Document generated on 07/15/2025 3:41 p.m.

Laval théologique et philosophique

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

Daniel-Joseph Lallement

Volume 24, Number 1, 1968

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1020120ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1020120ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Lallement, D.-J. (1968). Entretiens sur la Très Sainte Trinité, mystère de la joie chrétienne (I). *Laval théologique et philosophique*, *24*(1), 65–98. https://doi.org/10.7202/1020120ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1968

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

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

Nous voudrions, en quatre entretiens, considérer le mystère de la Très Sainte Trinité comme la suprême vérité de vie, et donc de joie, pour ceux qui accueillent la Révélation chrétienne.

Nous ne commencerons pas tout de suite un exposé du mystère des trois Personnes qui sont en relations entre elles dans l'unité de la vie divine. Nos deux premiers entretiens voudraient être une préparation à ce regard sur la vie intérieure de Dieu.

Donner à une introduction un aussi long développement qu'au sujet principal, peut paraître une mauvaise distribution. Ce plan nous a paru bon cependant, car nous croyons que la *manière* d'aborder le mystère de la Très Sainte Trinité, ou plus exactement d'en accueillir la révélation, importe essentiellement pour y pénétrer.

1. Nous allons d'abord reconnaître quelles dispositions sont requises en nous pour qu'il nous soit possible de recevoir la révélation de la Trinité, et d'en vivre.

2. Dans notre deuxième entretien, nous rappellerons comment nous fut donnée, par le Christ, la révélation de la Sainte Trinité.

3. Ainsi préparés, nous admirerons les rapports du Père et du Fils.

4. Enfin nous contemplerons l'unité du Père et du Fils dans l'Esprit-Saint.

I

NOUS SOMMES APPELÉS À ENTRER DANS LA JOIE DE DIEU

Une réponse à l'Amour divin

Tout de suite on peut bien penser qu'un grand amour est nécessaire pour qu'on s'attache à pénétrer le plus difficilement pénétrable des mystères.

Un tel amour est éveillé en nous par l'Amour divin, qui veut nous faire entrer dans la plénitude de la Vie, de la Joie de Dieu.

« Entre dans la joie de ton Seigneur » (cf. Mt 25 21, 23), voilà l'appel de Dieu.

De notre accueil d'un tel appel, de la réponse de notre amour à cette invitation venue de Dieu, voyons quelles sont les conditions et les formes.

La Sainte Trinité ne peut être connue que par la foi chrétienne

La première condition pour pénétrer dans le mystère de la Très Sainte Trinité, c'est la foi à la Révélation de ce mystère intime de Dieu.

La Trinité est le secret caché dans l'infinité de Dieu.

Cela veut dire que ce mystère est caché en la perfection intérieure de Dieu, par laquelle il demeure infiniment au-dessus de ce que toutes ses œuvres, qui sont limitées, peuvent exprimer de Lui et nous apprendre de Lui.

Saint Paul l'écrivait à Timothée: « Le Seigneur habite une lumière inaccessible » (Tm 6 16; cf. Jn 1 18; 6 46).

En elle-même, la vie intérieure de Dieu est parfaite Lumière; sur cette vérité capitale nous reviendrons souvent.

Mais aux esprits créés, cette lumière est inaccessible. Pourquoi et en quel sens leur est-elle inaccessible ?

Si une intelligence finie, telle notre raison humaine, est laissée à ses forces naturelles, elle peut avec certitude savoir quelque chose de Dieu. « Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres » (Rm 1 19-20; l'Église ne se lasse pas de réaffirmer cette capacité de notre raison, dignité fondamentale de notre nature humaine; elle vient encore de le faire au récent Concile).[1]

Mais l'intelligence finie, selon ses forces naturelles, parvient à la connaissance de Dieu seulement à partir de ce qu'une expérience du créé laisse entrevoir de Lui; car une intelligence finie est adaptée, par sa nature, à connaître des réalités limitées: notre raison est adaptée à chercher l'intelligibilité du monde sensible au milieu duquel nous existons; elle réfléchit aussi sur elle-même, intelligence unie au sensible. C'est à partir de là qu'elle entreverra quelques vérités concernant Dieu: elle reconnaîtra ainsi que Dieu est, le monde ne peut exister sans Lui; en Dieu doivent se trouver éminemment l'intelligence, dont la création porte tant de marques, et l'amour qui attire toute créature; mais surtout, dans la perfection absolue qu'Il a en Lui-même, Dieu seul est la suprême raison d'être; tandis que si l'on imagine un « Dieu » n'ayant comme vie que le déroulement du monde, il ne peut apporter à ce monde aucune raison d'être.

Avoir la certitude qu'en Dieu, indépendamment du monde et finalisant le monde, est une vie absolument parfaite d'intelligence, d'amour, c'est d'une certaine manière accéder au vrai Dieu vivant. Cependant l'esprit fini, selon son exercice naturel que nous venons de rappeler, ne peut connaître comme s'il la voyait du dedans de Dieu ce qu'est la vie spirituelle divine infiniment pure, dont il est certain

1. *Const. dogm. de Divina Revelatione*, n.6.

qu'elle existe. En ce sens, la lumière que Dieu habite reste inaccessible à l'esprit créé.

La Trinité est le Mystère intime de la vie de Dieu. Elle ne peut nous être connaissable que par une révélation proprement sur-naturelle.

Cette révélation, que Dieu nous donne de Lui-même, elle nous est apportée pendant la vie présente par les affirmations de témoins parlant au nom de Dieu, et qui demandent notre foi. Le témoignage divin le plus explicite sur la Trinité nous a été donné par le Christ. Ce témoignage, nous le méditerons dans notre prochain entretien.

Une telle révélation n'est certes pas encore le terme; elle n'est pas Dieu se communiquant directement à l'esprit créé, le faisant vivre avec Lui dans sa propre lumière, ce que nous appelons «le ciel». La révélation donnée ici-bas, par des assertions à recevoir dans la foi, est un appel à cheminer vers ce terme. Le suprême bonheur de la communion sans ombre à sa propre Joie, Dieu seul peut nous le donner, et cependant la délicatesse de son Amour a voulu que ce soit aussi notre bonheur final de créatures libres; Il n'a donc pas voulu nous ravir en nous mettant tout de suite en présence de sa splendeur irrésistible: Il nous a proposé l'entrée dans sa Vie intime, Il nous a donné tous les moyens pour cela, mais Il nous laisse Le choisir et marcher librement à sa rencontre. C'est pourquoi la vie avec la Très Sainte Trinité, ici-bas, est essentiellement une vie dans la foi. Cela doit être mis nettement au principe de tout ce que nous avons à dire des dispositions nécessaires pour vivre sur terre en union avec les Personnes divines.

Donner foi à la révélation qui nous est proposée ici-bas, même à cette Parole vivante et attirante qui est le Christ, en y entendant la communication de Dieu lui-même, cela suppose une grâce, la grâce de la foi; et nous devons demander sans cesse avec instance que cette grâce nous soit donnée, conservée, accrue (cf. Mc 9 24; Lc 17 5).

La grâce de la foi est une élévation, une dilatation de notre intelligence et de notre cœur, qui nous ouvre pour l'accueil de la révélation surnaturelle.

Notre intelligence doit être élevée par grâce à une nouvelle ampleur, à une spiritualité plus accueillante lui permettant de recevoir vitalement une connaissance qui dépasse ses aptitudes naturelles.

Et pour que nous intéresse cette vérité qui demeure encore obscure pour nous, mais qui est un appel, il faut que soit formée en nous par la grâce une certaine disposition déjà filiale du cœur à accepter qu'il y ait bien là un appel, un appel à l'amitié divine, au-dessus de notre nature. Le Christ nous l'a dit: «Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire» (Jn 6 44; cf. Mt 16 17).[1]

---

1. Cf. Conc. Vatic. II, *Const. dogm. De divina revelatione*, n.5; *Decl. de libertate religiosa*, n.10.

La foi, condition fondamentale, ne suffit pas pour que nous vivions habituellement avec la Trinité

La foi à la Révélation divine est requise mais ne suffit pas pour que nous nous appliquions à la méditation, à la contemplation du mystère de la Très Sainte Trinité.

Combien nombreux sont les chrétiens qui conservent la foi, acceptant sans bien l'approfondir que le Christ ait les paroles de la vie, et qui cependant laissent dans l'oubli la Trinité. Pour que la foi à la Trinité s'exerce et se développe dans la fréquente considération de ce mystère, dans la vie avec les Personnes divines, il faut des motions d'amour qui dépassent ce qu'exige la simple adhésion au dogme.

Voilà bien surtout ce que nous devons ici nous efforcer de comprendre: quel amour faut-il pour s'attacher, d'une manière vraie, vitale, à pénétrer le mystère de la Très Sainte Trinité ?

Le désir naturel de pénétrer les vérités les plus hautes est ici inefficace

Pour que nous cherchions à pénétrer le mystère de la Trinité comme la vérité par excellence, il faut un autre amour que l'amour naturel de connaître, et même que ce désir naturel que nous pouvons éprouver spécialement pour les vérités les plus hautes qui nous sont accessibles. Car ce désir naturel, venant de nos capacités de connaissance, est à la mesure de nos possibilités de connaître. Or, bien que la Trinité soit en elle-même la vérité la plus élevée et la plus pleine, elle demeure, même étant acceptée par la foi sur le témoignage du Christ, en une telle obscurité pour nos esprits habitués aux réalités finies qu'elle sera laissée totalement en son mystère—peut-être avec un certain regret, mais inefficace—si nous ne sommes pas soulevés au-dessus de nos aspirations naturelles, par quelque amour proprement sur-naturel.

Il existe un amour qui désire Dieu: l'espérance théologale

En premier lieu doit intervenir ce surnaturel amour de désir qu'est l'espérance théologale, c'est-à-dire notre espérance de Dieu lui-même.

L'espérance de Dieu, voilà bien la première forme d'amour capable de nous attacher au mystère de la Très Sainte Trinité. Combien nous devons demander dans la prière que soit augmenté en nous cet espoir d'entrer dans l'intimité de Dieu! Nous devons demander à Dieu qu'Il nous tourne vers le partage de sa joie intérieure, éternelle.[1] Nous devons d'autant plus prier ainsi que se répand la tentation de confondre l'espérance chrétienne avec un espoir se bornant à des réalisations en ce monde.

Discernons bien ce que doit être notre espoir de Dieu.

---

1. Cf. S. AUGUSTIN, *Confessions*, I, nn.1 et 5.

Toujours, en tous les ordres, l'espoir se distingue du simple désir en ceci qu'il s'élance vers un bien ardu, pas aisément à notre portée: on ne dit pas qu'on espère ce qu'on a à portée de la main. Pour que l'espoir demeure tendu vers un bien difficile, il faut à la fois que celui-ci soit aimé comme un bien de valeur, et que, si ardu qu'on le sente, il soit cependant jugé possible à atteindre. Faute de l'une ou de l'autre de ces conditions—si l'objet n'est plus apprécié, ou s'il paraît décidément hors d'atteinte—l'espoir s'éteint.[1]

L'espérance chrétienne est une vertu «théologale», ce qui veut dire qu'elle a pour objet Dieu en lui-même, et non pas quelque bien créé, fût-ce quelque connaissance humaine, limitée, concernant Dieu. L'espérance théologale, parce qu'elle espère Dieu lui-même, ne peut porter sur des biens créés, sur la grâce par exemple, que pour autant que ces biens sont regardés comme donnés par Dieu pour nous permettre de l'atteindre, Lui.

