



L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme ?

Jean-Guy Pagé

Volume 33, Number 3, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705627ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705627ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pagé, J.-G. (1977). L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme ? *Laval théologique et philosophique*, 33(3), 227–239. <https://doi.org/10.7202/705627ar>

L'APPROPRIATION, JEU DE L'ESPRIT OU RÉALISME ?

Jean-Guy PAGE

La tradition tant grecque que latine, le Magistère de l'Église et la raison théologique nous défendent d'attribuer à une Personne divine à l'exclusion des autres aussi bien une qualité ou une opération divine essentielle qu'un effet créé quelconque¹. Pourtant, il est d'usage courant dans le Nouveau Testament, les symboles de foi et la liturgie comme chez les Pères, de rapporter ces mêmes réalités à une Personne divine davantage qu'aux deux autres. Ce procédé a reçu, dans la tradition théologique, le nom d'« appropriation ». Mais doit-on l'assimiler simplement à « un jeu savant, une accommodation heureuse dont la théologie craint un peu d'être victime » ? ainsi que l'ont pensé certains théologiens². Par bonheur, d'autres théologiens ne partagent pas cet avis³. Nous inspirant de ces derniers et, en particulier, de s. Thomas d'Aquin, maître en ce domaine comme en bien d'autres, nous allons essayer dans cet article de mieux comprendre ce qu'est la doctrine de l'appropriation. Nous allons le faire en étudiant son application à l'analyse de l'hymne qui ouvre l'épître aux Ephésiens (1, 3-14).

Rappel de quelques données de base

Partons du *principe général* que l'appropriation est utilisée pour nous permettre de mieux connaître les Personnes divines tant dans leurs relations par

1. Pour la tradition, cf. A. CHOLLET : article « Appropriation », dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* (D.T.C.), tome I, col. 1708-1717. Pour le Magistère : « Decretum pro Jacobitis » du Concile de Florence, dans *Denzinger-Schönmetzer* (D.-S.), 1330 : « omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio » ; PIE XII : *Mystici Corporis*, *ibidem*, 3814 : « . . . hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant. » Pour la raison théologique : s. THOMAS, *De veritate*, q. 10, a. 13; *S. theol.*, I, q. 32, a. 1; *I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4; M.-J. SCHEEBEN : *Les mystères du christianisme*, DDB, 1947, (trad. Kerkvoorde), pp. 136-137; H.-F. DONDAINE, *La Trinité*, texte et commentaire de la *Somme* de s. Thomas, éd. de la Revue des Jeunes, tome II, pp. 409ss.; card. JOURNET, *l'Église du Verbe incarné*, DDB, 1962, tome II, pp. 358ss.; A. PATFOORT, recension d'un article de C. Strater : « Het begrip 'appropriatie' bij s. Thomas » dans *Bulletin Thomiste*, tome VIII, pp. 864-877; M.-J. CONGAR, *Le mystère du temple*, Cerf, 1963, coll. « Lectio divina », n° 22, p. 330.
2. Les expressions utilisées sont de H.-F. Dondaine (*op. cit.*, p. 420); il réfère entre autres au mot d'A. Gardeil, qui corrigea heureusement ses vues par la suite, qualifiant l'appropriation de simple « manière de parler ».
3. Cf. par exemple ceux que nous avons mentionnés à la note 1.

rapport à l'unique substance divine et à ses attributs que par rapport à leurs œuvres *ad extra*. Le mystère de la Trinité est si élevé et, par conséquent, la connaissance que nous en pouvons prendre si ardue qu'il nous faut user de moyens spéciaux. Or, de même que l'analogie avec les réalités créées nous aide à nous représenter Dieu et même, après révélation du mystère, sa Trinité, ainsi l'incrédé lui-même, l'unité divine et ses attributs, nous conduit-il à plus de lumière sur la Trinité⁴. Comme le remarque Scheeben : « Les Personnes elles-mêmes ne sont-elles pas représentées d'une manière plus vivante et plus claire dans leur distinction quand elles apparaissent comme les représentants d'une propriété déterminée et les sujets d'activité spécifique ? . . . D'autre part, l'activité de Dieu apparaît elle-même dans une lumière plus belle quand ses différents modes et éléments sont appropriés à des personnes déterminées. » Et il ajoute que « la signification la plus propre et la plus profonde de cette manière de parler consiste à indiquer comment l'unique et commune activité divine est réellement propre à chacune des Personnes. »⁵ Il explique cela en s'inspirant d'un texte de s. Cyrille d'Alexandrie : « Tout a été fait par le Père au moyen du Fils dans l'Esprit. Rien n'est jamais fait par Dieu le Père sinon de cette manière. »⁶

Saint Thomas, pour sa part, parle de deux modes d'appropriation⁷. Le premier, appropriation essentielle, est l'attribution apparemment exclusive à une Personne d'un attribut qui est commun aux Trois, mais qui intervient d'une manière propre dans la façon dont cette Personne a part à la communion à la nature divine : v.g. la puissance divine est appropriée au Père, la sagesse au Fils, l'amour à l'Esprit⁸. Le second mode, appropriation causale, est l'attribution à une Personne de la production d'un effet qui est l'œuvre des Trois, mais qui a un rapport d'exemplarité propre à cette Personne⁹ : v.g. l'infusion de la charité dans notre âme est appropriée à l'Esprit¹⁰.

Appropriation et action créatrice de la Trinité

C'est à la lumière de cette doctrine de l'appropriation que nous pouvons interpréter le texte du Nouveau Testament qui exprime probablement le mieux le dessein de la Trinité à l'égard de l'humanité et du monde : *l'hymne du début de*

4. Cf. S. THOMAS : *S. théol.*, I, q. 39, a. 7 : « Pour manifester ce mystère de la foi (la Trinité), il convenait d'approprier aux Personnes les attributs essentiels. En effet, si, comme on l'a dit, il est impossible de prouver la Trinité par démonstration proprement dite, il convient pourtant d'éclairer ce mystère au moyen de choses plus à la portée de notre raison que les propriétés des Personnes : car, en partant des créatures, source de notre connaissance, nous pouvons parvenir à connaître avec certitude les attributs essentiels de Dieu, mais non pas ses propriétés personnelles . . . Manifester ainsi les Personnes au moyen des attributs essentiels, c'est ce qu'on nomme *appropriation* » (trad. de la Revue des Jeunes).

5. *Les mystères du christianisme*, pp. 138-139.

6. Texte tiré de *l'Adversus Nestorium*, I, IV, ch. 2, et donné en note par le traducteur.

7. *In II Cor.*, XIII, lect. 3 : « Sciendum est quod duplex est modus appropriendi aliquid divinis personis. Unus est essentialiter, alius causaliter. »

8. *S. théol.*, I, q. 34, a. 7 et 8.

