donnent elles-mêmes lieu à d'autres subdivisions. Voir Alexandra DIRIART, *Ses frontières sont la charité, L'Église Corps du Christ et Lumen Gentium*, "Études Charles Journet", Lethielleux, Paris, 2011.

171. *Ibid.*, p. 216.

172. *Ibid.*, p. 222 (les italiques sont dans l'original).

173. *Ibid.*

174. *Ibid.*, p. 220.

sûr, l'acceptation de la grâce par les hommes) se trouve au cœur de l'économie de l'incarnation.

Franchissant un pas supplémentaire, Journet affirme l'effet cosmique de l'incarnation. Il reprend à ce sujet une formule de Cajetan :

« L'incarnation est une élévation de tout l'univers jusqu'à la personne divine, *incarnatio est elevatio totius universi in divinam personam* »¹⁸⁰.

« L'incarnation est l'élévation de tout l'univers jusqu'à la personne divine »¹⁸¹.

Bien sûr, le Fils éternel ne s'est pas uni hypostatiquement tout l'univers : il ne s'est uni hypostatiquement qu'une nature humaine singulière, celle qui a été conçue dans le sein de la Vierge Marie. Le propos de Cajetan se comprend ainsi : si le Verbe n'avait assumé qu'une nature purement spirituelle (en se faisant ange) ou qu'une nature purement corporelle, il n'aurait attiré à lui qu'une seule sorte de créatures. « Mais, en assumant la nature *humaine*, à la fois spirituelle et sensible, c'est tout l'univers qu'il a élevé jusqu'à sa divine personne »¹⁸². Cette explication est très proche de celle que saint Thomas d'Aquin formulait dans le Prologue de son Commentaire du troisième livre des *Sentences* : l'homme est comme un « microcosme », c'est-à-dire une sorte de monde en miniature, car en l'homme confluent toutes les autres natures (corporelles, sensibles, spirituelles)¹⁸³. C'est ainsi que, pour saint Thomas, lorsque la nature humaine fut unie à la divinité du Fils dans l'incarnation, ce sont toutes les bontés naturelles qui, en cette nature humaine singulière, furent ramenées à Dieu¹⁸⁴.

Journet poursuit de manière remarquable : puisque la personne divine du Fils s'est incarnée, « toutes les créatures » lui sont « proportionnées », lui deviennent « fraternelles ». C'est là ce que l'on pourrait appeler le nouveau « statut filial » du monde créé. Et c'est ainsi, en tenant compte de l'Église unie au Christ comme à son Époux, que se comprend pleinement l'affirmation de Journet : l'univers de la rédemption est au total meilleur que l'univers de l'état d'innocence¹⁸⁵.

180. *ÉVII* II-1 (O.C. II), p. 472. Cf. Cajetan, *In III*, q. 1, a. 1, n° 7.

181. *Ibid.*, p. 260, note 88, avec la même référence à Cajetan.

182. *Ibid.*

183. THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, Prol. : « Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales ». Voir plus haut la note 59.

184. *Ibid.* : « Et ideo quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt ».

185. Charles JOURNET, *ÉVII* II-1 (O.C. II), p. 472-473.

La dimension cosmique de l'incarnation apparaît également dans l'exégèse théologique de la « récapitulation » de toutes choses dans le Christ (Ep 1,9-10; cf. Col 1,18-20). Journet y explique que, en vertu de l'incarnation et de l'opération du Christ, « les choses créées seront destinées à recevoir une perfection, un accomplissement, un parachèvement jusqu'alors inouïs, du fait qu'elles seront désormais *hiérarchisées sous un principe meilleur*, à savoir le Christ »¹⁸⁶. Ici, Journet discerne deux aspects. Le premier concerne le Christ en sa nature humaine et le second concerne la divinité. D'une part le Christ, « en raison de sa nature humaine, *résume* en lui tous les êtres et les insère à nouveau en lui comme l'humanité primitive était insérée en Adam »¹⁸⁷. De même qu'Adam est le principe de l'humanité, le Christ homme est le principe du nouvel univers. D'autre part, le Christ (préalablement considéré en son humanité) « en raison de son union hypostatique au Verbe, *rattache la création tout entière à la divinité*, sa première cause et sa dernière fin, d'une manière plus étroite qu'elle ne l'eût été dans un univers sans incarnation »¹⁸⁸. Ainsi, quand le Christ remettra le royaume à son Père afin que Dieu soit en toutes choses (1 Co 15,28), « l'œuvre divine sera parfaitement *ramenée à son principe* et pleinement *récapitulée* »¹⁸⁹. Dès lors, « quand les choses humaines, terrestres, célestes se rejoindront dans l'au-delà pour former le royaume des cieux, elles y paraîtront non pas simplement en tant que créatures transfigurées, mais en tant que rattachées si étroitement au Christ qu'elles seront toutes ensemble son corps »¹⁹⁰.

Outre Ep 1,9-10 et Col 1,18-20, Journet associe spécialement la « récapitulation » cosmique et eschatologique à Rm 8,19-22 (« La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu. Car la création a été soumise au pouvoir du néant, non pas de son plein gré, mais à cause de celui qui l'a livrée à ce pouvoir. Pourtant, elle a gardé l'espérance d'être, elle aussi, libérée de l'esclavage de la dégradation, pour connaître la liberté de la gloire donnée aux enfants de Dieu. Nous le savons bien, la création tout entière gémit, elle passe par les douleurs d'un enfantement qui dure encore »). Notre auteur commente : « Ce qui sortira de ces gémissements et de ces douleurs, ce sont des cieux nouveaux et une terre nouvelle (II Pierre, III, 13 ; Apoc., XXI, 1) et l'apocatastase, c'est-à-dire le rétablissement de toutes choses, non plus comme

186. *Ibid.*, p. 277 (les italiques sont dans l'original).

187. *Ibid.* (les italiques sont dans l'original).

188. *Ibid.* (les italiques sont dans l'original).

189. *Ibid.* (les italiques sont dans l'original).

190. *Ibid.*, p. 279.

au paradis terrestre autour du premier Adam, mais autour du Christ (Act., III, 21) »¹⁹¹. Journet en propose une explicitation trinitaire : les créatures reçoivent du Verbe d'être « réintégrées », c'est-à-dire ramenées au Père par l'Esprit Saint¹⁹².

II.6. La nature ecclésiale de la divinisation

Nous terminons cette présentation par la dimension intrinsèquement ecclésiale de la divinisation. Cette dimension, qui a déjà été mentionnée plusieurs fois (notamment à propos du mode sponsal de la grâce et surtout dans les explications concernant l'incarnation), se trouve en réalité au centre du propos de Journet : elle est omniprésente.

Dans ses textes traitant la divinisation, comme nous l'avons déjà indiqué, Journet part de sa réalisation eschatologique¹⁹³. « L'acte de la vision divine représente le point culminant de la vie spirituelle. Il est la forme éminente, la consommation de la grâce. Il constitue par excellence, du point de vue entitatif, l'âme créée de l'Église glorieuse. Il la purifie, il l'unifie, il l'illumine »¹⁹⁴. La vision béatifique *purifie* l'Église triomphante en bannissant toute erreur spéculative et toute erreur de conduite, conférant à l'Église glorieuse « le privilège de l'impeccabilité radicale et de la suprême confirmation en grâce »¹⁹⁵. La vision *unifie* l'Église triomphante, car alors l'union surnaturelle de l'Église sera « fondée sur la vérité non plus acceptée dans les ténèbres mais contemplée à découvert » : ce sera « l'unité faite dans la quiétude, la possession, le plein jour de midi », l'amour béatifique venant s'ajouter à la vision¹⁹⁶. Enfin, la vision béatifique *illumine* l'Église triomphante dont le regard sera fortifié par la lumière de gloire et qui contempera Dieu immédiatement¹⁹⁷. En écartant bien sûr tout panthéisme, Journet parle de l'Église glorieuse comme « absorbée » en Dieu :

Telle est l'admirable absorption de l'Église en Dieu, commencée sur la terre par l'amour des grands saints, et qui s'achèvera plus admirablement encore par la vision de la patrie. Alors l'Église entière dans tous ses membres sera pleinement remplie par la clarté rayonnante du Dieu « qui est lumière et en

qui il n'existe aucune ombre » (I Jean, I, 5). La vision béatifique qui, lorsqu'on la considère entitativement est réductible à la catégorie de l'accident, non de la substance [...], confèrera à l'Église céleste une consistance, une stabilité, une unité qui seront la plus haute participation à l'éternité divine à laquelle il soit donné aux créatures d'accéder¹⁹⁸.

Il faut rappeler ici la distinction que nous avons exposée plus haut. Sous l'aspect *entitatif*, la vision béatifique est une action de la créature divinisée (ontologiquement, l'action est un accident). C'est ainsi que l'envisage ce texte, qui considère la vision comme l'âme créée de l'Église glorieuse. Cependant, sous l'aspect *intentionnel*, l'essence divine est la « forme » (ce par quoi Dieu est vu) et l'« objet » (ce qui est vu) de l'intelligence bienheureuse. Si l'on considère l'essence de Dieu comme « forme », elle est la nature divine en tant que commune aux trois personnes divines¹⁹⁹ ; mais en tant qu'elle est « objet de vision », il s'agit de « la nature divine modifiée par les trois Personnes divines, avec ce qu'elles ont de propre », c'est-à-dire « le Père comme engendrant », « le Fils comme engendré » et « l'Esprit comme spiré »²⁰⁰ ; autrement dit : chaque personne divine dans sa propriété personnelle, dans son acte notionnel (engendrer et spirer) ou dans sa procession (être engendré et être spiré). Dans la vision bienheureuse, l'Église du ciel est rendue immédiatement présente aux personnes divines et aux processions éternelles²⁰¹.

En vertu de la continuité entre la foi et la vision, et en vertu de l'identité essentielle de la charité dans l'Église terrestre et dans l'Église céleste, Journet souligne l'identité substantielle de l'unique Église. « En passant du temps à l'éternité, l'Église conserve l'identité substantielle de sa vie spirituelle, de son âme. [...] L'Église de la terre est tournée vers la même béatitude que l'Église du ciel²⁰² ». Journet considère alors dans l'Église bienheureuse la double dimension d'*être* et d'*opération* que nous avons déjà notée plus haut concernant la divinisation sur cette terre²⁰³. Ce qui est commencé ici-bas par

191. *Ibid.*, p. 287.

192. *Ibid.*, p. 277-278, note 119 (en libre référence à saint Athanase d'Alexandrie).

193. Voir plus haut la note 80.

194. *ÉVI* V (O.C. V), p. 919.

195. *Ibid.*, p. 920.

196. *Ibid.*, p. 921.

197. *Ibid.*, p. 921-922.

198. *Ibid.*, p. 922.

199. La nature divine, comme « forme » de l'intellect béatifié, est appropriée à l'Esprit Saint ; cf. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 978 : « L'Esprit Saint, forme de l'Église ».

200. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 640. Cf. *ibid.*, p. 979-980.

201. Voir plus haut la note 131.

202. *ÉVI* V (O.C. V), p. 907 et 908.

203. *Ibid.*, p. 910 : « La charité, qui élève notre volonté, notre amour, est une participation à l'opération divine. La grâce habituelle, qui élève notre nature et qui est la racine de la charité, est une participation immédiate à la nature divine elle-même : elle nous rend en effet, selon le mot de saint Pierre, "participants de la nature divine" (II Pierre, I, 4). Mais cette grâce habituelle, qui est au cœur de l'Église, demeure, elle aussi, identique à elle-même sur la

la grâce habituelle et les dons de la grâce sanctifiante trouve son accomplissement dans la lumière de gloire et dans les actes de vision et de charité béatifiques. Journet définit l'Église glorieuse par la pleine divinisation : l'Église du ciel est « *L'habitation où les anges et les élus, divinisés par la lumière de gloire et par la charité béatifiques, accueillent la Dêité, voilà l'Église du ciel* »²⁰⁴. Quant à l'Église sur terre :

Comment définir l'Église du temps ? *Disons qu'elle est l'habitation où les hommes, en tant que surélevés par la grâce christique, accueillent la Dêité.* [...] Et l'Église en acte achevé se définira *l'habitation que les hommes, moyennant la grâce sacramentelle et orientée, font à la Dêité*²⁰⁵.

Sous l'aspect trinitaire, la dimension ecclésiale de la divinisation peut être expliquée en référence au Fils, au Saint-Esprit et au Père. Au Fils d'abord : puisque la grâce provient du Christ, par sa nature même elle incorpore au Christ.

C'est [...] l'incorporation à une vie plus noble que celle d'abord donnée au premier Adam, à la vie même du nouvel Adam, qui est le Verbe fait chair ; c'est le mystère appelé par les Pères et les Docteurs, la divinisation, la déification, et suivant lequel Dieu mène une vie humaine dans le corps individuel du Christ, afin que nous puissions mener une vie divine dans le corps social du Christ²⁰⁶.

Au Saint-Esprit ensuite : « Plus encore que dans une personne individuelle, c'est dans l'Église tout entière que le Saint-Esprit habite. [...] C'est l'Église tout entière qui est l'habitation vivante que Dieu s'est choisie »²⁰⁷. Au Père enfin, car d'une part c'est le Père qui envoie son Fils dans la chair et, avec le Fils, répand le Saint-Esprit ; et d'autre part, c'est au Père que le Fils, par le Saint-Esprit, conduit l'Église et toutes choses²⁰⁸ : « Ainsi, du point de vue de

terre et dans le ciel : "Mes bien-aimés, dit saint Jean, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que quand cela sera manifesté nous lui serons semblables" » (I Jean, III, 2) ». C'est la raison pour laquelle l'âme créée de l'Église ne change pas de nature en passant du temps à l'éternité, et « par conséquent, l'Église est ici et là, substantiellement la même » (*ibid.*).

204. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 882 (les italiques sont dans l'original). On remarque ici que, suivant sa méthode doctrinale, Journet « définit » l'Église du ciel avant de définir celle de la terre. Le contexte est l'Âme incréée et l'âme créée de l'Église du ciel puis de l'Église du temps.

205. *Ibid.*, p. 885 et 886 (les italiques sont dans l'original).

206. *ÉVII* (O.C. V), p. 142.

207. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 857. Cela concerne tout ce que Journet enseigne concernant la mission du Saint-Esprit et son habitation (et, bien sûr, concernant le Saint-Esprit comme Âme incréée de l'Église).

208. *Ibid.*, p. 277-278.

sa réalité *intentionnelle* et de sa tendance à l'objet, la grâce [...] nous réfère au Père comme au principe des deux autres personnes. [...] Le Père est nôtre, il nous appartient, mais comme terme de notre connaissance et de notre amour »²⁰⁹.

Les développements de Journet concernant la nature ecclésiale de la divinisation n'amènent en aucun cas à un "triomphalisme" mondain qui est tout à fait étranger à notre auteur. Il explique :

Les épreuves et les échecs de l'Église ont pour fin non de faire naître dans les cœurs des catholiques des sentiments de honte, d'écrasement, un « complexe d'infériorité », mais de les convier à s'unir plus directement à Celui dont l'amour a changé la mort en victoire. Les gloires de l'Église, sa splendeur, son miracle ont pour fin non d'alimenter dans les cœurs des catholiques des sentiments de vaine gloire, de présomption, d'orgueilleuse sécurité collective, un « complexe de supériorité », mais de les inviter et de les encourager à entrer plus avant dans la profondeur de son mystère, où la divinisation s'accomplit dans l'humilité et sur la croix²¹⁰.

C'est ainsi *dans* l'Église, de par sa nature et sa réalité même, que se réalisent la divinisation, les missions divines, l'habitation des personnes de la Trinité, ainsi que la participation des justes aux processions trinitaires. Pour conclure notre étude de la divinisation trinitaire, voici une petite synthèse de Charles Journet, dans le contexte des missions visibles du Fils et de l'Esprit Saint :

C'est dans le sein même de l'Église, mais en la débordant, que le Père engendre le Fils, et que les deux ensemble produisent l'Esprit ; et c'est dans le sein même de l'Église et de l'âme justifiée, mais en les débordant, que l'Esprit retourne au Fils et au Père, dont il émane : en sorte que l'Esprit, qui nous est envoyé le dernier, sera le premier à nous ramener, par le Fils, jusqu'au Père. L'Église et l'âme justifiée ne sont pas seulement le théâtre où s'accomplissent les processions divines ; transformées et divinisées par la grâce, elles sont elles-mêmes intrinsèquement conscientes du mystère de ces processions et consentantes à ce mystère ; elles deviennent comme un oui de connaissance et d'amour, comme un acquiescement vivant et lucide à la génération du Verbe et à la procession de l'Esprit, et aussi à la circuminsession par laquelle l'Esprit revient par le Fils jusqu'au Père²¹¹.

Gilles EMERY, OP

209. *Ibid.*, p. 464.

210. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné : Essai de théologie spéculative*, vol. I : *La hiérarchie apostolique*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1998, p. 1120.

211. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 511.

Le Logos et le Pantocrator Autour de la toute-puissance de Dieu

L'histoire des doctrines médiévales poursuit ses finalités propres¹. Elle n'en constitue pas moins par surcroît une ressource non négligeable pour la théologie contemporaine. En effet, à la différence d'autres disciplines, la théologie entretient avec son histoire un lien intrinsèque. Peut-être est-il possible d'être un excellent physicien sans rien connaître à l'histoire de la physique. En revanche, il sera difficile d'être théologien en faisant abstraction de l'histoire de la théologie. Sans aller jusqu'à dire, avec Marie-Dominique Chenu, que « l'histoire de la théologie est intérieure à la théologie² », il est à tout le moins certain, pour le dire toujours avec Chenu, que « l'histoire de la théologie nourrit la théologie³ ». En effet, la théologie ne progresse pas par manière de révolutions, c'est-à-dire par des changements de paradigme si radicaux qu'ils renverraient aux oubliettes de l'histoire les élaborations des époques précédentes. Elle grandit plutôt par manière d'évolution, sur le modèle d'un organisme qui se développe et se déploie de façon homogène dans le temps, si bien que, comme l'indique un document de 2012 de la Commission théologique internationale, « il existe en théologie une mémoire commune, en sorte que certaines réalisations historiques (par exemple les œuvres des Pères de l'Église, d'Orient comme d'Occident, et la synthèse de saint Thomas, *Doctor communis*) demeurent des points de référence pour la théologie aujourd'hui⁴ ».

Voilà pourquoi il est permis de se tourner vers les doctrines médiévales sur la toute-puissance divine – en particulier celle de saint Thomas – pour comprendre le phénomène de l'exil de la toute-puissance dans la théologie contemporaine et tenter d'y répondre. Certes, cet exil n'est vraiment intelligible que dans le contexte plus large d'une remise en cause radicale de la notion métaphysique « traditionnelle » de Dieu qui a longtemps été considérée

1. Cet article reproduit la *Lectio magistralis* donnée par l'auteur lors du Colloque « L'onnipotenza divina nel pensiero medievale » (Roma, 6-7 aprile 2022) organisé par la Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali (Ateneo Regina Apostolorum).

2. Marie-Dominique CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 14.

3. ID., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, préface à la 3^e édition, Paris, 1957, p. 13.

4. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La Théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères* (2012), n° 79.

comme un présupposé allant de soi de la théologie chrétienne. Cette remise en cause conduit à nier ou, à tout le moins, à réinterpréter certains attributs divins comme la simplicité, l'immutabilité, l'omniscience... mais d'une manière toute spéciale la toute-puissance. Les raisons de ce phénomène sont complexes⁵. Souvent, face aux critiques de l'athéisme moderne, on pense pouvoir faire la part du feu et désolidariser la foi chrétienne d'une métaphysique théiste qu'on juge irrémédiablement condamnée. D'ailleurs, on pense ce faisant libérer la théologie chrétienne de son interminable « captivité babylonienne » sous le joug de l'ontothéologie, séquelle d'une malheureuse erreur initiale d'aiguillage : l'hellénisation du christianisme. Dans le cas spécifique de la critique de la toute-puissance, outre ces motifs généraux, la question de la théodicée joue le rôle décisif. Nombreux sont aujourd'hui ceux qui, à la suite par exemple de Hans Jonas dans son *Concept de Dieu après Auschwitz*, pensent que seul un Dieu impuissant peut passer victorieusement l'épreuve du mal. Pour Jonas, qui reprend à sa manière le fameux dilemme d'Épicure, les trois attributs divins traditionnels que sont la bonté, l'intelligibilité et la toute-puissance ne sont pas compossibles face à l'existence du mal dans la création. Il faut en sacrifier un pour sauver les autres. La victime désignée est la toute-puissance⁶. Seul un Dieu faible reste intelligible et bon, que sa faiblesse soit structurelle comme le pense Jonas ou bien qu'elle soit librement choisie comme le prétendent les théologies kénotiques du retrait de Dieu, c'est-à-dire de la libre auto-limitation de la puissance divine par motif d'amour. Lors d'une rencontre avec le clergé romain, le pape Benoît XVI avait signalé le phénomène, en même temps qu'il en indiquait les limites au regard de la foi chrétienne :

Dieu est unique et il est l'unique Dieu : il n'y a pas d'autre pouvoir contre Lui ! Nous savons qu'aujourd'hui, avec les maux toujours plus grands que nous affrontons dans le monde, beaucoup doutent de la Toute-puissance de

5. Cf. Serge-Thomas BONINO, *Dieu, 'Celui qui est' (De Deo ut uno)*, Paris, 2016, p. 754-763.

6. Cf. H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive*, trad. P. Ivernel, suivi d'un essai de C. Chalié, Paris, 1994, p. 30-31 : « La toute-puissance divine ne peut coexister avec la bonté divine qu'au prix d'une condition : il faut que Dieu soit totalement insondable, c'est-à-dire énigmatique. Devant l'existence du mal [...], nous devrions sacrifier la compréhensibilité en Dieu à la conjonction des deux autres attributs. C'est seulement d'un Dieu complètement incompréhensible qu'on peut dire qu'il est à la fois absolument bon et absolument tout-puissant, et que néanmoins il tolère les maux tel qu'il est. En termes plus généraux, les trois attributs concernés – bonté absolue, puissance absolue et compréhensibilité – se trouvent dans un tel rapport que toute union entre deux d'entre eux exclut le troisième. » Cf. P. CLAVIER *L'Énigme du mal ou Le Tremblement de Jupiter*, Paris, 2010 ; ID., « Le concept de Dieu après Jonas. Aveux d'impuissance, aveux contradictoires », *Revue Philosophique de Louvain* 113 (2015), p. 569-597.

Dieu. Plus encore, divers théologiens – même valables – disent que Dieu ne serait pas tout-puissant, car la toute-puissance ne serait pas compatible avec ce que nous voyons dans le monde. Et ainsi, ils veulent créer une nouvelle apologie, excuser Dieu et « disculper » Dieu de ces maux. Mais cela n'est pas la manière juste, car si Dieu n'est pas tout-puissant, si d'autres pouvoirs forts existent et demeurent, il n'est pas vraiment Dieu et il n'est pas l'espérance, car à la fin resterait le polythéisme, à la fin resterait la lutte, le pouvoir du mal. Dieu est tout-puissant, l'unique Dieu⁷.

C'est à la lumière de ce contexte, dont j'ai à peine esquissé quelques grands traits, que je voudrais attirer l'attention sur l'un ou l'autre aspect de la doctrine thomastique sur la puissance de Dieu. Je ne m'arrêterai pas directement aux questions relatives à l'objet et à l'extension de la toute-puissance – ce que Dieu peut ou ne peut pas faire – mais je m'intéresserai plutôt aux modalités générales de l'attribution à Dieu de cette perfection qu'est la puissance. En quoi les règles du discours théologique – telles qu'elles sont énoncées par exemple à la q. 13 de la *Ia pars* de la *Somme de théologie* sur les Noms divins –, qui résultent de principes métaphysiques fondamentaux, éclairent-elles les débats actuels autour de la toute-puissance de Dieu ? En effet, le discours théologique utilise des images, des notions, des concepts, qui sont tirés de notre expérience humaine commune et appliqués, transférés, à l'intelligence du mystère de Dieu. Cette assumption en théologie des images et des notions (ici la puissance) nécessite un intense processus de « purification » qui comporte au moins deux étapes essentielles. La première est le passage de l'image, avec son halo de ressenti, au concept (*ratio*). La seconde est le processus analogique par lequel cette *ratio* est attribuée à Dieu en qui, en raison de sa transcendante simplicité, elle se réalise d'une manière absolument unique, « divinement ». Ce seront les deux premières parties de mon exposé. La troisième tirera quelques conséquences des modalités spécifiques de l'attribution à Dieu de la puissance autour du thème de la *potentia Dei absoluta* et de ses répercussions culturelles.