L'espoir de Dieu, qui est l'espérance chrétienne, est normalement éveillé en nous par la foi à la Révélation chrétienne. Celle-ci, en effet, nous convainc de l'appel que Dieu nous adresse à trouver en Lui notre bien; et par le fait même, elle nous assure que Dieu, nous invitant, est là pour nous rendre ce Bien infini accessible. Les conditions objectives pour que nous tendions à Dieu, la foi nous assure donc qu'elles sont réalisées, ces conditions que l'*Épître aux Hébreux* énonce ainsi: «Pour aller à Dieu, il faut croire qu'Il est,» mais pas de n'importe quelle manière «qu'Il est récompense de ceux qui le cherchent, Lui» (He 11 6).

Chercher Dieu, le Bien infini qui veut se donner lui-même, telle est l'espérance chrétienne. Nous venons de le voir, cet espoir a son germe et son fondement dans la foi en Dieu qui se révèle; car Dieu ne se révèle, alors qu'Il nous est naturellement caché, que pour nous tourner vers Lui (cf. He 11 1). Mais cette espérance de Dieu doit être exercée.

Il faut que soient produits et multipliés des actes intérieurs d'aspiration à la rencontre avec Dieu.

Il faut qu'avec foi nous entretenions en nous le désir du Ciel, c'est-à-dire de la rencontre finale avec Dieu sans plus aucun intermédiaire, dans le face à face éternel, où nous serons semblables à Dieu en ceci que nous Le verrons directement tel qu'Il est, où donc nous verrons, et aimerons en voyant leurs ineffables relations, les Trois Personnes dans l'Unité divine (cf. 1 Co 13 12; 1 Jn 3 2; Jn 17 24).

Dès maintenant, cette espérance de voir Dieu au ciel nous portera à repasser dans notre cœur ce que la Révélation nous a dit de la Trinité. La Révélation ne nous a instruits de la Trinité que pour

1. Sur les rapports entre amour, désir et espoir, voir saint Thomas, *Ia IIae*, q.25; q.26, art.1, ad 2; q.23, art.2.

qu'il nous soit possible de commencer à vivre en société avec les Personnes divines.

Parce que l'espérance de voir Dieu est une disposition nécessaire pour profiter de l'enseignement et du sacrifice du Christ—comme nous le considérerons encore mieux dans notre prochain entretien—nous noterons immédiatement que dans l'Ancien Testament déjà la foi en la promesse du salut avait tourné les âmes à l'espoir de voir Dieu. La Trinité n'était pas encore nettement révélée, mais Dieu dès le début avait allumé le désir de Lui. Il avait fait comprendre que le salut n'était rien de moins que la communion à sa propre Vie intime.

Ce que j'énonce là est tout autre chose qu'une interprétation particulière de l'Ancien Testament; cette conviction vient à quiconque se laisse former par la Bible.

Un ouvrage collectif récent, rédigé par des exégètes qualifiés, *le Vocabulaire de théologie biblique* écrit ceci à l'article *Voir:*

> Voir Dieu «les yeux dans les yeux» (Is 52 8) est le désir le plus profond de l'Ancien Testament. La nostalgie du paradis qui domine toute la Bible, c'est d'abord la conscience d'avoir perdu le contact intime et familier avec Dieu ..., mais c'est aussi l'espérance inlassable de rencontrer sa face ... Les deux grandes expériences religieuses d'Israël, l'expérience de la présence de Dieu dans le culte et l'expérience de sa Parole par les prophètes, sont toutes deux tendues vers cette expérience privilégiée: Voir Dieu.

Un grand nombre de textes bibliques pourraient être cités à l'appui de cette affirmation.

Parce que nous ne faisons pas un cours sur l'espérance dans l'Ancien Testament, mais que nous montrons seulement l'aspiration d'Israël comme un exemple de préparation à l'accueil de la Révélation chrétienne, bornons-nous à rappeler le splendide espoir de connaître Dieu intimement qu'exprime le Psaume 72 (Hb 73), le premier de la suite des Psaumes d'Asaph. Là le psalmiste dit à Dieu:

23 Moi qui restais toujours devant toi,
tu m'as saisi par ma main droite.
24 Dans ta volonté tu vas me conduire,
puis dans la gloire tu me prendras.
25 Que puis-je désirer dans le ciel —
en dehors de toi — que puis-je aimer
sur la terre?
26 Ma chair et mon cœur sont consumés,
Roc de mon cœur, Dieu, ma part à jamais!
. . . . . .
28 Pour moi, adhérer à Dieu est mon bien.
J'ai mis mon espérance dans le Seigneur Dieu.

Par ces derniers mots, nous voyons nettement que, selon la Révélation divine, « mettre son espérance en Dieu » signifie tout autre chose que placer son espoir dans l'aide de Dieu pour atteindre quelque fin temporelle si valable qu'elle soit. Mettre en Dieu son espérance signifie, selon l'ensemble de la Bible, que Dieu lui-même est le bien suprême que nous espérons, comme lui-même aussi est notre secours pour atteindre à Lui.

Mais seule l'amitié divine, la charité, nous établit en société avec les Personnes divines

Nous ne sommes pas encore à la fin de notre analyse des motions d'amour qui doivent soutenir notre attention au mystère de la Très Sainte Trinité. Nous avons déjà rencontré la disposition filiale du cœur à croire à un appel du Cœur de Dieu, puis l'amour qui espère Dieu. L'espérance théologale est certes déjà un très haut amour; elle est cependant un amour de désir, et pas encore un amour d'amitié, pas encore un amour voulant le bien de l'Ami divin pour Lui-même, ce qu'est la charité.

Si nous utilisons un vocabulaire aujourd'hui répandu, nous dirons que l'espérance théologale est un *érôs*, au sens précis d'amour qui désire, c'est un *érôs* spirituel, surnaturel, mais pas encore l'*agapè* divine pas encore la charité.

Ce vocabulaire, qui distingue *érôs* et *agapè*, porte souvent aujourd'hui de fausses conceptions, parce qu'il fut lancé, par le pasteur luthérien suédois Nygren, pour exprimer une très grave erreur que nous allons signaler dans un instant. Ces mots peuvent cependant être utilisés en des sens vrais.

Aimer Dieu comme notre bien, dont nous espérons jouir, est certainement une disposition moins élevée que l'amour de divine amitié, par lequel Dieu est aimé pour Lui-même. Le mot grec *érôs*, si l'on se réfère par exemple à un usage qu'en fit Platon, peut servir à désigner l'amour qui nous porte vers Dieu désiré comme notre bien. Et le mot grec *agapè*, selon l'usage chrétien, signifie principalement la divine amitié, la divine charité.

Mais ces deux manières d'aimer Dieu ne s'opposent nullement; normalement au contraire elles s'appellent.[1]

L'amour d'espérance peut subsister en quelque manière sans la charité. Il peut arriver en effet qu'un pécheur qui préfère actuellement sa volonté propre à la divine amitié, qui donc n'est pas actuellement dans la charité, garde cependant l'espoir que Dieu le retournera vers Lui. Mais c'est là un état imparfait de l'espérance, car alors Dieu demeure désiré par le pécheur seulement pour son bien, et il sait que le Bien qui est Dieu il l'aura ... quand il ne l'aimera plus seulement

1. Cf. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.62, art.4; *IIa IIae*, q.17, art.8. — De même S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, II, c.17.

à lui, mais comme Dieu mérite d'être aimé, inconditionnellement, par dessus tout, pour Lui-même, ce qui est la divine charité.

L'espérance qui n'est pas encore dans sa condition normale, qui n'a pas sa perfection par la charité, est loin d'être inutile, car elle meut à la prière pour la conversion; elle fait dire initialement: « Convertissez-nous, Dieu, notre salut » (*Ps* 84 – Hb 85; cf. *Ps* 79 – Hb 80).[1]

En l'âme qui a la charité, l'espérance de posséder Dieu loin de disparaître, s'épanouit, mue par la charité même. Car Dieu, dans l'amour que gratuitement il nous porte, veut que nous jouissions de son bonheur, il veut nous en faire jouir avec lui. Le Bien divin, Dieu veut le faire nôtre; c'est répondre à cette amitié que d'espérer le suprême bonheur puisque Dieu veut nous le communiquer. Quand l'espoir de jouir de Dieu est ainsi mû par le vouloir divin, il est parfaitement rectifié: nous désirons alors posséder Dieu, mais pas seulement pour nous. Comme nous nous réjouissons de ce que le bonheur suprême soit possédé par les divines Personnes, nous sommes heureux de ce qu'il soit communiqué à toutes les personnes créées qui accueillent la grâce; nous prions et œuvrons de toutes nos forces pour que le règne de Dieu s'étende; donc nous désirons la plénitude de ce bonheur divin à nous aussi, Dieu voulant le posséder avec nous « afin que nous puissions comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur, et que sachant la charité du Christ qui dépasse toute science nous soyons remplis de toute la plénitude de Dieu » (Ep 3 18-19).

C'est une erreur aux terribles conséquences — celle-là même que nous disions devoir signaler — que de ne pas cultiver l'espoir de posséder Dieu en prétendant que l'amour véritable consiste seulement à donner.

Dieu aime d'abord le Bien infini qu'Il est; et s'y reposant dans une joie infinie Il le communique aussi, Il le donne, Il en fait jouir avec Lui.

Nous allons contre l'amour si nous ne désirons pas cette jouissance divine qui nous est offerte. Nous avons à donner, oui, mais d'abord quoi? Nous avons d'abord à donner nos facultés d'intelligence et d'amour, et tout notre être rectifié, à cette jouissance du Bien divin. Cela principalement pour nous associer à la joie que Dieu a en Lui-même. Puis pour lui offrir en hommage d'action de grâces cette joie qu'Il nous fait partager. Et enfin pour savoir quel bien divin nous devons, en coopération avec les Personnes divines, aider nos frères à atteindre. Autrement, nous voulons donner quoi?

Jouir avec les Personnes divines du Bien infini, et leur offrir en action de grâces et faire rayonner avec Elles le Bonheur qu'Elles communiquent, c'est cela, en unité, « entrer dans la Joie de Dieu ».

---

1. S. Thomas, *Ia IIae*, q.65, art.4; *IIa IIae*, q.23, art.7, ad 1.

Par contre, l'erreur à laquelle nous faisons allusion — elle se trouve chez Luther — est de soutenir que le véritable amour enseigné par le Christ consiste seulement à donner, à se donner, sans se reposer dans le Bien divin.

Dans le vocabulaire de Nygren, qui aujourd'hui a fortement propagé cette erreur luthérienne, cela s'exprime en disant que l'*agapè* doit être dégagée de tout aspect d'*érôs* divin, de toute volonté de jouir de Dieu.[1]

On ne sait plus alors ce qu'est la vie éternelle de Dieu en lui-même, ce qu'est la joie intime de Dieu. On ne peut donc plus partager vraiment la vie de Dieu dans l'amitié qu'est la charité théologale. Et on ne sait plus quel bien on veut, en se donnant, aider finalement les autres à atteindre.

De plus, comme il y a toujours un désir profond dans notre vie d'êtres finis qui sommes en chemin, une fois écarté le désir de jouir finalement de Dieu avec Dieu dans la contemplation de son Être parfait, c'est le désir de notre propre action qui prend la place, qui devient la suprême aspiration. Cela, c'est le retournement de la charité: Dieu est considéré seulement comme adjuvant de notre propre action. Ainsi est introduit sous le nom chrétien d'*agapè*, le principe même du culte actuel de l'homme, de l'homme s'adonnant pour lui-même à sa libre efficience créatrice.