9. Cf. *S. théol.*, I, q. 45, a. 6.

10. *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 : (« Caritas . . . quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manet ab amore qui est Spiritus Sanctus. »)

l'épître aux Ephésiens (1, 3-14). Dans cet exposé de l'économie trinitaire, chaque Personne entre en scène, au moment qui lui convient, pour accomplir une œuvre propre. L'initiative du dessein est appropriée au Père parce que celui-ci est, dans la Trinité, « principe sans principe », celui qui est à l'origine des deux autres Personnes. Mais qui ne voit que ce dessein ne puisse, en tant qu'il est œuvre de sagesse et d'obéissance, être attribué au Verbe, au Fils, et, en tant qu'il est œuvre d'amour, à l'Esprit ?¹¹ Ce que marque d'ailleurs le texte de s. Paul par les expressions « dans le Christ » et « par l'Esprit »¹². L'activité du Dieu un est exercée par les trois Personnes, mais « sans que la manière relativement différente dont elle est possédée (mais non constituée) influe sur l'effet posé et y détermine trois manières différentes de se référer aux Personnes comme à sa cause »¹³. C'est d'ailleurs la doctrine de l'adage théologique : « Tres Creantes, sed unus Creator »¹⁴.

La doctrine de l'appropriation nous permet ainsi d'explicitier la pensée de s. Paul. Bien qu'elles agissent conjointement, les Personnes divines ne le font pas moins selon leur mode d'être. La puissance divine que nous pouvons approprier au

11. Dans la *Somme*, q. 45, a. 6, s. Thomas compare Dieu à un artisan dont l'action est réglée par l'intelligence et la volonté : il retrouve ainsi, par appropriation, la Trinité (« Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius, et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas »). Dans l'ad 2, il développe d'autres aspects de cette appropriation, mais ce qui est plus intéressant, c'est sa remarque à l'effet qu'on retrouve le même *ordre* dans la « virtus creandi » que dans la nature divine : « sicut natura divina, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus Personis, ordine tamen quodam eis convenit: nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. »

J.-M. Tillard commente ainsi la pensée de s. Thomas :

« La théologie augustinienne-thomiste de la Trinité tient que le Père engendre le Fils dans l'acte qui étreint intellectuellement la totalité de l'être divin, et elle ajoute que la sortie des êtres vient fondamentalement de la même opération de l'intelligence divine 'secundum quod habet voluntatem conjunctam' (*S. théol.*, I, q. 14, a. 8), en précisant que 'potentia generandi et potentia creandi quantum ad ipsam potentiae substantiam non solum univocantur sed sunt unum' (*De Pot.*, q. 2, a. 6, ad 3). D'où l'origine ultime de la *communio* entre le Fils et l'univers qui, dans le Christ, deviendra l'Église de Dieu en son statut eschatologique.

Saint Thomas ne cesse de répéter que 'processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum' (*In I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1, ad 2), que 'Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturarum ut verbum et exemplar' (*De Pot.*, q. 10, a. 2, ad 19; *C. Gent.*, IV, c. 13). D'ailleurs, pour lui le Verbe procède de toute l'étendue de l'objet naturel de l'intellection divine, essence, Personne, cosmos (*de Ver.*, q. 4, a. 4), devenant ainsi expression et idée des œuvres de Dieu dans leur enracinement éternel en l'être divin »

(« L'Église dans le dessein de Dieu », dans *Laval théol. et philo.*, vol. XXI, 1965, n° 2, pp. 253-254).

12. Cf. *Rm* 11, 36 : « Tout est de lui, et par lui, et pour lui », que s. Thomas, à partir du texte de la Vulgate, interprète ainsi par appropriation : « Ex ipso, scilicet ex Patre, per ipsum, scilicet per Filium, in ipso, scilicet in Spiritu Sancto » (*In Rom.*, XI, lect. 5, éd. Marietti, n. 949). Cf. *D.-S.*, 421, 680, 3326.

13. A. PATFOORT : *art. cit.*, p. 876. L'auteur ajoute : « Il reste que les trois Personnes dans leur acte unique se proposent de constituer dans le monde, soit des images complètes de l'ensemble de leurs rapports trinitaires, soit des images plus spéciales de la propriété de l'une ou l'autre d'entre elles. »

14. Cf. *I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 4.

Père agit par la sagesse, appropriée au Fils, et dans l'amour, approprié à l'Esprit¹⁵. C'est dans ce regard de foi que nous pouvons, à la suite de s. Paul, enraciner notre espérance chrétienne : l'œuvre du Dieu-Trinité est bonne (cf. Gn 1, 31; Ps 104, 24; Qo 3, 11; 7, 29; Si 39, 21.33; 1 Tm 4, 4)¹⁶ et elle le demeure en dépit du péché de l'homme, dont Dieu se sert même pour une œuvre meilleure (c'est en bonne partie la doctrine de l'épître aux Romains, cf. spécialement V, 12-21; VII-VIII; XII, 32). Pourtant, s'il ne manque pas d'œuvres dans la création qui fassent éclater la puissance et la libéralité de leur Auteur, nous demeurons songeurs devant la masse de mal moral et physique qui pèse sur l'humanité. Certains hommes sincères sont même incapables de reconnaître l'œuvre d'un Dieu sage et bon dans cette humanité défigurée. C'est que ses voies ne sont pas nos voies (cf. Is 55, 8), bien qu'elles soient toutes « amour et vérité » (Ps 25, 9-10). Mais qui peut les comprendre (cf. Rm 11,34) ? Seul le mystère du Christ peut nous ouvrir une éclaircie à travers ce brouillard¹⁷.