7. BENOÎT XVI, *Lectio divina au cours d'une rencontre avec le clergé de Rome*, 23 février 2012. L'honnêteté m'oblige à signaler que le pape ajoute aussitôt : « Certes, dans l'histoire on a donné une limite à sa toute-puissance, en reconnaissant notre liberté. Mais à la fin tout revient et il ne reste pas d'autre pouvoir ; telle est l'espérance : que la lumière gagne, que l'amour gagne ! À la fin la force du mal ne reste pas, Dieu seul reste ! » La formulation est équivoque (même dans le texte original : nella storia si è dato un limite alla sua onnipotenza, riconoscendo la nostra libertà), car on a du mal à identifier quel est le sujet de l'action qui consiste à donner une limite à la toute-puissance. Quoi qu'il en soit, l'idée que la liberté créée pourrait constituer une limite pour la volonté toute-puissante de Dieu est plus que discutable, d'autant qu'il resterait à expliquer, si tel était le cas, comment « à la fin tout revient ».

1. De l'expérience au concept

À propos des noms attribués à Dieu, saint Thomas invite à distinguer *id a quo nomen imponitur* (l'origine du nom) et *id ad quod significandum nomen imponitur* (la notion ou le concept que l'on entend signifier par ce nom)⁸. En effet, les mots que nous utilisons, même dans les sciences les plus abstraites, portent encore la trace de l'expérience originelle, très concrète, dont ils proviennent. Ils sont comme nimbés pour nous d'un halo de connotations existentielles et de charges émotionnelles, tant sur le plan individuel que sur le plan communautaire où ils participent d'un imaginaire culturel commun. Or, cet imaginaire évolue.

C'est ainsi que la puissance a changé de signe. Dans l'imaginaire culturel contemporain, elle présente désormais des connotations extrêmement négatives. Identifiée à la force brute, la puissance est rejetée du côté de l'irrationnel et de la violence. Elle est souvent associée à l'image de relations humaines marquées par ces rapports de force que nos cultures démocratiques, censées se mouvoir à l'intérieur du seul cercle de la raison, se flattent d'avoir définitivement dépassés. Dans ce contexte, l'association entre Dieu et la puissance apparaît doublement équivoque. D'une part, elle pérennise une image prémoderne d'un Dieu, souverain d'Ancien Régime, agissant selon son bon plaisir arbitraire. D'autre part, en sens inverse, elle cautionne une divinisation de la force et de la violence. Solal, le héros du roman d'Albert Cohen *Belle du Seigneur*, exprime la pensée commune :

Babouinerie suprême, pour exprimer leur respect de Ce qui est le plus respectable et leur amour de Ce qui est le plus aimable, ils osent dire de Dieu qu'il est le Tout-Puissant, ce qui est abominable, et significatif de leur odieuse adoration de la force qui est pouvoir de nuire et en fin de compte pouvoir de tuer⁹.

Parmi les facteurs culturels qui ont contribué à nourrir cette « dynamophobie », on peut signaler l'éclipse du sujet triomphant et sûr de soi de la

modernité occidentale classique – le héros cornélien! –, qui a laissé place dans la postmodernité à une conscience très vive et à une acceptation plus sereine de la fragilité propre à la condition humaine, si bien que « l'image d'un Dieu de puissance » est soupçonnée de « prêter facilement le flanc à une récupération de la part de qui refuse ainsi d'assumer la précarité et la fragilité humaine¹⁰ ». La toute-puissance est-elle autre chose que la projection sublimée d'un fantasme infantile? Un autre facteur, connexe, est le phénomène massif de féminisation des rapports sociaux qui a disqualifié les valeurs réputées viriles et guerrières, comme la force ou l'autorité, au profit de valeurs réputées plus féminines, comme la recherche du *consensus* ou la « force de la fragilité ». Dans ce contexte, l'image d'un Dieu Père tout-puissant apparaît comme le condensé et la caution religieuse de l'idéologie patriarcale honnie.

Cette « dynamophobie » diffuse ne peut pas ne pas rejaillir sur la théologie. Aussi certains théologiens nous invitent à prendre congé du Dieu tout-puissant pour célébrer la faiblesse, voire l'impuissance, comme d'authentiques perfections du Dieu de Jésus-Christ. À tout le moins jugent-ils nécessaire de réinterpréter le dogme de la toute-puissance divine dans de nouvelles catégories qui en changent les modalités. De fait, le concept de puissance – comme pouvoir de faire être, comme causalité effective – prend deux formes très opposées selon qu'il est pensé dans les catégories des philosophies modernes de la subjectivité ou bien dans celles des métaphysiques de la participation à l'être.

Je m'explique. Les médiévistes savent qu'à la fin du XIII^e siècle la réaction contre les dangers présumés du naturalisme aristotélicien (décliné aussi comme intellectualisme) a conduit à la montée en puissance d'un volontarisme qui exacerbe l'indépendance du sujet personnel en sa liberté et tend à le déconnecter de l'ordre objectif de la nature. Par des médiations historiques et intellectuelles qu'il faudrait, bien sûr, expliciter davantage, ce mouvement a abouti à la conviction, aujourd'hui largement partagée, selon laquelle il y a une hétérogénéité radicale entre le règne de la liberté (le sujet) et le règne de la nécessité (la nature). Or, ce dualisme induit l'émergence de deux concepts distincts, voire antagonistes, de la puissance. D'une part, on a un concept « physique » où la puissance est définie comme la capacité de modifier les relations entre les éléments à l'intérieur d'un champ de forces physiques. D'autre part, on a un concept « personnaliste », qui prend le contre-pied du

8. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 13, a. 8: « Non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur »; q. 18, a. 2... La distinction se trouve déjà chez M. T. VARRON, *De lingua latina*, V, I, 2 (éd. F. Semi, Venise, 1965, p. 10): « Dans chaque mot il y a lieu de considérer la chose d'où ce mot a tiré son origine et la chose qu'il sert à désigner. [...] La science qui a pour objet la raison et l'origine des mots s'appelle chez les Grecs *etumologian*; celle qui a pour objet la chose désignée, *peri sêmainomênôn* (Cum unius cuiusque verbi naturae sint duae, a qua re et in qua re vocabulum est impositum [...] priorem illam partem, ubi cur et unde sint verba scrutantur, Graeci vocant *etumologian*, illam alteram *peri sêmainomênôn*). »

9. A. COHEN, *Belle du Seigneur*, éd. Pléiade, Paris, 1986, p. 356.

10. A. WENIN, « Au-delà des représentations, 'Dieu'. Réflexions sur le Tout-Puissant à partir du premier Testament », dans: *Dieu à l'épreuve de notre cri*, sous la direction de A. Gesché et P. Scolas, Paris – Louvain, 1999, p. 25-44 [p. 34].

concept physique et définit la « vraie » puissance comme la négation ou le refus de la puissance physique. Selon la logique de la fécondité du retrait d'amour, il faut, pour faire être autrui, se retirer. Seul l'amour, conçu kénotiquement comme négation de soi au profit d'autrui, est fécond. Cette thèse – qui a sa part de vérité dans l'ordre des relations intersubjectives entre les personnes humaines – devient cependant problématique lorsqu'elle est appliquée de façon univoque aux relations entre le Créateur et les créatures. On en vient alors, par exemple chez Simone Weil, à opposer systématiquement le Dieu puissant et le Dieu Amour, non sans quelques relents gnostiques et marcionistes. Plaçant Dieu et la personne humaine sur le même plan, comme deux sujets « absolus » et indépendants, cette thèse repose sur un schéma concurrentiel qui est aux antipodes de la métaphysique thomasiennne de la participation où il n'est pas une once d'être (et l'acte libre est une forme éminente d'être) qui ne dépende de l'Être subsistant. En outre, la nécessité que Dieu bride sa propre puissance pour laisser exister le sujet humain suppose implicitement (et indûment) que la puissance divine recèle de soi une dimension invasive, dangereuse, que Dieu devrait maîtriser par une dialectique interne.

Mais, à la vérité, aucun des deux concepts – le concept physique comme le concept personnaliste – ne peut servir de base adéquate pour penser la puissance de Dieu. Il faut les subsumer l'un et l'autre sous le concept proprement métaphysique de puissance. Certes, chez saint Thomas, en raison même des modalités de la connaissance humaine, le concept métaphysique s'élabore plutôt à partir de la physique (philosophie de la nature) que des mystères de la subjectivité, auxquels nous n'avons qu'un accès très indirect, mais à l'arrivée il transcende et embrasse l'un et l'autre domaine.

Qu'est-ce donc que la puissance (active)? Elle est, nous dit l'Aquinat, à la fois le principe de l'opération du sujet (opération qui constitue la pleine actualisation de celui-ci) et le principe de l'effet externe produit par l'opération¹¹. Dans le cas d'un sujet opérant de nature complexe – comme la personne humaine –, il faut reconnaître une pluralité réelle de principes de l'opération. Plusieurs facultés ou puissances actives coopèrent à l'opération et à la production de l'effet. Pour produire le meuble, l'artisan met en œuvre son imagination, son intelligence, sa volonté, sa force musculaire et ses aptitudes

11. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Q. de pot.*, q. 1, a. 1, ad 1: « La puissance n'est pas seulement principe de l'opération mais aussi de l'effet (*potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus*) »; *Sum. theol.*, Ia, q. 25, a. 1, ad 3: « La puissance, dans les réalités créées, n'est pas seulement principe de l'action, mais aussi de l'effet (*potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus*). »

manuelles... On approprie alors le nom de puissance au principe « prochain » de l'opération, c'est-à-dire à la puissance active qui est au principe immédiat de l'exécution de l'opération et, pour ainsi dire, au contact de son effet. Selon une formule d'origine théologique, l'opération d'un sujet de nature spirituelle met en jeu trois instances: « Trois choses sont requises pour l'opération: la raison qui dirige, la volonté qui commande et la puissance qui exécute¹². » Ces trois principes de l'opération agissent ensemble mais selon un certain ordre. La puissance exécutrice vient en dernier. Elle fait en quelque sorte le pont entre l'agent et son effet; elle est intermédiaire entre, d'une part, les facultés spirituelles sous la mouvance desquelles elle est mise en œuvre, et, d'autre part, l'effet dans sa réalité existentielle¹³. En possession de ce concept métaphysique de puissance, nous pouvons envisager son attribution analogique à Dieu.

2. De la notion métaphysique de puissance à la puissance de Dieu

À l'article 1 de la question 25 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae*, où saint Thomas traite explicitement de la toute-puissance divine, l'attribution à Dieu de la puissance active exécutrice, c'est-à-dire de la capacité de causer

12. ID., *Q. de malo*, q. 1, a. 3, arg. 12: « Ad operandum tria requiruntur: ratio dirigens, voluntas imperans et potentia exequens. » Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis christiane fidei*, I, p. 2, vi (éd. R. Berndt, Münster, 2008, p. 62-63): « La volonté meut; la science dispose; la puissance opère (*Voluntas movet. Scientia disponit, potestas operatur*) » et xxii (p. 72): « Comme il y a en Dieu trois choses, la sagesse, la puissance et la volonté, les causes primordiales partent pour ainsi dire de la volonté, sont dirigées par la sagesse et produites par la puissance. La volonté meut, la sagesse dispose, la puissance développe (*Cum sunt ergo tria in deo sapientia, potentia, voluntas, primordiales cause a voluntate quidem divina quasi proficiscuntur per sapientiam diriguntur, per potestatem producuntur. Voluntas movet, sapientia disponit, potestas explicat*). » Cf. THOMAS D'AQUIN, *Q. de pot.*, q. 1, a. 5: « Puisque Dieu agit par la volonté et l'intellect [...], on doit considérer en lui trois principes d'action. Premièrement l'intellect, deuxièmement la volonté et troisièmement la puissance de nature. L'intellect dirige donc la volonté mais la volonté commande à la puissance qui exécute (*Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum [...], oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quae exequitur*). »

13. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 3, ad 2 (éd. Mandonnet, p. 1037-1038): « La volonté est le principe de l'opération en tant qu'elle commande en premier l'œuvre, mais la puissance, chez ceux qui agissent par volonté, est le principe de l'œuvre en tant qu'elle l'exécute. Telle est la notion de la puissance: elle est le principe prochain et non premier de l'œuvre. C'est ainsi que l'on dit que la volonté de Dieu est cause des choses plutôt que la puissance (*Voluntas est principium operationis, ut primum imperans opus; sed potentia in his quae agunt per voluntatem, est principium operis ut exequens: et in hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis, et non primum: et sic voluntas Dei potius dicitur causa rerum quam potentia*). »

ou faire être un effet, est déduite de la parfaite actualité de Dieu. En effet, la puissance active d'un sujet est proportionnelle à son actualité. Plus un sujet est en acte (c'est-à-dire plus il est parfait), plus il est puissant, c'est-à-dire plus il est apte à faire participer autrui à son actualité, à inscrire un effet positif dans le réel¹⁴. Mais si la puissance active d'un être est proportionnelle à son actualité, alors on doit affirmer, avec l'article 2, que la puissance de Dieu est infinie puisque l'*Esse* divin lui-même est subsistant, donc infini. La puissance active de Dieu ne diffère donc pas de la puissance des créatures par une simple différence de degré mais elle appartient à un autre ordre, transcendant. En effet, la causalité qui résulte de la puissance de la créature est toujours une causalité partielle, sectorielle, puisqu'elle manifeste le rayonnement ontologique limité d'une substance créée. En revanche, la puissance de Dieu, parce qu'elle est la puissance de l'Être même subsistant, s'étend à tout étant en tant qu'étant et à tout dans l'étant (y compris à sa causalité) – ce qui est le propre de la toute-puissance, laquelle n'est limitée, si on peut s'exprimer ainsi, que par le contradictoire, c'est-à-dire ce qui ne peut d'aucune manière exister.

Mais, précisément parce qu'il est l'Être même subsistant, le premier Principe, Dieu, est simple, sans composition aucune. Or, cette simplicité implique que la puissance se réalise en Dieu d'une manière unique qui dérouté nos représentations familières. En particulier, il y a chez nous distinction réelle entre les facultés spirituelles et la puissance exécutrice. Pour inscrire un effet dans le réel, et spécialement dans le monde physique, il nous faut passer par l'activation des puissances sensibles d'action. Nous ne transformons pas le monde par télépathie! Mais, déjà chez l'ange, comme pur esprit, cette distinction se réduit à une simple distinction de raison: toute la perfection de la puissance exécutrice est assumée chez lui par l'intelligence et la volonté. Les puissances spirituelles de l'ange sont efficaces par elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles sont aptes à inscrire leurs effets (limités) dans le réel:

14. Cf. ID., *Sum. theol.*, Ia, q. 42, a. 6: « La puissance d'agir dépend de la perfection de la nature. En effet, nous voyons chez les créatures que plus la nature d'une chose est parfaite, plus cette chose a de puissance pour agir (*Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae, videmus enim in creaturis quod quanto aliquid habet perfectionem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo*). » Dieu étant Acte pur, il est souverainement puissant. Il s'agit là, selon le Docteur commun, d'une vérité métaphysique, accessible de droit à la raison et que, de fait, même les philosophes ont su reconnaître. Cf. ID., *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 3 (éd. Moos, p. 748): « Les philosophes, à proprement parler n'ont pas cru que Dieu était tout-puissant; ils l'ont su, car ils l'ont prouvé de manière démonstrative (*Philosophi, proprie loquendo, non crediderunt Deum omnipotentem, sed sciverunt: quia demonstrative illud probaverunt*). »

Chez l'ange et le démon – à supposer que les démons soient incorporels – il n'y a pas d'autre puissance ni d'autre opération que l'intellect et la volonté. Aussi Denys dit-il au chapitre IV des *Noms divins* [ch. 4, § 1] que toutes leurs substances, puissances et opérations sont intellectuelles. En effet la puissance et l'opération d'une chose doivent dépendre de sa nature. Or l'ange n'est pas intellect selon une partie de lui-même, comme c'est le cas pour l'âme, mais il est intellectuel selon la totalité de sa nature, de sorte qu'il ne peut y avoir chez l'ange aucune vertu ou puissance qui ne relève pas de l'appréhension ou de l'appétit intellectuels¹⁵.

Il en va de même, à bien plus forte raison, pour Dieu, avec cette différence essentielle que, la science et l'amour étant en Dieu parfaits, son opération ne peut jamais être déficiente, ce qui n'est le cas pour aucune créature. Or, de l'identité réelle en Dieu de la puissance avec l'intellect et la volonté résulte une conséquence de toute première importance: non seulement Dieu peut ce qu'il pense et veut, mais toute actuation de la puissance divine est nécessairement – par définition, pour ainsi dire – sage et bonne. Ce qui m'amène, dans une troisième partie, à quelques réflexions autour de la problématique de la *potentia Dei absoluta*, c'est-à-dire, au fond, autour de la question des rapports entre sagesse et puissance en Dieu. Comment « coexistent » le *Logos* et le *Pantocrator*?

3. Toute-puissance et consistance des ordres établis par la sagesse

Le recours à la toute-puissance divine constitue de longue date un procédé ambivalent. D'une part, que tout soit possible à Dieu est la source d'une espérance indéfectible pour le croyant. Les lois de l'ordre naturel ne constituent pas une limite à la réalisation des desseins surnaturels de Dieu, comme l'atteste le miracle. D'autre part, que tout (n'importe quoi?) soit possible à Dieu peut susciter une certaine inquiétude dans la mesure où cette toute-puissance pourrait remettre en cause la stabilité des lois intelligibles régissant les divers ordres qui structurent les réalités créées: l'ordre de la logique, celui de la métaphysique, de la physique, de l'éthique mais aussi l'ordre théologique dans lequel s'incarne l'économie ecclésiale du salut en Christ. Ces lois stables

15. ID., *Q. de malo*, q. 16, a. 1, ad 14: « In angelo aut daemone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod intellectuales sunt omnes eorum substantiae, virtutes et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cuiuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est. Unde nulla virtus seu potentia in angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. »

permettent à l'homme rationnel de s'orienter de façon responsable dans ces divers ordres et de maîtriser quelque peu son destin. Sans doute la recherche de ces certitudes peut-elle devenir un obstacle à la foi comme remise radicale de soi à Dieu, mais, de soi, elle n'implique pas une telle attitude spirituelle. Elle contribue plutôt à favoriser une coopération libre et consciente à la réalisation des desseins de Dieu. Quoi qu'il en soit, il n'a jamais manqué de penseurs dans l'histoire de la pensée chrétienne pour invoquer la toute-puissance de Dieu contre les prétentions humaines à domestiquer Dieu en le soumettant au joug des nécessités rationnelles ou des lois naturelles. Parmi bien d'autres, saint Pierre Damien recourt à ce procédé pour rabaisser la confiance un peu naïve des dialecticiens de son temps :

Souvent la puissance divine renverse les puissants syllogismes des dialecticiens et leurs artifices, et confond ces arguments de tous les philosophes, qui apparaissent à leur jugement nécessaires et inévitables. Écoute le syllogisme : si le bois brûle, il se consume assurément ; or, il brûle ; donc il se consume. Mais voici que Moïse voit un buisson brûler sans être consumé¹⁶.

Mais ce type d'argumentation revulse d'autres penseurs chrétiens. Par exemple, dans le contexte de la redécouverte de la nature au XII^e siècle, Guillaume de Conches dans sa *Philosophia*, après avoir réfuté par des raisons « scientifiques » l'existence dans les cieux d'un firmament, c'est-à-dire d'une couche d'eau congelée, invite à interpréter *allegorice* le texte de Gn 1 et il s'empêche contre l'objection de ceux qui veulent s'en tenir à la lettre de la Bible en faisant valoir que rien n'est impossible à Dieu :

Mais je sais ce qu'ils diront : "Nous ne savons pas comment cela est, mais nous savons que le Seigneur a le pouvoir de le faire". Les pauvres ! Quel plus pauvre argument que de dire : "parce que Dieu a le pouvoir de le faire", sans constater qu'il en est ainsi, sans donner la raison pour laquelle il en est ainsi, sans montrer la finalité pour laquelle cela est. Car Dieu ne fait pas tout ce qu'il a le pouvoir de faire. Et, pour utiliser une expression paysanne : "Dieu a le pouvoir de faire d'une souche un veau". L'a-t-il jamais fait¹⁷ ?

16. PIERRE DAMIEN, *Lettre sur la toute-puissance divine*, Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Cantin, « Sources Chrétiennes 191 », ch. 12 (p. 442-443). Cf. I. M. RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*, Leiden – New-York – Köln, 1992 ; O. BOULNOIS (éd.), *La Puissance et son ombre, De Pierre Lombard à Luther*, Textes traduits et présentés par O. Boulnois et alii, Paris, 1994, p. 21-30.

17. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia*, 2.5., dans : GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia & Pragmatica*, traduction et notes par B. Ribémont, E. Ndiaye, C. Dussourt, Paris, 2021, p. 98-99.

La recherche d'une juste articulation entre, d'une part, la toute-puissance du Créateur, garantie de sa liberté vis-à-vis des créatures et, d'autre part, la stabilité des lois intelligibles qui régissent les divers ordres créés et expriment la sagesse du Créateur, parcourt tout le Moyen Âge et bien au-delà... En 1966, le philosophe allemand Hans Blumenberg (1920-1996) publie *Die Legitimität der Neuzeit*. Il y présente la Modernité entre autres comme une réaction légitime à l'absolutisme théologique de la fin du Moyen Âge, qu'il attribue surtout au nominalisme. Il était devenu vital, selon lui, d'opposer au Dieu imprévisible de la *potentia absoluta* un fondement certain et stable sur lequel l'individu comme la société puissent prendre appui pour se construire¹⁸. La foi-confiance de Luther est une réponse possible à la crise puisqu'elle neutralise la menace de l'imprévisible *Deus absconditus* par la certitude subjective d'être sauvé en Christ. Mais c'est le *Cogito* cartésien qui, par la résistance qu'il oppose à l'épreuve d'un malin génie trompeur – petit cousin du Dieu de la *potentia absoluta* –, offre un fondement stable, mais désormais immanent, à partir duquel édifier l'ordre humain.

Saint Thomas d'Aquin, quant à lui, n'entend sacrifier aucun des deux aspects – ni la toute-puissance divine, ni la consistance intelligible des divers ordres créés. Pour cela, il applique à une grande diversité de problématiques un même modèle fondamental, celui qu'il élabore de façon archétypale à propos des rapports entre miséricorde et justice de Dieu. Pour lui, la justice de Dieu – qui se conforme à un ordre rationnel existant entre les choses – se déploie toujours à l'intérieur de l'ordre plus radical instauré par la miséricorde. Les rapports que respecte la justice de Dieu n'existent en effet que sur le fond de la gratuité première de l'amour miséricordieux qui les instaure. Cela vaut tant pour les lois de la nature fondées sur l'œuvre gratuite de la création que pour la Rédemption accomplie en justice par l'œuvre du Fils gratuitement donné aux hommes... Ainsi saint Thomas trace-t-il sa route entre Charybde et Scylla.

Aux chapitres 28-29 du deuxième livre de la *Summa contra gentiles*, saint Thomas affirme simultanément, *primo*, que Dieu n'a pas créé par nécessité ni par devoir de justice, mais, *secundo*, que l'acte créateur n'en a pas moins instauré un ordre, qui consiste en relations nécessaires et comporte des exigences de justice. Comme il a coutume de le faire dans la *Summa contra gentiles*, il conclut le chapitre en écartant deux erreurs contraires :

18. H. BLUMENBERG, *La Légitimité des Temps modernes* (1988²), traduit de l'allemand par M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, « Bibliothèque de Philosophie », Paris, 1999, Deuxième partie : « Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme ».