De tout ce que nous venons de dire il résulte que l'amour de charité envers Dieu peut seul nous porter à vivre habituellement sur cette terre dans l'intimité des Personnes de la Trinité. La charité développe l'espérance, non seulement de voir la Trinité dans le ciel, mais de pouvoir déjà ici-bas nous unir à la vie intérieure de Dieu, en accueillant la Révélation dans une foi vive.

Et il est fort nécessaire que l'amitié divine ranime incessamment en nous ce désir de vivre dans la familiarité divine, car sans cesse il nous faut pour cela dépasser l'intérêt que nous portons à nos occupations terrestres et aux besoins terrestres de notre prochain. Prenons bien conscience de cela.

Très certainement l'intimité avec Dieu en lui-même, dans la mesure où nous y vivrons, nous rendra plus libres, plus joyeux, plus calmes, plus aimants surtout, donc plus perspicaces et plus forts pour les activités terrestres qui seront de notre devoir. Elle se révélera en fin de compte favorable à nos tâches humaines elles-mêmes. Mais cela ne va pas se constater tout de suite de manière évidente. Si nous cherchions seulement cette force et ces qualités de notre action, nous ne verrions pas qu'il faut pour cela entrer dans l'intimité de la vie trinitaire. La Très Sainte Trinité, nous l'avons rappelé dès le début,

---

1. Cf. Anders NYGREN, *Érôs et Agapè*, trad. Jundt, 3 vol., Paris, 1944-1952; voir surtout le dernier chapitre.

est cachée dans l'infinité par laquelle Dieu dépasse tout ce que le créé peut manifester de Lui. La création manifeste bien que Dieu est infiniment intelligent et aimant; elle ne manifeste en rien que Dieu dans son intelligence infinie engendre son Verbe qui est une Personne; elle ne manifeste pas davantage que le Père et le Verbe en s'aimant respirent un Souffle d'Amour qui est une troisième Personne. Il n'est pas de connexion discernable par notre raison entre le mystère intime de la Trinité et les problèmes de la nature, ni de la nature extérieure ni de la nature humaine.

Entrer dans la révélation du Christ, cela, oui, exige que nous méditions sur le mystère de la Trinité. Mais cela l'exige si nous considérons que le Christ n'est pas venu principalement pour nous aider à vivre la vie de ce monde, qu'il est venu et qu'il est mort surtout pour nous faire communier à la vie éternelle, en laquelle il est de toute éternité avec le Père respirant l'Esprit de l'Amour divin.

Donc pratiquement notre réponse à l'Amitié divine, et la confiance dans les voies souvent obscures et difficiles où nous mène cette gratuite Amitié, voilà seulement ce qui peut nous plonger dans le mystère de la Trinité.

Autrement dit, il est impossible d'aimer vraiment la Trinité sinon d'un amour qui soit en nous l'écho de l'amour dont les Trois Personnes divines s'aiment et qu'elles veulent gratuitement nous communiquer.

Une vie d'hommes fils de Dieu

Il n'est pas surprenant que, pour préciser les dispositions nécessaires à notre vie avec les Personnes divines, nous ayons été conduits à une assez longue considération des vertus théologales. La foi, l'espérance et la charité sont en effet nommées vertus « théologales » justement parce que ce sont des dispositions qui nous rendent aptes à des rapports avec Dieu en lui-même.

Mais voici maintenant que nous sommes amenés à nous demander si les vertus qui ne sont pas théologales, celles qu'on nomme *les vertus morales*, importent aussi pour nos rapports avec Dieu en son mystère.

À cette question, il faut certes répondre par l'affirmative, car les vertus morales—qui, nous le savons, se groupent autour des vertus cardinales de prudence, justice, force, tempérance—sont nommées « morales » parce qu'elles concernent les mœurs humaines, la conduite de notre vie individuelle et sociale de la manière qui convient à des êtres humains; or, Dieu nous révélant ce qu'Il est en lui-même s'est adressé à nous comme à des hommes.

Certes, nous avons fortement signalé qu'Il faisait ainsi autre chose que nous aider à être vraiment hommes. En nous appelant à entrer dans son intimité, Dieu nous a élevés au-dessus de notre condition humaine, jusqu'au partage de la nature divine, jusqu'à faire de nous sans métaphore des fils de Dieu, vraiment des « dieux » par grâce

(cf. 2 P 1 4; Jn 1 12; 1 Jn 3 1-2; Jn 10 34-35; et *Ps* 81–Hb 82 6). Cependant notre nature d'hommes demeure, en cette élévation.

Puisque, dans cette divine aventure, ce sont des hommes que Dieu élève à être des dieux, il doit y avoir une manière humaine d'être des dieux.

Lorsque le problème est ainsi franchement énoncé, il apparaît en toute sa difficulté. Rien ne servirait de le dissimuler.

Le dogme du péché originel éclaire même une difficulté très spéciale que les hommes tels qu'ils sont historiquement rencontrent pour vivre en fils de Dieu.

Cette difficulté vient de ce qu'en fait l'élévation gratuite nécessaire pour vivre dans la familiarité de Dieu fut initialement refusée; et un grand nombre des fils d'Adam sont demeurés dans ce refus. L'homme a voulu chercher seul sa voie, discerner par lui seul le bien et le mal. Persistant dans cette volonté, mais ressentant leur faiblesse, souvent les hommes ont eu recours à des puissances supérieures, voire à Dieu même, toutefois pour se conduire comme eux seuls, hommes, l'entendaient.

Oh! très certainement il y eut toujours sur la terre des hommes dociles à Dieu. Il y en eut avant le Christ, même en dehors du peuple de Dieu; il en est aujourd'hui là même où le Christ n'est pas explicitement connu. Toujours des hommes, dont Dieu seul sait le nombre, ont accepté la grâce, se sont comportés, ne fût-ce qu'au terme de leur vie, en fils de Dieu, espérant et aimant dans l'humilité.

Mais socialement l'attitude d'une humanité qui ne s'est pas voulue simplement filiale a été fort générale. Elle est fort générale.

Aussi les vertus humaines, les vertus morales, ont été peu développées dans le sens d'une adaptation de la vie humaine à l'accueil des grâces surnaturelles de familiarité avec Dieu.

Soyons nuancés. Il ne faudrait pas penser que toujours les morales des sages non-chrétiens auraient été élaborées dans une volonté de se tenir à l'écart du surnaturel. Les morales ont été cherchées dans le concret de la vie humaine, laquelle est en fait remuée par les avances de la grâce, cependant presque toujours mal discernées. Aristote, par exemple, au début du livre VII (H) de l'*Éthique à Nicomaque*, signale que, comme certains hommes peuvent être taxés de bestialité, à l'extrême opposé se rencontrent des vertus surhumaines que l'on peut dire « héroïques ou divines ». Et il explique ainsi qu'on ait pu dire de quelques hommes qu'ils paraissaient être « enfant d'un Dieu » ou « homme divin ». Cependant le contexte de l'ouvrage montre qu'Aristote, lorsqu'il rapportait de telles expressions, ne pensait qu'à un degré surprenant des vertus humaines, atteint peut-être par une influence spéciale d'en-haut, mais pas spécialement adapté à une vie d'intimité avec Dieu. Et dans sa doctrine personnelle ce qu'il nomme

chez des hommes « vie divine » est seulement une vie qui s'adonne à la connaissance rationnelle de Dieu.

Pour apprendre ce qu'est un comportement chrétien dans les activités humaines, il faut dépasser les expériences même les meilleures des non-chrétiens. Cela pourrait apparaître tout de suite évident; il est utile d'y bien penser cependant. En dehors de la Révélation judéo-chrétienne, nulle part on ne trouve l'enseignement de vertus morales qui soient adaptées spécialement pour harmoniser la vie terrestre avec la fréquentation de Dieu et avec l'ardente espérance de parvenir, au-delà du monde, à la joie du divin face à face.

De telles vertus—les vertus morales spécifiquement chrétiennes—sont cependant nécessaires pour que la vie du chrétien ne soit pas déchirée par un conflit de finalités.

Un conflit de finalités. Nous ne pouvons pas tendre à deux buts derniers. Nous ne pouvons pas tendre finalement à une organisation du monde humain pour le seul déploiement de l'activité efficiente de l'homme, et en même temps au passage des hommes avec le Christ de ce monde au Père.

Les hommes n'ont en vérité qu'une fin suprême, vers laquelle toutes leurs démarches doivent être convenablement dirigées. C'est cette fin qu'exprime l'invitation: « Entre dans la joie de ton Seigneur ». Donc seules les vertus morales adaptées à la vie surnaturelle méritent en vérité d'être dites les vertus de l'homme, en un sens plénier, parce que non seulement elles règlent des activités humaines, mais elles les adaptent exactement à la vraie fin, au bien suprême de l'homme, qui est l'intimité avec les Personnes divines. Ces vertus morales sont surnaturelles, précisément parce qu'elles doivent être adaptées à la fin surnaturelle; et leur existence dans l'âme suppose l'infusion de la grâce, qui seule nous dispose à une telle fin.

Qu'est-elle donc, la vie humaine d'un fils de Dieu ?

Nous en avons l'exemple parfait, puisque la seconde Personne de la Sainte Trinité, le Fils éternel, s'est fait homme. Il nous a dit: « Je vous ai donné l'exemple » (Jn 13 15). Il a proposé: « Si quelqu'un veut venir à ma suite ... » (Mt 16 24). Ainsi Il nous a instruits pratiquement; et en même temps qu'Il nous méritait la grâce Il nous entraînait par son amour. Il attira même avant sa venue, car le comportement humain des saints de l'Ancienne Alliance est inconcevable sans leur espoir et leur amour suscités par la Promesse d'un Sauveur (cf. Jn 8 56).

Cependant, disons-le fortement, regarder comment Jésus vécut et mourut en allant à la résurrection ne suffit pas à notre éducation d'hommes fils de Dieu, à notre éducation chrétienne.

Cela ne suffit pas en raison de la limitation de toute existence individuelle humaine, fût-elle la vie terrestre du Fils de l'homme par

excellence. La vie humaine de Jésus, pour être instructive, doit être regardée dans ses aspects concrets; mais en cela précisément elle se présente comme menée dans des conditions déterminées, et pour l'accomplissement d'une mission unique. Quant à l'essentiel, et comme moteur, l'exemple de Jésus est certainement de valeur universelle. Encore doit-il être appliqué en toutes les conditions différentes.

Là nous servent les exemples de tous les saints. Nous avons d'abord les exemples de vie avec Dieu que nous présente toute la Bible; surtout la Sainte Famille, et les saints qui ont entouré le Christ; mais aussi les saints de l'ancienne Loi, les personnages de «l'Histoire sainte», comme on disait quand on les étudiait avec le désir de trouver chez eux des exemples de vie, des exemples de foi, de désir, d'obéissance, de prière. Nous avons besoin de tous les saints. Cultiver l'amour de l'Histoire sainte et de la Vie des Saints est essentiel à l'éducation humaine chrétienne.

De plus, parce que changent les circonstances de temps, nous avons besoin d'une filiale compréhension de toute l'histoire de l'Église, nous préparant à une non moins filiale obéissance aux directions authentiques qui nous viennent de l'Église d'aujourd'hui, surtout de la Chaire de saint Pierre.

Comprenons-le: une claire prise de conscience des vertus proprement chrétiennes va être l'un des principaux devoirs de ce temps.

Car l'Église se trouve plongée dans un monde qui a oublié le Christ, et qui attend qu'on lui montre ce qu'est une vie humaine menée avec le Christ. Oh! il ne la comprendra pas toujours; il s'attend souvent à autre chose, qui soit plus proche de ses désirs. Mais, qu'on en soit bien convaincu, ce monde désire surtout l'authenticité.