Tout en respectant la doctrine de l'appropriation et en reconnaissant l'unité d'opération des Personnes divines, les Pères grecs usent cependant d'un langage plus « personnaliste » que celui des Pères latins. Qu'on se rappelle le texte de s. Cyrille cité plus haut ou l'expression de s. Irénée pour qui « le Fils et l'Esprit sont les deux mains par lesquelles Dieu façonne le monde et dirige son histoire »¹⁸. Nous savons que, pour ces Pères, la « koinonia », la présence des Personnes l'une à l'autre, et leur périchorèse, présence l'une dans l'autre, sont premières par rapport à l'unité de nature, sans que celle-ci soit niée pour autant. Mais, comme nous l'avons déjà démontré ici-même¹⁹, il n'y a pas d'opposition avec le point de vue latin. S. Augustin nous avertit de « ne pas entendre de façon confuse (*non confuse*) : "De qui, par qui et en qui sont toutes choses" » de Rm 11, 36²⁰. S. Thomas, lui, en comparant Dieu à un artisan dont l'action est réglée par l'intelligence et la volonté, retourne pour ainsi dire à l'expression de s. Irénée et

15. Cf. ce texte de s. Thomas où, non seulement il affirme cela, mais même en prend argument pour expliquer la spiration de la troisième Personne :

« La procession des créatures, qui représente imparfaitement la nature divine, nous la ramenons (*reducimus*) à l'image parfaite, qui contient pleinement la perfection divine, c'est-à-dire au Fils, comme à son principe, son exemplaire et sa raison. De même, en tant que la procession des créatures provient de la libéralité du vouloir divin, il faut la ramener à un unique principe, qui soit comme la raison de toute donation libérale. Et c'est l'amour, car il est la raison de tout ce qu'accorde la volonté. Par conséquent, il faut qu'il y ait, en Dieu, une personne qui procède à la manière de l'amour, et c'est le Saint-Esprit. Aussi, certains Philosophes ont-ils placé l'amour au principe de toute la nature » (*I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1; cité et traduit par H. Barré : *Trinité que j'adore*, Lethielleux, 1965, p. 154).

16. Cf. *S. théol.*, I, q. 25, a. 6, ad 1 et ad 3; q. 47, a. 2, ad 1. S. Thomas y montre que Dieu agit toujours avec une sagesse et un amour souverains et que ses effets sont toujours les plus parfaits, compte tenu de sa volonté de créer tel univers.

17. Telle est la pensée de *Gaudium et Spes*. L'œuvre divine est bonne, elle le demeure malgré le péché, mais alors son « progrès » sous l'action de l'homme devient plus ambigu. À cause de cela, certains hommes ont de la difficulté à reconnaître l'existence de Dieu (cf. parag. 19-21) : seul le Christ peut nous éclairer et fournir un supplément nécessaire de force (*ibidem*, 10, 2; 22; 32; 38-39; 45).

18. Cf. J. GUILLET : *Thèmes bibliques*, Aubier, 1954, coll. « Théologie », n° 18, p. 254, note 230.

19. « Le mystère trinitaire : quelques notations théologiques », *Laval théol. et philo.*, vol. XXX, n° 3, oct. 1974, pp. 227-236.

20. *De Trinitate*, VI, 12, *in fine*.

retrouve, par appropriation, la Trinité des Personnes²¹. Il articule ainsi la procession temporelle des créatures sur les processions éternelles : le cycle interne de la vie divine se prolonge par un autre qui implique également « sortie » et « retour » et dont le Père est le principe premier et le terme dernier²².

. . . Dieu est Trinité, et tout vient de Lui. Partout et en tout, les trois Personnes divines sont à l'œuvre, personnellement et ensemble, indissociablement. C'est pourquoi, non seulement leur œuvre, mais aussi, et d'abord, leur manière d'agir (*modus agendi*) porte la marque de ce qu'elles sont (*modus existendi*) : Père, Fils et Saint-Esprit, unis dans la plus indissoluble « Koinonia ». Comme les autres attributs essentiels, ceux qui concernent leur communauté d'opération *ad extra* se rapportent avant tout (*primo*) aux Personnes, mais ils ne sont pas plus séparables qu'elles ne le sont entre elles, parce que tout leur est commun.²³

L'appropriation et notre relation surnaturelle avec la Trinité

La créature naturelle est donc œuvre de la Trinité. C'est pourquoi la Tradition y a toujours reconnu des « ombres », des « vestiges » et des « images » de cette Trinité²⁴. Comme ces signes sont consécutifs à l'action de création et de conservation de la Trinité, on peut parler de sa venue ou de sa présence invisible, par son efficence, dans son œuvre créée. Mais notre passage d'Ephésiens ne s'attarde pas à cette action créatrice de Dieu et cela, parce que dans ce texte comme dans beaucoup d'autres passages scripturaires, l'attention est fixée davantage sur la fin surnaturelle à laquelle la création est ordonnée qu'à la réalité naturelle de cette dernière. Cette fin surnaturelle est la communication que la Trinité veut faire de sa vie intime aux être doués d'esprit.

21. *S. théol.*, I, q. 45, a. 6 : texte cité plus haut à la note 11.

22. Cf. *I Sent.*, Prol. : « Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum. » *S. théol.*, I, q. 45, a. 7, ad 3 : « Etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquomodo. » *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 : « Quand les créatures sortent du premier principe, on remarque une sorte de circulation, ou giration, du fait que toutes choses reviennent comme à leur fin à ce dont elles sont sorties comme de leur principe. Par conséquent, il faut que le 'retour' vers la fin se fasse par la même voie que la 'sortie' du principe. Si donc la procession des Personnes rend raison de la production des créatures par Dieu, le mode de retour vers la fin suivra le même processus. Par le Fils et l'Esprit, nous avons été créés; par eux, nous sommes conjoints à notre fin dernière » (cité et traduit par H. Barré : *op. cit.*, pp. 151-152).

Que la Trinité soit la mesure de toute la création, de l'ordre naturel aussi bien que de l'ordre surnaturel, voilà une pensée qui revient fréquemment dans l'œuvre d'Adrienne von Speyr et dans celle de H. Urs von Balthasar. Pour la première, cf. H. Urs von BALTHASAR : *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des éditions, 1976, en particulier pp. 49, 109, 120-121, 124-125, etc.

23. H. BARRÉ : *op. cit.*, pp. 152-153. S. Thomas dit : « La connaissance des divines Personnes nous est donc nécessaire pour penser correctement la création » (*S. théol.*, I, q. 32, a. 1, ad 3). H.-F. Dondaine explique : « L'émanation des créatures présuppose réellement les processions éternelles. De là vient qu'on n'a pas la clef dernière de l'émanation des créatures, si l'on ignore les processions éternelles; il y a ici un ordre réel, absolu, qui commande la considération théologique ; c'est lui qui a fait reporter le traité de la création après le traité de la Trinité » (*op. cit.*, p. 309).

24. Sur la différence entre les trois termes, cf. card. JOURNET : *L'Église du Verbe incarné*, tome II, pp. 362ss.

À la source²⁵ de cette communication, il y a une venue et une présence, également invisibles, mais beaucoup plus spéciales de chaque Personne divine et même il y a mission, aussi invisible²⁶, du Fils et de l'Esprit : « Si quelqu'un m'aime », dit Jésus, « il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23)²⁷. Cette élévation de la créature spirituelle est d'un genre²⁸ tout à fait différent de sa nature, premier effet de l'acte créateur²⁹ : cette différence est justement constituée par la participation spéciale à la vie trinitaire, par conséquent, par des relations particulières, réelles et propres avec chacune des Personnes.