Cela exclut une double erreur : 1° celle de ceux qui prétendent que Dieu ne peut faire que ce qu'il a fait parce qu'il devait le faire et 2° celle de ceux qui prétendent que tout dépend de la simple volonté [de Dieu] sans qu'il faille chercher dans les choses ou assigner quelque autre raison¹⁹.

Charybde, c'est donc la tentation d'absorber Dieu dans la Nature en l'assujettissant « au Styx et aux destinées », selon l'expression de Descartes²⁰, d'en faire le premier principe immanent d'un ordre du monde, ce qui est la tentation inhérente aux philosophies émanatistes souvent combattues par saint Thomas. Là-contre, l'Aquinat souligne la transcendance et la liberté de Dieu vis-à-vis de la création : liberté de créer ou de ne pas créer, de créer ce monde-ci ou un monde différent puisqu'aucun des modèles d'univers n'est de soi parfaitement adéquat à la finalité de la création.

Scylla, c'est la tentation d'exténuer la rationalité du monde ou la logique de l'économie du salut pour laisser Dieu libre et ne pas lui imposer quelque devoir de justice que ce soit à l'égard de la créature. Mais, pour saint Thomas, la défense de la liberté de Dieu ne se confond jamais avec la promotion de l'hypothèse de la puissance absolue de Dieu, c'est-à-dire d'une puissance déconnectée de la sagesse et de la bonté. Comme on sait, pour l'Aquinat (à la différence de Duns Scot), l'action de *potentia absoluta* n'est pas pour Dieu une possibilité réelle qui pourrait interférer avec l'ordre actuel du monde, s'y substituer provisoirement. Elle est seulement pour nous un procédé intellectuel qui permet de mesurer le degré de nécessité d'une action divine.

Parmi les nombreuses applications de ce modèle de l'articulation entre la libre toute-puissance divine et les nécessités intelligibles des ordres créés, prenons, à titre d'illustration, la question de la moralité de Dieu : Dieu est-il un Dieu éthique ? Cette problématique est aujourd'hui assez vive puisqu'elle engage non seulement la question classique de l'interprétation à donner des pages difficiles de la Bible – quand Dieu semble se dispenser ou dispenser les hommes des normes morales communes – mais aussi les formes modernes de la théodicée : Dieu est convoqué au tribunal de la raison éthique pour rendre compte de son comportement moral, spécialement dans la permission

du mal²¹. Mais, de manière plus générale, la question est ancienne puisqu'elle correspond en fait à la fameuse demande de Socrate à Euthyphron : « Est-ce que ce qui est pieux est aimé des Dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il en est aimé qu'il est pieux ? »²². On retrouve ici les trois modèles que nous avons esquissés :

Le premier pourrait être appelé – par référence à l'ontothéologie – une étho-théologie. Il soumet Dieu aux exigences de l'éthique parce que Dieu s'insère dans un ordre du bien qui le surplombe.

Le second, en réaction, exalte la liberté d'un Dieu qui n'a de comptes à rendre à personne. Dieu se révèle précisément comme Dieu dans le paradoxe et, en particulier, dans la manière dont il transgresse l'éthique commune. Ce modèle trouve une forme paroxystique, par exemple, chez le philosophe russe existentialiste Léon Chestov qui voit dans l'arbitraire le principe fondamental de la vie, en opposition radicale à la nécessité qui est la nourriture de la raison. Chestov se livre dès lors à un éloge dithyrambique de Duns Scot et Occam – dont les médiévistes apprécieront les nuances – comme les audacieux promoteurs de l'arbitraire sans limite d'un Dieu « par-delà le bien et le mal », que saint Thomas aurait voulu domestiquer.

Les tentatives d'Anselme et des autres théologiens pour essayer d'expliquer Dieu ou même ses actions paraissent à Okkam impies. Ce sont les actions des hommes qui sont compréhensibles et raisonnables, comme tout ce qui est limité, proche, sous la main. [...] Si l'on se rappelle qu'Okkam vécut peu de temps après saint Thomas d'Aquin, lequel devint le théologien normal du catholicisme, son audace, qui aurait été étonnante même de la part d'un esprit moderne étranger à l'Église, apparaît stupéfiante. Il est vrai que c'est un prédécesseur d'Okkam, Duns Scott, qui a établi le premier cette doctrine que Dieu n'est soumis à aucune loi, que l'arbitraire absolu est l'essence même de la volonté divine. [...] [Dieu] est par-delà la "contradiction" et "les raisons", comme il est par-delà "le bien et le mal", pour s'exprimer en ce langage moderne, duquel Duns Scott est déjà tout proche. Pour Dieu tout

19. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, II, c. 29 (n° 1062) : « Sic igitur per praedicta excluditur duplex error. Eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda. »

20. DESCARTES, *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630* (éd. Adam-Tannery, I, p. 145) : « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. »

21. Dans la ligne de B. Davies (*The Reality of God and the Problem of Evil*, New York, 2006, p. 84-111), R. Pouivet (« Le Dieu de la Bible est-il une personne ? », *Revue des sciences religieuses* 92 [2018], p. 79-98), montre avec raison que le procès de Dieu en théodicée fait système avec l'approche du « théisme personnaliste ». Ce théisme personnaliste transfère sur Dieu (en les portant à l'infini) les propriétés de la personne humaine conçue par la philosophie moderne du sujet connaissant comme un « moi », avec conscience et liberté, et présente Dieu comme une personne interagissant avec l'homme. C'est ce théisme personnaliste qui, en pensant univoquement les attributs divins sur le modèle des caractéristiques psychologiques de la personne humaine, conduit à faire du problème du mal le problème n° 1 de la religion.

22. PLATON, *Euthyphron* 10a (tr. Robin, Pléiade, p. 363).

est bien, pour autant que cela est conforme à Sa volonté, et non à l'inverse. [...] Scott ne craignit pas de dire que Dieu était par-delà le bien et le mal, l'audace d'Okkam alla encore plus loin; il sentait que Dieu était par-delà la vérité, de cette vérité que le "praecursor Christi in naturalibus", Aristote et ses continuateurs, jusqu'au théologien normal, saint Thomas d'Aquin, jusqu'à l'un quelconque des philosophes normaux de notre temps, considéraient comme étant au-dessus de l'être parfait aussi bien que de l'être imparfait²³.

Il se trouve que le « théologien normal », saint Thomas, propose un troisième modèle. En *In IV Sent.*, q. 46, q. 1, a. 2, q1a 1, il se demande si une action de Dieu peut être dite juste par le simple fait que Dieu la veut, c'est-à-dire en vertu de son seul bon plaisir²⁴. La réponse est nuancée. D'une part, la sage volonté du Créateur est la cause absolument première des choses, au-delà de laquelle il n'y a pas à chercher d'autre raison²⁵. Mais, d'autre part, cette même sage volonté de Dieu instaure entre les créatures un ordre cohérent que Dieu, qui est juste, respecte par la suite, ce qui revient pour lui à être cohérent avec lui-même. C'est pourquoi saint Thomas n'admet pas (à la différence de Scot) la dispensabilité des préceptes de la loi naturelle, ce qui l'oblige à quelques contorsions exégétiques²⁶!

Bien sûr, à partir du moment où une chose est voulue par Dieu, nous pouvons être subjectivement, épistémologiquement, certains que cette chose est bonne et juste. Mais nous n'en sommes pas moins invités à chercher les raisons de cette justice en scrutant l'ordre des relations entre les créatures, dans lequel s'exprime la sagesse de Dieu. Le gouvernement divin doit pouvoir « se justifier ». Telle était la juste requête de Job :

C'est comme si Job disait: alléguer contre moi seulement la puissance et la grandeur de Dieu est une réponse qui ne me suffit pas. Car de même qu'il est très fort et très grand, de même il est aussi très juste et il aime la justice. Job

23. Léon CHESTOV, *Le Pouvoir des clefs (Potestas Clavium)*, traduit du russe par B. de Schloezer, « Œuvres de Léon Chestov, Tomes V et VI », Paris, 1928, p. 148-150.

24. THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, q. 46, q. 1, a. 2, q1a 1 (ed. Vivès, p. 1138-1139): « Utrum opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. »

25. Dira-t-on que l'acte initial de Dieu (créer Pierre dans l'ordre naturel ou justifier Paul dans l'ordre surnaturel) est purement « arbitraire »? L'arbitraire évoque pour nous un choix de la volonté qui d'une part n'est pas motivé (par un bien objectif) et d'autre part enfreint les normes de la justice. Or, les choix initiaux de Dieu, bien que souverainement libres, ne sont ni immotivés, ni injustes. Mais la motivation et la « justice » ne se prennent pas ici d'un droit (inexistant à ce stade) de la créature mais de ce que Dieu se doit à lui-même.

26. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 100, a. 8.

poursuit donc: "Qu'il propose contre moi la justice" [Jb 23, 7], c'est-à-dire qu'on donne une raison qui relève de la justice²⁷.

Les voies de Dieu, œuvre de sa *potentia ordinata*, relèvent donc de la justice. Si la logique de cette justice est souvent difficile à percevoir, c'est en raison de sa transcendance par rapport à la justice humaine et non pas en raison d'une suspension ou d'un dépassement de la justice comme telle au prétexte de la volonté souveraine et toute-puissante. Comme l'écrit Joseph de Finance :

Il ne suffit pas de dire que tout ce que Dieu veut, si monstrueux que cela puisse paraître à la morale humaine, est bon et saint par définition. La conscience n'admet pas la suspension de l'éthique: la sainteté qui doit se trouver en Dieu est une sainteté transcendante, certes, mais non point étrangère à l'ordre moral²⁸.

Quant à l'Aquinate, toujours dans le commentaire de Job :

["Dieu est grand par sa force" (*Jb* 37, 23)] Et pour qu'on n'aille pas s'imaginer qu'à cause de la grandeur de sa puissance il use de la seule violence dans le gouvernement des hommes, [Job] ajoute: il est grand "aussi par son jugement", car "ses jugements sont incompréhensibles" (*Rm* 11, 33). Et ce n'est pas par défaut de justice mais à cause de l'excellence de sa justice. C'est pourquoi, il ajoute: il est grand "aussi par sa justice"²⁹.

À la différence de Hans Jonas, saint Thomas refuse donc d'opposer entre eux les attributs divins, la puissance, l'intelligibilité et la bonté. Au contraire, il souligne la circumincession des perfections divines de justice, puissance et sagesse :

La justice se corrompt de deux manières; par la ruse de quelque sage et par la violence de quelque puissant. Or, en Dieu se trouve à la fois parfaite sagesse

27. ID., *Expositio super Iob ad litteram*, ch. 23, l. 64-70 (éd. Léonine, t. 26, p. 133-134): « Quasi dicat: non sufficit mihi ista responsio ut solum contra me allegetur Dei potentia et magnitudo, quia sicut ipse est fortissimus et maximus ita etiam est iustissimus et aequitatis amator; unde subdit "proponat aequitatem contra me", idest assignetur ratio ad aequitatem pertinens. » Au ch. 24, l. 114-115 (p. 180), saint Thomas explique que Dieu irait contre sa divinité et les lois qu'il a lui-même établies en favorisant l'injustice.

28. J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Paris – Lyon, 1955, p. 120.

29. THOMAS D'AQUIN, *Expositio super Iob ad litteram*, ch. 37, l. 358-364 (p. 197): « Et ne credatur propter virtutis magnitudinem sola violentia uti in hominum gubernatione, subdit "et iudicio", scilicet magnus est, quia scilicet "incomprehensibilia sunt iudicia eius" [*Rm* 11, 33]; nec hoc est propter iustitiae defectum sed propter excellentem iustitiam, unde subdit "et iustitia", scilicet magnus est. »

et toute-puissance. Mais ni par la sagesse, que signifie le nom de Dieu, il ne supplante le jugement, comme en agissant par ruse, ni par la toute-puissance il ne subvertit comme par violence ce qui est juste³⁰.

La toute-puissance n'a donc rien de menaçant puisqu'elle ne peut signifier rien d'autre que l'efficacité de la sagesse et de l'amour de Dieu. « Ne pas agir selon la raison (σύν λόγῳ) est contraire à la nature de Dieu³¹. »

Serge-Thomas BONINO, OP

30. *Ibid.*, c. 8, l. 51-57 (p. 53): « Iustitia dupliciter corrumpitur, scilicet per astutiam alicuius sapientis et per violentiam alicuius potentis; in Deo autem utrumque est, et perfecta sapientia et omnipotentia, nec tamen per sapientiam quae nomine Dei intelligitur quasi astute agens supplantat iudicium, neque per omnipotentiam quasi violenter subvertit quod iustum est. »

31. MANUEL II PALÉOLOGUE, *Entretiens avec un Musulman. 7^e controverse*, « Sources chrétiennes, 115 », Paris, 1966, p. 144-145. Cité par Benoît XVI dans son Discours de Ratisbonne.

Le mystère de l'homme à la lumière de la pensée de saint Thomas d'Aquin

Introduction

Une réflexion d'anthropologie philosophique qui se voudrait complète, notamment en recherchant les causes et la fin de l'homme, ne peut que conduire la raison à aborder des questions métaphysiques, soit – selon ce qu'Aristote écrit de la Philosophie première – théologiques. Dès lors comment les développements auxquels parvient cette faculté humaine ne résonneraient-ils pas avec des éléments de l'enseignement magistériel, entre autres la proposition selon laquelle « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné¹ »? Cette affirmation laisse entendre une fécondité anthropologique d'une explicitation de la mission du Verbe, le Fils, de l'Incarnation à la session à la droite du Père, en passant par la vie cachée, l'enseignement, la Passion, la mort et la Résurrection. Les rédacteurs du document entendaient évidemment un enrichissement théologique, dans la mesure où le Verbe incarné dévoile la destination de l'homme, la béatitude ultime dans une union à la Trinité. Mais ils ne négligeaient vraisemblablement pas un enrichissement strictement philosophique, un possible apport de connaissances naturellement accessibles. Effectivement, certains documents magistériels insistent sur la fécondité philosophique de la Révélation². Ces deux points ne seront pas traités ici, pas plus que celui sur la légitimité de l'acceptation par la raison philosophique d'un éclairage par le dogme et son explication théologique dans la foi, ni celui de l'effectivité d'une telle fécondité philosophique. En revanche, nous souhaitons porter la réflexion sur une affirmation inhérente à ce propos magistériel: l'existence d'un mystère de l'homme.

1. *Gaudium et spes*, § 22; *CEC*, § 359 mais aussi *Redemptor hominis*, § 8; *Fides et ratio*, § 12 & 60.

2. « Par l'humilité, le philosophe acquiert aussi le courage d'affronter certaines questions qu'il pourrait difficilement résoudre sans prendre en considération les données reçues de la Révélation. [...] La Révélation propose clairement certaines vérités qui, bien que n'étant pas naturellement inaccessibles à la raison, n'auraient peut-être jamais été découvertes par cette dernière, si elle avait été laissée à elle-même. » (*Fides et ratio*, § 76)

Le mot “mystère” désigne ce qui est incompréhensible à l’intelligence, notamment humaine, qu’elle ne peut pas réduire dans son acte de connaissance³. En quoi, comment, pourquoi, pour qui l’homme est-il un mystère ?

Cette enquête s’appuiera sur certains éléments de l’œuvre et de la pensée de saint Thomas d’Aquin, bien qu’il ne parle pas d’un éventuel mystère de l’homme. Nous ne procédons pas ainsi pour rattacher de force à l’Aquinat une réflexion qui lui était étrangère. Ce serait factice et ridicule. Mais l’absence de développement de ce problème précis n’empêche pas de trouver, dans cette œuvre, des éléments anthropologiques, métaphysiques, théologiques féconds pour une telle enquête.

Pour mener celle-ci, nous chercherons à comprendre ce qu’on peut, doit, concevoir comme “mystère” afin d’étudier ensuite, ce que nous pouvons dire du mystère qu’est l’homme.

1. Dieu est mystère.

1.1. Éléments de définition de “mystère”

Comme nous l’écrivions plus haut, le mystère d’un être se définit par l’incompréhensibilité de celui-ci à l’intelligence qui envisage de le connaître. Le mystère, pour l’homme, dépend des limites de son intelligence. Précisons avant de poursuivre que les intelligences humaines singulières ne disposent pas toutes des mêmes aptitudes à la connaissance. Tous les hommes ne possèdent pas les moyens intellectuels, le désir, les disponibilités requis pour connaître. Le mystère serait alors plus précisément ce qui serait incompréhensible à l’intelligence humaine déagée de ces limites accidentelles.

Or la connaissance humaine s’inscrit dans l’histoire et peut progresser au fil des générations qui transmettent les acquis aux suivantes. Effectivement, l’intelligence humaine connaît à partir de données sensibles, en divisant, composant, et de façon discursive. De nouvelles informations, de nouvelles divisions et compositions, de nouveaux raisonnements peuvent donner de nouvelles connaissances. La part inconnue d’un objet à une époque peut se réduire ultérieurement, dans un progrès continu. Malgré ce progrès de la connaissance, l’objet concerné ne sera jamais pleinement compris par l’homme.

3. « Disons que le “mystère”, c’est une plénitude ontologique à laquelle l’intelligence s’unit vitalement et où elle plonge sans l’épuiser (si elle l’épuisait, elle serait Dieu, *ipsum Esse subsistens*, et l’auteur même de l’être). » (J. MARITAIN, *Sept leçons sur l’être*, Téqui, Paris, 1932, p. 9; Jacques et Raïssa MARITAIN, *Sept leçons sur l’être et les premiers principes de la raison spéculative*, dans *Œuvres complètes*, vol. V, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse – Paris, 1982, p. 529)

Si c’est le cas, alors le mystère n’en était pas vraiment un. Mais du fait de ce mouvement, on ne peut pas déterminer, dans ce qui n’est pas compris d’un objet, à tel ou tel moment de l’histoire de l’humanité, ce qui est dû à l’irréductibilité propre de cet objet à l’intelligence ou à une défaillance conjoncturelle de celle-ci.

Tout objet naturel, sensible, aussi complexe soit-il, relève du même ordre de l’être que l’homme, ordre que l’intelligence de celui-ci est vouée à connaître. Son désir de connaissance entraîne des progrès dans la compréhension de n’importe lequel de ces objets. Ainsi, par exemple, depuis l’Antiquité, les efforts des physiciens et des mathématiciens ont enrichi la connaissance cosmologique, dont l’objet, l’univers, particulièrement complexe, est en grande partie ignoré. Ces conquêtes continues de la science sur cette part d’inconnu font varier les bornes du mystère. Mais il demeure et rend toujours aussi vaine l’ambition d’une pleine maîtrise intellectuelle que nourrissent peut-être ceux qui cherchent assidument la “Théorie du tout”.

Mais l’intelligence humaine n’est pas nécessairement l’intelligence la plus performante. Si elle est supérieure aux facultés des animaux⁴, même les plus évolués, elle serait surclassée par une intelligence qui posséderait une connaissance plus étendue des objets mystérieux. Ce qui serait mystère pour l’intelligence de l’homme pourrait ne pas l’être pour cette intelligence supérieure. Il n’y a aucun mystère pour l’Intelligence absolue qu’est Dieu qui connaît immédiatement, éternellement, tout et chaque étant.

Le mystère est donc relatif à l’intelligence concernée, à ses limites structurelles et conjoncturelles.

Le mystère concerne surtout le divin – les dieux, Dieu, selon les représentations que les hommes s’en font au fil de l’histoire –, ce qui expliquerait que le mot soit né dans un contexte religieux.

Toutefois, l’utilisation du terme dans un tel contexte ne suffit pas à garantir la pertinence de l’appellation. Ainsi, les religions à mystère réservaient aux seuls initiés la participation aux cultes. Toute divulgation était sanctionnée. Cette attitude manifeste plutôt une volonté de préserver un secret qu’un mystère. Celui-ci n’a besoin de rien pour être préservé puisqu’il est irréductible en lui-même. En revanche vouloir préserver le secret d’un groupe, d’un cercle d’initiés, suscite la suspicion. Le mystère est une lumière trop puissante; le secret use de l’obscurité favorable aux pratiques les moins avouables.

4. À la suite d’Aristote, mais à l’encontre de Descartes, Thomas d’Aquin conçoit que l’animal, doté de certaines facultés sensibles, peut connaître. Mais cette connaissance est radicalement différente de la connaissance intellectuelle propre à l’homme.

Les critiques adressées par les philosophes, notamment Platon, Aristote, à des conceptions inadéquates du divin⁵, les ont conduits à penser un Dieu unique, intelligible, principe, transcendant. Ce processus a été poursuivi et précisé par les premiers sages chrétiens qui ont reconnu le Dieu de la foi dans celui que recherchaient ces philosophes⁶. Dieu, parce qu'il est transcendant au réel constitué de l'ensemble des êtres qu'il a créés, est incompréhensible à toute intelligence créée. Il est le mystère par excellence⁷. Il est impossible d'envisager une intelligence qui le surpasserait et pourrait le connaître, puisqu'il est cause première⁸. Seul Dieu connaît Dieu. De fait, il ne connaît que lui, et toutes choses en se connaissant lui-même, d'une connaissance parfaite⁹. Il n'existe aucun mystère pour Dieu.

C'est dans cette conception d'une incompréhensibilité de Dieu qu'il faut entendre les "mystères du christianisme", des propositions auxquelles la raison humaine, par ses seuls moyens, ne peut accéder. Il faut la révélation et sa réception dans la foi.

1.2. Les mystères du christianisme

Selon l'Église catholique le mot "mystère" possède deux sens. Il désigne d'abord les vérités sur Dieu incompréhensibles à la raison laissée à ses seuls

5. Les philosophes, dès l'origine de l'histoire de la philosophie – et c'est justement ce à quoi correspond cette histoire – ont dénoncé des conceptions théologiques qu'ils estimaient trop anthropomorphiques. Platon, Aristote, Épicure, mais aussi Feuerbach, Marx, Nietzsche – quoiqu'avec des conclusions très différentes que celles atteintes par les théistes antiques –, critiquèrent les conceptions des dieux qui n'exprimaient, à leur sens, que des passions et des intérêts humains, psychologiques, économiques ou autres.

6. Voir J. RATZINGER, *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes*, trad. J. Croisel, Parole et Silence, Paris, 2017, p. 21-48; *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, trad. E. Ginder et P. Schouwer, Cerf, Paris, 2013, p. 80-89.

7. « Cependant Dieu n'est pas suffisamment connu par [l'intelligence inférieure à l'intelligence divine] puisque ce qu'est l'intelligence est dans la cause première selon un mode plus haut: la cause première transcendant l'effet, ne peut être connue suffisamment par son effet. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Livre des causes*, Leçon 6, trad. B. & J. Decossas, coll. Philologie et Mercure, Vrin, 2005, p. 66)

8. « Seule la cause première est à ce point première qu'elle ne peut être l'objet d'un discours parce qu'elle n'a pas de cause supérieure par laquelle elle pourrait être dite. » (*Ibid.*, p. 64)

9. « L'être même de la cause agente première, qui est Dieu, se confond avec sa connaissance, de telle sorte que tout effet qui préexiste en Dieu comme dans sa cause première préexiste nécessairement dans cette connaissance, et qu'ainsi toutes choses soient en lui sous une forme intelligible. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* (dorénavant *ST*), I, q. 87, a. 1, concl., Éditions de La revue des jeunes, Desclée et Cie, Paris, 1930.)

moyens naturels. Cette incompréhensibilité ne signifie pas leur irrationalité mais que la raison ne peut pas, par elle seule, les découvrir ni les comprendre. C'est pourquoi Dieu les donne à connaître aux hommes et leur dispense des dons surnaturels pour leur permettre de les accueillir. Pour bien montrer que cette incompréhensibilité ne signifie pas une irrationalité, l'homme peut trouver des raisons de convenance de ces mystères, ce qu'effectue saint Thomas, notamment dans les questions de la *Somme de théologie* consacrées à la mission du Verbe incarné. Mais il faut toujours veiller à garder une grande humilité, et ne pas penser "prouver le dessein de Dieu", car, à part Dieu lui-même, qui peut sonder les pensées de Dieu?

