

L'inhabitation de Dieu Trinité dans les justes

La rédemption nous fait entrer dans l'amitié avec Dieu Trinité. Le salut ne consiste pas seulement dans le don de certaines grâces, mais il réside fondamentalement dans le don de *Dieu Trinité lui-même*: le Père envoie son Fils et, avec le Fils, il nous donne le Saint-Esprit. Et lorsque le Saint-Esprit est donné, toute la Trinité vient habiter dans l'âme des justes. « Quand l'Esprit est en nous, expliquait saint Athanase d'Alexandrie, le Verbe qui le donne est aussi en nous, et dans le Verbe se trouve le Père »¹. Nous voudrions présenter ici la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur l'inhabitation de la Trinité, par la grâce, dans les saints. Dans ce propos, notre réflexion s'ouvrira par un exposé des trois modes de la présence de Dieu dans le monde (un exposé dont les principaux éléments seront brièvement repris dans la conclusion) cela nous permettra de situer l'inhabitation divine par rapport à la création et à l'incarnation. Nous regarderons ensuite les deux manières complémentaires suivant lesquelles saint Thomas rend compte de l'inhabitation de Dieu dans les justes, en tenant compte de certains apports de ses devanciers, spécialement franciscains². Une troisième et dernière section montrera que la doctrine de l'image de Dieu en l'homme correspond étroitement à celle de l'inhabitation: l'enseignement sur l'image de Dieu exprime, du côté de l'anthropologie chrétienne, ce que la doctrine de l'inhabitation nous fait découvrir au sujet de Dieu lui-même.

I. Les trois modes de la présence de Dieu dans ses créatures

Il y a trois modes de présence de Dieu dans le monde: 1° l'omniprésence de Dieu en toutes ses créatures; 2° sa présence d'inhabitation dans les justes; 3° la présence d'incarnation dans le seul Christ Jésus. C'est un enseignement

1. Saint ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Sérapion I*, 30 (*Sources Chrétiennes* 15, p. 138).

2. En de nombreux endroits (même en l'absence de mentions explicites), notre exposé reprend plusieurs analyses et explications tirées de l'étude érudite et très profonde de Guillermo A. JUÁREZ, O.P., *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*, Estudio histórico-sistemático de la doctrina del *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 2008. Ce gros livre de 642 pages rassemble la pensée de nombreux auteurs, avec une imposante bibliographie; il constitue notre principale référence.

commun des docteurs et des théologiens. Saint Bonaventure, par exemple, expliquait :

La diversité des modes d'existence [de Dieu dans les choses] se prend du côté de la diversité des effets, et cette dernière n'est pas quelconque mais tripartite. Car il y a 1^o un effet selon lequel la chose se rapporte à Dieu en tant qu'elle est issue de lui (*per modum exeuntis*) : et tous ces effets sont contenus sous le mode de la nature au sens large. 2^o Il y a aussi un effet [selon lequel la créature se rapporte à Dieu] en tant qu'elle retourne à lui (*per modum redeuntis*) : cet effet est celui de la grâce commencée ou celui de la grâce achevée (c'est-à-dire la gloire) ; et cela constitue le deuxième mode [d'existence de Dieu dans les choses]. 3^o Et il y a un effet selon lequel la créature se rapporte à Dieu comme parvenant [à l'identité personnelle avec Dieu] (*ut perveniens*) : cet effet est celui de l'union dans laquelle la créature et le Créateur sont unis en une unité de personne, de telle sorte qu'il y a homme-Dieu³.

Cette explication rend compte de la présence de Dieu à partir de ses *effets* : les effets de création, les effets de grâce, et l'effet unique que constitue l'union de l'humanité à la divinité dans la personne du Fils incarné. Nous y trouvons la structure théologique « nature – grâce (gloire) – incarnation ». L'explication de saint Bonaventure, que reprendra saint Thomas, fait valoir le schéma d'*exitus-reditus*, c'est-à-dire le schéma qui considère les créatures suivant leur « sortie » de Dieu et leur « retour » à Dieu. Dans le texte parallèle de saint Thomas d'Aquin, le maître dominicain rend compte des modes de la présence de Dieu de la manière suivante :

Puisque Dieu est dit « être dans les choses » (*in rebus esse*) selon qu'il s'applique d'une certaine façon à elles, il faut que, là où le mode de conjonction ou d'application diffère, il y ait un mode différent d'existence [de Dieu dans les choses]. Or la créature est conjointe (*conjungitur*) à Dieu de trois manières.

La première manière a lieu selon une similitude seulement (*secundum similitudinem tantum*), en tant qu'une certaine similitude de Dieu se trouve dans la créature, mais sans atteindre Dieu selon la substance ; et cette conjonction se trouve dans toutes les créatures, qui sont assimilées à la bonté divine. Tel est le mode commun par lequel Dieu est dans toutes les créatures par essence, présence et puissance.

3. Saint BONAVENTURE, I *Sent.*, dist. 37, p. 1, a. 3, q. 2, resp. Nos traductions de saint Bonaventure sont faites sur la base du texte latin publié dans : S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, Tomus I (*In Primum Librum Sententiarum*) et Tomus II (*In Secundum Librum Sententiarum*), Ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885 et 1887.