L'Écriture signifie clairement ces relations des hommes avec les Personnes divines. Au texte de s. Jean qui vient d'être cité et au passage d'Ephésiens que nous avons commenté déjà, ajoutons quelques autres références. Comme Ephésiens,

25. À la source de la communication et non en conséquence, du moins si on considère les choses « simpliciter ». Affirmer cela, c'est soulever le problème des relations entre grâce Incrèée et grâce créée, entre Dieu-Trinité qui donne et se donne et la réalité créée, l'habitus qu'il pose en nous pour que nous puissions Le recevoir. Il est ainsi certain qu'à un point de vue, le don créé, la grâce habituelle, est antérieur, logiquement, au don incréé, à la relation avec la Trinité : « Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam », dit s. Thomas (*S. theol.*, I, q. 43, a. 3, ad 2). Par contre, en III, q. 7, a. 13, il dit : « Gratia autem causatur in homine ex praesentia divinitatis ». Dans le *Commentaire des Sentences* (I, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2), il avait explicité : « Ex parte recipientis vel materiae . . . dispositio est prior quam id ad quod disponit . . . Ex parte agentis et finis . . . per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus . . . Et hoc est simpliciter esse prius. »

K. Rahner, en se basant sur l'Écriture, les Pères, surtout les grecs, plusieurs scolastiques et théologiens modernes, a proposé une solution qui semble depuis avoir rallié certains suffrages (cf. *Écrits théologiques*, tome III, pp. 37-69). L'essentiel de cette solution réside dans l'attribution d'une causalité quasi-formelle aux Personnes divines tant par rapport à la grâce sanctifiante qu'à la vision béatifique. La grâce créée devient ainsi disposition, cause matérielle, par rapport à la grâce Incrèée, mais elle ne perd pas sa causalité formelle : elle l'exerce avec la causalité quasi-formelle de la grâce Incrèée. La solution de Rahner est une tentative pour présenter la grâce dans des catégories plus personnalisées, par le fait même plus conformes à l'Écriture, tout en maintenant les affirmations scolastiques.

A. Patfoort écrit : « Par ailleurs, dire que la causalité de Dieu dans l'ordre surnaturel doit être regardée au mieux comme une causalité actuante ou quasi-formelle demande à être compris très formellement . . . la caractéristique de l'ordre surnaturel (. . .) est un certain rapport à Dieu *ut terminum*, et il est bien entendu que dans ce rapport Dieu n'est absolument pas passif, mais attire à lui, — et de ce point de vue on pourrait songer à la causalité finale, — et se donne, se communique, est intime à l'être surnaturalisé, — et de ce point de vue on songerait plutôt à la causalité quasi-formelle » (*art. cit.*, pp. 872-873).

26. La différence entre mission visible et mission invisible se ramène au fait que la première se manifeste par un signe extérieur, sensible, alors que la seconde demeure purement intérieure et spirituelle. On peut faire des distinctions encore plus ténues : cf. H.-F. DONDAINE : *op. cit.*, p. 424. Pour une division différente même, cf. Scheeben : *Les mystères du christianisme*, pp. 153-159.

27. Remarquer le rôle de l'amour comme disposition humaine à cette venue et, en référence à tout le contexte johannique et aussi au contexte paulinien, comme cause divine de cette venue.

28. « Esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale » (S. BONAVENTURE : *II Sent.*, d. 29, a. 2, q. 2).

29. Les limites de notre esprit nous obligent à introduire des distinctions à l'intérieur de cet acte afin de nous y reconnaître quelque peu. Mais l'acte divin est unique, bien que ses effets multiples puissent différer génériquement ou spécifiquement. Dieu « a décrété tout ce qui existe dans l'indivisibilité d'un acte de sa liberté souveraine; les distinctions que l'imperfection de nos connaissances peut introduire dans cet acte divin ont leur unique justification dans la connexion créée existant entre les objets de ce décret divin » (J. ALFARO : « Marie sauvée par le Christ », dans *Maria*, t. VI, p. 469).

Galates (4, 4-6) nous dit que « Dieu envoya son Fils . . . afin de nous conférer l'adoption filiale » et, à preuve que nous sommes fils, que le même « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » Même enseignement dans Romains (8, 15ss.), qui précise : « l'Esprit *en personne se joint* à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (cf. 5, 5). Il est également dit « que le Christ habite en vos cœurs par la foi » (Ep 3, 17). Dans Romains (8, 9-10), est exprimée l'habitation simultanée de l'Esprit et du Christ (cf. 1 Co 3, 16-17). Il faudrait encore citer les textes de s. Paul et de s. Jean aussi où la vie des chrétiens apparaît comme une vie avec le Christ et dans l'Esprit, ici-bas d'abord, puis dans son achèvement au ciel : 1 Th 5, 10; 4, 17; 2 Th 2, 1; Col 3, 3; Rm 6, 8; 1 Co 6, 11; 12, 13; 2 Co 13, 4 et 13; 2 Tm 2, 11; Ph 2, 1; Jn 3, 5-8; 12, 26; 14, 3; 17, 4; 1 Jn 1, 3-6, etc.

Comment la théologie explicite-elle ces textes pour les harmoniser avec la doctrine de toute l'Écriture ? Il est évident d'abord que les trois Personnes agissent conjointement, comme cause efficiente, dans le cas du don créé de la grâce comme dans celui des dons créés d'ordre naturel. Les relations trinitaires ne peuvent franchir les limites du créé : elles demeurent en Dieu seul. Les trois Personnes divines, et non le Père seul, sont principe conjoint et unique de notre filiation adoptive³⁰. On doit affirmer la même chose de l'assomption d'une nature humaine par le Verbe : il est seul à actuer son humanité, à la faire subsister dans sa Personne divine, mais comme terme du mouvement de causalité efficiente par lequel les Trois réalisent l'union hypostatique³¹.