L'incompréhensibilité des mystères chrétiens à la raison humaine n'est pas simplement due aux limites de celle-ci, dont certaines sont d'ailleurs parfois accidentelles et propres à tel ou tel homme¹⁰, mais avant tout à l'incommensurabilité de Dieu à l'intelligence humaine. Thomas d'Aquin distingue donc, conformément à la tradition de l'Église catholique, la Tradition, deux types de vérités de foi. Celles qui, *in fine*, sont rationnellement accessibles et celles qui ne le sont pas¹¹. Il convient toutefois, vu les difficultés que rencontrent certains pour accéder naturellement aux vérités du premier type, que Dieu les révèle¹². En revanche, il ne faut surtout pas que l'homme entreprenne de prouver celles du second type. Leur rationalisation ne serait qu'une réduction, qu'une trahison qui ne donnerait pas un juste contenu de la foi et

10. « La plupart [des hommes] sont empêchés de goûter à ce fruit de l'enquête studieuse qu'est la découverte de la vérité, pour trois raisons. Pour certains c'est une mauvaise disposition de leur tempérament qui les rend naturellement mal disposés pour le savoir: ils ont beau s'appliquer à l'étude, ils ne peuvent pas atteindre le plus haut degré de la connaissance humaine, qui consiste à connaître Dieu. Pour d'autres, l'empêchement, ce sont les besoins domestiques. Il faut bien, en effet, que, parmi les hommes, certains se chargent d'administrer les affaires temporelles: ils ne peuvent consacrer assez de temps au loisir de la recherche contemplative, pour parvenir au plus haut faite de la recherche humaine, la connaissance de Dieu. Pour d'autres enfin, l'empêchement, c'est la paresse. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils* (dorénavant *CG*) I, ch. 4, § 2, trad. C. Michon, GF 1045, Flammarion, Paris, 1999, p. 146/147)

11. « Dans ce que nous professons sur Dieu, il y a des vérités de deux sortes. Certaines vérités sur Dieu dépassent toute la capacité de la raison humaine [...]. D'autres, en revanche, peuvent être atteintes même par la raison naturelle [...]; et celles-là, même les philosophes les ont prouvées démonstrativement, conduits par la lumière de la raison naturelle. » (*Ibid.*, I, ch. 3, § 2, p. 143)

12. « C'est donc de manière salutaire que la clémence divine, dans sa prévoyance a fait en sorte que la raison doive tenir par la foi même les choses sur lesquelles elle peut enquêter: de telle sorte que tous puissent facilement avoir part à la connaissance de Dieu, et cela sans doute ni erreur. » (*Ibid.*, I, ch. 4, § 5, p. 148)

permettrait aux infidèles de s'en moquer¹³. La raison doit les défendre : d'une part en montrant qu'elles ne lui sont pas contraires, donc que les infidèles ne peuvent les rejeter sous prétexte qu'ils ne les comprennent pas ; d'autre part en réfutant les critiques rationnelles, nécessairement fausses, donc aisément réfutables, que ceux-ci leur adressent¹⁴.

Les mystères se nomment différemment selon qu'on les réfère à l'être qu'il concerne, à l'institution dépositaire qui les garde et les transmet, à la vertu à laquelle ils s'adressent, aux dons surnaturels nécessaires pour les recevoir. Ils sont donc mystères divins, de l'Église, de la foi, de la grâce. Mais ils sont toujours, fondamentalement "mystères de Dieu".

Thomas recense ces mystères qui sont effectivement tous relatifs à Dieu, principe et fin universels¹⁵. Il les répartit en douze articles de foi. Six relatifs à la divinité, qui concernent l'unité de l'essence de Dieu, la Trinité des personnes et les effets de la puissance divine, c'est-à-dire la création, la grâce, la résurrection des morts, la récompense des bons et le châtement des méchants. Six articles de foi qui portent sur l'humanité du Christ : la conception et la Nativité, la Passion et la mort, la descente aux enfers, la Résurrection, l'Ascension, la Parousie¹⁶.

Pour la Tradition le mot "mystère" désigne aussi les sacrements, comme autant de moyens donnés par Dieu pour permettre l'accomplissement de son dessein qui passe par le salut des hommes. Notre propos actuel n'exige pas

13. « Je veux d'abord t'avertir que, dans les disputes contre les infidèles au sujet des articles de la foi, tu ne dois pas chercher à prouver la foi par des raisons nécessaires ; cela dérogerait à la sublimité de la foi dont la vérité dépasse non seulement l'esprit des hommes mais aussi celui des anges. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les Raisons de la foi*, ch. II, trad. G. Emery, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 1999, p. 67) « L'insuffisance même des raisons les [les infidèles] confirmerait plutôt dans leur erreur, leur faisant penser que c'est pour de si faibles raisons que nous donnons notre consentement à la vérité de la foi. » (Id., *CG I*, ch. 9, § 2, p. 157)

14. « Ensuite [...] nous passerons à l'exposé de la vérité qui dépasse la raison, en réfutant les raisons des adversaires, et en usant d'arguments probables et d'autorités, pour mettre en lumière, autant que Dieu le permettra, la vérité de la foi. » (*Ibid.*, I, ch. 9, § 3, p. 157)

15. « Autour de ces deux points [Dieu-Trinité et l'humanité du Christ] se concentre toute la connaissance de foi. Ce qui n'est pas étonnant car l'humanité du Christ est la voie qui conduit au Père. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Bref résumé de la foi chrétienne*, Partie I, ch. 2, trad. J. Kreit, NEL, Paris, 1985, p. 7)

16. Voir *Les Articles de la foi et les sacrements de l'Église*, trad. G. Emery, Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 1999. Ailleurs (*ST II-II*, 1, 8, concl.), saint Thomas propose 14 articles de foi (2x7), sans que cette différence semble avoir une réelle importance. Il s'agit simplement de distinctions dans les séparations ou regroupements d'articles de foi. La répartition entre la divinité et l'humanité du Christ demeure.

que nous développons ce point. Nous mentionnons toutefois l'eucharistie qui concerne le rôle salvifique mystérieux de l'humanité du Verbe incarné, son corps, son sang.

1.3. Le mystère de l'humanité du Verbe incarné

Saint Thomas, conformément à la Tradition, parle des "mystères de l'humanité du Christ", désignant par là les "actes et passions de sa vie", de son Incarnation à son Ascension, en passant par sa vie cachée, son ministère, sa Passion, sa mort et sa Résurrection. Ces actes sont bien évidemment mystères puisqu'ils concernent Dieu-Trinité – c'est la seconde Personne, le Fils, qui s'incarne, pâtit, meurt et ressuscite – ; le dessein de Dieu, les effets de sa puissance. Mais ils concernent proprement l'humanité du Christ, du Verbe incarné, chair, nature humaine singulière assumée par Dieu et élevée au rang d'instrument du salut au service de la réalisation du projet divin. C'est en et par son humanité que le Verbe accomplit sa mission au service du salut, qu'il agit – parcourt la Terre Sainte, enseigne, guérit, exorcise –, qu'il pâtit – connaît la faim, la soif, les conditions difficiles d'une existence errante, l'incompréhension, la trahison, la peine, l'agonie au jardin des Oliviers, les supplices de la Passion et de la Croix, la mort –. Les mystères de l'humanité du Christ sont dans cette participation à la mission du Verbe, dans son union sans fusion à la nature divine, sous l'unité de la personne. C'est aussi cette humanité singulière, ce corps, ce sang, jointe à la divinité du Verbe, qui est élevée au rang de nourriture de vie éternelle.

Le mystère de l'humanité du Christ est donc relatif à son assumption par Dieu, qui l'élève à un statut qui ne lui est pas naturel. Ce mystère propre à cette nature humaine singulière, du fait de cette assumption, n'est donc plus le mystère commun de la nature humaine. Mais il y a certainement un lien entre celui-ci et celui, plus naturel, de l'humanité du Christ, en tout point semblable à la nôtre, excepté le péché. Le Verbe a assumé une nature humaine, pas une autre. Un retour à la nature humaine nous permettra de poursuivre notre enquête sur le mystère de l'homme.

2. Connaissance et mystère

2.1. Les limites intellectuelles de l'homme

Nous pouvons nous interroger sur les raisons de l'incompréhensibilité de l'homme à lui-même. Pour répondre, nous nous dispenserons de développements sur la légitimité de la réduction de la connaissance à la connaissance

de type scientifique, des étants à leurs déterminations sensibles mesurables, sur le glissement moderne de perspective d'une science spéculative à une science à but pratique. Nous partons de ce point fondamental, que rappelle saint Thomas : l'objet propre de la connaissance intellectuelle est l'essence, la quiddité, des choses sensibles, auxquelles l'homme appartient en partie. Maritain légitimait un tel souci de l'essence en insistant sur la différence entre sciences de la nature, philosophie de la nature et métaphysique. Cette différence est malheureusement oubliée par nos contemporains, obnubilés par la science empirique au détriment d'autres approches fécondes de l'être¹⁷.

L'homme connaît ces essences par la médiation de leurs similitudes, abstraites des objets intentionnels formés dans l'imagination. Par cette opération fondamentale, l'intellect possède une intuition infaillible de son objet actuel. Mais cette intuition ne signifie qu'une connaissance confuse qu'il va devoir, par ces autres opérations que sont la division, la composition et le jugement, affiner, préciser. Indépendamment des possibles faux jugements ou raisonnements, et du fait que tous les hommes ne disposent pas des mêmes moyens pour connaître¹⁸, n'en expriment pas le même désir¹⁹, la connaissance humaine rencontre des limites qui empêchent une totale compréhension des réalités sensibles²⁰. Les plus savants, les plus impliqués dans des recherches savantes, pâtissent finalement des mêmes faiblesses natives que tout un chacun et leur science demeure, malgré tous leurs efforts, rudimentaire²¹.

17. Voir J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir. Distinguer pour unir*, DDB, Paris, 1932 ; Jacques et Raïssa MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, dans *Œuvres complètes*, vol. IV, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse – Paris, 1983.

18. « Un esprit peut avoir une connaissance plus parfaite d'une même réalité qu'un autre esprit, parce qu'il a une capacité intellectuelle supérieure ; de même qu'on voit mieux avec les yeux, lorsqu'on a une vue meilleure. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 85, a. 7, concl.)

19. « [Pour certains hommes], l'empêchement [de connaître], c'est la paresse. [...] La métaphysique, qui a pour objets les choses divines, reste, de toutes les parties de la philosophie, la dernière à apprendre. On ne peut donc pas parvenir à rechercher cette vérité sans consacrer à l'étude beaucoup d'effort. Effort que bien peu veulent assumer pour l'amour de la science, dont Dieu a pourtant inscrit un appétit naturel dans les esprits des hommes. » (Id., *CG I*, ch. 4, § 2, p. 147)

20. « Nous ignorons la plupart des propriétés des choses sensibles ; et, parmi les propriétés que nous appréhendons par les sens, dans la plupart des cas, nous ne pouvons en trouver pleinement les raisons. » (*Ibid.*, I, ch. 3, § 5, p. 145)

21. « Notre connaissance est si débile qu'aucun philosophe n'a jamais pu découvrir parfaitement la nature d'un seul insecte. Ainsi lisons-nous qu'un philosophe vécut trente ans dans la solitude pour connaître la nature de l'abeille. » (Id., *Le Credo*, § 7, Introduction, traduction et notes par un moine de Fontgombault, Collection Docteur Commun, NEL, Paris, 1969, p. 23)

L'intelligence humaine possède une faible puissance de pénétration. Elle connaît ce qui est en acte. La similitude abstraite est en acte, mais l'intellect ne discerne pas clairement ses différents composants, ce qui lui permettrait de réduire la confusion immédiate. Elle ne parvient notamment pas à connaître l'essence directement, en elle-même, mais uniquement par les accidents²². On pourrait croire que l'homme échappe à cette opacité, dans la mesure où ce qui le différencie des autres réalités matérielles, ses facultés intellectuelles, peut se manifester en acte. Effectivement il peut atteindre une connaissance certaine de son intelligence en l'étudiant quand elle connaît, quand elle est en acte, en étudiant cet acte²³. Mais cela ne signifie pas pour autant une connaissance parfaite, une totale compréhension de lui-même. Effectivement, d'une part l'intelligence humaine ne s'identifie pas à son acte, d'autre part, l'essence de l'homme ne se réduit pas à sa rationalité. Les difficultés pour connaître les réalités sensibles se rencontrent aussi quand il s'agit de connaître l'homme²⁴.

En outre, l'essence d'un étant sensible est composée plus ou moins richement, selon le degré occupé par l'être dans la hiérarchie des réalités matérielles. Connaître parfaitement, comprendre, demande de saisir toutes ces parties, les divers universels, mais aussi les accidents essentiels, les manières d'être, etc.²⁵ Et il semble bien qu'une telle compréhension intellectuelle soit impossible à l'homme. Les déterminations de l'essence – propriétés, accidents, manières d'être –, même d'une nature rudimentaire, si elles ne sont pas en nombre infini, sont suffisamment nombreuses pour que leur totalité reste incompréhensible. La connaissance demeure indéfiniment ouverte.

22. « Dans les choses sensibles en effet, les différences essentielles nous sont inconnues ; aussi sont-elles signalées par des différences accidentelles qui émanent des essentielles, comme la présence de la cause est signalée par son effet. » (Id., *L'Être et l'essence*, ch. VI, trad. C. Capelle, Vrin, 1985, p. 67/68)

23. « L'âme humaine se connaît elle-même, par son acte d'intelligence, qui est son acte propre, et révèle parfaitement sa capacité et sa nature. » (Id., *ST I*, q. 88, a. 2, sol. 3)

24. Il n'est peut-être pas anodin que la citation donnée en note n° 22 se poursuive ainsi : « ... bipède, par exemple, est donné comme différence de l'homme. » (Id., *L'Être et l'essence*, ch. VI, éd. cit., p. 68) Certes l'acte intellectuel suffit à connaître la différence spécifique de l'homme, mais pas à la comprendre.

25. « L'intelligence humaine n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité : mais elle en connaît d'abord quelque chose, par exemple la quiddité, qui est le premier et le propre objet de l'intelligence, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être, qui ont rapport à l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, l'intelligence doit unir les éléments connus, ou les séparer, et ensuite, d'un jugement affirmatif ou négatif, passer à un autre, ce qui est raisonner. » (Id., *ST I*, q. 85, a. 5, concl.)

Les difficultés pour connaître la mouche ne sont alors rien à côté de celles que présente l'objet homme, plus complexe. Le connaître, immédiatement et confusément, comme "animal rationnel" demande à préciser ce qu'est "animal", ce qu'est "rationnel"; ce que sont "végétatif", "sensible"; ce qu'est "libre", etc.

Ces différentes faiblesses de l'intelligence humaine dans son acte de connaître conduisent à reconnaître que l'homme demeure en partie incompréhensible à lui-même.

L'incompréhensibilité des quiddités, des êtres sensibles et, plus particulièrement, de l'homme, dépend-elle de motifs conjoncturels? Le fait que certaines intelligences sont plus performantes que d'autres, la possibilité d'un progrès du savoir dans un temps indéfini, permis par la transmission des acquis aux générations savantes ultérieures et par l'affinement des méthodes, pourraient-ils laisser envisager ultérieurement une connaissance parfaite?

Comme nous l'écrivions plus haut, le progrès de la connaissance au fil des siècles est évidemment envisageable, mais il n'entraînera pas la totale réduction de l'incompréhensible, relatif au mode de connaître de l'intelligence humaine. Cette faculté dépend du corps, des sens. Hormis le fait que la qualité de son intuition sensible et de la connaissance discursive qui suit dépend du bon fonctionnement du sens, d'une bonne configuration, voire d'un bon entretien du corps, ce rapport rend impossible une connaissance immédiate parfaite de l'essence. Enfin, les intelligibles dont elle use pour appréhender le monde matériel présentent une extension très limitée. Les limites intellectuelles humaines sont indépassables.

Du fait de celles-ci, l'intelligence humaine serait dépassée par une intelligence qui opérerait par intuition, sans aucune médiation matérielle que ce soit, et qui disposerait d'une plus grande extension. Une telle intelligence posséderait-elle une connaissance parfaite, des essences des réalités matérielles, de l'homme?

2.2. La connaissance angélique

Une telle intelligence caractérise les anges, substances purement spirituelles continuellement en acte d'intellection. Le processus exact de la connaissance angélique naturelle échappe à l'homme car il ne peut acquérir une connaissance parfaite des êtres qui lui sont supérieurs²⁶. Mais en tenant

26. « Par la connaissance qu'elle a d'elle-même, notre âme parvient à une certaine connaissance des substances incorporelles, comme cela lui arrive. Cela ne fait pas qu'elle les connaisse d'une manière absolue et parfaite, en se connaissant elle-même. » (*Ibid.*, I, q. 88, a. 1, sol. 1)

compte des modalités propres au fonctionnement de l'intelligence humaine, on peut approcher celui de l'intelligence angélique qui surpasse nécessairement celle-là dans tous les registres où elle pâtit de faiblesses.

Leur incorporéité renseigne sur deux points qui concernent cette enquête. D'une part les anges ne sont pas individués par la matière. Donc chaque individu angélique possède sa forme spécifique propre, constitue une espèce à lui tout seul. Le réel hiérarchisé s'accomplit dans une hiérarchie angélique, dont l'intelligence humaine ignore bien évidemment le nombre constitutif²⁷. D'autre part ils n'abstraient pas les essences d'images issues des sens. Ils ne peuvent donc connaître les essences que par des intelligibles innés, donc déposés en eux dès leur création. Après celle-ci, Dieu peut enrichir la connaissance de certains anges à propos des "mystères divins", de son dessein salvifique, de la mission du Verbe, de l'économie de la grâce²⁸. La connaissance angélique est innée et infuse.

De plus, leur supériorité hiérarchique signifie une plus grande pénétration intellectuelle qui rend plus efficace leur intuition qui les dispense des opérations nécessaires à l'intelligence humaine²⁹. Et finalement, leur intelligence possède une extension plus grande que celle-ci. En effet, la hiérarchie des êtres se définit par la proximité avec Dieu qui connaît tout et chaque réalité en pensant l'unité de son être. Plus un être intelligent lui est proche, plus il connaît d'essences diverses ou de singuliers par un nombre restreint d'intelligibles. Plus on descend dans cette hiérarchie, plus la connaissance s'effectue par un nombre croissant d'intelligibles qui, chacun, s'étend à un nombre réduit de réalités diverses. Jusqu'à l'homme pour lequel chaque similitude abstraite ne concerne qu'une forme spécifique.

Malgré cette supériorité, la connaissance angélique connaît ses limites. Les intelligibles immédiatement déposés par Dieu ne permettent qu'une

27. « La multitude des anges, même en tant qu'ils sont des substances immatérielles, surpasse de beaucoup toute multitude matérielle. » (*Ibid.*, I, q. 50, a. 3, concl.)

28. « Il y a chez les anges deux sortes de connaissances : 1° Une connaissance naturelle, selon laquelle ils connaissent les choses soit par leur essence, soit par des *species* innées. [...] 2° L'autre connaissance des anges est celle qui les rend bienheureux et par laquelle ils voient le Verbe et les choses dans le Verbe. Cette vision leur fait connaître les mystères de la grâce, non pas dans leur totalité ni à tous également, mais selon qu'il a plu à Dieu de les leur révéler [...]. Et même parmi ces mystères, il en est qu'ils [les anges] ont connus dès leur création, et d'autres dont ils ne sont instruits que dans la suite, selon les exigences de leurs missions. » (*Ibid.*, I, q. 57, a. 5, concl.)

29. « En connaissant la quiddité, [les intelligences angéliques] savent en même temps tout ce que nous pouvons atteindre par composition, division et raisonnement. » (*Ibid.*, I, q. 85, a. 5, concl.)

connaissance générale des universels et des singuliers auxquels ils s'étendent, à l'encontre de Dieu qui, seul, connaît parfaitement tout étant³⁰. Donc cette connaissance supérieure ne signifie pas une compréhension parfaite de l'essence des êtres, notamment celle de l'homme. Cette limite demeure quelle que soit la place occupée dans la hiérarchie angélique. La connaissance angélique, même la plus élevée, est dépassée par la connaissance divine, seule connaissance parfaite. De plus la force de pénétration intellectuelle de l'ange, aussi élevé soit-il, est tenue en échec par l'intériorité spirituelle des autres substances spirituelles, notamment des hommes³¹.

Les limites propres à chacune des créatures intellectuelles les empêchent de comprendre l'homme tel qu'il est, soit tel que pensé par Dieu de toute éternité. Ces limites lui conservent une part de mystère pour chacune de ces intelligences créées. Mais, de ce point de vue, la définition du mystère de l'homme conserve quelque chose de restrictif, puisqu'il est lié à des limites du sujet connaissant. Pour enrichir notre réponse, abordons la question en revenant à l'homme lui-même.

3. *Mystère de l'homme et participation au mystère de Dieu*

3.1. *Présence de Dieu en l'étant*

Dieu est partout, sinon il serait limité par quelque chose, ce qui ne se peut puisqu'il est infini. Il est partout pleinement, car il est indivisible. Bien évidemment, puisque Dieu est immatériel, il ne s'agit pas d'une présence spatiale, localisable. Il existe dans l'étant, comme l'écrit saint Thomas, « par son essence, par sa présence et par sa puissance³² », mais il ne s'agit pas de cette présence dont il est question dans les pensées immanentistes, panthéistes. En aucune manière il ne faut entendre que Dieu constitue,

30. « Les êtres supérieurs à l'ange et ceux qui lui sont inférieurs sont d'une certaine manière en sa substance : non d'une manière parfaite, ni selon leur raison propre, car l'essence de l'ange étant limitée, se distingue des autres par sa raison propre, mais d'une manière générale. Par contre, dans l'essence divine, toutes les choses sont d'une manière parfaite et selon leur raison propre, comme dans la cause première et universelle, dont procède tout ce qu'il y a de propre ou de commun en tout être quel qu'il soit. C'est pour cette raison que Dieu a par sa propre essence la connaissance parfaite de toutes choses, tandis que l'ange n'en a qu'une connaissance générale. » (*Ibid.*, I, q. 55, a. 1, sol. 3)

31. « En cette vie, la pensée d'un homme est cachée aux autres à la fois en raison de l'opacité du corps, et de la volonté qui réserve ses secrets. Le premier obstacle sera supprimé lors de la résurrection, et il n'existe pas pour les anges. Mais le second demeurera après la résurrection, et il existe actuellement pour les anges. » (*Ibid.*, I, q. 57, a. 4, sol. 1)

32. Voir le titre de la huitième question de la *Prima pars*.

immédiatement, l'essence ou l'*esse* de l'étant³³. Dieu demeure pleinement transcendant mais il n'en est pas moins pleinement présent³⁴. Il s'agit d'une présence par participation. Dieu est présent comme la cause est présente à son effet³⁵. L'effet est la manifestation de la présence de la cause : la chaleur de l'objet chauffé par la chaleur du feu est l'effet de celle-ci, c'est-à-dire la manifestation intérieure à l'objet de la cause qu'elle est. Dieu est cause efficiente de l'étant, de l'homme, de chacun de ses actes ; sa cause exemplaire, sa cause finale.

Dieu est présent en tant que cause efficiente. Dieu, Acte pur, est l'acte des actes. Il est la cause première de tout acte, il est présent en chacun. Il est présent en l'acte premier, l'acte d'être singulier, l'*esse* individuel, individuation de l'*esse commune*, créé, l'acte de l'essence³⁶. Il est présent en tout acte second, les opérations des diverses facultés³⁷.

Dieu est présent en tant que cause exemplaire. Le monde apparaît comme un tout différencié, organisé, hiérarchisé et finalisé. Il n'est donc pas dû au hasard mais à une intelligence, celle de Dieu, à Dieu qui est Intelligence. Le

33. « En disant Dieu présent à tout par essence, on ne l'entend pas de l'essence des choses, comme si Dieu était de l'essence des choses mêmes ; mais de son essence à lui, parce que sa substance est présente à tout comme cause d'être. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 8, a. 3, sol. 1)

34. « Être partout primitivement et par soi-même non seulement appartient à Dieu, mais n'appartient qu'à lui seul ; car quel que soit le nombre de lieux qu'on suppose, il faut qu'il soit dans chacun d'eux, non partiellement, mais selon tout ce qu'il est. » (*Ibid.*, I, q. 8, a. 4, concl.)