C'est un fait que dans les derniers siècles, avec la culture de ce qu'on a nommé les humanités classiques, on a souvent enseigné, à la place des vertus chrétiennes, des vertus naturelles, et même assez peu profondes. Cela a fini par faire délaisser aujourd'hui la formation par tous les exemples des saints.

Pour discerner les vertus proprement chrétiennes, le récent Concile vient de nous donner de précieuses indications.

Ainsi, dans son Allocution à la IIe Session du Concile, le 29 septembre 1963, le pape Paul VI disait:

> La charité est comme la racine des autres vertus chrétiennes; c'est-à-dire de l'humilité, de la pauvreté, de la piété, de la volonté de se dévouer, du courage pour professer la vérité, de l'amour de la justice, qui porte à la rechercher, et de toutes les autres vertus que dans son action montre l'homme nouveau.[1]

1. Cf. *Sacr. Oec. Conc. Vaticanum II; Constitutiones*, etc.—Libreria Vaticana, 1966, p.914.

Rien qu'à parcourir l'Index analytique joint à l'Édition officielle des Actes conciliaires (*supra cit.*), on voit quelles sont les vertus spécialement signalées par le Concile chez le Christ, notre modèle. Ce sont: la charité qui lui a fait prendre l'état de serviteur, l'obéissance jusqu'à la mort pour l'amour, l'humilité et la douceur, la virginité et la pauvreté, la patience.[1]

Et chez la Très Sainte Vierge, avec les vertus théologales et l'application à Dieu, les vertus spécialement marquées par le Concile sont l'humilité—toujours principalement—, l'obéissance, la pauvreté et la pureté, la générosité et la miséricorde.[2]

Voilà tout ce qu'il faudra intensément méditer et vivre.

Car tout se tient dans la vie avec Dieu. On ne peut pénétrer dans l'intimité de Dieu, dans la révélation du mystère de la Très Sainte Trinité qui est la Joie de Dieu, sans prendre les chemins par lesquels Dieu a voulu nous faire accéder à la découverte de ce qu'Il est; ces chemins, Lui sait qu'ils mènent au but.

C'est pourquoi, n'est-ce pas, il était nécessaire d'affirmer et de montrer qu'on n'étudie pas la Très Sainte Trinité comme une quelconque vérité humaine.

La vérité intime de Dieu n'est connue de nous et ne peut être diffusée par nous que dans un fidèle exercice des vertus théologales et des vertus morales évangéliques, dans une très instante prière, et dans la souffrance avec le Christ. C'est ainsi seulement que nous pouvons entrer et faire entrer dans la joie intérieure de Dieu.

> Dieu unique en Trois Personnes,
> par vos chemins conduisez-nous
> au terme auquel nous tendons:
> à la lumière où vous habitez.

(Hymne *Sacris solemniis*)

II

LE CHRIST NOUS RÉVÈLE LA VIE INTÉRIEURE DE DIEU

Dieu a voulu nous faire communier à sa Joie, nous faire entrer dans le mystère de sa Vie. C'est pourquoi la Trinité, que nous ne pouvions connaître par les forces naturelles de notre esprit, nous a été révélée.

Comment nous est venue cette révélation, c'est ce que nous allons méditer en ce deuxième entretien.

---

1. *Loc. cit.* s. v. *Christus*, sectio *Sanctitas et virtutes*, p.1125.
2. *Loc. cit.* s. v. *Maria*, sectio *Virtutes*, pp.1205-1206.

Le Christ apporta au monde la connaissance de la Trinité

Aucun prophète n'a donné la connaissance explicite de la Trinité, mais le Christ seul.

Il convenait bien que le mystère de la Vie intérieure de Dieu soit manifesté par une Personne divine, venue à nous du sein de Dieu précisément pour nous introduire dans la divine intimité. Comme l'a noté saint Jean, en attirant fortement l'attention sur cette vérité au terme de son Prologue: « Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (Jn 1 18). Mais Jésus lui-même l'avait dit: « Personne ne connaît le Fils, sinon le Père; comme personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils voudra le révéler » (Mt 11 27; Lc 10 22; Jn 6 46).

La révélation de la Trinité avait été préparée

Que la révélation de la Trinité nous soit venue du Christ n'exclut pas que quelques ouvertures sur ce Mystère aient été données antérieurement.

La pleine révélation supposait une préparation; c'est la manière ordinaire de Dieu envers les hommes. Même lorsqu'Il révèle les mystères que nous ne découvririons par aucun labeur, Dieu respecte la nature de notre intelligence humaine, dont c'est le propre de cheminer lentement: Dieu prépare les esprits, les âmes.

Aussi est-ce sans contradiction que les Pères de l'Église ont pu dire à la fois que la révélation de la Trinité fut faite par le Christ, et que, cependant, la pluralité des Personnes divines n'était pas entièrement inconnue dans l'Ancien Testament.

Les patriarches et les prophètes ne furent pas seulement éclairés sur l'unicité et la transcendance de Dieu, sur cette vérité fondamentale qu'IL EST, Être infiniment parfait et au-dessus de tout changement. Parce que le libre dessein d'amour, dans lequel Dieu s'adressait à des hommes, était de faire entrer finalement les hommes dans l'intimité de sa propre Vie, où des Personnes se distinguent par leurs relations dans l'Unité absolue, Dieu n'apporta pas de retard à faire entrevoir que son Unicité n'excluait pas la joie d'échanges spirituels.

Dans le premier chapitre de la Bible on peut déjà noter cette pédagogie divine. Les Pères de l'Église n'ont pas manqué de le faire. Saint Irénée, dès le deuxième siècle, attirait l'attention sur la manière dont la *Genèse* exprime la volonté divine de créer l'homme à l'image de Dieu. Cette volonté est exprimée au pluriel, comme énoncée dans un conseil divin: « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » (1 26).[1] Plus tard, saint Jérôme, ce grand connaisseur de la Bible, et aussi saint Augustin, ont entendu ce texte de la même manière. De nos jours, un exégète aussi prudent que le P. Lagrange, le fondateur de

1. Cf. IRAEN., *Adversus haer.*, 4, 20, 1.

l'École biblique de Jérusalem, a écrit sur cette même parole de la *Genèse*: « le mystère de la Sainte Trinité n'est pas là expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure qui se représentera encore Gn 3 22; 11 7; Is 6 8. »[1]

On sait que, dans l'Ancien Testament, c'est surtout la Sagesse qui fut présentée comme une Personne divine distincte. Il est souvent parlé aussi de l'Esprit de Dieu, mais il n'est pas clair alors qu'il soit une autre Personne. Ce qui est bien certain, c'est que, sous la lumière apportée par le Christ, toutes ces notations sur la Vie divine qui sont éparses dans les Livres saints antérieurs s'organisent au mieux si nous les considérons comme des premières touches pour la révélation de la Trinité. En fait, elles ont beaucoup aidé les premiers chrétiens à penser le Mystère. Elles se sont donc montrées d'excellentes préparations à l'accueillir. Et dans l'Ancienne Alliance, elles avaient dû orienter déjà les âmes fidèles à adorer la mystérieuse fécondité spirituelle qui est en la Vie intérieure de Dieu.

La Vierge Marie surtout avait dû être préparée, elle, la fille de Sion par excellence élue pour accueillir le Fils de Dieu. En fait, l'Évangile nous la montre nourrie de la Bible; car les textes évangéliques qui la concernent, remplis de rapprochements parfois très précis et nuancés avec l'Ancien Testament, en supposent chez elle une profonde intelligence. Recevant le message que lui apportait Gabriel, elle était prête à comprendre que la joie messianique lui était annoncée (cf. So 3 14-17), et spécialement que le temps était arrivé où devait survenir l'Esprit du Très-Haut (Is 32 15); comme la nuée couvrant de son ombre le tabernacle et l'arche de l'Alliance avait jadis marqué la présence de Yahvé (Ex 40 34-35; 2 Ch 5 13-14), une présence divine plus parfaite allait être réalisée dans le sein virginal, puisque l'enfant qui allait être conçu serait « l'engendré saint, le Fils de Dieu » (Lc 1 35; expressions en profonde correspondance avec celles du grand Psaume messianique: « Tu es mon Fils, Moi aujourd'hui je t'ai engendré », 2 7).

Méditer sur la préparation de Marie nous fait entrer en ce qui est le fond du mystère marial: la Vierge s'est donnée à la maternité divine par tout son être, *par son âme d'abord*. Le récent Concile vient de l'affirmer en termes clairs: « Marie, à l'annonce de l'Ange, conçut le Verbe de Dieu dans son cœur et dans son corps ».[2]

Nous faire communier à la Vie intérieure de Dieu, c'est toute l'œuvre du Christ

S'il y avait dans l'Ancien Testament une certaine préparation à la connaissance de la Trinité, c'est que cela était identique à la pré-

1. *Revue biblique*, 1896, p.387. Cf. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1910, p.445.

2. *Const. dogm. Lumen gentium*, n.53; cf. S. THOMAS, *IIIa*, q.30, art.1.

paration pour la venue du Messie. Car le Messie serait une Personne divine venant à nous, parce que le salut qu'il allait apporter consisterait à nous introduire dans la Vie intérieure de Dieu, dans le mystère de la Trinité.

Nous révéler la Trinité n'est pas seulement une des œuvres du Christ, c'est toute son œuvre. Le Fils de Dieu s'est incarné pour cela; tout ce qu'il a fait en ce monde, avec, au terme, son sacrifice rédempteur, visait à cela.

Jésus nous l'a dit bien souvent.

Qu'on relise et médite, au chapitre 6 de l'*Év. de saint Jean*, le discours sur le Pain de vie. Qu'on entende là Jésus parler avec insistance du « Pain de Dieu », que le Père a donné, qui est le vrai Pain du ciel (cf. 32-33, 35-40, 44-51, 53-58). Et qu'on reconnaisse bien, à la fin de ce discours, quelle finalité Jésus attribue à la manducation de sa chair et de son sang: cette finalité, c'est que nous vivions par Lui de la vie que Lui communique le Père: « De même que m'a envoyé le Père qui est vivant et que je vis par le Père, ainsi, celui qui me mange, celui-là vivra par moi. Tel est le pain descendu du ciel; ... celui qui mange ce pain-là vivra éternellement » (57-58).

De ce chapitre de saint Jean, il ressort aussi que beaucoup des premiers auditeurs de Jésus furent détournés de le suivre, non pas tant par l'étrangeté de ses affirmations sur le don de sa chair en nourriture, que par leur manque d'attrait pour le Père et la vie éternelle (cf. 41, 43-45, 61-70; cf. 5 42-44).

Ailleurs (Jn 15 15) Jésus exprime ainsi ce qu'il accomplit en ses disciples: « Je vous appelle amis, car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. »

Que soit méditée surtout la grande prière nommée à juste titre la « Prière sacerdotale » du Christ, parce qu'elle exprime l'intention de son Sacrifice (Jn 17). Là, Jésus dit très explicitement ce qu'était son œuvre: « Père, je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donné à faire » (4). Il répète: « J'ai manifesté ton Nom aux hommes ... les paroles que tu m'as données, je les leur ai données » (6, 8; cf. 26). Son Sacrifice (19), qui sera suivi de son retour au Père (13; cf. 16 28), va donner à son œuvre sa perfection et en assurer les fruits: « Père, l'heure est venue: glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie ... qu'il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés ... Maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais près de toi avant que le monde fût ... Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée » (1, 2, 5, 24).

L'œuvre de Jésus est conforme à ce qu'il est: dans la Trinité, le Fils est «la splendeur de la gloire» du Père, «l'éclat de la lumière éternelle» (He 1 3; Sg 7 25-26); par tous ses actes, le Verbe fait chair est la Révélation de la Vie éternelle qui est en Dieu.