Deuxièmement, la créature atteint Dieu lui-même considéré selon sa substance (*secundum substantiam suam*) et non seulement selon une similitude; et cela a lieu par l'opération (*per operationem*), c'est-à-dire lorsque quelqu'un adhère à la Vérité première par la foi, et à la suprême Bonté elle-même par la charité. Cela constitue un autre mode, par lequel Dieu est spécialement dans les saints par la grâce.

Troisièmement, la créature atteint Dieu lui-même non seulement selon l'opération mais aussi selon l'être (*secundum esse*) non pas certes en tant que l'être est l'acte de l'essence – car la créature ne peut pas être changée en la nature divine –, mais selon l'être qui est l'acte de l'hypostase ou personne, c'est-à-dire selon que la créature est assumée dans l'union de l'hypostase ou personne [divine]. Ce mode est le plus haut: c'est le mode par lequel Dieu est dans le Christ par l'union [hypostatique]⁴.

Cette présentation des modes de l'existence de Dieu dans le monde part de la manière dont Dieu applique (*applicatur*) son action aux créatures: elle part de l'action divine elle-même. Mais, puisqu'il n'y a pas de différence réelle au sein de l'action divine (car l'action de Dieu est identique à son essence qui est absolument simple), saint Thomas observe la diversité des modes de la présence de Dieu selon les effets créés, et plus spécialement selon ce qui rend compte de la manière dont les créatures sont unies ou « conjointes » à Dieu. Dans le premier cas, il s'agit d'une *similitude*: c'est la participation à la bonté divine, commune à toutes les créatures en vertu de l'action créatrice de Dieu. Par cette similitude de la bonté créatrice, les créatures n'atteignent pas Dieu en lui-même, mais elles participent à la bonté de Dieu: elles sont « assimilées » à Dieu d'une manière commune, tant dans leur être que dans leur agir. Cet enseignement concerne de nombreux textes bibliques, par exemple les Psaumes qui chantent le Seigneur déployant les cieux comme une tente (Ps 104,2-3), ou Jérémie 23,24 (« Est-ce que ma présence ne remplit pas le ciel et la terre? Oracle du Seigneur »), ou encore Sagesse 1,7 (« L'Esprit du Seigneur remplit l'univers »). Dans le deuxième cas, il s'agit d'une *opération humaine théologique* de connaissance et d'amour de Dieu: c'est l'union à Dieu par la grâce, qui donne d'atteindre jusqu'à Dieu lui-même dans son propre mystère. Nous y reviendrons attentivement plus bas. Le troisième mode est celui de l'union hypostatique qui ne concerne plus seulement une similitude de Dieu ou une opération

4. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 2, resp. Texte latin: S. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super Libros Sententiarum*, Tomus I, éd. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929.

donnant de rejoindre Dieu, mais qui consiste dans l'union à Dieu selon *l'être personnel*.

Regardons d'abord brièvement le troisième mode, qui constitue la plus haute union à Dieu. Dans l'incarnation, l'union de l'homme à Dieu s'accomplit à la profondeur de l'être personnel (hypostase) du Verbe divin, de telle sorte que la personnalité de Jésus, c'est la personnalité du Verbe divin lui-même. « La "grâce de l'union", c'est l'existence personnelle elle-même (*ipsum esse personale*) qui a été donnée gratuitement par Dieu à la nature humaine dans la personne du Verbe »⁵. Saint Thomas précise que, dans l'expression « union selon l'être » (ou : « union selon l'existence »), il ne s'agit pas de l'être comme « acte de l'essence », car cela signifierait la fusion de l'humanité et de la divinité du Christ en une seule nature, comme si la nature humaine conçue dans le sein de la Vierge Marie s'était en quelque sorte changée en nature divine. Dans l'expression « selon l'être », le mot « être » (*esse*) signifie bien plutôt l'être personnel, c'est-à-dire l'hypostase du Verbe divin : « La grâce de l'union... est un don gratuit de Dieu fait au Christ, de sorte qu'*il est dans sa nature humaine le vrai Fils de Dieu*, non pas de manière participée, mais *par nature*, selon que la nature humaine du Christ est unie au Fils de Dieu en personne »⁶. Pour écarter toute forme d'adoptianisme (suivant l'hérésie adoptianiste, Jésus n'aurait été qu'un simple homme devenu « dieu » par la grâce sanctifiante, comme les saints), saint Thomas met un grand soin à distinguer, d'une part, l'union à Dieu par la grâce sanctifiante, et, d'autre part, l'union hypostatique qui est infiniment plus haute et d'un autre ordre, tout à fait unique, singulière et propre au Christ : « Le mot "grâce" se dit en deux sens. Dans un premier sens, le mot "grâce" signifie la volonté de Dieu donnant gratuitement quelque chose ; dans un second sens, elle signifie le don lui-même fait à la créature. Or la nature humaine a besoin de la volonté miséricordieuse de Dieu pour être élevée jusqu'à lui, car cela est au-dessus des capacités de sa nature. Et cette surélévation est double ; tantôt elle se fait par l'opération (*per operationem*) par laquelle les saints connaissent et aiment Dieu ; tantôt elle se fait par l'être personnel (*per esse personale*), et c'est le cas singulier du Christ dont la nature humaine est assumée de telle sorte qu'elle est la nature humaine de la personne du Fils de Dieu »⁷. Nous retrouvons ici, très clairement distinguées, l'union

5. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 6, a. 6, resp. ; voir aussi q. 2, a. 11.