35. « Il est nécessaire en effet que tout agent soit conjoint à l'être où il agit immédiatement, et qu'il le touche par sa vertu. » (*Ibid.*, I, q. 8, a. 1, concl.) Il ne faut pas se leurrer sur ce principe aristotélicien qui pourrait faire croire qu'il est dépassé, faisant référence à une physique qui n'est plus en vogue. Il n'empêche qu'il faille bien essayer de comprendre comment s'effectuent les interactions dans le réel. Un tel souci animait le très peu aristotélicien Descartes qui fondait l'interaction entre âme et corps sur la glande pinéale, à l'instar, bien plus tard, de Bergson qui illustrait les liens entre cerveau et conscience par des claviers à double face. Signalons aussi, avec la prudence qui s'impose au non spécialiste, que le modèle standard en vigueur en physique quantique affirme que les quatre forces fondamentales qui s'exercent dans l'univers le font par l'intermédiaire de quatre particules, graviton (à trouver encore), photon, gluon, boson. À quoi servent ces particules sinon à permettre, par leur contact, à exercer leurs vertus, à rendre raison de l'interaction entre causes et effets ? La cause est nécessairement présente, d'une manière ou d'une autre, à son effet, sinon il n'y aurait pas d'interaction.

36. « Dieu étant l'être [*esse*] même par essence, il est nécessaire que l'être [*esse*] créé soit son effet propre, comme brûler est l'effet propre du feu. » (*Ibid.*, I, q. 8, a. 1, concl.)

37. « [Dieu] est en toutes choses, selon qu'il donne à toutes choses et l'être, et la vertu active, et l'action : ainsi est-il en tout lieu, donnant au lieu lui-même et son être comme tel, et son aptitude à recevoir ce qui s'y loge. » (*Ibid.*, I, q. 8, a. 2, concl.)

monde, l'organisation des éléments qui le composent, ces mêmes éléments ont été pensés de toute éternité par Dieu³⁸.

Il est légitime de parler d'idées en Dieu, qui sont les pensées qu'il conçoit. Il y a ainsi, notamment, l'idée du monde, de chaque espèce, et de chaque singulier réel³⁹. Mais Dieu ne pense rien d'autre que lui-même, il connaît tout par sa propre essence. En outre, penser des idées ne signifie pas une division en Dieu, puisqu'en lui le pensé, le pensant, l'acte de penser sont un. Donc chaque idée divine est l'expression de la plénitude de cette unique essence, simple, pensée d'un point de vue distinct de n'importe quel autre. Les idées sont multiples, mais il ne s'agit toujours que de la seule et unique essence divine⁴⁰.

L'idée divine est une forme pensée mais aussi l'exemplaire d'un ou plusieurs êtres créés⁴¹. C'est par ces idées que Dieu pense les divers étants et les crée. Chaque forme, spécifique, singulière, manifestée dans le réel, est la réalisation d'une idée divine, la manifestation de l'essence infinie et incommunicable de Dieu, qui en est la cause exemplaire. La forme créée n'est pas, à proprement parler, une réalisation de cette essence, mais plutôt une participation comme imitation⁴².

Dieu, cause première de tout être en est aussi la fin, et est présent en tant que cause finale. Il est la fin de tout étant qui tend à l'imiter, selon un mode propre à son degré d'être⁴³. La fin de l'homme est de connaître Dieu. Il faut

38. « Comme donc ce monde n'est pas le fait du hasard, mais procède de Dieu qui agit par son intelligence [...], il est nécessaire de supposer dans l'esprit divin une forme à la ressemblance de laquelle soit fait le monde, et c'est en cela que consiste la notion d'idée. » (*Ibid.*, I, q. 15, a. 1, concl.)

39. « On ne peut concevoir un tout sans avoir la conception précise des éléments qui constituent ce tout [...]. Il faut donc que dans l'esprit divin se trouvent les propres notions ou représentations de toutes choses. » (*Ibid.*, I, q. 15, a. 2, concl.)

40. « Mais aussi l'idée, en Dieu, n'est-elle pas autre chose que son essence même, car c'est selon son essence que Dieu est un exemplaire de toutes choses. » (*Ibid.*, I, q. 15, a. 1, sol. 3)

41. « Selon que l'idée est un principe formateur des choses, on peut la dire un exemplaire ou un modèle, et elle a rapport à la connaissance pratique. » (*Ibid.*, I, q. 15, a. 3, concl.)

42. « Chaque créature a sa nature propre, et la tient de la manière spéciale dont elle participe à la ressemblance de l'essence divine. » (*Ibid.*, I, q. 15, a. 2, concl.) La création, en tant que production du réel à partir de rien, permet de comprendre la présence sans immanence radicale. Effectivement, tout comme l'*esse commune* individuée par chaque étant, les formes actualisées dans la matière sont des médiations qui permettent la participation de Dieu, soit la présence sans réduction de la transcendance.

43. « L'agent est appelé la fin de l'effet, en tant que l'effet tend vers la ressemblance avec l'agent: c'est pourquoi la forme du géniteur est la fin de la génération. Mais Dieu est ainsi la fin des choses qu'il est aussi leur premier agent. Toutes cherchent donc, comme leur fin

qu'il s'oriente volontairement vers lui. Désirer Dieu et le connaître sont les modes d'imitation humains de la fin⁴⁴. En l'homme, qui le connaît et qui l'aime – qui tend volontairement vers lui comme sa fin – Dieu est présent comme le connu, le désiré sont présents en celui qui connaît, qui désire.

Ainsi, différemment participé, à divers titres de cause, Dieu est présent en chaque étant. Simple et indivisible, tout l'être divin s'exprime pleinement dans chaque acte, opération, détermination essentielle de n'importe quel étant, quelle que soit la place qu'il occupe dans la hiérarchie du réel⁴⁵. L'aspect de l'étant concerné ne participe pas que de "l'aspect" de Dieu correspondant: son exister de l'exister divin, son intelligence ou instinct de l'intelligence ou de la volonté divines, etc. Dieu est pleinement présent, participé, comme pur Acte, Esse, Intelligence, Volonté, etc., dans l'acte instinctif du système nerveux rudimentaire de la mouche et dans l'acte intellectuel de l'esprit hors du commun de saint Thomas d'Aquin composant son œuvre. Cette présence se manifeste différemment selon le degré de perfection, la place occupée dans l'échelle des êtres, le degré de participation, la proximité de Dieu, propre à chaque étant. Thomas d'Aquin manifeste cette présence plus intensément, plus extensivement, par les fonctions intellectuelles de son âme, par son désir consenti de Dieu, que l'instinct de la mouche, qui l'oriente vers son principe et sa fin sans collaboration d'une intelligence et d'une volonté libre, absentes dans l'insecte. En outre, la présence de Dieu est plus riche encore dans l'homme qui le connaît⁴⁶.

ultime, à devenir semblables à Dieu. » (ID., *CG* III, ch. 19, § 2, trad. V. Aubin, GF 1047, Flammarion, 1999, p. 92)

44. « L'intellect humain désire, aime et goûte davantage la connaissance des choses divines, quoiqu'il puisse assurément n'en saisir que peu de chose, que la connaissance parfaite qu'il a des choses les plus inférieures. » (*Ibid.*, III, ch. 25, § 7, p. 114/115)

45. « [Dieu est partout primitivement], c'est-à-dire que Dieu est ainsi en tous lieux selon tout lui-même. En effet, si quelque chose était partout selon ses diverses parties étendues en divers lieux, être partout ne lui conviendrait pas primitivement; car ce qui s'attribue à quelque chose en raison de ses parties n'a pas le caractère immédiat dont on parle. » (ID., *ST* I, q. 8, a. 4, concl.)

46. « Dieu est dit dans un être de deux façons: d'abord comme une cause agente, et à ce titre il est dans tout ce qu'il a créé; ensuite, il peut y être comme l'objet de l'action est dans celui qui agit, ce qui est propre aux opérations de l'âme, où l'objet connu est dans le sujet connaissant, l'objet désiré dans celui qui le désire. De cette façon, Dieu est spécialement dans la créature raisonnable, lorsqu'elle le connaît et l'aime, soit actuellement, soit en disposition habituelle. » (*Ibid.*, I, q. 8, a. 3, concl.)

3.2. *De la présence de Dieu au mystère de l'homme*

Présent en toute réalité, en chaque détermination essentielle, chaque acte et chaque opération, Dieu n'appartient pas à ce tout de l'être. Transcendant, il est incompréhensible à toutes les intelligences créées, réalités les plus haut situées dans la hiérarchie des créatures. Il est le mystère par excellence. Nous pouvons envisager que cette présence du mystère qu'est Dieu se répercute sur l'étant, sur l'homme, que cette présence rend infiniment plus riche que ce qui apparaît de prime abord. La présence de Dieu creuse l'abîme insondable de l'homme, en son *esse*, en son essence, en ses actes.

Cette présence du mystère peut éclairer, en partie, ce que nous écrivions plus haut, à la suite de saint Thomas, de l'irréductibilité de l'homme à l'intelligence des créatures. Les anges, même les supérieurs, qui possèdent l'intelligence créée la plus étendue et la plus pénétrante, rencontrent des limites. Ils ne peuvent pas pénétrer l'intériorité des êtres intelligents, même ceux, anges ou hommes, qui leur sont inférieurs. *A fortiori* l'homme, doté d'une intelligence plus débile, pâtit-il de ses propres limites. La pénétration réduite, même chez l'ange le plus élevé, manifeste, à proprement parler, la limite de l'intelligence créée.

Mais le défaut de pénétration des intériorités signifie un lien avec le mystère. Dieu seul, lui le créateur, "sonde les cœurs et les reins". Lui seul peut pénétrer le plus intime de toute créature. Or, en ce plus intime est la présence de Dieu, le mystère par excellence⁴⁷. Effectivement, Dieu, de par sa présence, est plus intime au sujet que le sujet lui-même. C'est en ce plus intime que coulent les sources de l'être, de la vie, de l'intelligence qui font être, agir, penser, vouloir, aimer. Il n'est pas étonnant que ce plus intime soit secret à quiconque qui n'est pas Dieu, car il est mystère, cause fondamentale du mystère qu'est l'homme.

Conclusion

L'incompréhensibilité à l'intelligence désigne le mystère. Tout être est mystère pour l'homme, car, de la plus simple mouche à lui-même, tout lui est incompréhensible, malgré les degrés différents de connaissance selon l'objet considéré et les progrès dans la connaissance qu'il accomplit dans le temps.

Dieu – son être, son plan providentiel – est le mystère, par excellence, car il est transcendant à l'ordre du créé, à l'homme, à son intelligence. Mais cette définition comme expression de limites cognitives ne doit pas occulter qu'au cœur même de la nature de tout être, donc de l'homme, il y a la présence de Dieu, le mystère par excellence, dans sa plénitude et sa richesse. Cette présence rejaillit sur la nature de l'homme, fonde son incompréhensibilité, son mystère propre face à toute créature.

Michel MAHÉ

47. « Aussi longtemps qu'une chose possède l'être, il faut que Dieu lui soit présent, et cela conformément à la manière dont elle possède l'être. Or, l'être est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et de plus profondément inhérent, puisqu'il joue à l'égard de tout ce qui est en elle le rôle de forme, de principe déterminateur. On en doit conclure nécessairement que Dieu est en toutes choses, et d'une manière intime. » (*Ibid.*, I, q. 8, a. 1, concl.)

De crise en crise nous assistons, effarés et impuissants, à l'effondrement dramatique de l'autorité dans l'Église. Une crise n'est-elle pourtant pas l'occasion de l'émergence d'une autorité et de sa croissance? Le mouvement synodal auquel nous invite le pape François serait-il un chemin pour repenser l'exercice de l'autorité? Quel regard l'expérience monastique porte-t-elle sur ces questions?

Abba Pambo, (IV^e) homme sans lettre, était allé trouver quelqu'un pour être instruit d'un psaume. Mais, dès qu'il eut entendu le premier verset du psaume 38: "J'ai dit: je veillerai sur mes voies, pour ne pas pécher par ma langue", il ne consentit pas à écouter le second. Il se retira disant: "Ce verset me suffit, si j'ai la force d'apprendre à le mettre en pratique." Six mois passèrent sans que le professeur revît Pambo. Il lui en fit le reproche. Pambo répondit: "C'est que je n'ai pas encore appris à mettre en pratique le premier verset." Après de nombreuses années, un de ses amis lui demanda s'il connaissait enfin son verset. Pambo dit: "En dix-neuf longues années, c'est à peine si j'ai appris à le mettre en pratique."

Le patronage d'abba Pambo

Pourquoi ouvrir cette réflexion par cette sentence des Pères du désert¹? Tout d'abord pour souligner que je ne suis pas un théologien. C'est en tant que moine que j'évoque cette crise – ou ces crises – et voudrais envisager la question de l'autorité. Des théologiens et des philosophes se sont exprimés dans ce cycle de conférences portant sur la crise de l'autorité. Un médecin, c'est-à-dire un soignant, va s'exprimer ensuite. Pour ma part, comme moine, c'est plutôt en tant que soigné que j'aborde la question. Un moine est un homme qui cherche à se soigner. Je n'ai malheureusement pas le sérieux, la sobriété ni la ténacité d'un Pambo. Celui-ci ne veut rien savoir, même de la

* Conférence donnée à l'Université de Fribourg, le 5 avril 2022 par Dom Marc de Pothuau. Moine cistercien de l'abbaye d'Hauterive, il est devenu le 60^e Père abbé en 2010, suite à l'élection de Dom Mauro Lepori comme Abbé général de l'Ordre cistercien.

1. Cité par L. LELOIR, « La *lectio Divina* chez les Pères du désert », in *Vie spirituelle*, sept. 2001, n° 740, p. 435-436.

parole de Dieu, sinon ce qu'il met en pratique selon l'avertissement très clair de Jésus².

Ensuite parce que sa figure m'apaise quand je songe aux mètres de bibliothèque remplis par les écrits de ces autorités spirituelles dont sont maintenant connues certaines de leurs pratiques malgré ce qu'elles savaient si brillamment exposer précisément sur la crise de l'autorité. La troisième raison de me placer sous le patronage d'abba Pambo provient enfin de mon besoin de veiller sur mes voies et d'éviter à ma langue de s'égarer sur un tel sujet. En effet, je ne peux pas parler de manière objective du phénomène. Qui le pourrait ? Une crise soulève en nous un flot d'affects difficiles à gérer. Parler de la crise de l'autorité aujourd'hui, ce n'est pas traiter de celle issue de mai 68, mais de l'hécatombe des fondateurs apparus après le concile Vatican II. Et comment l'évoquer froidement alors que nous sommes sous la sidération provoquée par le nombre que la Commission Sauvé a cru pouvoir estimer des victimes d'abus en France ? Chacun des cas pouvant correspondre à l'effarante inertie de nos pasteurs. Autrement dit, parler de la crise de l'autorité actuellement, c'est parler en pleine crise de l'autorité. Et devant cette difficulté, je ne suis pas certain que le silence de Pambo ne soit pas plus prudent.

L'hécatombe des maîtres

Selon Paul Ricoeur³, « il n'y aurait probablement pas de vie morale sans l'exemplarité de grands témoins de la vie morale ». Cette simple phrase explique *a contrario* le champ de ruines spirituelles qui nous entoure. Je vous avoue cependant que les premières grandes révélations de la corruption de certains fondateurs m'ont beaucoup plus soulagé qu'attristé. Ma tristesse en effet était déjà ancienne et ma colère bouillonnait depuis des années devant l'énorme gâchis des vocations qui se réalisait sans qu'on ose encore le dire. L'hécatombe des maîtres à penser et à prier a pu enfin freiner le flux des jeunes séduits, attirés et bientôt abîmés, parfois à jamais. Qui osera faire le calcul de la proportion de vocations, déjà si rares, qui se sont engouffrées depuis quarante ans dans les communautés que je jugeais « problématiques » – distinction que je n'ose même plus employer comme je vais l'expliquer –, alors que la majeure partie des communautés qui n'ont pas su recruter sont en train de disparaître et avec elles un trésor inestimable de sagesse ? La

situation catastrophique des communautés religieuses me désole et m'affecte d'autant plus que j'estime qu'elle donne une visibilité à la situation de l'Église dans nos pays.

Longtemps on ne reconnaissait d'autorité qu'aux communautés pourvues de jeunes vocations. Leurs nombres étaient le signe de la bénédiction divine. N'est-ce pas Dieu qui donne l'accroissement ? Comme les précédentes conférences sur le sujet l'ont rappelé, le mot « autorité » vient du latin *augere* : augmenter, accroître. Ces communautés avaient donc pour elles le sceau d'une incontestable autorité. Or un supérieur d'une communauté dont le noviciat est vide ressent ce que peut vivre une femme stérile jalouse des femmes enceintes. Comment oserait-il alors remettre en cause la thèse de la bénédiction divine sans émettre des propos motivés par la jalousie ? Une telle situation m'avait cependant inspiré une sentence que je crois toujours pertinente : « Former ne séduit pas, séduire ne forme pas, sinon à séduire à son tour. » Le nombre de recrues dans les communautés éveille toujours ma plus grande vigilance quand une politique de recrutement y est plus ou moins justifiée. Abba Pambo n'est pas un séducteur. Il ne vise rien que sa conversion. Il sait que d'elle dépend la vraie croissance et que cela lui demande un effort à plein temps. Saint Benoît, quant à lui, est très clair sur la manière dont on doit éprouver les nouveaux venus. Bien loin de les séduire, sa Règle invite à les rabrouer, puis à les prévenir au plus vite des *choses dures et âpres* (RB 58, 8) qu'il leur faudrait endurer.

Éradiquer la culture de l'abus dans nos communautés

Il faut préciser ici que le phénomène de l'abus d'autorité ne concerne pas seulement les communautés « nouvelles » telles qu'on les qualifie encore depuis des décennies. En effet, les communautés classiques malgré leur structure parfois millénaire sont aussi touchées. Que personne ne soit naïf à ce sujet. Aucune structure n'est en soi une sécurité. Une intention droite cherche la structure qui la soutiendra au mieux, alors que l'intention mauvaise sait se servir de la structure, elle sait comment en abuser. Enfin, la « Lettre au peuple de Dieu » du pape François (août 2018) écrite en réaction aux scandales des abus dans l'Église des États-Unis est venue corriger ma propre manière de considérer le phénomène et d'en parler. Elle m'invitait à un examen de conscience et m'obligea à sortir de ma position accusatrice. Le Saint-Père a consciemment étendu la question de l'abus d'autorité à toutes les communautés et non pas à certaines seulement que je jugeais « problématiques ». En effet, il a utilisé un terme précis qu'il faut prendre en compte, celui de « la culture de l'abus » : « Tout ce qui se fait pour éradiquer la culture de l'abus

2. « Celui qui entend de moi ces paroles sans les mettre en pratique est comparable à un homme insensé qui a construit sa maison sur le sable. » (Mt 7, 26)

3. *Philosophie*, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie de l'académie de Versailles, C.R.D.P. n° 7, février 1995, p. 6.

dans nos communautés sans la participation active de tous les membres de l'Église ne réussira pas à créer les dynamiques nécessaires pour obtenir une saine et effective transformation. » Nous devons mesurer la gravité de ces propos qui, tout en dénonçant un phénomène qui concerne chacun, indiquent déjà la dynamique synodale nécessaire à mettre en place pour l'affronter : « la participation active de tous les membres de l'Église ».

Jusqu'en février 2020, c'est-à-dire juste avant le confinement, je n'étais donc pas mécontent de voir les révélations se succéder tout en étant saisi d'horreur devant l'ampleur et l'atrocité des dégâts. Puis vint l'annonce concernant Jean Vanier qui nous bouleversa, nous moines d'Hauterive. Le fondateur de l'Arche était en effet l'auteur contemporain le plus lu et travaillé communautairement depuis une vingtaine d'années. Je le considère comme un maître de la vie communautaire. Après son ouvrage, *La communauté lieu du pardon et de la fête*, nous avons particulièrement lu ensemble, un livre plus récent où il décrit avec justesse l'humiliation de l'Église face aux scandales des abus : *Les signes des temps*. Ces propos, malgré les révélations, continuent de m'inspirer et, pour la première fois depuis lors, j'ai relu des passages de ce maître livre pour préparer cette conférence. Bref, cette fois nous étions nous-mêmes atteints. Nous découvrons ce que signifie la sidération muette. Je luttais intérieurement contre l'envie de l'accuser de trahison pour demeurer devant l'immense déception que j'éprouvais, devant l'étonnante naïveté que je gardais encore : pourquoi étais-je si surpris de constater que celui qui fait tant de bien soit malgré tout toujours capable du pire ? Ne savais-je donc pas qu'il n'existe aucun abri définitif contre la tentation ? Que nul ne peut se situer au-delà de la crise ? Ou bien m'étais-je réfugié dans ces croyances, si contraire à la foi, pour m'exonérer de l'aventure chrétienne ? Me sentant en effet capable du pire, contrairement à ce grand homme, cela me permettait de ne plus me sentir concerné par l'héroïsme de leur charité.

« Lui aujourd'hui, moi demain ! » disait un père du désert en pleurant amèrement devant un frère qui avait chuté⁴. Comment évoquer la crise de l'autorité en évitant ces événements ? « Le maître s'assoit sur la chaire et enseigne, le moine sur la cendre et pleure », écrivait saint Jean Climaque⁵. Nous ne pouvons réfléchir sur ce sujet sans pleurer sur notre fragilité et non pas sur nos idoles, sans pleurer sur la profonde fragilité humaine, la nôtre à chacun. En évoquant Paul Ricoeur, on a pu souligner l'antériorité parmi les trois notes de l'autorité : l'autorité me précède. « Lui aujourd'hui, moi

demain » : existe-t-il une autre manière d'éviter la catastrophe que de commencer par pleurer ces larmes-là ?

L'autorité dans la crise

Doit-on parler d'une crise ou de crises successives de l'autorité ? Nous sommes maintenant devant des ruines provoquées par l'effondrement sans précédent de la confiance à l'intérieur de l'Église. Nous ne sommes pas certains que des pans de murs ne doivent pas encore s'écrouler, sur nous peut-être, à moins qu'il ne s'agisse de nous-mêmes.

Pourtant dans ma communauté d'Hauterive, lorsque nous avons appris les révélations au sujet de Jean Vanier, nous avons pu nous rendre compte assez vite que si sa figure s'écroulait, notre propre expérience communautaire demeurerait là, intacte, telle un roc. L'autorité de Jean Vanier nous avait fait avancer nous-mêmes et approfondir le mystère de notre appel à vivre ensemble l'évangile. Tout est dit ici de ce qu'est l'autorité : elle se reconnaît à ce qu'elle se transmet⁶. L'autorité est un pouvoir au service de la croissance de l'autre, de sa liberté. L'autorité rend l'autre libre et donc auteur. Les mots « autorité » et « auteur » partagent avec le qualificatif « auguste » la même racine *augere*, augmenter, accroître. La dynamique de l'autorité est éducative, elle est cette « incitation intime à l'autonomie » pour citer encore Paul Ricoeur.

Cela étant posé, ces révélations nous ont profondément ébranlés ; or ce phénomène est en soi important à décrire. Au cours d'une crise, nous ne pouvons pas analyser objectivement ce qui se passe, mais nous demeurons capables de le décrire. Il s'agit de traverser un moment de désorientation. Soudain la plupart des repères habituels disparaissent. Certains demeurent cependant, comme la doctrine de l'Église par exemple. Précisons pourtant qu'il ne suffit pas de professer la vraie foi pour la vivre droitement. On sait

6. Des victimes directes de fondateurs seront sans doute choquées à la pensée que l'on puisse continuer à voir dans les écrits de Jean Vanier la marque de l'autorité. D'une part, nous n'avons eu que très peu de liens directs avec lui. Il n'est évidemment pas un fondateur pour nous, mais nous nous sommes inspirés de ses écrits au sein d'une tradition bien enracinée. D'autre part, je n'arrive pas à placer Jean au même rang que les frères Philippe sans prétendre pour autant que ses victimes soient moins gravement atteintes que celles des deux dominicains. Je ne peux nier cependant un fait : sur plusieurs points précis, ma communauté a grandi grâce à certains écrits de Jean Vanier et je n'en connais pas d'équivalents. Comment sont-ils compatibles avec ce qui fut révélé depuis ? Cela me dépasse, du point de vue intellectuel, alors que je dois reconnaître aussi que cela me traverse du point de vue existentiel. En effet, comment pourrais-je ne pas voir que le Christ parle aussi de moi quand il dit (Mt 32, 3) : « Tout ce qu'ils peuvent vous dire, faites-le et observez-le. Mais n'agissez pas d'après leurs actes, car ils disent et ne font pas » ?