Frappés de l'attribution privilégiée qui est faite par l'Écriture à l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme, laquelle attribution d'ailleurs est fortement soulignée par les Pères grecs, Petau, Scheeben³², de la Taille et, plus récemment, K. Rahner³³ parlent d'une habitation tout à fait propre à l'Esprit³⁴. La plupart des théologiens préfèrent attribuer cette présence aux trois Personnes, tout en l'appropriant au

30. Le card. Journet écrit : « Le Père n'est Père que du Fils, il n'engendre que le Fils. La relation subsistante de paternité, par quoi le Père est Père, ne le réfère réellement qu'au Fils. Le Père n'engendre ni les anges, ni les hommes, ni aucune créature, et pour autant il n'est Père ni des anges, ni des hommes, ni d'aucune créature. Il est métaphysiquement impossible que le Père engendre une créature, que la relation subsistante de paternité soit réellement référée à une créature. La paternité divine subsistante est si merveilleuse, si adorable, qu'elle ne peut déboucher que sur l'infinité de la Personne increée du Fils. Vouloir l'incliner vers quelque créature, c'est entreprendre de la saccager. » L'auteur applique le même principe à la relation de filiation et à celles de spiration active et passive. Puis il commente la parole de Jésus à Madeleine (Jn 20, 17) : « Je monte vers *mon* Père et *votre* Père », en donnant au mot « Père » deux significations qu'il appelle suranalogiques, insistant sur leur distinction essentielle (*L'Église du Verbe incarné*, t. II, p. 358).

31. Cf. A. PATFOORT : *art. cit.*, pp. 871-873. Noter les propos intéressants de l'auteur sur la causalité exercée par le Verbe comme terme d'une humanité. Pour un point de vue plus complet, mais moins thomiste peut-être, qui demeure pourtant à l'intérieur des catégories scolastiques, cf. K. Rahner : *loc. cit.*, pp. 49-53.

32. *Les mystères du christianisme*, ch. 29.

33. Article déjà cité.

34. On se rappellera que Pie XII, dans *Mystici Corporis*, a laissé ouverte à la discussion la question du rôle du Saint-Esprit dans le mystère de notre union à Dieu par la grâce : *Acta Apost. Sedis*, 1943, p. 231; CATTIN-CONUS : *Aux sources de la vie spirituelle*, éd. Saint-Paul, 1951, n. 819; G. DUMEIGE : *La foi catholique*, n° 653.

Saint-Esprit pour la grâce et la charité et au Verbe pour la lumière de gloire et la vision. Sans entrer dans la discussion de ces opinions, remarquons que même celle qui est plus communément reçue comporte l'affirmation d'une union avec chacune des Personnes et non seulement avec la nature divine. Scrutons davantage les conséquences de cette affirmation.

La loi de l'appropriation nous permet toujours d'attribuer davantage à une Personne la causalité de notre filiation. Au plan de l'exemplarité, la Trinité agissant comme agent volontaire — c'est en tant que telle qu'elle agit dans ses œuvres *ad extra*³⁵ — peut vouloir ne reproduire que tel aspect de sa richesse, par exemple son amour, donc un reflet de l'Esprit, sans que la causalité efficiente doive être alors le fait de ce seul Esprit. Mais, à cause justement du lien spécial entre l'amour et l'Esprit à l'intérieur de la Trinité, la causalité efficiente de cette communication lui sera davantage attribuée, par appropriation³⁶. Il faut aussi considérer la causalité finale. Non seulement les processions divines sont le modèle de la création et particulièrement de l'ordre surnaturel, mais elles sont aussi leur fin. C'est par la grâce que s'opère de fait le retour à la Trinité de la créature spirituelle et, en elle, de toute la création. Or, de même que l'origine est marquée, par appropriation, du sceau de la Trinité, ainsi le retour : nous sommes issus du Père par le Fils dans l'Esprit, nous revenons dans l'Esprit par le Fils vers le Père³⁷.

Il faut pousser encore plus loin, car il est un point où « la loi d'airain de l'appropriation . . . n'a rien à faire », affirme le P. Gardeil : c'est celui de « ces relations originales, objectives, qui s'établissent, de par la grâce, entre l'âme et Dieu . . . L'âme peut être en rapport direct avec le Dieu objet, substantiellement présent en elle, tel qu'il est, 'sicuti est' : avec les divines Personnes elles-mêmes, considérées soit ensemble, soit dans leur distinction l'une de l'autre. »³⁸ Cette affirmation, conforme non seulement au langage de l'Écriture et des Pères grecs mais aussi à celui des mystiques, aurait besoin d'être davantage explicitée par les théologiens. Ce n'est pas que de multiples essais n'aient été tentés³⁹, mais on reste en général assez hésitant pour appuyer sur l'aspect « relations de personne à personne »⁴⁰. S. Thomas a souligné cet aspect⁴¹, mais, au dire de commentateurs

35. Cf. *S. théol.* I, q. 15, a. 1; q. 18, a. 8; q. 41, a. 2; q. 45, a. 6.

36. Cf. plus haut, note 15.

37. Cf. ROUET DE JOURNEL : *Enchiridion Patristicum*, tables, nn. 180-183; textes patristiques illustrant cette pensée. Les deux grandes Constitutions de Vatican II, *Lumen gentium* et *Gaudium et Spes*, ont assumé cette théologie fortement marquée du sceau de la Trinité, théologie qui fut en particulier celle des Pères grecs (cf. notre précédent article dans cette revue, mentionné plus haut à la note 19) et qui est davantage reconsidérée aujourd'hui. Si nos deux Constitutions ne reprennent pas tel quel le schéma trinitaire de notre sortie de Dieu et de notre retour à Lui, du moins peut-on le voir sous-jacent à des passages comme *L.G.* 2; 3; 4; 9, 1 et 2; 17, *sub fine*; 48; *G.S.* 1; 2, 2; 18, 2; 22; 24; 40, 1; 45, 2.

38. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, t. II, p. 71.

39. Cf. les citations et les rappels faits par K. Rahner dans son article. Pour une liste assez importante d'ouvrages ou d'articles sur ce sujet : cf. H. BARRÉ, *op. cit.*, p. 169, note 17. Cf. aussi les recensions de quelques-uns de ces ouvrages dans le *Bulletin thomiste*, VIII, 1953, pp. 878-887.

40. Cela est souligné non seulement par Rahner, mais par plusieurs thomistes rigoureux : cf. card. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. II, pp. 369ss.

41. *S. Théol.*, I-II, q. 62, a. 2; III, q. 3, a. 4, ad 3; *I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 2; cf. aussi les passages cités plus haut à la note 25.

fidèles⁴², il n'y a pas assez insisté et c'est une des tâches de la théologie contemporaine d'explorer la nature de nos relations avec les Personnes divines dans l'ordre surnaturel.