L'Église du Christ est l'Église de la Très Sainte Trinité

Puisque telle est l'œuvre du Christ, l'Église fondée par lui, l'Église qui est le fruit, le prolongement et le terme de son œuvre, doit être la société de la communion à la Vie de la Trinité.

C'est bien ainsi que l'Église se comprend elle-même. Le IIe Concile du Vatican vient d'en donner les témoignages les plus explicites et les plus beaux.

On sait la place capitale qu'occupe, dans les Actes du Concile, la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, sur l'Église. Or, son 1er Chapitre, intitulé «Du mystère de l'Église», introduit dans ce mystère en montrant son rapport avec le mystère de la Trinité.

Trois grands paragraphes de ce chapitre (les nn.2, 3 et 4 de la Constitution) exposent ce qui revient à chacune des Trois Personnes —en propre ou par appropriation—dans la vocation et la fondation de l'Église, puis dans sa vie pendant son cheminement et au ciel.

Ces développements, sur l'action des Trois Personnes unissant l'Église à la Vie divine, s'achèvent (à la fin du n.4) par une conclusion qui constitue sans doute la définition la plus pénétrante qu'on puisse donner de l'Église:

> Sic apparet universa Ecclesia sicuti *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* (S. CYPRIANUS, *De Orat. Dom.*, 23).
>
> Ainsi l'Église universelle apparaît comme «*le peuple uni par l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit*» (S. CYPRIEN, *Commentaire sur le «Pater»*, 23).

Cette connaissance qu'a l'Église de ce qui fait son unité lui vient de l'intelligence qu'elle possède des paroles du Christ dans sa Prière sacerdotale: «Que tous soient un: comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous» (Jn 17 21; cf. 11 22-23).

Le Concile a rappelé ces mots du Christ au début du Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*. Et la vérité que nous venons de voir donnée comme le fond du mystère de l'Église—à savoir que l'unité de l'Église découle des relations et de l'unité des Trois Personnes divines—a été normalement reprise comme étant le premier des «principes catholiques de l'œcuménisme» (cf. n.2 du Décret).

La vocation missionnaire de l'Église est aussi rattachée par le Concile aux rapports entre l'Église et la Sainte Trinité. Le chapitre 1 du Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad gentes divinitus*, explique de manière très précise que l'Église résulte de l'envoi, par le

Père, du Fils et de l'Esprit-Saint (ce que la théologie nomme les « missions » des Personnes divines, comme nous le redirons à la fin de cet entretien); à cause de cela, il est essentiel à l'Église d'être « missionnaire ». C'est comprendre ces autres mots du Christ: « *sicut misit me Pater, et ego mitto vos*, comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20 21).

Mais il nous est impossible de donner ici les références à tous les textes du récent Concile qui rattachent à la Très Sainte Trinité l'Église et les différents aspects de sa vie. Terminons sur ce sujet en citant un passage du Décret sur l'œcuménisme (n.15). À propos de la profonde intelligence qu'ont les Églises orientales de la liturgie eucharistique, le Concile explique que l'Eucharistie a pour fin notre communion à la Vie de la Trinité:

> La célébration eucharistique (est) source de la vie de l'Église et gage de la gloire céleste; par elle les fidèles, unis avec l'Évêque, ayant accès à Dieu le Père par le Fils Verbe incarné, mort et glorifié, dans l'effusion du Saint-Esprit, obtiennent la communion avec la Très Sainte Trinité, étant rendus participants de la nature divine.

Puisque le Christ est venu — et demeure sacramentellement présent en ce monde — pour unir son Église à la Vie qu'Il tient du Père, c'est correspondre aux intentions divines que de Lui dire avec l'apôtre Philippe: « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit ». Mais il faut comprendre sa réponse: « Philippe ! Qui me voit, voit le Père ». (Jn 14 8-9). Recevoir la révélation chrétienne, c'est essentiellement apprendre de Jésus qui est le Père.

Que signifie ce nom « le Père » dans la révélation qu'apporte Jésus?

Pour parvenir à l'intelligence de l'Évangile, il faut chercher le sens que donne Jésus à l'appellation divine de « Père ».

Jésus appelle Dieu « Père », « mon Père », fondamentalement parce que Dieu communique à lui, Jésus, la Vie divine: « De même que le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui » (Jn 5 26).

Mais comment faut-il entendre cette communication de vie? S'agit-il bien, comme nous venons de le supposer, de la Vie que le Père possède éternellement en soi et qu'il a donné au Fils d'avoir de même en soi?

Dans le verset de saint Jean que nous venons de citer, la traduction française de la Bible par l'École biblique de Jérusalem introduit une nuance notable en écrivant ceci: « Comme le Père dispose de la vie, ainsi a-t-il donné au Fils d'en disposer lui aussi ». Il est clair

que « disposer de la vie » ne contredit pas « avoir la vie en soi-même »; mais c'est une autre affirmation. Dire que le Père « a la vie en lui-même », c'est parler de la Vie propre de Dieu; dire qu'il « dispose de la vie », c'est affirmer qu'il a le pouvoir de donner aux créatures tout ce qui mérite d'être appelé « vie » chez elles; les formes de vie ainsi départies, bien que non sans rapports avec la Vie de Dieu, en sont seulement des participations à différents degrés. Qu'a dit Jésus dans ces paroles rapportées par Jean 5 26? A-t-il affirmé qu'il avait reçu du Père la vie propre à Dieu, ou seulement que le Père lui avait communiqué le pouvoir de vivifier les créatures? Bien que ce passage de l'Évangile ne soit pas la seule attestation par le Christ de sa divinité, il vaut d'être étudié de près, car il peut nous introduire très spécialement à l'intelligence profonde de la paternité divine. Communiquer la vie, c'est ce qui constitue le plus foncièrement la paternité. Quelle vie Dieu le Père communique-t-il, quelle vie d'abord donne-t-il à Celui qui est le Fils de Dieu par excellence? Le reconnaître, c'est discerner comment lui convient le nom de « Père ». Et c'est entrer par le fait même dans l'intelligence de la Vie de Dieu, et de tout ce qui peut, chez les créatures, être appelé vie, même vie divine, par participation.

En saint Jean 5 26, les mots du texte grec comme les mots latins de la Vulgate, ordinairement traduits par « avoir la vie en soi-même », peuvent signifier aussi « disposer de la vie », être le maître de la vie. Mais que nous fait comprendre le contexte?

Il y a là un sujet de réflexions bien utiles pour la pénétration de toute la manière dont la Parole de Dieu nous instruit.

La divine pédagogie de la Révélation n'est pas celle d'un professeur exposant de manière didactique une suite de recherches, ou bien, à partir de principes établis, éclairant un ensemble de conséquences. La Sainte-Écriture, avec à son sommet l'enseignement donné par Jésus, est une succession de messages et d'entretiens s'adressant à tous les hommes qui cherchent la vraie vie.

De ce mode d'enseignement, certains ont cru pouvoir déduire que la Révélation, en nous montrant l'amour gratuit de Dieu pour nous dans le don du Sauveur, voulait uniquement nous ouvrir la voie d'une pleine vie humaine: vie féconde par le don généreux de nous-mêmes aux autres.

Cet enseignement pratique ne prétendrait rien nous apprendre sur ce qu'est Dieu en lui-même, rien sinon que de son mystère a jailli l'amour gratuit à notre égard. De même, sur le terme vers lequel marche ce monde rien non plus ne serait précisé, sinon que dans l'union au Christ doit se réaliser une plénitude d'amour entre les personnes.

Mais il n'est pas vrai que le Christ ne nous ait rien appris sur la vie intérieure de Dieu. Il est venu principalement pour cela. Très certainement il nous parle de notre vie; ses paroles tendent à augmenter en nous la soif de vivre, que déjà elles supposent; elles concernent ceux que décrit le Psaume: les hommes « qui veulent la vie et qui

aiment les jours du bonheur» (33-Hb 34 13). Mais le Christ nous apprend que c'est Dieu qui, ayant en lui-même la Vie, a mis en nous le désir d'une vie sans limites, pour finalement nous faire jouir de sa Vie, dont nous avons déjà, par la grâce, par la vérité, par la chair et le sang du Sauveur, une communion pour la route.

Telle est bien la manière dont nous instruit le passage de saint Jean que nous cherchons à pénétrer. Jésus venait de faire se lever un infirme de sa civière et de la lui faire porter un jour de sabbat. Aux critiques Jésus répond: «Mon Père agit toujours, et moi aussi j'agis» (5 17). Les Juifs comprennent très bien qu'il se dit ainsi égal à Dieu, dans l'action divine. À leurs yeux, c'est un nouveau crime capital qui s'ajoute à ce qu'ils ont estimé une violation du sabbat (18; cf. Nb 15 32 et Lv 24 16). Alors Jésus développe davantage son enseignement dans ce que la Bible de l'École de Jérusalem nomme très justement le «Discours sur l'œuvre du Fils» (5 19-47).

Dans ce discours, nous avons la révélation de ce qu'est l'action que le Fils exerce en union avec le Père dans le monde qu'Ils ont créé. En exposant cela, Jésus répond à la double accusation que viennent de lui adresser les Juifs, d'avoir violé le sabbat et de se dire égal à Dieu. Ou plutôt, il prend l'occasion de cette incompréhension pour affirmer davantage que le Fils de Dieu, qui s'est fait le Fils de l'homme, exerce et exercera dans ce monde la véritable action divine; et en même temps il donne à comprendre qu'une telle action ne s'oppose pas au Repos divin, dans lequel le repos sabbatique (maintenant notre repos dominical, pascal) invite les hommes à entrer.

Comment Jésus nous présente-t-il là son action divine? Comme action vivificatrice. Mais de quelle vie? Comme action qui introduit dans la Paix de Dieu, par la libération du péché, et dans la Vie éternelle, par la résurrection (lisons bien et méditons en ce chapitre 5 de saint Jean les versets 14, 24 et 25; puis 28 et 29). Relever du péché, en donnant une nouvelle naissance spirituelle par la foi au Sauveur qui vient d'en haut, puis ressusciter la chair elle-même pour l'associer à la vie de l'éternité, ce sont là des œuvres proprement divines (cf. Lc 5 20-25; Jn 3 3; 5 24; Jn 11 41-44; 5 28-29). Dieu seul peut vivifier ainsi, parce que c'est une autre action que le développement par les créatures de la vie naturelle qu'elles ont d'abord reçue. Nos activités naturelles ne sont pas le bien suprême auquel Dieu nous a finalement destinés; notre nature et ses forces nous ont été données pour qu'existent et se multiplient des êtres intelligents et libres, capables d'accueillir un autre don: l'introduction gratuite dans l'intimité de Dieu, dans la joie qui est celle-même de Dieu, comme nous le disions en notre premier entretien. Ayant voulu se rassasier seulement par eux-mêmes des nourritures qui périssent (cf. Jn 6 27), les hommes s'agitent en vain dans le désordre du péché, enserrés par leurs limites, surtout par la mort. Le Sauveur est venu d'en haut au sein de l'humanité rendre la vie éternelle à ceux qui le croient l'envoyé du Père (cf.

Jn 5 24, 38; 6 29-40, 45-47; 12 44; 17 8). C'est lui, le Fils issu du Père et incarné, qui libère de l'enlisement final dans le créé, et qui nous réunira à lui dans la demeure de son Père, parce que l'action divine qui mène le monde à son but est précisément de faire communier, par la connaissance et l'amour, les créatures intelligentes à la Vie que, dans l'éternel Aujourd'hui, le Fils reçoit du Père.