4. *Apophtegmes des Pères*, I, IX *Ne juger personne*, n° 17, SC 387, Cerf, Paris, 1993, p. 441.

5. Citation tirée de mémoire de *L'Échelle des moines*.

comment la volonté d'afficher une parfaite rectitude doctrinale a servi à couvrir des agissements beaucoup moins droits. La soudaine disparition des repères provoque un désarroi profond et pousse à se tourner vers une autre autorité, une figure rassurante, plus assurée que la précédente. Comme je l'ai déjà précisé, le discours sur la crise de l'autorité de l'après-Concile a été l'un des thèmes majeurs de nos fameux fondateurs. A-t-on prétendu alors analyser le problème pour déterminer la cause de la crise que d'autres auraient dû éviter? A-t-on nourri le rêve d'une vie sans crise, d'une communauté sans faille et d'une Église parfaite? Ces tentatives seraient-elles enfin et définitivement dépassées? Il est loin d'être acquis, malgré l'effondrement de la crédibilité à l'intérieur de l'institution, que personne ne tente de restaurer à tout prix la façade de la « société parfaite », telle qu'une certaine théologie qualifiait si maladroitement l'Église. Il n'en reste pas moins que l'expérience de la confiance demeure essentielle et nécessaire pour grandir dans la foi. Nous avons besoin d'un milieu humain pour croître dans la confiance en Dieu, pour découvrir l'aventure unique et merveilleuse de l'alliance. La communauté chrétienne doit offrir la possibilité de vivre cette expérience structurante et fondamentale. Doit-elle pour autant réduire le rôle de l'autorité à cette unique tâche de nous rassurer?

Voilà une question qu'il faut se poser avec courage. Il ne s'agit pas, selon moi, d'analyser les causes de la crise pour l'éviter, mais de chercher des forces pour la vivre. La crise nous pousse à chercher une voie de fuite, alors qu'il nous faudrait plutôt développer l'art de la traverser. L'expérience monastique est nette sur ce point. La communauté y est présentée comme la compagnie nécessaire pour affronter la crise et faire l'expérience de la consolation. La fraternité naît de cet accompagnement mutuel dans la crise. Le père-maître des novices ou le père abbé représente l'autorité qui, sans l'éviter, encourage à affronter cette crise pour la traverser. Il s'agit d'insister sur ce point, parce que notre réflexe habituel nous pousse à nous mettre en chasse d'un fautif, comme si la crise était un accident anormal, dangereux et inacceptable, comme si l'autorité n'avait d'autre objectif que de nous la faire éviter. Son rôle est bien plutôt de nous soutenir en sachant que la crise est le passage obligé de notre croissance, le lieu de notre accroissement. L'autorité me donne la force de ne plus fuir la crise nécessaire à ma croissance. Si elle ne sait précisément comment en tirer profit, elle sait qu'il y réside un profit à en tirer et que l'étape ne peut être évitée. Elle rassure devant le sentiment d'impasse si caractéristique de l'épreuve. Elle assure qu'un passage existe. Sa voix, comme par-delà le voile déjà traversé, confirme celui qui n'ose encore y passer. « Vas-y : ça passe ! » Cet encouragement de l'autorité ayant le double

sens de l'expression : « la douleur passe » et « il existe bien un passage ». Le mystère pascal, le passage par excellence, ouvre évidemment une perspective infinie à cette expression. L'autorité nous en assure : il n'existe pas d'autre chemin pour rencontrer le Seigneur et ainsi devenir soi-même, pour découvrir la liberté intérieure, sa propre créativité et son originalité, son autonomie et en définitive pour devenir soi-même une autorité. En résumé, je suis tenté, durant la crise, de chercher le refuge d'une autorité alors que je suis appelé à devenir moi-même une autorité en m'unissant à Dieu!

Pour illustrer ce rôle de l'autorité dans la crise, citons le prologue de la Règle (RB P. 48-49) dans lequel saint Benoît encourage l'homme qui veut vivre des jours heureux : « Garde-toi bien, sous l'effet d'une crainte subite, de quitter la voie du salut dont les débuts sont toujours difficiles. En effet, à mesure que l'on progresse dans la voie religieuse et dans la foi, le cœur se dilate, et l'on court dans la voie des commandements de Dieu, avec la douceur ineffable de l'amour ». Le qualificatif « difficiles » traduit le latin *angusto* qui peut se traduire aussi par « étroits », en référence à *la porte étroite* (Lc 13, 14) que Jésus décrit pour entrer dans la vie. La dilatation du cœur est promise à celui qui accepte de passer par l'étroitesse du goulot angoissant. Un adage latin, si bien frappé qu'il est facile à retenir, le résume parfaitement : *ad augusta per angusta* !, « vers les sommets par l'étroit!⁷ ». Nous retrouvons la racine latine *augere* dans le mot *augusta*, et on reconnaît aisément dans *angusta*, la racine latine de l'angoisse. La croissance ne se réalise qu'à travers l'épreuve. L'autorité ne s'affermi qu'à travers la crise. Cette nécessité se vérifie pour l'acquisition de toutes les vertus.

Dynamique de la croissance dans la Règle de saint Benoît

Parmi l'acquisition des vertus, l'humilité retient longuement le patriarche des moines d'Occident. Or le chapitre 7 qui lui est consacré dans notre Règle révèle la dynamique paradoxale de la croissance spirituelle selon la tradition monastique. *Qui s'élèvera sera abaissé, qui s'abaissera sera élevé* (Mt 23, 12). On reconnaît là le paradoxe de la bascule évangélique qui résume aussi bien l'enseignement de Jésus que son propre parcours (cf. Ph 2, 8-9). Si l'acquisition des vertus ne se réalise pas sans un combat pénible, celle de l'humilité exige un cheminement des plus déroutants. Elle nous fait passer par des états difficiles à décrire. Pour en donner une image suggestive et frappante sans prétendre à l'élégance d'un adage romain, le moine se sent parfois comme

7. Cet adage existe aussi sous une autre forme : *ad astra per aspera*, « jusqu'aux astres par les voies ardues ».

une araignée dans un lavabo. Il se voit comme l'homme ancien pris au piège d'un désir de liberté qui l'oblige à mourir. Il a besoin alors d'une autorité qui l'empêche de sortir par le haut, et l'oblige à retomber au fond du lavabo pour se laisser noyer dans le syphon. C'est là seulement que l'homme ancien peut mourir pour faire l'expérience de l'homme nouveau. L'autorité lui indique le chemin : *per angusta*, la porte étroite, l'unique accès possible à la dilatation intérieure qui ne se réalise que dans le fond d'un cœur humble qui se confie en Dieu. Saint Benoît construit ainsi son échelle de l'humilité comme une descente en soi où les premiers échelons correspondent à la perte d'une image de soi-même. L'araignée doit vivre des morts successives et l'on comprend bien ses tentatives de sortir du lavabo. Elle a l'impression non seulement d'être devant une porte étroite, mais d'être coincée dans une impasse. Le franchissement semble impossible sans une mort à soi-même qui n'est en réalité que le dépassement d'un personnage, le masque de ses mensonges illusoires. À mesure que le moine accepte en vérité sa pauvreté – c'est-à-dire son humilité grandissante –, s'ouvrira pour lui la nouveauté de la liberté intérieure. Le chemin est long. Il exige solitude et silence. L'expérience de Dieu ne se réalise qu'à mesure que l'on se laisse reposer dans les mains aimantes de notre Créateur, notre Auteur. L'humilité caractérise en fait cette présence mystérieuse qui nous fonde dans l'existence, et le silence de son amour. Elle constitue alors notre intériorité elle-même dans la conscience d'une proximité nouvelle de Dieu. Elle se confond alors avec notre créativité. En effet, abandonné dans les mains de mon auteur divin, je découvre sa joie de me créer et de me partager sa propre liberté. Sans la crise de ce passage étroit, sans la main ferme qui repousse mes tentatives de me libérer moi-même par le haut au lieu de me laisser couler en Dieu, je fuirais à jamais le lieu de l'expérience, de la naissance d'une créativité unique, celle de la présence en moi de mon Créateur.

L'araignée cependant cherche désespérément de l'aide pour sortir de son lavabo. Elle n'imagine pas qu'une autorité véritable puisse la laisser entrer en crise. Elle se voue immédiatement à celui qui l'assure de ne pas l'y abandonner ou qui a la gentillesse de lui prêter secours quand la glissade vers le fond semble inéluctable. C'est parfois par une bonté illusoire qu'effectivement on sort l'araignée du lavabo : on l'empêche alors de vivre sa libération. On la sépare, pour un temps, du point de rendez-vous avec son intériorité, sa conscience et finalement avec Dieu. L'autorité peut se laisser entraîner par sa générosité et répondre à cette attente sans avoir conscience qu'en réalité, en voulant préserver l'autre d'une crise, elle préserve ainsi sa propre position.

Si l'autorité ne prend pas ce que l'on a nommé « le risque éducatif⁸ », son pouvoir n'est plus au service de l'éducation, de la responsabilisation et de la liberté de l'autre, mais au service de sa propre auto-préservation. Or, il y a abus d'autorité dès que le pouvoir est mis au service de soi. Il faut souligner que cet abus n'est pas forcément né d'une intention claire de l'autorité elle-même. Avoir accepté d'endosser le rôle de sauveur suffit à entraîner l'engrenage pervers de l'abus. L'autorité contient dans sa dynamique un processus de transmission. Il s'agit pour elle de rendre l'autre auteur ; ainsi d'une certaine manière, l'autorité doit intégrer sa propre disparition, sans quoi elle tendra un jour ou l'autre à devenir abusive. L'autorité en tant que pouvoir dont la dynamique est éducative, doit nécessairement intégrer l'épreuve et la crise de l'éduqué. Elle l'accompagne en osant le risque éducatif qui consiste au bout du compte à « donner la parole », selon le titre d'un article de Michel de Certeau, pour appeler l'éduqué à la réciprocité de la communion.

L'autorité divine : du risque éducatif au mystère trinitaire

La révélation biblique ne montre-t-elle pas un Dieu agissant ainsi avec sa créature ? Dieu est une autorité qui n'empêche aucune crise. Tout au contraire elle prend tous les risques. Il faudrait être un exégète comme frère Philippe Lefebvre pour décrire les crises de l'autorité dans les livres de Samuel : combien laborieuse est la transmission du pouvoir en Israël, qui réunit les trois dimensions : royale, sacerdotale et prophétique. Le prophète Samuel est confié petit enfant au prêtre Héli. Celui-ci couvre ses fils corrompus qui abusent de leur pouvoir sacerdotal au temple de Silo. Cédant à la réclamation du peuple, Samuel choisira malgré lui Saul comme roi. Puis Saul régnant mais rejeté par Dieu, Samuel choisira un second roi en oignant David et provoquant ainsi une crise terrible. Rien ne semble épargné à David : ni la crise de l'acquisition du pouvoir, ni celles pendant son gouvernement avec son ombrageux général Joab qui obéit quand il s'agit de faire tuer le juste Urie, mais désobéit quand il s'agit de préserver le félon Absalom. En réalité, David apparaît comme une figure d'autorité paradoxale. Son admirable héritier, le sage Salomon, rempli de discernement dès sa jeunesse ne semble pas vivre de grandes crises, mais sa chute dans l'idolâtrie sera fatale. Malgré cela, nul ne songe à remettre en cause les livres bibliques qui lui sont attribués.

Avec l'incarnation, Dieu se jette à corps perdu dans le risque éducatif. Il se livre à l'humanité pour lui donner la parole, son Verbe incarné, dans

8. C'est le titre d'un ouvrage de don Luigi Giussani.

l'attente d'une réponse, rêvant de nouer avec lui l'alliance d'un amour réciproque. La méthode de l'autorité divine pour rendre l'homme capable de lui répondre, c'est-à-dire responsable, atteint le paroxysme dans le Verbe fait chair pour se donner et nous donner ainsi la parole. Concrètement, Joseph vit aux premières loges le risque de l'incarnation. Joseph se traduisant de l'hébreu par « accroissement », son équivalent latin serait Auguste ! Son exemple montre qu'exercer son autorité sur le Fils de Dieu ne va pas sans difficultés. Jean-Baptiste, on l'oublie trop souvent, représente aussi une autorité vis-à-vis de Jésus qui vient à lui comme un disciple et reçoit de lui son vocabulaire, selon ce que montre la première prédication de Jésus. Dans cette position d'autorité, Jean-Baptiste exprime sa mission qui intègre sa propre disparition : *Il faut que je diminue et qu'il grandisse*. De fait, la figure de Jean-Baptiste aux côtés de Jésus – deux hommes habités par l'Esprit de Dieu même si c'est à un titre différent –, provoque une situation difficile à gérer pour leurs disciples respectifs. Et l'un comme l'autre n'hésitera pas à user du risque éducatif. Jean invite les siens à suivre un agneau. Existe-t-il trajectoire plus aléatoire qu'une telle suite ? Et Jésus envoie ses disciples *comme des agneaux au milieu des loups*. Ensuite il intègre explicitement sa disparition et la justifie : *Il vaut mieux pour vous que je m'en aille, car, si je ne m'en vais pas, le Défenseur ne viendra pas à vous* (Jn 16, 7). De fait, il a préparé les siens à son départ qui est plus précisément une disparition, puisque d'une certaine manière il se cachera à leurs yeux tout en demeurant présent et agissant à travers eux. Après avoir déclaré à Simon : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église*, l'annonce de sa Pâque provoque une crise entre les deux hommes. Mais Jésus maintient fermement sa position pour que Simon-Pierre puisse à terme expérimenter la modalité nouvelle de la présence du Christ, continue et intérieure, *roc du cœur* selon le psaume 72 (v. 26). Le récit johannique de la transmission de l'autorité, toute baignée de l'aurore pascalle, se réfère à la crise de Simon-Pierre. Il souligne la responsabilité que lui donne Jésus sous la forme de l'alliance. Le Christ ressuscité continue de donner la parole : *M'aimes-tu ? Sois le pasteur de mes brebis*. L'exemple archétypique de Simon-Pierre nous permet d'affirmer qu'en réalité, il n'existe de crise qui ne soit occasion nouvelle d'adhérer amoureusement au Seigneur, de vivre une nouvelle étape de l'union conformante au Christ, d'explorer l'ampleur de la communion qui s'ouvre à nous. Simon est nommé Pierre, qui est un autre nom du Messie, pour être finalement uni à lui dans la responsabilité des brebis. Jésus ne disparaît que pour transparaître à travers l'humanité des disciples qu'il s'est unis à lui dans l'amitié et le partage d'une même mission.

Communion, aimait à le répéter le Cardinal Congar⁹, ne vient pas de la conjonction de *cum* et de *unio*, mais d'un adjectif tombé en désuétude, *communis* qui signifie : avoir en commun un *munus*, une charge, une mission, faire œuvre commune. Jésus a transmis son autorité à ses apôtres en les faisant entrer dans sa communion, celle qu'il partage avec le Père. Ces brebis sont dans la main du Fils tout en demeurant dans celle du Père, avec qui il ne fait qu'un (Jn 10, 29-30).

Le mystère de l'autorité prend sa source en effet dans le mystère trinitaire. Il faudrait cette fois, non plus un exégète, mais un dogmaticien pour en parler ici. Comment envisager l'autorité sans évoquer le mystère du Père ? *Les présents les meilleurs, les dons parfaits, proviennent tous d'en haut, ils descendent d'auprès du Père des lumières* selon saint Jacques (Jc 1, 17), et saint Paul explique aux Éphésiens qu'il se met *à genoux devant le Père, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tient son nom* (Ep 3, 15). Le Père est la source inengendrée, le principe sans principe de la Trinité. Or cette Trinité est créatrice par le Fils et dans l'Esprit Saint. L'autorité du Père se diffuse donc, il la partage aux deux autres personnes divines. Le Père donne au Fils d'être source avec lui et la tradition théologique de l'Église romaine ose même affirmer que cela se réalise à l'intérieur de la Trinité elle-même, puisque le Père spire avec le Fils (*filioque*) l'Esprit Saint. Jésus, enfin, nous donne ce même Esprit Saint telle *cette eau qui jaillit en source* (cf. Jn 4, 14) intérieure selon sa promesse à la Samaritaine. Cette source ne nous abreuve pas sans nous habiter et nous agréger au libre mouvement de sa générosité, c'est-à-dire à nous revêtir de son autorité.

L'Église est la communion trinitaire qui nous aborde, le lieu où se transmet l'autorité divine, tradition qui tend à la communion, diffusion de la réciprocité de l'amour. Comme telle l'Église se doit donc de proposer en permanence le risque éducatif. Dans l'Église, notre autorité prend par conséquent pour modèle celle d'un Joseph sur le Fils de Dieu qu'il s'agit d'éduquer comme un messie, un porteur de l'Esprit de Dieu ; ou celle d'un Jean-Baptiste, oint lui aussi, c'est-à-dire messie et maître d'un autre messie. Posons maintenant un pas supplémentaire. Cette autorité ne s'exerce pas seulement sur un individu dans la relation de maître à disciple, mais aussi sur un groupe, une communauté et même un peuple. Ce peuple est si particulier, qu'il porte aussi le caractère messianique selon l'expression de *Lumen Gentium* n° 9 § 2.

9. Cf. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Éd. du Cerf, (coll. « Unam Sanctam », 41), 1964, p. 127 et *Rev. Sc. Ph. Th.* 66, 1982, p. 98, note 22.

L'exercice de l'autorité dans la communauté

Tout ce que nous avons développé au sujet de l'autorité trouve dans la gouvernance d'une communauté son correspondant. L'autorité au service d'une communauté garde une visée éducative. Elle doit se transmettre pour former un peuple messianique ou sacerdotal. Or le chapitre 3 de la Règle de saint Benoît : « L'appel des frères en conseil » décrit ces enjeux en illustrant la dynamique synodale telle que le pape François la propose à l'Église.

RB 3 : L'appel des frères en conseil

¹ Toutes les fois qu'il y aura dans le monastère quelque affaire importante à décider, l'abbé convoquera toute la communauté et exposera lui-même ce dont il s'agit. ² Après avoir recueilli l'avis des frères, il délibérera à part soi et fera ensuite ce qu'il aura jugé le plus utile. ³ Ce qui nous fait dire qu'il faut consulter tous les frères, c'est que souvent Dieu révèle à un plus jeune ce qui est meilleur. ⁴ Les frères donneront leur avis en toute humilité et soumission. Ils n'auront donc pas la hardiesse de soutenir effrontément leur manière de voir, ⁵ mais il dépendra de l'abbé de décider ce qui vaut le mieux ; et tous alors devront lui obéir. ⁶ Cependant, comme il convient aux disciples d'obéir au maître, ainsi revient-il au maître de tout organiser avec prévoyance et équité. ⁷ En toutes choses, donc, tous suivront cette maîtresse qu'est la Règle, et personne ne se permettra de s'en écarter à la légère. ⁸ Que nul dans le monastère ne suive la volonté de son propre cœur ; ⁹ que nul n'ait la hardiesse de contester avec son abbé insolemment, ou hors du monastère. ¹⁰ Si quelqu'un avait cette hardiesse il serait soumis à la correction régulière. ¹¹ L'abbé, toutefois, doit faire toutes choses dans la crainte de Dieu et selon la Règle, persuadé que, sans doute aucun, il aura à rendre compte de toutes ses décisions à Dieu, ce juge souverainement équitable. ¹² Pour les affaires moins importantes qui intéressent le bien du monastère, l'abbé prendra seulement le conseil des anciens, selon ce qui est écrit : ¹³ « Fais tout avec conseil, et, après coup, tu ne t'en repentiras pas. »

À partir de ce passage arrêtons-nous sur quelques points importants de ce chapitre pour décrire l'exercice de l'autorité dans la tradition bénédictine.

Une autorité affirmée

La hiérarchie est clairement définie dans l'abbaye qui n'est pas une démocratie. À l'heure du synode allemand, il n'est pas anodin de le préciser. Il faut cependant se demander comment l'abbé¹⁰ gouverne. Tout d'abord, l'initiative de poser la question à la communauté lui revient. De lui dépend le moment.

10. Ce qui concerne l'abbé et les frères dans la suite du texte est valable pour l'abbesse et ses sœurs.

« Toutes les fois qu'il y aura dans le monastère quelque affaire importante à décider, l'abbé convoquera toute la communauté et exposera lui-même ce dont il s'agit. » On sait depuis la première exhortation apostolique du pape François « La Joie de l'Évangile » (n° 222) que le temps est supérieur à l'espace. Il s'agit de collaborer à ce que Dieu fait en lançant des processus – au lieu d'occuper des espaces –, de discerner le moment pour poser la question en donnant la parole aux frères. L'abbé lance le processus de maturation pour arriver à une décision qui emportera l'adhésion de tous, si possible. Car la consultation n'est pas un sondage qui se réduit à photographier les avis du moment. La consultation est un processus qui brasse les avis, provoque leur évolution et leur convergence. L'abbé en gouvernant éduque, il prend le risque éducatif de donner la parole pour faire mûrir le groupe. Il cherche à le faire grandir dans la confiance mutuelle, l'écoute et l'estime réciproques. Il l'amène à exercer son *sensus fidei*. Avoir une bonne idée ne suffit donc pas ; pour que son intuition prenne forme, il lui faut savoir la faire partager. Cela demande de la patience, celle de Dieu. En communauté aller vite, c'est souvent accepter de prendre le pas du moins rapide, sans quoi il faudra perdre beaucoup de temps avec ceux qui ne suivent pas le mouvement ou bien se résoudre à perdre ces brebis dont le père de famille demandera finalement à son pasteur de rendre compte (cf. RB 2, 7). L'abbé doit permettre à chacun de se situer parmi les autres pour tempérer les fougueux tout en entraînant les pusillanimes. Il cherche l'adhésion d'un groupe constitué de différents membres qui ont chacun leur rythme.

Le retrait, la ruse et le risque

Pour récolter les avis de tous, l'abbé doit savoir se placer dans un certain retrait. L'écoute est une chose rare car difficile. Elle exige parfois la ruse du chasseur à l'affût. L'abbé, en effet, vise à ce que son écoute se dilate en chacun. C'est l'écoute de tous qu'il veut faire naître. Son écoute de chaque frère se fait en présence de tous, car il a besoin que chacun ait pu entendre tous. C'est en cela que la ruse est nécessaire, car beaucoup craignent de parler devant le chef ou bien devant le groupe. Certains ne savent pas dire non, d'autres ne savent pas dire oui. Aussi déroutant que cela puisse être, il faut le savoir : des personnalités sont parfois si fixées dans des positions de retranchement, la résignation ou le refus, que leur réponse est invariablement la même quelle que soit la question posée. Des victimes d'un abus d'autorité peuvent réagir ainsi, assimilant toute activité de l'autorité à un nouvel abus. Il existe aussi celui qui n'entend rien avant d'avoir exprimé ce qu'il avait à dire, trop occupé à préparer sa phrase ou trop brûlant pour son argument. Il existe le frère au

caractère secondaire qui a besoin d'un temps long de réflexion et qui ne saisira l'ampleur de la question que le lendemain de la réunion. Il y a le frère brillant qui au contraire bloque tous les autres par la rapidité et la précision d'une argumentation semblant avoir définitivement clos le débat. Il faut inventer des structures modulant les rythmes de l'écrit et l'oral pour que toutes ces personnalités puissent s'exprimer et être entendues. Cela nécessite du temps. Certains ne s'exprimeront avec liberté devant tous qu'après un apprentissage de petits groupes d'échange.