Nous n'avons pas l'intention, dans cet article, de faire tellement progresser la recherche sur ce point, mais uniquement de noter des éléments qui semblent acquis ou, du moins, des pistes sérieuses. Nous avons rappelé plus haut des textes scripturaires qui parlent du don que les Personnes divines font d'elles-mêmes à la créature, de la venue du Père en nous et des missions du Fils et de l'Esprit. Il faut aussi noter d'autres textes où nous est signifiée l'exigence de don de nous-mêmes en retour, d'une vie pour Dieu et pour le Christ : Mt 10, 37-39; 16, 24-25; Jn 12, 25; Rm 6, 11; 2 Co 5, 15; Ga 2, 19. Marqué du « sceau » de l'Esprit (cf. Ep 1, 13), oint par Lui (1 Jn 2, 20 et 27), le chrétien ne s'appartient plus, mais appartient au Christ : Rm 8, 9; 1 Co 3, 23; Ga 5, 24. On retrouve bien ainsi la réciprocité dans l'amour, bien qu'elle soit infiniment inégale; et encore, puisque c'est l'Esprit lui-même, pur amour entre le Père et le Fils, qui opère en nous ce retour au Père dans le Christ (cf. Ep 2, 18; Rm 8, 16; Ga 4, 6; 1 Jn 3, 24; 4, 13). Rien ne saurait mieux exprimer ce lien entre la présence mutuelle et la réciprocité d'amour que ce texte de s. Jean : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils . . . Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. » (1 Jn 4, 10 et 16).

S. Thomas cite ce texte à propos de l'inhabitation divine⁴³, puis de la charité comme « commerce familial » et « société » avec Dieu⁴⁴. Il ramène à la connaissance et à l'amour les relations des Personnes divines avec nous et nos relations avec Elles, et ceci est bien conforme à notre passage d'Ephésiens. Le Père nous connaît et nous aime tout le premier dans son Verbe et dans son Esprit⁴⁵. Mais c'est également dans son Verbe et par son Esprit qu'il se fait connaître aux hommes et aimer par eux. « Après avoir . . . parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours . . . nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. » (Hé 1, 1-2)⁴⁶. Déjà la fin de ces versets et encore plus les versets suivants nous ramènent à la grande vision trinitaire de l'hymne d'Ephésiens, au prologue de Jean et à Col 1, 13-20, où est marqué le lien entre le

42. Cf. A. PATFOORT : *art. cit.*, pp. 866-868; L. CHAMBAT : *Les missions des Personnes de la sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin*, Abbaye de St-Wandrille, 1943, pp. 189-190; H. BARRÉ : *op. cit.*, pp. 169-170.

43. *C. Gent.*, 4, 21; *S. theol.*, I-II, q. 66, a. 6; II-II, q. 28, a. 1 et q. 184, a. 1; *In Joan.*, VI, lect. 7 (6).

44. *S. theol.*, I-II, q. 65, a. 5; cf. M. J. KELLER et M.-B. LAVAUD : « La charité comme amitié d'après s. Thomas », dans *Revue Thomiste*, 34 (1929), pp. 445-475.

45. S. Thomas s'exprime ainsi : « Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum »; « Ut sic tota Trinitas dicatur et etiam omnis creatura. » (*S. theol.*, I, q. 34, a. 3 et a. 1, ad 3). Et encore : « Unicum Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum Personarum, sed creaturarum » (*In Joan.*, I, lect. 1 (1)). Mais, dans la *Somme* (I, q. 43, a. 5, ad 2), il précise que le Verbe divin « n'est pas un Verbe quelconque, mais celui qui spire l'Amour. »

46. Y. Congar commente ainsi ce passage : « Les prophètes parlaient d'un Autre; en Jésus-Christ, Dieu parle lui-même de soi » (*Les voies du Dieu vivant*, Cerf, 1962, p. 81). Cf. E. MERSCH : *La théologie du Corps mystique*, 4^e éd., 1954, t. II, pp. 69-115; R. LATOURELLE : *Théologie de la Révélation*, DDB, 1963, spécialement pp. 70-81 et 384-395; H. BARRÉ : *op. cit.*, pp. 77-80.

rôle du Verbe dans la Trinité et celui qu'il joue dans l'œuvre du salut⁴⁷. C'est dans et par le Christ, Verbe incarné, que nous connaissons Dieu ici-bas et que nous le connaissons plus profondément encore, à découvert, dans l'éternité (cf. Jn 17, 22-23)⁴⁸. Et comme il est à la fois Verbe et Fils, que l'amour intervient dans sa diction par le Père⁴⁹ et, surtout, qu'il est principe, avec le Père, de la spiration de l'Esprit, nos relations avec la Trinité se nouent aussi dans cet Esprit : ce que souligne notre passage d'Ephésiens et d'autres déjà cités⁵⁰.

Comment les grands commentateurs de s. Thomas, et particulièrement Jean de S. Thomas, expliquent-ils notre union aux Personnes divines ?⁵¹ Pour eux, comme pour le Maître, elle se réalise au plan de la connaissance et de l'amour, donc au plan de l'intentionnel, lequel a son point de départ comme son point d'arrivée dans l'entitatif⁵². Le Dieu-Trinité, comme cause efficiente de tous les êtres, leur est

47. D'où les fortes raisons alléguées par s. Thomas lui-même pour montrer qu'il convenait davantage au Verbe de s'incarner qu'au Père ou à l'Esprit (*S. theol.*, III, q. 3, a. 8; *III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2; *C. Gent.*, 4, 42). K. Rahner va plus loin encore : cf. « Réflexions théologiques sur l'Incarnation », dans *Écrits théologiques*, t. III, pp. 81-101; cf. aussi quelques pages intéressantes par leur référence à l'Écriture dans H. Barré : *op. cit.*, pp. 74-76. Cf. encore A. von SPEYR, dans le volume déjà cité, le paragraphe intitulé : « La volonté du Fils : sa mission », p. 132. Elle termine ainsi : « L'actualité toujours nouvelle de l'homme-Dieu devant le Père correspond à l'actualité éternelle du Fils engendré par le Père, voilà pourquoi il est parfaitement adéquat que ce soit le Fils qui se fasse homme. »

48. « En lui (le Christ) l'homme a la vie, il reçoit l'Esprit qui le transforme à l'image du Christ : et comme le Christ est l'image du Dieu invisible, celui en qui se trouvent 'les trésors de la sagesse cachés depuis des siècles', en s'efforçant de faire de sa vie de tous les jours une vie selon le Christ, le croyant resplendira une image de Dieu de plus en plus ressemblante, jusqu'à la similitude de la gloire. Alors il connaîtra Dieu face à face : la perfection de l'image l'aura conduit à la plénitude de la connaissance : la grâce qui œuvre de façon cachée en son cœur, s'épanouira en gloire (Col 3, 4) » (B. REY : *Créés dans le Christ Jésus*, Cerf, 1966, coll. « Lectio divina », n° 42, p. 125).