Nous voyons bien ainsi pourquoi, au cœur de son enseignement sur son œuvre, Jésus insère l'affirmation de sa génération éternelle: « De même que le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui ».[1]

Cette vérité, qui nous introduit dans le mystère de la Trinité, est révélée encore en bien d'autres endroits de l'Évangile que dans cette parole, dont nous venons d'étudier spécialement comment Jésus nous avait disposés à l'entendre.

Il faut noter tout spécialement que Jésus s'est affirmé comme ayant en soi la même Vie qui est dans le Père en s'attribuant le nom divin par excellence, le nom que Moïse avait entendu, venu du buisson ardent: JE SUIS (Ex 3 14-15).

Ce nom divin, que nous employons aujourd'hui sous la forme *Yahvé*, on sait en quel respect le tenaient les Juifs; longtemps ils n'osèrent le prononcer. Jésus, non seulement se le donne en disant: « Avant qu'Abraham fût, Je Suis » (Jn 8 58); mais il déclare: « Si vous ne croyez pas que moi, Je Suis, vous mourrez dans vos péchés » (Jn 8 24). On voit que, sous une autre expression, c'est tout à fait le même enseignement que nous recueillions il y a un instant en Jean, chapitre 5. Et Jésus déclare encore que le fruit de son Sacrifice sera que nous pourrons savoir que ce nom divin lui appartient en vérité: « Lorsque vous aurez élevé (sur la Croix) le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que Je Suis; ... le Père qui m'a envoyé est avec moi » (Jn 8 28).

Jésus a dit aussi: « Moi, la Lumière, je suis venu dans le monde » (Jn 12 46). C'était expliciter ce qu'est l'Être, la Vie qu'il a en soi, étant Dieu, et qu'il est venu manifester. Saint Jean, dans son Prologue, n'a fait que synthétiser l'enseignement du Maître en écrivant: « En lui était la vie, et la vie était la lumière ... Il était la vraie lumière, celle qui éclaire tout homme venant dans ce monde » (Jn 1 4, 9). C'est aussi ce que nous proclamons dans le *Credo* en nommant le Fils « lumière, née de la lumière ». Cette appellation de « Lumière » est particulièrement expressive de ce que le Fils est par la génération éternelle, comme nous le méditerons tout à l'heure déjà et surtout dans notre prochain entretien.

---

1. Cf., sur ce verset Jn 5 26, le commentaire de saint Augustin, *In Jo.*, tract. 22, cit. in *Catena aurea*; et le commentaire de saint Thomas, *Lect. sup. Jo.*

Tout cela montre en quelle plénitude de sens il faut entendre l'affirmation de Jésus: « Moi et le Père, nous sommes un » (Jn 10 30). Et notons le bien: si le Sacrifice du Christ avait pour but de nous introduire dans ce mystère, son occasion fut aussi l'affirmation de ce même mystère; les Juifs qui n'ont pas cru à Jésus, ayant bien compris qu'il déclarait ainsi être Dieu, ont à cause de cela voulu sa mort (Jn 10 33).

La grande Révélation que le Christ apporta au monde, c'est que Dieu est Père au sens le plus strict et le plus fort du mot parce qu'Il communique pleinement l'unique Vie divine au Fils éternel.

Et si Dieu est proprement notre Père, Père à notre égard aussi, c'est parce qu'Il nous donne, par le Fils envoyé pour cela, une « vie divine » par participation, qui consiste en un partage de la Vie de Dieu, en ce que nous pouvons maintenant déjà contempler, dans la foi à la Révélation et dans l'amitié divine, la Vie intime de Dieu, et marcher par une vie filiale et fraternelle vers le terme, vers la vue directe de la vivante Lumière et la communion avec tous les saints au Bonheur de Dieu. À ce partage de la Vie qu'il reçoit du Père, Jésus nous a appelés en disant: « Telle est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé » (Jn 17 3), puis: « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jn 20 17).

C'est en nous révélant le Père que le Christ nous a mis en présence du mystère de la Trinité. Tenant en soi l'unique Vie divine il parle toujours cependant du Père comme d'une Personne distincte de lui. Voilà donc ce que doit approfondir la théologie de la Trinité.

Le mot « Personne » offre un sens clair pour l'énoncé du dogme

Pour mieux expliciter la connaissance de la Révélation chrétienne, le moment est venu de préciser ce que nous appelons une « personne ».

Commençons par remarquer que Jésus, parlant de son Père et de Lui, n'emploie pas le mot « personne ». Nous voulons dire qu'il n'employa, dans la langue qu'il parlait, aucun terme correspondant à celui-là. Jésus nous a présenté simplement les réalités vivantes auxquelles nous, pour les désigner en ce qui les distingue, nous avons donné le nom de « personnes » divines.

Les textes évangéliques désignent le Père, le Fils et l'Esprit par ces noms mêmes, pris comme noms propres. Les deux premiers, « le Père » et « le Fils » sont manifestement des noms de personnes. Ce pourrait être moins clair pour l'appellation « l'Esprit, l'Esprit Saint »; mais lorsque Jésus appelle l'Esprit « un autre Consolateur » (Jn 14 16; cf. 14 26) il n'est plus d'hésitation. Les pronoms personnels « Je, Moi, Lui » sont aussi utilisés constamment, ainsi que des pronoms démonstratifs: « Celui-ci, Celui-là ».

Les premiers chrétiens usèrent de ces mêmes façons de s'exprimer; ils dirent aussi «les Trois», mais alors il était nécessaire de préciser qu'on n'entendait pas diviser l'unité divine. Et quant il fallut défendre la vérité contre toute déformation, il s'avéra fort utile d'expliciter que la Révélation, en parlant du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, les distinguait comme des Personnes en l'unique Divinité.

Quelque autre terme que celui de «personne» pourrait-il être trouvé ? À la condition de respecter parfaitement tout ce que le Christ nous a fait connaître du Père, de Lui, de l'Esprit-Saint, rien n'empêche qu'on cherche pour désigner ce qu'Ils sont un terme qui paraîtrait plus clair que celui de personnes divines. On pourrait alors employer ce mot au moins concurremment avec celui maintenant consacré, et fort exactement adapté, de «personne». Je doute seulement qu'on trouve dans notre langue un tel terme dont l'usage nouveau pourrait éclairer les esprits.

L'important est de nous expliquer d'une manière simple, aisément saisissable, sur ce que nous appelons *personne*; et de montrer comment ce terme convient pour désigner dans leur distinction et leur unité le Père, le Fils et l'Esprit.

Avertissons pourtant qu'aucune manière de s'exprimer, surtout sur des réalités très élevées, ne peut dispenser d'un effort de la pensée. Il faut seulement que les mots utilisés pour présenter un mystère qui doit pouvoir être accueilli par toute âme attentive offrent un sens assez saisissable par tous. Un mot peut désigner une réalité d'une profondeur inépuisable et cependant ne pas prêter à confusion ou ne pas être totalement obscur. Or, ces qualités se trouvent dans le mot *personne* appliqué aux Personnes de la Trinité.

Ce que nous appelons une personne peut aisément s'expliciter, surtout après les précisions qui furent données aux IVe et Ve siècles, quand ce terme fut décidément adopté pour l'énoncé du mystère de la Trinité. Qu'il s'agisse d'une personne humaine ou que ce mot soit transposé pour parler des Personnes divines, une personne c'est: un sujet d'être et d'action qui est distinct de tout autre et qui est intelligent, doué de volonté intelligente. Plus brièvement, c'est un sujet qui peut dire *je*, j'existe, j'agis.

Il n'est pas opportun de nous étendre davantage dans l'explicitation de ce sens—pas opportun, par exemple, de nous étendre sur l'irréductibilité d'une personne à toute autre personne, ou sur les raisons pour lesquelles l'intelligence et la volonté intelligente sont caractéristiques de la personne, ni donc sur la comparaison entre la personne et l'individu animal.—Tout cela n'est certes pas sans intérêt à beaucoup de points de vue. Mais nous voulons montrer ici qu'une première attention à ce qui peut être nommé une personne—à savoir: le sujet qui peut dire consciemment *je*, le sujet distinct, in-

telligent, d'être et d'action — cela suffit pour reconnaître que le Père, le Fils et l'Esprit Saint, dont le Christ nous a parlé, sont des *Personnes*. Ce sont certainement des Personnes, qui ont entre elles des relations et avec lesquelles nous devons nous-mêmes entrer en relations personnelles. C'est là le sens obvie de la Révélation.

Lorsque nous réfléchissons attentivement sur la manière dont Jésus nous a révélé la distinction réelle des Personnes divines, nous sommes en présence de ceci: c'est très précisément comme étant en relations mutuelles que les *Personnes* divines nous sont montrées distinctes.

Quand Jésus nous dit: « Avant qu'Abraham fût, Je suis » nous apprenons bien qu'il est Dieu, mais nous ne discernons pas, par ces seuls mots, qu'il soit distinct du Père. Au contraire, nous le reconnaissons tout de suite distinct du Père lorsqu'il se dit en relation avec le Père, lorsqu'il dit: « De même que le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui ». Nous rencontrons précisément en cette affirmation la Relation fondamentale: le Père communique sa Vie au Fils. Le Père a sa vie « en lui »; voilà bien, n'est-ce pas, la Personne: le sujet d'être et d'action, le sujet qui possède sa vie. Mais nous apprenons que le Père a sa vie à un titre propre, précisément en apprenant qu'il la donne au Fils. Il est Lui, il est « le Père », en donnant sa vie au Fils. Et le Fils aussi est une Personne: il a la vie « en lui ». Oui, il a la vie d'une manière qui lui est propre parce qu'il la reçoit du Père. Il est Lui-même, il est « le Fils », en recevant sa vie du Père.

Jésus nous a de même fait connaître l'Esprit-Saint comme une troisième Personne, distincte du Père et de Lui, en nous Le montrant en relation avec le Père et avec Lui. « L'Esprit procède du Père » (Jn 15 26). Mais Il reçoit aussi du Fils « la vérité tout entière », parce que, nous explique Jésus, « tout ce qu'a le Père est à Moi » (Jn 16 13-15). L'Esprit-Saint témoigne en unité du Fils et du Père. Il a en lui ce que le Père a communiqué au Fils, la plénitude de la Vie divine, mais il l'a à un titre propre, la recevant en unité du Père et du Fils: Il est l'Esprit d'amour du Père et du Fils.

Dans nos deux prochains entretiens nous admirerons ces relations en lesquelles se distinguent les trois Personnes divines, chacune étant entièrement aux autres.

Tout de suite méditons encore sur la manière dont le Christ, en nous révélant les Personnes de la Trinité, nous a fait mieux connaître ce qu'Elles ont en commun: l'unique Nature divine.

La révélation des trois Personnes nous fait mieux pénétrer la « Nature » divine

Jésus nous a montré le Père, le Fils et l'Esprit comme étant tous trois, en leurs relations, intelligents, aimants. Et ils ne diffèrent nulle-

ment en leur intelligence aimante. Jésus nous dit en effet: « Ma doctrine n'est pas de moi, mais du Père » (Jn 7 16). Et l'Esprit que le Père et Lui envoient, il l'appelle « l'Esprit de la Vérité » (Jn 14 17).

Apprenant ainsi à adorer dans le Père, dans le Fils et dans l'Esprit-Saint la même vie d'intelligence aimante, nous sommes en présence de l'unité vivante de la Nature divine.

Il va nous être utile d'expliquer le sens que nous donnons au mot « nature », comme nous avons précisé le sens du mot « personne ». Nous le ferons encore de manière simple et brève.