Le retrait de l'autorité est fondamental aussi dans la manière de lancer la consultation. L'abbé doit en effet avouer qu'il ne sait pas, qu'il a besoin de connaître l'avis de ses frères. Il ne peut réduire le conseil à l'instance de validation de son génie, mais assume sa position questionnante au risque de donner une image branlante de l'autorité. Le seul fait de voir le supérieur dans l'incertitude peut provoquer une véritable crise chez certains. Cela peut être vu comme une sorte de démission laissant la voie ouverte aux ambitions ou prétentions individuelles couvantes et finalement à toutes les tensions internes. Pourtant la force de l'autorité consiste à savoir entendre les avis de tous sans craindre les tensions des avis contraires. « L'unité prévaut sur le conflit » selon le second principe de « La Joie de l'Évangile » (n° 226) « pour avancer dans cette construction d'un peuple en paix, juste et fraternel » (n° 221). Dans la confiance de la foi, l'autorité doit donc ouvrir ces espaces d'échanges pour que tous apprennent à s'écouter et à se parler, conscients que le Christ les unit au-delà de leurs avis contradictoires. Enfin, pour entendre ses frères réagir librement à sa question, même et surtout s'il a bien une idée sur la réponse à donner, l'abbé doit s'abstenir de parler en premier et même ne le faire qu'en dernier. Certains frères ne savent pas s'exprimer librement devant une autorité, nous l'avons dit, ils s'opposent à elle ou au contraire consentent systématiquement. Le risque éducatif de donner la parole suppose de garder une certaine position de retrait pour donner le temps et l'espace nécessaires à chacun.

L'autorité immergée: présence et solitude

Cette position de retrait de l'autorité est nécessaire, elle ne doit cependant pas se confondre avec une démission. L'autorité doit être présente aux échanges. D'elle dépend la décision qui lui revient d'une part, et d'autre part son absence deviendra une tentation pour les frères de prendre le pouvoir par l'argumentation. C'est parce que l'abbé décide seul que chacun va pouvoir s'exprimer librement sans craindre d'être accusé de prendre le pouvoir en prenant la parole. « Les frères donneront leur avis en toute humilité et

soumission. Ils n'auront donc pas la hardiesse de soutenir effrontément leur manière de voir, mais il dépendra de l'abbé de décider ce qui vaut le mieux ; et tous alors devront lui obéir. » Cette position qui allie présence et retrait peut être qualifiée d'immersion. L'abbé doit pouvoir se tenir parmi ses frères comme un frère à l'écoute qui a un avis parmi d'autres. C'est ainsi qu'il exerce son autorité dans la communauté et non pas sur sa communauté.

L'abbé est seul à décider¹¹. « Toujours, le chef est seul en face du mauvais destin », comme on aime à le répéter dans l'armée française à la suite de Charles de Gaulle¹². Seul, certes, car il assume la décision, il l'a mûrie cependant dans la communion et pour la communion. Voir l'isolement du chef comme une fatalité est contraire à la foi en notre Dieu-Trinité. L'isolement de l'abbé entraîne celle des frères et cela aboutit à ce qui ressemble à l'enfer : l'enfermement de chacun.

Apprendre à écouter et à parler

« Ce qui nous fait dire qu'il faut consulter tous les frères, c'est que souvent Dieu révèle à un plus jeune ce qui est meilleur. » Cette remarque de saint Benoît est connue. Elle souligne d'abord la liberté d'écoute propre à la jeunesse, mais aussi la nécessité que tous entendent chacun, même le plus faible, le plus jeune et le plus timide (même si le plus timide n'est pas forcément le plus jeune!). Il faut la mettre en regard avec ce que demande saint Benoît au chapitre 6 (v. 3-6)¹³ : « On n'accordera que rarement aux disciples, fussent-ils parfaits, la permission de parler même de choses bonnes, saintes et édifiantes. Il est écrit, en effet : "Tu n'éviteras pas le péché en parlant beaucoup" (Pr 10, 19) ; et ailleurs : "La mort et la vie sont au pouvoir de la langue" (Pr 18, 21). De fait, s'il appartient au maître de parler et d'enseigner, il convient au disciple de se taire et d'écouter. » La dynamique éducative de la Règle est ici manifeste. Le noviciat durait six mois à cette époque, ensuite le profès avait voix au chapitre. Le profès après avoir appris le silence et l'écoute doit ensuite apprendre à parler. De fait, on lui donne la parole et tous doivent déjà se mettre à son écoute. L'éducation monastique intègre le difficile apprentissage de la parole en communauté. Il n'est pas aisé d'estimer son propre avis. Or, sans sortir du mépris de soi, comme estimer les autres ? La communauté est le lieu de cette éducation. L'autorité vise à éveiller chaque conscience

11. Les constitutions cisterciennes prescrivent les domaines sur lesquels le vote délibératif de la communauté est nécessaire.

12. *Mémoires de guerre*.

13. Chapitre sur le silence qui s'ouvre sur ce psaume 38, si cher à abba Pambo.

dans la foi que Dieu parle à chacun et donne à chacun une parole qu'il est nécessaire de recueillir. C'est un travail à plein temps pour le supérieur qui, telle une femme de ménage, ne s'étonne pas que la poussière du mépris retombe sans cesse. Devant la poussière, il faut se mettre au travail sans perdre un instant à chercher un fautif, passer et repasser régulièrement son chiffon, c'est-à-dire installer une structure de dialogue pour apprendre patiemment à parler en groupe et par conséquent à s'écouter. Bien souvent en visitant des communautés je rencontre des moines qui rechignent à ce genre d'exercice, et je leur rappelle que si parler beaucoup n'est pas monastique, c'est l'écoute qui fait le moine. Or parler en groupe demande une longue écoute et ne laisse que de brefs moments de paroles. L'écoute est un exercice difficile qui exige du moine l'engagement de toute sa vie. Il est rare de rencontrer une véritable écoute qui ne se limite pas seulement à la compréhension intellectuelle de l'autre, mais va jusqu'à offrir un espace suffisamment large pour qu'un écho de notre humanité lui parvienne en retour. L'écoute communautaire permet de se situer ensemble dans la conscience étonnée et apaisante que Dieu est bien là, au milieu de nous. Or celui qui nous rassemble nous montre aussi le chemin !

Gouverner et sanctifier: Le sacrifice spirituel et l'offrande du corps

L'abbé décide donc ce que la communauté a mûri. Le conseil recherché vise le « meilleur ». Il ne s'agit pas d'éviter un faux pas dans la crainte des reproches d'un Dieu accusateur. Discerner, c'est chercher le chemin du salut pour tous¹⁴, car être *aux affaires du Père*, comme le dit Jésus, c'est vouloir ne perdre aucun de ces petits qui lui sont confiés (cf. Mt 18, 14). Par ailleurs la recherche du meilleur, c'est-à-dire la volonté de Dieu, peut faire référence à l'invitation de saint Paul aux Romains (12, 1-2) : *Je vous exhorte donc, frères, par la tendresse de Dieu, à lui présenter votre corps – votre personne tout entière –, en sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu: c'est là, pour vous, la juste manière de lui rendre un culte. Ne prenez pas pour modèle le monde présent, mais transformez-vous en renouvelant votre façon de penser pour discerner quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bon, ce qui est capable de lui plaire, ce qui est parfait.*

14. RB 64 « De l'institution de l'abbé » : « ¹⁷ Dans ses commandements, il sera prévoyant et circonspect. Dans les tâches qu'il distribuera, soit qu'il s'agisse des choses de Dieu, soit de celles du monde, il se conduira avec discernement et modération, ¹⁸ et se rappellera la discrétion du saint patriarche Jacob, qui disait: "Si je fatigue mes troupeaux en les faisant trop marcher, ils périront tous en un jour." (Gn 33, 13) ¹⁹ Imitant donc cet exemple et d'autres semblables de la discrétion, cette mère des vertus, qu'il tempère tellement toutes choses que les forts désirent faire davantage et que les faibles ne se dérobent pas. »

Le film « Des Hommes et des Dieux », d'une justesse rare, relatant le martyre des moines de Tibhirine, montre une communauté en conseil¹⁵ allant jusqu'à vivre communautairement son sacrifice sanglant. Si la question est rarement aussi grave que le choix du martyre, le conseil n'en est pas moins le lieu de l'offrande de soi, le sacrifice spirituel du baptisé. En effet, chacun recherche cette volonté de Dieu, ce qui est parfait, ce qui lui plaît. Il doit pour cela faire le sacrifice de sa volonté propre et entrer dans le projet de Dieu pour sa communauté. Pour ce faire, il donne son avis et le laisse emporter dans le dialogue et la réflexion communautaire pour voir finalement l'abbé trancher et indiquer ce à quoi tous devront adhérer. Tous se voient invités ensemble à renouveler leur façon de penser pour discerner la volonté de Dieu. Il s'agit de ne plus rester enfermés sur son quant à soi – cet avis qui devient murmure quand on veut le préserver des autres. Donner son avis est un véritable sacrifice de soi par le fait de se livrer à la communauté. Le sacrifice de la conscience isolée construit la communauté puisqu'ainsi tous entrent ensemble dans le mouvement communautaire et épousent son projet. L'abbé lui-même vit cette démarche, ne serait-ce que du point de vue de l'agenda, pour reprendre l'expression du récent livre du pape François : *Un temps pour changer*¹⁶. Le Saint-Père montre que la démarche synodale peut être entravée par ceux qui ont un projet sur les débats et veulent obtenir tel résultat au bout de telle session. Ils ont un agenda préétabli qui les empêche de se mettre à l'écoute de ce que l'Esprit dit maintenant à l'Église.

Le mode synodal de la gouvernance permet à l'autorité d'exercer au mieux son caractère proprement sacerdotal. En effet le conseil, lieu de la synodalité par excellence, est le cadre du sacrifice spirituel, l'adoration véritable où chacun s'offre lui-même par le renouvellement de sa manière de sentir et de penser. Celui qui gouverne, par la décision qu'il prend au terme de ce discernement, immole la victime pour ainsi dire. Chacun s'étant offert, le supérieur présente le sacrifice. Je veux insister sur cette dimension, car le moment du conseil est nécessaire pour que les sensibilités entrées en dialogue provoquent la disponibilité de chacun. Dès lors chacun entre librement dans cette offrande. Finalement l'obéissance de tous à la décision abbatiale réalise la communion du groupe devenu corps offert en sacrifice. Sans le conseil, l'abbé risque de décider selon sa volonté propre, et sacrifie alors les volontés

15. Un déplacement de la communauté fait partie des questions qu'un supérieur ne peut trancher sans le vote délibératif des frères.

16. « Une telle déception est plus susceptible de révéler des agendas », Flammarion, 2020, p. 138.

individuelles sans les offrir à la volonté de Dieu ni construire la communion. En gouvernant l'abbé exerce le *munus sanctificandi*.

Gouverner et enseigner

En gouvernant l'abbé exerce aussi le *munus docendi*, il enseigne au sens où il éduque. Nous retrouvons ainsi les trois charges du baptisé: gouverner, sanctifier, enseigner. Lieu de l'offrande, le conseil développe en effet la maturité des frères. Sans lui, chacun reste isolé dans son immaturité qui est l'insensibilité, l'incapacité à estimer les autres, à admirer en eux l'œuvre de Dieu. Sans pleurer avec celui qui pleure, ni se réjouir avec qui est dans la joie (cf. Rm 12, 15-16), nous restons tels ces gamins, enfants immatures que Jésus dénonce dans l'évangile (Lc 7, 31-35), incapables d'accueillir le message de Dieu.

Par son gouvernement l'abbé fait mûrir sa communauté; il éveille les personnalités à leurs responsabilités en leur donnant la parole. Il exerce ainsi pleinement son autorité si bien que, le moment venu, il pourra transmettre sa charge à celui que sa communauté aura choisi. Les si nombreux exemples de communautés infantilisées par un fondateur irremplaçable se désagrègent rapidement. Le corps communautaire n'a pas d'autre fondement que le Christ à qui chacun s'unit par l'offrande libre de soi-même.

Il existe aussi une manière d'utiliser la demande de conseil pour manipuler sa communauté en évitant de convoquer les conseillers institués. En effet le supérieur manipulateur qui veut flatter quelqu'un lui demande informellement conseil et ensuite le délaisse ostensiblement. Le frère ainsi élevé puis abaissé risque de développer une attitude servile pour retrouver son statut antérieur. L'abbé en demandant conseil de manière institutionnelle et systématique ne flatte ni n'humilie personne. Il peut choisir¹⁷ de consulter l'entier de la communauté. Son objectif doit toujours être de former sa communauté à travers les événements pour en faire elle-même l'instrument de discernement. « Comment construire le collectif capable de discernement c'est-à-dire l'Église? » demandait Bruno Latour¹⁸ au sujet du synode sur le synodalité. Comment faire apparaître ce sujet nouveau, ce peuple sacerdotal revêtu de l'autorité messianique?

17. Nos constitutions précisent certains cas obligatoires de consultation communautaire, le choix d'un co-visiteur de visite régulière par exemple.

18. *La Vie*, article du 3 février 2022, p. 21.

La spécificité cistercienne de la gouvernance bénédictine

Nous avons montré comment l'abbé construit et forme sa communauté comme un peuple messianique à travers cet appel des frères en conseil. Cela suppose qu'il sache vivre l'immersion communautaire. La spécificité cistercienne de la gouvernance bénédictine provient d'une double immersion communautaire dont profite l'abbé. En effet la *Charte de Charité*, écrite par saint Étienne Harding, abbé de Cîteaux, et approuvée le 23 décembre 1119 par le pape Calixte II, donna naissance au premier ordre sous la forme d'une communauté de communautés. Elle applique au plan inter-communautaire le génie intra-communautaire de la règle bénédictine. Ainsi le chapitre général réunissant tous les abbés, avec les abbesses depuis l'année 2000, insère chaque supérieur dans le collège des abbés et des abbesses. C'est donc dans une double immersion que s'exerce l'autorité abbatiale: celle de sa communauté et celle de la communauté des supérieurs. Celle-ci garantissant celle-là. En effet, l'institution des visites régulières rythme l'évaluation par les supérieurs de la bonne gouvernance – entre autres – de chaque maison au cours d'une vision locale. Le gouvernement collégial de l'Ordre colora la manière de vivre la monarchie abbatiale et à terme articula les trois pouvoirs, législatif, judiciaire et exécutif. L'Ordre cistercien inventa une gouvernance synodale de communautés autonomes à partir de l'expérience abbatiale et de la vie cénobitique. Il fit école, puisque le 4^e concile du Latran de 1215 l'imposa comme modèle à suivre à tous les ordres religieux¹⁹.

Il n'est pas sans importance aujourd'hui de prendre conscience de cette expérience de gouvernance quand on sait les dégâts provoqués par la solitude des fondateurs, entre eux et à l'intérieur d'une communauté qui les vénère sur un périlleux piédestal. Cette solitude est aussi le drame des évêques en général, que l'accumulation des pouvoirs, après les avoir isolés, risque d'écraser.

Conclusion

Aussi grave qu'elle puisse être, nous ne devons pas craindre de vivre cette crise sans précédent de l'autorité à l'heure du *kaïros* de l'aventure synodale. Elle nous invite à étendre la spiritualité de la communion que le concile Vatican II a développée et promue dans toutes les instances de gouvernement, alors même que la société civile traverse aussi une crise majeure de son modèle démocratique.

19. Du reste c'est au 4^e concile du Latran que le mot « bénédictin » apparut pour désigner les moines qui n'appartenaient à aucun ordre centralisé par opposition aux Cisterciens (cf. Jacques DUBOIS, *Les Ordres monastiques*, éd. PUF coll. Que sais-je?, 1985, p. 67).

Il se trouve que l'Église a donné à la vénération des fidèles l'exemple des dix-neuf martyrs d'Algérie. Dix-neuf – de la centaine de religieux vivant en Algérie – ont témoigné jusqu'au sang leur amour du prochain. La maturité évangélique de leur vie toute simple est lumineuse : ils sont morts pour avoir tenu à pleurer avec ceux qui pleurent et se réjouir de la joie de leur voisins et amis. Ils n'avaient aucun espoir de recrutement et les communautés alors florissantes en France avaient du mal à estimer leur engagement si périlleux. « Ces soixante-huitards ont été sauvés par leur martyr » ai-je entendu dire à l'époque de leur disparition. Le récit de leur vie a manifesté la beauté de leur communion entre eux et avec ce peuple algérien dont ils se sont rendus solidaires à l'heure tragique de la guerre civile. L'autorité que cette Église minuscule s'est ainsi acquise dans la société musulmane est devenue manifeste au cours de leur très improbable béatification à Oran le 8 décembre 2018. Cette Église a eu le privilège de compter trois évêques aux personnalités fortes : le cardinal Léon-Étienne Duval, monseigneur Pierre Claverie et monseigneur Henri Teissier. Il faut souligner le fait rare de la magnifique estime qu'ils se portaient mutuellement dans l'extrême pauvreté de leur situation. Certes, donner comme exemple à l'Église de notre temps l'humble Église d'Algérie ne va pas exalter les foules ! Mais pour celui qui cherche une source de force dans la foi et l'espérance à travers la crise actuelle, il y a là une vraie lumière pour sa route.

Dom Marc DE POTHUAU, OCist

Bibliographie

HANNS-GREGOR NISSING, *Denker und Dichter: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München, Pneuma Verlag, 2022.

Dans son introduction à Thomas d'Aquin, Hanns-Gregor Nissing entre dans la pensée de saint Thomas à travers le prisme de sa plus célèbre prière, *Adoro te devote*, qui, selon Nissing, doit être lue comme le « testament final » de Thomas et une sorte de condensé de sa pensée. Dans les lignes concises et finement ciselées de cette prière, il voit apparaître comme en filigrane le vaste édifice de la pensée de l'Aquinate. L'approche originale de Nissing, qui prend la forme d'une étude systématique et académique rigoureuse du poème, montre que la pensée et la méthode méticuleuse de l'Aquinate étaient au service d'une dévotion affective très vive, qui s'exprime au mieux dans sa poésie et ses prières. Nissing met ainsi en valeur la parfaite continuité entre la science théologique et la vie de prière du Docteur angélique.

Après une introduction, dans laquelle il explique que le thème principal de cette prière est la présence « cachée » du Christ sous les espèces eucharistiques (p. 31 : « die Verborgenheit Christi unter den eucharistischen Gestalten »), l'auteur consacre un chapitre à chaque strophe, sur la base de laquelle sont exposés différents aspects de la pensée et de la personnalité de Thomas. Les sept chapitres sont organisés de manière thématique en quatre parties, chacune d'entre elles étant précédée d'un commentaire bref mais perspicace sur la partie correspon-

dante de la prière, dans lequel l'auteur extrait les thèmes et les motifs centraux de la prière et fournit ainsi une base à partir de laquelle il présente de manière détaillée les éléments de la pensée de Thomas qui sont en jeu. Tous les choix de méthode de Nissing sont guidés par la prière de l'Aquinate et il s'y réfère constamment, bien que cela lui laisse évidemment encore une certaine liberté pour déterminer le cours de son exposé.

Les deux premiers chapitres sont consacrés à la notion de vérité qui, selon l'auteur, est le thème dominant de la vie de l'Aquinate et le point d'appui de sa pensée. Nissing commence son exposé en abordant la possibilité de connaître la réalité et Dieu, puis il examine les sources de la vérité ; il donne à cette occasion un compte rendu de la réception d'Aristote par Thomas et traite des méthodes d'exégèse scripturaire. Dans les troisième et quatrième chapitres, il s'intéresse aux références que fait l'hymne à la prière du bon larron et à la confession de foi « théologique » de l'apôtre Thomas ; d'après Nissing, ces références sont le reflet de la vocation de Thomas d'Aquin à l'Ordre dominicain. Dans le troisième chapitre, Nissing décrit la nature de la vocation de Thomas à cet Ordre et considère que l'imitation du Christ, en particulier de sa pauvreté, a été décisive pour sa vocation. Bien que le livre ne soit pas une biographie, Nissing est très sensible à la lumière que les écrits académiques de saint Thomas et leurs accents propres jettent sur les aspects de sa personnalité. Le quatrième chapitre présente l'idée que Thomas se faisait de lui-même en tant que professeur

de théologie, en recensant les différents genres de ses œuvres pour illustrer les dimensions de sa vocation d'enseignant, et en utilisant la structure de la *Summa theologiae* pour illustrer la science de la théologie. À l'occasion de la mention des vertus théologiques dans la quatrième strophe, Nissing s'attarde longuement sur la doctrine des vertus de saint Thomas et sur leur rôle dans le retour de l'homme vers Dieu. Le cinquième chapitre présente la théologie des sacrements de Thomas et celle de l'Eucharistie en particulier. La mention de « vita » dans la cinquième strophe l'amène, dans le sixième chapitre, à traiter de l'idée thomassienne de la « créature », qu'il considère comme essentielle pour comprendre l'œuvre de Thomas et saisir le fond de cette prière en particulier. De là, il considère l'état de péché de l'homme, évoqué par la sixième strophe. Il conclut le livre avec un septième chapitre qui se penche sur la conception de la fin ultime de l'homme chez saint Thomas, introduite par une belle réflexion sur la « soif » de l'Aquinat de voir le visage du Christ.

Même si certains aspects importants de la pensée de Thomas ne sont pas traités en profondeur, l'auteur s'attarde sur les idées et les thèmes qui sont essentiels pour entrer dans sa pensée. Nissing soutient que l'Aquinat les a lui-même accentués en tant que tels dans l'*Adoro te devote*. Leur omniprésence dans les écrits de l'Aquinat permet à Nissing de déployer un large éventail d'autres sujets qui sont en relation avec eux et avec la prière en question également. Cette introduction à saint Thomas pourrait bien s'adresser à un public plus large que la plupart des ouvrages du même genre, non pas parce qu'il serait moins exigeant qu'eux, mais en raison de la force didactique de son approche et de son point de départ familial à beaucoup de croyants. Il faut donc espérer que l'ouvrage sera

prochainement traduit et disponible dans d'autres langues et qu'il puisse ainsi connaître une large diffusion.

DOMINIC SPIEKERMANN

EMMANUELLE HÉNIN (anthologie réunie et présentée par), *Écrire le corps de l'Antiquité à nos jours*, Citadelles & Mazenod, Paris, 2022, 495 p.

De la mode à la chirurgie esthétique, de la médecine au sport, du body-building au body-art, le corps humain n'a peut-être jamais été aussi étudié et choyé, voire adulé, que de nos jours. Mais cet avènement du corps comme préoccupation majeure de la vie humaine a une double et longue préhistoire : soit le mépris du corps ou dénigrement de la chair comme décision philosophique ou obsession religieuse et ascétique, soit la jouissance du corps qui a longtemps été l'apanage des riches et des puissants.

Depuis l'Antiquité, ces deux orientations contradictoires ont joué un rôle décisif sur tous les arts. Peintres, sculpteurs, écrivains et danseurs n'ont cessé de rivaliser de créativité pour tenter de « traduire » de manière aussi précise et suggestive, idéaliste ou réaliste que possible le mystère et les multiples exigences de notre existence corporelle. Que ce soit à travers le bien-être et la volupté, l'habillement et le travail, ou au contraire dans la souffrance, la maladie et le vieillissement.

Le parcours qu'Emmanuelle Hénin nous offre dans ce prestigieux volume a de quoi satisfaire aussi bien les yeux que l'esprit. En effet, le choix qu'elle a fait, dans le trésor des littératures, des textes les plus typiques et révélateurs concernant les significations plurielles du corps, et celui qu'elle a fait dans l'histoire de la peinture pour illustrer ce choix, nous montre avec une force inouïe l'importance

du corps dans l'aventure de la vie humaine.

Au fil des pages qui évoquent les beautés comme les laideurs du corps, en passant par les âges du corps avec ses passions diverses, le corps social et politique et l'histoire de la représentation du corps au cours des siècles, nous prenons une conscience toujours plus vive de notre détermination corporelle et de sa finitude. Enfin, la qualité des reproductions pleine page en couleurs est vraiment exceptionnelle.