49. Cf. notre article, cité à la note 19, p. 233-234.

50. Il ne manque pas de textes des Pères, des scolastiques et des théologiens modernes qui explicitent ces affirmations fondées sur l'Écriture. Pour les Pères, cf. P. GALTIER : *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Rome, 1946. Beau texte de s. Irénée dans l'*Adversus Haereses* (V, 16, 2; aussi IV, 38, 3), cité par H. Barré : *op. cit.*, pp. 183-184. S. Cyrille d'Alexandrie : « Le Verbe, Fils unique du Père, communique aux saints une sorte de parenté avec la nature de Dieu le Père et la sienne propre, en leur donnant l'Esprit » (*In Joan.*, l. 10, c. 2; *P.-G.* 74, 333 CD). On pourra à ce sujet consulter avec profit les pages de Scheeben, de Mersch et de Rahner déjà citées.

Quant à s. Thomas, limitons-nous à quelques-uns de ses textes (en plus de ceux qui ont déjà été allégués). Il est bien sûr que pour lui par la grâce nous acquérons une nouvelle similitude avec les Personnes divines selon leurs propriétés personnelles : cf. *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1; *S. theol.*, I, q. 43, a. 5, ad 2; q. 93, a. 5; I-II, q. 62, a. 2; III, q. 32, a. 3. Cela est manifeste pour notre filiation adoptive par laquelle nous sommes conformés à l'image du Fils : *S. theol.*, I, q. 93, a. 3; III, q. 23, a. 2 et 3. Pour la vision « in Verbo » : *De Ver.*, q. 8, a. 5, ad 4; q. 4, a. 2, ad 3 (« Filius manifestat totam Trinitatem »); *S. theol.*, II-II, q. 2, a. 8, ad 3. Sur la grâce comme « commencement de la gloire » (*semen gloriae*) : *S. theol.*, I-II, q. 111, a. 3, ad 2; II-II, q. 24, a. 3, ad 2; *de Ver.*, q. 8, a. 3, ad 10; q. 27, a. 5, ad 6; *III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, ad 5. Sur le rôle de l'Esprit et la vertu de charité : *I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1; *S. theol.*, I, q. 43, a. 3 (*in fine*); q. 38, a. 1 (« particeps divini Verbi et procedentis Amoris »); q. 45, a. 5, ad 2 (« per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur »); II-II, q. 24, a. 2; a. 5, ad 3.

51. Cf. sur ce point, H.-F. DONDAINE : *op. cit.*, tome II, pp. 438-449.

52. En Dieu, à l'intérieur de son mystère trinitaire, on ne retrouve pas cette distinction entre entitatif et intentionnel, comme et parce qu'on ne retrouve pas en Lui de distinction entre acte et puissance (Dieu est Acte pur et c'est pourquoi il est pur Esprit) et finalement entre essence et existence. Le Père communique tout son être divin à son Fils et, par le Fils, à l'Esprit-Saint (les Trois Personnes communiquent également, quoique diversement, dans un même et unique Être divin). La connais-

présent, plus présent qu'ils ne le sont à eux-mêmes, tout en demeurant souverainement distinct d'eux. L'être spirituel, contrairement à la créature matérielle, a une aptitude, une puissance obédientielle, à devenir conscient de cette présence. Mais il s'agit d'une pure capacité qui, pour passer à l'acte, exige un don spécial de Dieu, la grâce créée, lequel don est purement gratuit et ne peut nullement être exigé de la créature⁵³. Ce don, particulièrement par la foi (ou la lumière de gloire, dans le Royaume) et la charité qu'il sous-tend, rend l'intelligence de l'homme capable de connaître et sa volonté capable d'aimer les trois Personnes qui lui sont ainsi présentes, non seulement par leur agir mais par leur être divin lui-même puisqu'en Dieu les deux réalités ne se distinguent pas réellement.

La grâce nous rend aptes à connaître Dieu, présent en nous et dans toutes les créatures, à le connaître « tel qu'il est », c'est-à-dire en trois Personnes, et tel qu'il se connaît, c'est-à-dire dans le Verbe. Elle nous ordonne directement à connaître les trois Personnes divines et, par appropriation, à entrer en relation plus spéciale avec le Verbe. Cette connaissance est ici-bas imparfaite, médiatisée qu'elle est par les propositions de foi, mais elle sera parfaite au Ciel, l'essence divine y informant directement notre intelligence⁵⁴ par son Verbe⁵⁵. Quant à notre amour pour les trois

sance amoureuse chez Dieu n'est pas seulement intentionnelle, mais entitative : c'est dans la nature divine que le Père se connaît et s'aime (et connaît tous les êtres qu'il peut ou veut créer) en communiquant cette nature à son Fils et par Lui à l'Esprit (c'est là l'essence de la nature divine : un Père qui se connaît amoureusement dans son Fils par l'Esprit).

Les créatures, surtout les créatures intelligentes, tendent à une telle communication entre elles, mais ne peuvent y parvenir justement parce qu'elles ne sont pas l'Être. Mais Dieu leur octroie un sommet de participation à son Être par la grâce : les hommes sont faits « participants de la nature divine », ils entrent « en communion avec elle » (2 Pi 1, 4 : la première traduction est celle de la Bible de Jérusalem, la seconde celle de la TOB, plus près du terme grec : *koinonia*). Cette participation n'est pas une identification à la nature divine, mais une communion dans la connaissance et dans l'amour (donc demeurant dans les limites de l'intentionnalité), unissant pourtant à chacune des Personnes divines et faisant entrer, pour autant que la chose est possible à une créature, dans le courant de connaissance et d'amour qui circule à l'intérieur de la Trinité et qui la constitue.

Or, cette participation, le Père l'a poussée à son maximum de perfection en faisant passer la relation qui l'unit à son Fils dans l'Esprit au sein de la Trinité dans un homme auquel le Fils s'est uni personnellement. Dans cette humanité concrète assumée par le Fils, tous les hommes et tout le cosmos sont touchés, rejoints par l'être de Dieu : « Moins on pensera cette humanité comme ajoutée à la divinité et plus au contraire on la concevra comme présence de Dieu dans le monde . . . plus alors le mystère de foi, tout en demeurant mystère, deviendra l'expression vivante de notre propre destinée » (K. Rahner : « Problèmes actuels de christologie », dans *Écrits théologiques*, tome I, p. 161).

Sur l'intentionnalité, on pourra consulter : J. DE FINANCE : *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Univ. Grégorienne, 1960, pp. 266-314; A. HAYEN : *L'intentionnel selon saint Thomas*, DDB, 1954; E. MERSCH : *Le Christ, l'homme et l'univers*, DDB, 1962, *passim* et spécialement pp. 61-72; M.-D. PHILIPPE : *L'Être, recherche d'une philosophie première*, Tequi, 1972, tome I, pp. 140-143.