Le mot *nature* est d'un usage courant. Nous demandons, par exemple, « quelle est la nature de cette roche ? », nous parlons de « notre nature d'homme ». Nous entendons ainsi: ce qui constitue foncièrement tel être, ce dont viennent ses réactions et les genres d'actions qui lui sont propres.

La même réalité, nous l'appelons aussi *essence* (dans le langage courant nous demandons « de quelles essences sont les arbres de cette forêt ? »). Mais selon la propriété des termes, le mot « essence », qui vient du verbe « être », fait penser à ce qui constitue intrinsèquement un être pour qu'il soit ce qu'il est; tandis que le mot « nature », qui vient du verbe « naître », fait penser à ce qui constitue initialement l'être, à ce de quoi en lui vont jaillir ses opérations.

Le mot *substance* sert encore à exprimer cette même réalité. Mais, selon la propriété du terme, il devrait plutôt être utilisé pour désigner une essence ou nature qui est stable en elle-même sous diverses apparences et en différents états. Appliqué à l'essence ou nature divine, il exclut d'elle toute apparence et modification, tout changement.

Prenant les termes pour équivalents on dit que le Père, le Fils et l'Esprit ont en eux l'unique « essence » ou « substance » ou « nature » divine. Ainsi parle le IVe Concile du Latran, ch.1.

Existe-t-il quelque raison de préférer un terme à l'autre ?

L'histoire de cette question — connexe à celle du choix qui fut fait du terme de « personne » — exigerait des considérations philosophiques et linguistiques que nous ne pouvons développer ici. En raison des différentes significations possibles des termes grecs *ousia* et *hupostasis*, correspondant quant à leur formation, mais non toujours quant à leur sens, aux mots latins *essentia* et *substantia*, de grandes difficultés surgirent dans les premiers siècles de l'Église. Elles ont été éclaircies depuis longtemps, et l'ensemble des chrétiens doit seulement garder le souvenir de l'attention profondément religieuse, vraiment théologale, que nos Pères dans la foi apportèrent à l'exacte intelligence et formulation du mystère. Dans la langue latine du XIIIe siècle, saint Thomas préférait le terme *essentia*; on peut voir ses raisons dans la *Somme théologique, Ia*, q.39, art.2, ad 3.

Dans le français actuel, le mot *nature* est plus courant. Il convient bien ici parce que — nous l'avons dit il y a un instant — ce terme fait penser aux opérations, or c'est en leur commune opération d'intelligence et d'amour que le Père, le Fils et l'Esprit nous sont montrés par la Révélation comme étant un. Appliqué à Dieu le mot « nature » doit cependant être purifié de toute idée de composition et de croissance, comme nous allons le préciser. Et si l'on dit que les Personnes divines sont « de même nature », il est nécessaire d'expliquer que cela ne signifie pas, comme on l'entendrait dans le langage courant, « de nature semblable » (à la manière dont on dirait que le terrain, en deux champs voisins, est de même nature) ; mais que le Père, le Fils, l'Esprit-Saint sont de la même *et unique* nature divine. Redisons-le, rien ne peut dispenser des explications et de l'attention religieuse requises pour la pureté et la profondeur de la foi, c'est-à-dire pour l'intelligence de la Révélation chrétienne.

La Nature divine est l'Unité absolue. Dieu est un ne signifie pas seulement qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'il n'en est aucun autre, mais que sa perfection est une, simple. La perfection qui est le Dieu vivant n'est pas comme la perfection d'une créature, laquelle est constituée d'éléments imparfaits, et de qualités limitées qui ont à se compléter. La perfection divine n'est pas une somme. Elle est une seule et unique perfection, dont nous savons que toutes les qualités, les beautés et bontés des créatures sont des imitations lointaines, limitées, multiples. Elle est la plénitude simple de l'Être, à quoi rien ne manque, et qui n'a pas à se produire ou à s'achever, car éternellement l'Être infini simplement est. Cette perfection n'est certes pas non plus posée là comme une chose opaque: elle est totalement claire à elle même, elle est dans sa clarté, elle est toute entière Acte de connaissance d'elle-même: « Dieu est lumière et il n'est aucune ombre en Lui » (1 Jn 1 5). Cet Acte infini d'Intelligence est en unité repos en lui-même: Amour, Joie de ce Bien sans limite: « Deus caritas est » (1 Jn 4 8, 16). Aussi, par le même Acte, Dieu est tout puissant pour la diffusion de son Bien (cf. Ep 3 14-21). La Nature divine n'est pas comme la nôtre une nature apte à vivre, dont les facultés doivent s'actualiser en de nombreux actes vitaux: la Nature divine est un seul Acte. Il est immuablement nouveau, parce que sans affaiblissement et sans lassitude. Cet Acte, qui ne doit rien au dehors et ne souffre d'aucune limitation intérieure, est à la fois Être, Intellection, Amour, Joie, Puissance, il est, en son unité simple, la plénitude de la Vie éternelle.

Montrer, contre les objections de l'athéisme, qu'une telle plénitude simple de vie n'est nullement contradictoire, mais qu'au contraire elle doit être éternellement, en sa jeunesse, pour que le monde soit et vive, c'est l'une des tâches les plus urgentes qui s'imposent aux chrétiens d'aujourd'hui. Mais ici notre objet est de mieux connaître

la fécondité intérieure de cette Vie divine, et comment nous-mêmes sommes appelés à en vivre.

Comme préparation directe à l'étude de la Trinité des Personnes dans l'Unité divine, explicitons que la Nature divine, parce qu'elle n'a rien de matériel, ne peut être ni divisée, comme on partage un pain, ni multipliée, comme la nature humaine l'est par la génération matérielle. Dans le cas de la génération humaine, une portion de matière, distinguée et organisée par processus vitaux, est amenée en la disposition requise pour recevoir une âme, une âme humaine comme les autres âmes humaines, mais distincte comme substance individuelle, créée pour animer — « informer » — ce corps nouvellement produit. Ainsi l'enfant est « de même nature » que ses parents, c'est-à-dire de nature spécifiquement semblable, mais la nature humaine est reproduite, individuellement multipliée. Il n'en peut être ainsi de la Nature divine; étant simple, sans composition, elle ne peut être ni divisée, ni multipliée. Si elle est communiquée, elle est donnée en son indivisibilité et unicité.

Comment l'unique Nature divine — l'unique Vie divine — est communiquée du Père au Fils, et du Père et du Fils à l'Esprit-Saint, nous aurons à l'étudier et à le contempler dans nos deux entretiens suivants.

Mais notre présent entretien sur la manière dont nous tenons du Christ la révélation de la Trinité serait très incomplet si, en terminant, nous n'insistions pas sur ceci: l'enseignement est ici inséparable du don. Dans le Christ, nous n'avons pas seulement la Sainte Trinité qui nous instruit, mais qui se donne; Elle se manifeste et nous instruit de ce qu'Elle est en se donnant à nous. « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te parle » disait Jésus à la Samaritaine (Jn 4 10). Le Christ, c'est « le Fils qui nous a été donné » (cf. Is 9 5; Introït de la messe du jour de Noël).

Les « missions » des Personnes divines et l'habitation en nous de la Trinité

Dans l'Ancien Testament déjà il fut parlé de Dieu nous envoyant sa Parole, sa Sagesse, et son Esprit (cf. Ps 106 – Hb 107 20; 147 15; Sg 9 10; 18 14; Is 55 11; et Ps 103 – Hb 104 30). C'est même très spécialement en de tels textes que la Réalité divine envoyée apparaît déjà le plus comme une Personne distincte de Celui qui l'envoie. La notion d'un Envoyé proprement divin, issu de Dieu, est l'une des principales préparations pour l'union à la Trinité qui serait donnée un jour aux hommes par le Verbe habitant chez eux.

Jésus, sans cesse, se déclara lui-même envoyé par le Père (cf. Mt 10 40; Mc 9 36; Lc 9 48; 10 16; Mc 12 6; en saint Jean une quaran-

taine de fois). Et il promit que son Père et Lui enverraient l'Esprit-Saint (cf. Jn 14 26; 15 26; 16 7; Lc 24 49).

Aussi la théologie a-t-elle beaucoup médité sur les « missions » des Personnes divines (*Envoyer* se dit en latin *mittere*; l'envoyé, *missus*). Pour avoir une idée juste de ce qu'est la mission d'une Personne divine, quatre précisions sont nécessaires.

1. L'envoi ou mission d'une Personne divine ne comporte pas un déplacement de cette Personne, puisque Dieu est toujours présent à l'intime de toutes ses créatures, qu'il maintient dans l'être (cf. Ac 17 27-28). Pour être « en mission », même un homme n'a pas toujours à se déplacer; l'« envoyé spécial » d'un souverain, par exemple, peut se trouver déjà dans le pays. Ce qui est requis pour la « mission », c'est que quelqu'un soit député par un autre à exercer une fonction nouvelle auprès de ceux auxquels il est envoyé. Mais, bien que la Personne divine envoyée dans le monde n'ait pas à changer de lieu, il est parfaitement légitime d'exprimer une spéciale condescendance de miséricorde en disant qu'Elle « descend » vers nous et « vient » à nous, comme parle l'Évangile (p. ex. Jn 1 10-11; 6 33, 38); et comme nous le chantons dans le Credo: « Pour nous les hommes, il descendit du ciel »;—lorsqu'il s'agit du Christ, il y a aussi les déplacements de son humanité.

2. La mission, même lorsqu'elle n'exige pas que l'envoyé se déplace dans le lieu, requiert sa présence au titre de sa mission, donc une présence d'un mode nouveau auprès de ceux auxquels il est envoyé. Nous verrons dans un instant l'importance de ce lien entre mission et présence.

3. Les Personnes divines sont égales et inséparables. Elles ont seulement entre elles des relations d'origine, le Fils procédant du Père, et l'Esprit Saint du Père et du Fils; nous l'approfondirons dans nos prochains entretiens. La mission d'une Personne divine n'implique donc pas d'infériorité, mais seulement qu'Elle procède de Qui l'envoie, et qu'Elle a une fonction spéciale pour ramener les créatures au Principe dont Elle procède. Ainsi le Fils a mission de nous unir à son Père, l'Esprit-Saint de nous unir au Père et au Fils. Et le Père, qui n'est pas « envoyé », vient indissolublement avec le Fils et l'Esprit; Il se rend présent comme terme de l'union. « Je ne suis pas seul, dit Jésus, le Père est avec moi » (Jn 16 32; cf. 8 16, 29).

4. Enfin les missions des Personnes divines sont aussi des dons. Les Personnes viennent à nous, non seulement pour nous apporter des dons créés: dans l'amitié qu'est la charité, Elles se donnent elles-mêmes. Parce que la Trinité veut nous faire partager son propre Bonheur, sa Vie, c'est-à-dire nous faire jouir d'Elle-même (cf. premier entretien, pp.72-73), les Personnes divines qui nous sont envoyées nous sont données, pour que nous jouissions d'Elles en ce qu'Elles sont.

C'est ainsi qu'Elles nous font communier à la Vie trinitaire (cf. Jn 3 16; 4 10; 6 32-34; 17 22; 4 34; 7 39; Rm 5 5).

La Sainte Écriture nous parle de deux sortes de missions des Personnes divines: la théologie a nommé les unes « missions invisibles »; ce sont celles qui s'opèrent par la grâce à l'intérieur des âmes; elles sont le but des « missions visibles » en lesquelles la présence de la Personne divine parmi nous, venant à nous, est sensiblement manifestée.

Considérer les missions de l'Esprit-Saint viendra au terme de ces entretiens sur la Trinité.

Mais nous devons dès maintenant dire quelque chose des missions du Fils, pour achever de reconnaître comment le Christ nous fait pénétrer dans le mystère de la Trinité.