JEAN BOREL

CATHERINE GRANJEAN (dir.), *La Grèce classique, d'Hérodote à Aristote (510-336 avant notre ère)*, « Mondes Anciens » Belin, Paris, 2022, 527 p.

N'a-t-on pas déjà tout dit sur la Grèce classique ? Eh bien non ! C'est ce que nous apprend ce nouveau volume sur cette période tout à fait unique de l'histoire grecque et humaine, où tous les domaines, de la politique à la religion, en passant par la philosophie et la littérature, la musique, la sculpture et le théâtre, connaissent l'effervescence d'un épanouissement et d'un essor extraordinaires.

Grâce aux récentes découvertes archéologiques, les auteurs nous font découvrir l'histoire d'autres territoires longtemps restés dans l'ombre, comme ceux de la Grèce du Nord, de Marseille, du delta du Danube et de la Syrie, de la Sicile et de la Crimée. Ces deux siècles qui vont d'Hérodote à Aristote, reconnus à juste titre comme « fondateurs », ne se résument donc plus seulement au duel entre Athènes et Sparte, la cité libérale et démocratique et la cité guerrière, mais sont aussi créateurs de relations plurielles et riches entre les Grecs et les autres peuples méditerranéens. Des échanges intenses et des transferts culturels ont

non seulement amplifié un système économique et institutionnel déjà fécond, mais ont également suscité un vaste rayonnement religieux, dont les créations artistiques nous montrent l'importance.

Dans un dernier chapitre intitulé « Héritages », les auteurs tentent de montrer les influences sans cesse renouvelées que la Grèce dite classique suscite partout et dans tous les domaines. Que ce soit le philhellénisme, cette passion devenue si populaire pour la Grèce antique et moderne, l'histoire de l'art grec et l'amour du beau, l'archéologie et la connaissance des styles, la naissance et l'importance de ce qu'on peut appeler l'art de la démocratie comme type idéal de gouvernement, ce qui vient des Grecs n'a pas fini d'inspirer notre imaginaire et nos idéaux identitaires.

L'originalité et l'intérêt des illustrations, documents et cartes, qui accompagnent le texte, des repères chronologiques et un glossaire, une bibliographie générale et par chapitre, trois index des noms de personnes, lieux, divinités et héros font de ce dernier-né de la collection « Mondes Anciens » un ouvrage collectif vraiment exemplaire.

JEAN BOREL

MICHEL CHRISTOL, PIERRE COSME, FRÉDÉRIC HURLET, JEAN-MICHEL RODAZ, *Histoire romaine*, Tome II : *D'Auguste à Constantin*, Fayard, Paris, 2021, 1050 p.

Que l'histoire romaine n'ait pas encore dit son dernier mot, c'est bien ce que nous apprend cette nouvelle et remarquable synthèse, faite à partir des découvertes archéologiques de ces dernières décennies et d'une documentation toujours plus diversifiée et complexe.

L'intention des quatre auteurs est en effet de « mieux appréhender sur le temps long cette histoire, du règne d'Auguste à

celui de Constantin, de l'avènement du Principat jusqu'au triomphe du christianisme, en mettant en particulier en exergue les ressorts de son gouvernement qui ont alimenté ses capacités de conquêtes, de résistance et de résilience dans des circonstances parfois difficiles ».

Dans l'histoire précise des événements qui constituent le fil rouge du livre, viennent s'intercaler de manière judicieuse des développements et aperçus originaux sur les institutions politiques et l'organisation de l'empire, les confrontations religieuses entre les communautés juives et chrétiennes et la religion officielle, l'histoire sociale, économique, intellectuelle et culturelle.

Dans ce tableau s'éclairent au fil des pages tous les problèmes que cet empire mondial, le premier du genre, a rencontrés, et auxquels il a fallu trouver des solutions pour gérer un espace toujours plus vaste, aux limites jusqu'alors inégalées, des extrémités des Îles britanniques jusqu'aux bordures du Caucase et du plateau iranien, des rives de l'Atlantique jusqu'à celles de la Caspienne et de la mer Rouge, et des bords du Danube jusqu'aux confins du désert saharien.

JEAN BOREL

SYLVIE DENOIX ET HÉLÈNE RENEL (dir.), *Atlas des mondes musulmans médiévaux*, CNRS Éditions, Paris, 2022, 384 p.

Pour visualiser l'histoire d'une civilisation, d'un empire ou d'une religion, leurs implantations progressives et leurs conquêtes, leurs zones d'influences politiques et militaires, économiques et sociales, religieuses et culturelles, rien ne remplace les cartes d'un atlas. Celui que nous offrent aujourd'hui Sylvie Denoix, Hélène Renel et les collaborateurs dont elles se sont entourées sur les mondes musulmans du VII^e au XV^e siècles est du

plus haut intérêt, tant par sa conception que par sa réalisation.

Dans leur intention, les auteurs de cet atlas cherchent d'abord à proposer, au travers de plus de deux cents cartes et plans anciens et récents, « une histoire globale de l'histoire de ces mondes, telle que les historiens la pensent et l'écrivent aujourd'hui ». Dans ce sens, ils ne veulent pas seulement en faire un instrument de repérage topographique et de définitions des espaces de souverainetés politiques. Mais, par la manière dont ils ont tenu à rassembler des cartes urbaines situant les activités édilitaires ou les lieux de dévotion dans différentes métropoles, aussi bien que des cartes à petite échelle des réseaux d'échanges transsahariens ou des circulations dans l'océan Indien, cet atlas original a l'ambition d'initier les lecteurs à la complexité plurielle des mondes musulmans contre une certaine approche essentialiste devenue trop courante et simpliste.

En effet, écrivent les deux directrices en introduction, « les mondes musulmans ne sont pas des contrées où toutes les personnes sont musulmanes. Dans la période sur laquelle porte cet atlas, non seulement de telles contrées n'existaient pas, mais les musulmans ont, pendant des siècles, été numériquement minoritaires aux côtés des chrétiens de différentes obédiences, des juifs, des zoroastriens, d'autres encore. Les pays musulmans sont ceux où les musulmans ont détenu le pouvoir politique. [...] Si les souverains musulmans de l'époque médiévale participaient d'une grande variété, il en était de même pour les territoires gouvernés : Proche-Orient arabe, Iran, Maghreb, Péninsule ibérique, Asie centrale, Afrique sub-saharienne, Inde et archipel indonésien » (p. 8).

Dans un premier chapitre, les auteurs tentent de mettre en lumière sous différents angles aussi bien l'Europe dans les

représentations des musulmans que les mondes de l'islam envisagés tantôt selon les points de vue d'Ibn Battûta, al-Unarî, Hamd, Allah Mustawfi Qazwîni, tantôt sous le regard de l'Atlas catalan ou de la Chine du XV^e siècle. Puis ils nous font entrer de plain-pied dans la dynamique propre des mondes musulmans, avec les conquêtes, l'organisation administrative des territoires conquis et la construction progressive des empires, les continuités et les mutations et, finalement, l'éclatement du paradigme arabo-musulman. C'est alors le temps de l'islamisation de l'Inde et de l'accession au pouvoir des Turcs et des Berbères, celui des Kurdes, des Mongols et des conquêtes de Gengis Khan.

Suit un long et passionnant chapitre sur ce qu'il est légitime d'appeler le phénomène urbain islamique, lui aussi extrêmement dynamique tout au long du premier millénaire de l'islam. Le rôle central que le pouvoir politique a toujours eu dans la fondation et l'organisation des villes a fait que les califes, les sultans, les émirs et les chefs légitimes ou les conquérants rebelles, quelles qu'aient été leurs origines ou leurs idéologies, se sont succédé en faisant toujours de la ville l'incarnation de leur souveraineté et l'écrin de leur propre grandeur, tout en affirmant celle de l'islam. Des premières fondations à Damas, Jérusalem, Alep, Alexandrie jusqu'à Delhi, en passant par Cordoue, Kairouan, Palerme, Le Caire, Samarra, Bagdad, Merv et Ispahan, les cartes nous permettent de visualiser de façon précise l'implantation des mosquées et des lieux de pouvoirs, les activités édilitaires des élites et leurs stratégies résidentielles.

Un quatrième chapitre nous fait faire un immense voyage sur les principaux lieux de dévotions, de pèlerinages et de transmissions des savoirs. Là aussi, les auteurs combattent à juste titre l'opposition binaire simpliste entre sunnites et chiites en nous présentant par des cartes très

parlantes la grande variété des confessions, lieux de cultes, réseaux de pèlerinages et pratiques dévotionnelles que l'islam a suscités au cours des siècles. La topographie religieuse d'Alep et de Jérusalem, Bagdad, La Mecque et Zabid, Tlemcen, Fès, Damas est d'un intérêt extrême, de même que la visualisation des principales voies soufies héritées d'al-Junayd et de Bistami, leurs institutions et confréries à l'échelle locale, le développement des madrasas à Konya, Chiraz, Tabriz. Même la vie d'itinérance d'Avicenne fait l'objet d'un petit chapitre et d'une carte.

Les cinquième et sixième chapitres nous plongent dans l'univers multiforme des activités artisanales et commerciales, quartiers marchands, pôles économiques et réseaux d'échanges étendus à l'ensemble du monde connu, les ports musulmans et les routes transsahariennes, les souks du monde arabophone et les bazars des régions turcophones et persanophones, révélés par les sources textuelles et les travaux archéologiques. L'atlas cherche ainsi à montrer la variété des modèles existant tout au long de la période médiévale, dans les différentes villes, que cela concerne l'implantation des marchés ou le vocabulaire utilisé pour désigner leurs différentes composantes – sans oublier les routes de la soie, les itinéraires fluviaux et les routes des esclaves.

Le dernier chapitre évoque enfin le thème des ennemis extérieurs et intérieurs que l'empire islamique morcelé dut affronter dès le VIII^e siècle, qu'ils aient été musulmans ou non, souvent sur son territoire propre, avec la fin des États latins et les nouveaux moyens de communication, et tous les problèmes posés par l'espace frontalier syro-byzantin, les relations diplomatiques des Fatimides avec Byzance, le jeu des relations diplomatiques entre Mongols et l'Occident, Tamerlan et la Chine.

Inévitablement incomplète à cause de la richesse des informations, thèmes et points de vue que les auteurs développent au fil des pages, cette recension suffit à manifester l'importance et l'utilité de cet atlas. Dans un monde en proie aux revendications djihadistes de l'État islamique et des actes terroristes illégitimes qui les accompagnent, ainsi qu'au fast-food de la pensée et de la réflexion, la richesse et la précision de ces cartes nous mettent une fois de plus devant l'évidence que l'islam a été le vecteur d'une civilisation féconde qu'il s'agit de redécouvrir dans la diversité de ses dimensions historiques et politiques, économiques et culturelles, et qu'il n'est justement pas ce à quoi la dérive djihadiste actuelle voudrait le réduire.

Un glossaire et une importante bibliographie, une table des cartes, un index des toponymes, des auteurs et de tous les signes utilisés pour indiquer les monuments religieux et de transmission des savoirs, civils et administratifs, commerciaux et artisanaux, les fleuves et les villes, ponts et cimetières, ainsi que la variété des matières premières et des produits alimentaires font de cet ouvrage un véritable trésor. Nous ne saurions assez féliciter les auteurs du soin qu'ils ont apporté à le réaliser et du choix pertinent qu'ils ont fait des illustrations.

JEAN BOREL

JEAN DELISLE, *Notions d'histoire de la traduction*, avec la participation de Charles Le Blanc et d'Alain Otis, Presses de l'Université Laval / Hermann, Québec – Paris, 2021, 510 p.

Tout homme de lettres connaissant ou parlant une ou plusieurs langues saura vite faire de ce dictionnaire un ouvrage à portée de ses mains. En effet, il n'est pas seulement remarquable parce qu'il est le

premier du genre consacré au champ d'étude encore jeune de la traductologie, mais surtout par l'intérêt des huit cent cinquante termes analysés, et parce qu'il comble un grand vide sur le métalangage de l'histoire de la traduction.

La prodigieuse effervescence terminologique que connaît la traductologie depuis le milieu du XX^e siècle, sous l'effet de l'intensification progressive des recherches et des multiples « écoles » et « tournants » qui caractérisent son évolution, rendait absolument nécessaire la confection d'un répertoire des concepts en usage.

C'est ce que réussit magistralement Jean Delisle, qui a derrière lui d'innombrables travaux de référence dans ce domaine. Comme tout champ d'étude qui, par vocation, doit toujours chercher à cerner son objet au plus près, la traductologie s'hybride inévitablement et se complexifie au contact d'autres disciplines. « Instrument d'analyse, le métalangage de l'histoire de la traduction révèle l'organisation conceptuelle d'un champ d'études, écrit l'auteur en introduction, ses orientations thématiques, les courants de pensée qui l'animent, les débats terminologiques qui ont marqué son évolution et les polémiques qui l'agitent encore. L'histoire des termes d'un domaine dit aussi quelque chose sur l'histoire tout court. Les mots sont les témoins d'une époque. »

Ce dictionnaire regroupe donc les principales notions dont les traducteurs, historiens, professeurs, écrivains et critiques ont fait usage au cours des siècles pour parler de la traduction et de son histoire. Mais l'auteur de préciser que le lecteur ne devra chercher dans les pages de ce dictionnaire ni la définition des notions composant tout l'arsenal conceptuel des théories de la traduction (que celles-ci soient comparative, descriptive, fonctionnaliste, herméneutique, interprétative ou sociologique) ni non plus les vocabu-

lares de l'enseignement pratique de la traduction, de l'interprétation professionnelle, de la critique littéraire, de la rhétorique, de la linguistique générale ou de la stylistique comparée.

Quels sont alors les critères de sélection ? « Les termes analysés dans ce dictionnaire, écrit l'auteur, désignent un processus, une stratégie de traduction (ex. : *littéralisme*), un agent (ex. : *cotraducteur*), un courant de pensée (ex. : *féminisme*), un nouveau paradigme (ex. : *tournant culturel*), des types d'équivalences (ex. : *dynamique*), les défauts d'une traduction (ex. : *traductionnisme*), des genres de traduction (ex. : *ethnocentrisme*), des sujets ayant fait débat (ex. : *imitation*, *invisibilité du traducteur*) ainsi que quelques éléments du paratexte où les traducteurs prennent la parole (ex. : *préface*, *note du traducteur*). »

L'auteur n'a pas hésité à incorporer des concepts anciens comme *tour de Babel*, voire désuets comme *métaphore*, *paraphrase*, ou encore d'un usage plus rare : *queue de comète* ou *egodocument*. On y trouve évidemment les mots de la langue courante qui ont migré vers le vocabulaire de l'histoire de la traduction et y ont acquis le statut de concept : *détournement*, *effacement*, *empreinte*, *métissage*, *remaniement* et bien d'autres encore.

Le lecteur découvrira également l'intérêt des notions binaires comme *bonne traduction* / *mauvaise traduction*, *texte d'accueil* / *texte donateur*, *retraduction active* / *retraduction passive*, *traduction éloignante* / *traduction rapprochante*. Chaque définition des termes est suivie d'un nombre variable de remarques de nature encyclopédique, étymologique, historique ou linguistique. « Le terminologue-lexicographe, écrit-il pour résumer la méthode et l'intention de son travail, n'est pas le créateur du métalangage d'un domaine spécialisé ; sa tâche se borne à recueillir les termes et à les enregistrer. »

En donnant comme il réussit à le faire la parole à ceux qui ont tenu un discours sur la traduction et ont façonné le métalangage de l'histoire de cette pratique multiséculaire, Jean Delisle fait de cet ouvrage de référence un espace dialogique et didactique exceptionnel.

JEAN BOREL

BORIS BOVE et CLAUDE GAUVARD (dir.), *Notre-Dame, une cathédrale dans la ville, des origines à nos jours*, Belin, Paris, 2022, 486 p.

Ce n'est heureusement pas l'incendie de la cathédrale Notre-Dame de Paris qui l'a rendue célèbre, mais c'est parce que Notre-Dame est l'une des plus prestigieuses cathédrales chrétiennes que l'incendie du 15 avril 2019 a choqué la communauté internationale des chrétiens et des non-chrétiens. Depuis lors, des milliers d'articles ont paru dans les journaux, mais aucun d'entre eux n'a pu ni su refaire, même brièvement, l'histoire complexe et mouvementée de ce monument unique au monde.

Sous la responsabilité des deux historiens Boris Bove et Maurice Gauvard, une quinzaine de spécialistes se sont mis à la tâche et nous offrent aujourd'hui cet ouvrage exceptionnel sur l'histoire de Notre-Dame, de sa naissance le 24 mars 1163 à aujourd'hui. Loin de n'être qu'une construction de pierre dont les prouesses architecturales, esthétiques et artistiques ne cessent de fasciner, Notre-Dame constitue avant tout un phénomène historique urbain et global tout à fait spécifique, inscrit dans la longue durée, dès avant la cathédrale gothique.

S'il est en effet un monument qui ne vit pas seulement de ses formes, aussi belles soient-elles, c'est bien la cathédrale Notre-Dame. Il porte en lui la marque de ses acteurs, ceux qui l'ont conçu, construit,

transformé et fréquenté au long des siècles. La vie de Notre-Dame s'est déroulée en osmose avec son environnement. C'est cette histoire, toute chargée d'événements et de souvenirs immémoriaux contenus dans les archives que relate ce livre.

Un excellent chapitre fait aussi revivre l'histoire de l'école cathédrale de Paris, souvent éclipsée par celle de l'université qui a fini par incarner l'essentiel de la fonction scolaire de la capitale. C'est en effet avec Guillaume de Champeaux et Abélard que cette école sort de l'ombre au début du XII^e siècle. À l'enseignement bien connu de la dialectique du premier s'ajoute, dès 1113, celui de l'exégèse de la Bible d'Abélard qui, en poursuivant le commentaire d'Ézéchiel commencé à Laon et renouvelé par la dialectique, est à l'origine de la théologie scolastique.

Après Robert Pullen venu d'Angleterre, c'est Pierre Lombard qui deviendra directeur de l'école entre 1145 et 1159 et sa réputation attirera de nombreux étudiants. Son vaste recueil de *Sentences* en quatre livres, composé entre 1154 et 1158, qui mêle en un plan systématique les opinions des Pères aux jugements des maîtres du temps, constitue la première grande mise en ordre de l'exégèse renouvelée par la dialectique. Lui succèdent Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre et Étienne Langton, trois célèbres maîtres dont Martin Grabmann a écrit qu'ils furent les principaux représentants de ce qu'il appelle « l'école biblique-morale », laquelle envisage, dans le sillage de l'école victorine, le travail exégétique comme un instrument de réforme morale du clergé et de la société.

Si la cathédrale reste encore, aux XIV^e et XV^e siècles, un acteur essentiel du système d'enseignement parisien, la mainmise du collège de la Sorbonne sur la Faculté de théologie au XVI^e siècle, et la fondation des grands séminaires parisiens au XVII^e siècle, finissent de margi-

naliser ce qu'il pouvait rester d'un enseignement supérieur à Notre-Dame.

La fondation d'une nouvelle « École cathédrale » en 1984 par le cardinal Lustiger, et placée sous l'autorité de l'archevêché, en concurrence avec l'Institut catholique de Paris, jugé trop indépendant, écrit Thierry Kouamé, redonne un nouvel essor au rayonnement académique et religieux de Notre-Dame.

Un glossaire des termes architecturaux, liturgiques et ecclésiastiques, une bibliographie pour chaque chapitre, un index complet de tous les noms cités et une table des cartes achèvent de faire de cet ouvrage collectif une référence désormais incontournable sur l'histoire de Notre-Dame.

JEAN BOREL

CATHERINE SALIOU, *Le Proche-Orient de Pompée à Muhammad*, I^{er} s. av J.-C. – VII^e s. apr. J.-C., « Mondes anciens », Belin / Humensis, Paris, 2020, 595 p.

C'est en des pages denses et bien documentées que Catherine Saliou brosse l'épopée romaine au Proche-Orient. Tout ce qui s'est passé dans cette aire géographique, de Pompée à Muhammad, relève en effet bien de l'épopée, et d'une épopée dont les échos et les conséquences politiques et religieuses, souvent dramatiques, se sont douloureusement fait sentir au cours des siècles jusqu'à aujourd'hui.

Berceau des trois monothéismes juif, chrétien et islamique, le Proche-Orient, entre le I^{er} siècle avant J.-C. et le VII^e siècle après J.-C., a été intégré au monde romain au même titre que les Gaules. Mais, parce qu'il était en contact avec la Perse et la péninsule arabique et qu'il constituait l'espace privilégié de transit pour les précieuses marchandises venues de l'Inde et de la Chine, le Proche-Orient a peu à peu composé un monde tout à la

fois romain et exotique, caractérisé par d'irréductibles spécificités.

C'est à cette dialectique de l'intégration et de la singularité que l'auteure s'intéresse en une première partie. Les civilisations très éloignées les unes des autres sur tous les plans, que le Proche-Orient a mises ainsi en relation en ont fait non seulement un bouillon de cultures passionnant et passionné, mais également le théâtre de conflits constants. Après avoir envisagé l'histoire politique, militaire, administrative et économique de la région, Catherine Saliou met alors en évidence les rythmes propres des évolutions démographique, technique et commerciale, et de l'incorporation toujours mieux organisée du Proche-Orient à de puissants réseaux d'échanges.

Elle montre ensuite comment la diversité des langues écrites et parlées, des cultes et des communautés, des individus et des modes de vie citadin, campagnard et bédouin, a rendu aussi difficiles que complexes les équilibres sociétaux. La séparation du judaïsme et des communautés chrétiennes qui en sont issues, le succès rapide du christianisme et l'institution d'une église impériale, la résistance du polythéisme et du paganisme, les premières divisions de l'Église au fil des siècles et les problèmes conciliaires ont progressivement donné lieu à des conceptions et des élaborations sociales si différentes et opposées entre elles qu'elles furent de plus en plus irréconciliables.

« Durant l'Antiquité tardive, écrit Catherine Saliou, s'engagent à des titres variables des processus qui touchent non seulement l'administration provinciale, le système de défense ou l'organisation des cités mais plus généralement les régimes de pouvoir, avec l'émergence et l'affirmation de nouveaux porteurs d'autorité à la marge des institutions comme le saint homme ou le rabbin. Cette affirmation s'opère en partie au moyen de constructions discursives

et mémorielles qui fondent des identités de groupes et s'inscrivent dans un vaste mouvement de démultiplication des imaginaires et des mémoires collectives : aux traditions, héritées de l'époque hellénistique et amplifiées sous le Haut-Empire, qui permettaient aux habitants du Proche-Orient d'affirmer leur hellénisme, c'est-à-dire de se penser comme des Grecs, se superposent des images romaines et des récits issus de la geste biblique ou d'un passé proprement chrétien, qu'il soit réel ou imaginaire. » (p. 511-512)

Au VII^e siècle, la conquête du Proche-Orient par la nouvelle puissance qui vient d'émerger dans la péninsule arabique, sous l'impulsion de Muhammad et de la religion qu'il a prêchée, marquera la fin de l'hégémonie romano-chrétienne. En cherchant à replacer, dans un dernier chapitre, l'activité des historiens de l'Antiquité dans le contexte plus général de l'histoire des relations entre Orient et Occident et de l'histoire politique et religieuse du Proche-Orient, depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, Catherine Saliou fait de cet ouvrage une référence de premier intérêt pour faire comprendre avec le recul nécessaire les événements actuels qui s'y déroulent et leurs enjeux.

Ce huitième volume de la collection « Mondes anciens », inaugurée en 2017, est réalisé avec le même soin que les précédents : les illustrations et documents qui accompagnent le texte sont bien choisis et renouvellent l'approche visuelle souvent assez conventionnelle des ouvrages d'histoire habituels. Des repères chronologiques, un glossaire et des cartes, un index des lieux et des noms de personnes, une bibliographie générale des sources utilisées et une bibliographie sélective pour chaque chapitre offrent un éventail d'orientations utiles pour faire de plus amples recherches.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....
Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF 65.00
Europe	€ 50.00
Autres pays	€ 52.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)
€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à: **Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**