53. Sur ce sujet, H. de Lubac a écrit des pages décisives dans *Le Mystère du surnaturel*, Aubier, 1965.
54. Cf. *S. theol.*, q. 12, a. 2.
55. *S. theol.*, III, q. 10, a. 4, obj. 1 : « Sed omnes beati vident Verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in Prima Parte (q. 12) dictum est. » Ce que Garrigou-Lagrange expliquait ainsi : « La vision béatifique se terminera immédiatement au Verbe, en Lui nous verrons clairement l'essence divine. » (« Le clair-obscur de la sainte Trinité », dans *Revue Thomiste*, 45 (1939), p. 662). Et K. Rahner : « Éternellement, on ne verra le Père que par lui (le Christ). Et c'est justement ainsi qu'on le voit *immédiatement*, car le caractère immédiat de la vision de Dieu n'est pas la négation de la

Personnes, il est le même ici-bas que dans le Royaume, car « la charité ne passe jamais » (1 Co 12, 8). La charité nous fait aimer chacune des Personnes, mais elle nous unit spécialement à l'Esprit et une action particulière en nous lui est appropriée, parce que dans la Trinité il est le pur Amour entre le Père et le Fils. Mais finalement, si l'on doit dire que les trois Personnes nous engendrent à une participation à leur vie divine, on peut attribuer spécialement cette paternité d'adoption à la Première qui est principe engendrant naturellement le Verbe et, avec ce dernier, co-principe de l'Esprit.

Conclusion

Prenant s. Thomas comme guide, cet article a voulu montrer que la doctrine de l'appropriation, tout en maintenant la rigoureuse communauté de la causalité efficiente entre les Personnes divines, permet de reconnaître de multiples relations propres à chacune d'elles déjà dans le monde naturel, mais davantage encore dans le domaine surnaturel.

Ce qui marque le passage au surnaturel, écrit A. Patfoort, ce n'est donc pas l'existence de 'relations propres', mais la nature particulière de certaines relations aux Personnes divines comme objet de connaissance intuitive (dans la vision béatifique) ou quasi-expérimentale (en acte ou en possibilité habituelle, sur terre). Il reste que le surnaturel comme tel ouvre l'esprit créé sur Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire en ses trois Personnes, non dans la confusion, si l'on peut dire, de leur unique essence, mais dans leur distinction. C'est trop clair pour la vision béatifique; comme le dit S. Thomas : *Secundum quod intelligitur (Deus) in seipso; prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum (IIa IIae, q. 2, a. 8, ad 3)*. On admettra facilement aussi que tous nos habitus surnaturels adaptés à Dieu tel qu'il est en lui-même, *ipse Deus, prout nostrae rationis cognitionem excedit (Ia IIae, q. 62, a. 2)*, nous connaturalisent à Dieu en la distinction de ses Personnes (*art. cit., p. 867*).

Nous nous sommes borné dans cet article à exposer les principes généraux de Thomas d'Aquin sur ces relations dans leur rapport à l'appropriation. Mais il y aurait lieu de creuser bien plus profondément l'étude de ces diverses relations que le chrétien doit entretenir avec chacune des Personnes divines, soit dans la condition historique de l'Église pérégrinante, soit dans la condition eschatologique de l'Église parvenue au Royaume. Là aussi, Thomas d'Aquin pourrait fournir des lumières précieuses. Que cet autre passage de l'article d'A. Patfoort en soit un témoignage suffisant pour le moment.

Nous pensons que l'on s'y préparerait (à cette étude) efficacement en creusant, au contact très étroit de l'ensemble des principes de S. Thomas et du donné

médiation éternelle du Christ comme homme » (*Eléments de théologie spirituelle*, 1964, DDB, p. 46).

À propos de l'eschatologie de la première lettre de Jean, R. Schnackenburg écrit : « La vue (du Christ et) de Dieu ne trouve tout son accomplissement et toute sa perfection que dans la ressemblance réalisée avec (le Christ et) Dieu. Or, dans la conception biblique, qui n'est pas ici non plus abandonnée en faveur d'une 'glorification par la vue' de type hellénistique, cette ressemblance est opérée par le don de la Doxa, lui-même lié à la résurrection corporelle » (*Règne et Royaume de Dieu*, Orante, 1964, p. 237). Il nous semble que nous pouvons voir là un *confirmatur* biblique de l'affirmation théologique que nous verrons Dieu dans le Christ; remarquons aussi le lien établi entre connaissance (vision) et amour (ressemblance).

chrétien que visiblement il suggère, un problème que pose le propre texte du maître. Il semble bien en effet que dans ses deux traités des missions divines S. Thomas reconnaisse une quasi-expérience des Personnes en leur distinction, et ceci nous met en présence, en toute son acuité, du vrai problème que présentait sans doute notre article et qui peut se formuler ainsi : l'expérience n'est possible que par et dans une action que nous éprouvons; or, l'action des trois Personnes est indissolublement commune; comment alors pourrions-nous jamais avoir, en dehors de la vision intuitive du ciel, une connaissance quasi expérimentale de l'une d'entre elles en sa distinction ? Nous nous orienterions volontiers, pour notre part, dans la direction suivante. L'expérience humaine n'est jamais séparée de connaissances quidditatives acquises par ailleurs ou même « construites » au préalable, et elle comporte toujours en fait un élément de « reconnaissance » de réalités déjà connues d'une autre façon. Dans la quasi-expérience des Personnes se conjuguaient peut-être une connaissance spéculative, *in actu exercito* au moins, des propriétés des Personnes : Amour procédant, Lumière procédante, Source et origine (ou, éventuellement, une connaissance de type prophétique, une quasi-révélation, cf. ce que dit S. Thomas à propos de la voix du Père au baptême du Christ, *IIIa*, q. 39, a. 8, ad 2, et encore q. 45, a. 4, ad 2), et une conscience particulière de tel aspect de la vie surnaturelle actuellement éprouvé : « sachant » que telle Personne est Amour procédant ou Lumière procédante, l'âme la « reconnaîtrait » plus spécialement comme étant à l'œuvre en elle, sans penser davantage à d'autres Personnes qui sont également à l'œuvre; si on peut ainsi parler, « elle la distinguerait dans la foule ». Ceci n'est peut-être pas tellement éloigné de ce que suggère sans doute S. Thomas dans les premiers paragraphes de *IV Contra Gentiles*, c. 21 (*loc. cit.*, pp. 876-877).