Le Fils fut envoyé en ce monde dans l'Incarnation, alors il était rendu visible par la nature humaine qu'il prenait en sa Personne; cette mission se prolonge sous les signes sensibles de l'Eucharistie. Le Verbe Fils de Dieu est aussi envoyé sans cesse invisiblement dans la vie intérieure des âmes.

Jamais nous ne méditerons assez sur l'importance de la mission visible du Fils de Dieu dans l'Incarnation; autrement dit, jamais nous ne comprendrons assez pourquoi en toute notre vie nous sommes du Christ, du Verbe fait chair.

Il faut du moins tâcher de saisir quelques raisons profondes — peut-être moins souvent considérées, et cependant, bien marquées dans l'Écriture — pour lesquelles Dieu a voulu que, nous faire communier à sa Joie, à sa Vie, ce soit l'œuvre du Fils incarné, ou, comme nous l'avons dit aussi tout à l'heure, que l'Église du vrai Dieu vivant, « le peuple uni par l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit », ce soit le Corps du Christ, le Christ total.

Relisons donc l'enthousiaste début de la *Ire Épître de saint Jean.* En vérité, ce que nous cherchons en ce moment est dit là: « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la vie s'est manifestée: nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue; — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que votre joie soit complète. »

Cela peut se résumer ainsi: l'annonce de la joie chrétienne, c'est que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous pour nous

faire communier à la Vie éternelle qu'Il a en commun avec le Père, ou, ce qui est identique, pour faire de nous des fils de Dieu avec lui, par adoption—« Dieu, écrit saint Paul, envoya son Fils, né d'une femme, pour que nous devenions des fils par adoption » (Ga 4 4-5),— ou, ce qui est toujours identique, « pour nous rendre participants de la nature divine » (2 P 1 4).

Plus brièvement encore: le Fils de Dieu s'est incarné comme Auteur de la grâce.—Ce que nous nommons la grâce, la grâce sanctifiante, c'est en effet cette relative communauté de nature avec Dieu. Par la grâce, nous ne sommes certes pas élevés jusqu'à avoir la Nature divine, jusqu'à être l'Acte même qui est la vie divine; mais bien jusqu'à avoir cet Acte de vie infinie comme objet d'intelligence et d'amour: relative mais merveilleuse communauté avec cet Acte qui, nous l'avons rappelé, est en lui-même intelligence de lui, repos d'amour en lui (cf. *supra* p.91).

Une Personne divine s'est incarnée—c'est-à-dire qu'Elle a uni en Elle, à la Nature divine, une nature humaine—pour nous conférer la grâce. Il y avait à cela le motif de la réparation pour le péché: que, par suite de ce premier don de l'Incarnation, pût monter de notre humanité, de notre race pécheresse, une réparation digne, surabondante. Mais il y avait aussi la raison positive que marque plus spécialement le début de *l'Épître de saint Jean*: que les hommes aient pu voir, entendre, toucher le Fils de Dieu venant à nous.

Cette présence a-t-elle un lien profond avec la grâce? Bien certainement.

La grâce ne serait pas vraiment la participation de la Nature divine si elle permettait seulement des activités temporelles, cela est certain; mais elle ne le serait pas non plus si elle ne permettait que des considérations à l'égard d'un Dieu lointain. La vraie participation de la Nature divine doit être possession de la Vie divine intimement présente et qui se donne, car c'est ainsi que la Vie divine se possède elle-même dans la Trinité.

Ici-bas, pour que nous Le choisissions sans cesse librement, Dieu demeure toujours voilé (nous l'avons rappelé dans notre premier entretien, p.67). Mais la certitude de Dieu présent et qui veut se donner—certitude à tenir maintenant dans la foi et l'espérance, déjà aussi dans la joie de l'amitié divine—est essentielle à la vie de la grâce. Jésus a promis: « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14 23).[1]

Sans doute, cette habitation en nous de la Trinité, à laquelle la grâce est ordonnée, est spirituelle et intérieure. Mais pour notre nature humaine si inclinée, après le péché, à ne chercher la réalité que dans l'expérience sensible, de quel secours fut l'apparition parmi nous d'une

1. Cf. S. THOMAS, *Ia*, q.43, spécialement art.3 et 5.

Personne divine incarnée. Cette présence doit être accueillie dans la foi et l'amour surnaturel, cependant par sa réalité sensible même elle est gage de Dieu qui se donne.

Il convenait bien, disions-nous en commençant cet entretien, que la révélation de la Vie intérieure de Dieu nous fût donnée par une Personne divine venue parmi nous. Nous venons d'expliquer un peu pourquoi cela convenait vraiment.

Il convient de même que la présence réelle du Verbe incarné demeure sous les signes sensibles de l'Eucharistie.

Notre union à la Vie intérieure de Dieu dans la Nouvelle Alliance —l'union chrétienne à Dieu—n'avait pas seulement besoin que nous fût donnée pendant quelques années la présence d'une Personne divine sur notre terre. Certaines modalités de cette présence, plus directement visibles et tangibles, devaient cesser pour le développement de la foi, de l'espérance et de la charité; Jésus l'a expliqué avant de quitter ce monde pour remonter à son Père (cf. Jn 14 2-3, 28; 16 7, 28; 20 17; Mt 26 11). Mais le Christ a voulu maintenir d'autres modes de sa présence (cf. Jn 14 18 ss.).

Jésus s'adresse à nous par son Église (cf. Lc 10 16); il est au milieu de ceux qui sont assemblés en son nom (Mt 18 20); et il se présente à nous dans ses membres, les pauvres, les enfants (cf. Mt 10 40; Mc 9 36; Lc 9 48). Il est remarquable qu'en *toutes* ces paroles, où il nous assure de ces différentes formes de sa présence, Jésus tourne notre pensée vers son Père, vers Celui qui l'a envoyé.

Pourtant tout ce qui, à différents titres, représente ainsi le Christ, en transmettant, manifestant, rappelant sa charité vivifiante—donc soit la hiérarchie qu'il a établie, soit l'assemblée priant en son nom, soit les hommes à sauver dont il s'est fait le frère—tout cela n'est tellement rattaché à lui que par suite d'une autre présence: la présence réelle, permanente, de sa propre humanité personnelle dans le Saint Sacrement. Au Christ ainsi présent l'apostolat hiérarchique conduit et la société des fidèles puise la vie. Du Christ ainsi toujours présent au milieu de ce monde nous apprenons avec quel amour les hommes sont appelés au Banquet de Dieu.

La présence sacramentelle du Christ, c'est-à-dire la réalité présente sous les signes sensibles du sacrement, c'est directement, en vertu de la parole du Christ, la présence réelle de son corps et de son sang. Ils sont rendus là présents dans l'état immortel où ils sont actuellement, c'est-à-dire ressuscités et glorieux; mais par le sacrement le Christ les présente en renouvellement de son sacrifice: comme son corps livré, son sang versé pour nous.

La Personne divine du Fils de Dieu et, indissolublement avec Elle, les deux autres Personnes de la Trinité sont donc présentes dans le Saint Sacrement non seulement par l'omniprésence, mais en vertu de leurs liens avec l'humanité du Christ, comme sur la Croix et dans le matin de la Résurrection.

Par sa présence eucharistique Jésus manifeste très clairement ce qu'il voulait par son Incarnation: nous faire communier à la vie éternelle qui est en Dieu. En effet, le caractère pleinement volontaire de son offrande en sacrifice est encore plus clairement marqué à la Cène et sur l'Autel que sur la Croix. Et l'essence même du sacrifice, sa finalité, sont aussi fortement signifiées: qu'étant associés à l'offrande faite par le Christ devant nous de sa chair et de son sang, en réparation et adoration, nous soyons nous-mêmes tout entiers, ensemble, rendus à Dieu, nourris à la fois de l'humanité consacrée de Jésus et de la Vie divine qu'elle nous apporte.[1]

De la présence eucharistique, on peut dire qu'elle est directement pour le culte divin, à la condition de donner au mot « culte » toute la profondeur et l'étendue de son sens. Il est notable qu'en différentes langues des mots qui désignent le culte (tels en latin *colere, cultus*) réunissent deux idées: celle de service et celle de présence, l'idée de prendre soin et l'idée d'habiter en intime union avec l'être auquel on a égard et attention. Dans la religion surnaturelle Dieu lui-même a répondu à ces profondes dispositions humaines, il a élevé le culte à être une rencontre avec Lui, source d'une vie en sa présence. Ce fut vrai déjà en quelque manière du culte de l'Ancienne Loi, dont nous avons eu l'occasion de noter qu'il était soutenu par quelques marques sensibles de la Présence divine (cf. *supra*, p.70 et p.80); de là venait que toute la vie quotidienne des membres du peuple élu devait être un culte du Seigneur habitant avec eux. Le culte chrétien, dont le centre est le Sacrifice eucharistique, est d'une perfection qui ne peut être dépassée en ce monde, pour unir à Dieu son peuple. Il est parfait par le Christ, Prêtre divin, qui y agit présentement avec son ministre. Et il est parfait par la présence réelle de la seule Victime qui soit efficace pour nous rendre à Dieu; elle est là offerte sous des signes sensibles qui s'adressent à notre foi, mais qui nous la désignent bien comme nous apportant, en nourriture d'unité, en breuvage de force et de joie, la Vie divine qui est en elle. Le Sacrifice eucharistique, nous assimilant au Christ notre Pâque, notre Voie de passage à son Père, tend à faire de toute notre vie d'hommes fils de Dieu un culte par la contemplation de la Vérité et par tout l'exercice de la charité: il nous invite « à célébrer les mystères par des effets de vie filiale ».[2]

L'Eucharistie est ainsi le foyer de notre union à la Très Sainte Trinité.

C'est une prière très expressive du mouvement des âmes ainsi formées par le Christ que celle de l'hymne *Sacris solemniis*: « Te, trina Deitas unaque, poscimus — Sic nos tu visita, sicut te colimus. C'est toi

---

1. Relire encore ici le Discours sur le Pain de vie, Jn 6; et la Prière sacerdotale, Jn 17.— Dans les Actes du récent Concile, méditer spécialement le n° 5 du Décret *Presbyterorum ordinis*.

2. Cf. l'oraison sur les oblations, le mercredi de la Pentecôte.

que nous demandons, Divinité trine et une; visite nous de la façon même dont tu nous accordes de te rendre le culte ».

La « mission visible » du Fils de Dieu dans l'Incarnation, prolongée par sa présence sacramentelle dans l'Eucharistie, se montre, par sa valeur même, toute ordonnée à la « mission invisible » du Verbe dans nos âmes; c'est là finalement qu'en un ciel intérieur commencé « le Fils nous est donné ».

Il nous est donné, c'est-à-dire que la grâce nous conforme spécialement à Lui (Rm 8 29), et qu'alors Il se manifeste à nous (Jn 14 21); Il nous fait intimement connaître ce qu'Il est: Splendeur du Père, Verbe qui respire l'Amour, « Resplendissement de la lumière éternelle, et image de sa bonté » (Sg 7 26; cf. He 1 3).

De Lui, qui nous est donné, nous pouvons jouir dans la contemplation.[1] Et de Lui nous pouvons disposer pour l'offrir seule parfaite Louange du Père, comme nous le chantons au terme du Canon de la Messe:

Par Lui, avec Lui et en Lui,
à Toi, Dieu le Père tout-puissant,
dans l'unité du Saint-Esprit,
tout honneur et toute gloire.

D.-J. LALLEMENT

1. Cf. S. THOMAS, *Ia*, q.43, art.5, ad 2.