6. Saint THOMAS, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean* 3,34 (Édition Marietti, n° 544).

7. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 2, a. 10, resp.

à Dieu selon l'opération surnaturelle de connaissance et d'amour (deuxième mode de la présence de Dieu) et l'union hypostatique selon l'être personnel (troisième mode de la présence de Dieu).

Puisque l'union à Dieu par la connaissance et l'amour sanctifiants se fonde sur l'omniprésence divine (tout comme la grâce présuppose la nature), regardons maintenant le premier mode. Il nous permettra de mieux saisir, par la suite, ce qui caractérise l'inhabitation de Dieu dans les saints. La *Somme* attribuée à Alexandre de Halès, témoin exemplaire de la première école franciscaine (avant saint Bonaventure et saint Thomas), plaçait la question de « l'existence de Dieu dans les choses » (*de existentia Dei in rebus*) au sein de l'étude de l'immensité divine (*de immensitate divinae essentiae*)⁸. Disciple de cette école, saint Bonaventure expliquait alors :

Dieu est dans toutes les choses (*Deus in omnibus rebus est*). ... La nécessité de l'existence de Dieu en toutes choses se prend soit du côté de sa perfection, soit du côté de l'indigence des choses. Elle se prend du côté de Dieu en raison de sa suprême immensité (*propter summam immensitatem*) et de sa suprême puissance; la raison de l'une et de l'autre est la suprême simplicité [de Dieu]. En effet, puisqu'il est souverainement simple, il n'est limité à rien, et c'est pourquoi il se trouve en toutes choses en tant qu'il est immense (*tanquam immensum*)⁹.

Suivant cette explication, l'omniprésence de Dieu s'explique par son *immensité*, c'est-à-dire par le fait que Dieu est « sans mesure », infini, c'est-à-dire par le fait que Dieu « n'est limité à rien ». De là vient l'expression « présence d'immensité », fréquemment employée par les théologiens pour désigner la présence universelle de Dieu en toutes ses créatures. Bien que l'expression « présence d'immensité » se trouve souvent sous la plume de théologiens thomistes, la voie suivie par saint Thomas diffère de celle de saint Bonaventure. En effet, à la différence de son confrère franciscain, saint Thomas ne recourt pas à l'immensité divine pour rendre compte de la présence de Dieu en toutes choses. Son explication se situe bien plutôt dans le prolongement de celle de saint Albert le Grand : le dominicain allemand rendait

8. *Summa fratris Alexandri*, Tomus I (*Liber Primus*), Ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1924, n° 45-55, p. 70-83. L'étude de l'immensité divine y commence par celle de l'*infinité* de Dieu (n° 34-35, p. 54-58) qui imprime sa marque à toute cette section. Voir G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 131-155. Cette approche de l'omniprésence divine par l'infinité de Dieu et par son immensité est caractéristique de l'école franciscaine.

9. SAINT BONAVENTURE, I *Sent.*, dist. 37, p. 1, a. 1, q. 1, resp. Voir G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 237-241.

compte de l'omniprésence de Dieu par l'action divine de création et surtout par l'action divine de « conservation des créatures dans l'existence »¹⁰. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas explique :

Dieu est en toutes choses, non comme une partie de leur essence ni comme un accident, mais comme l'agent est présent à ce en quoi il agit. Il est nécessaire, en effet, que tout agent soit conjoint (*conjungi*) à ce en quoi il agit immédiatement, et que cela ait lieu par sa *virtus*. Aussi dans la *Physique* d'Aristote est-il prouvé que le moteur et le mobile doivent être simultanément. Or Dieu étant l'être même par essence (*ipsum esse per suam essentiam*), il est nécessaire que l'être créé (*esse creatum*) soit son effet propre, comme brûler est l'effet propre du feu. Et cet effet, Dieu le produit dans les choses non seulement quand les choses commencent d'être, mais aussi longtemps qu'elles sont maintenues dans l'être, comme la lumière est causée dans l'air par le soleil tant que l'air demeure lumineux. Aussi longtemps donc qu'une chose possède l'être (*esse*), il est nécessaire que Dieu lui soit présent, et cela selon la manière dont elle possède l'être. Or l'être (*esse*) est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et qui pénètre au plus profond, puisqu'il est actualisateur (*formale*) à l'égard de tout ce qui est en elle, nous l'avons montré. Aussi faut-il que Dieu soit en toutes choses, et intimement (*unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*)¹¹.

Dans ce texte, saint Thomas commence par exclure tout panthéisme : Dieu n'entre pas en composition avec ses créatures. Puis il rend compte de l'omniprésence divine par une *activité* de Dieu qui entraîne une « conjonction » de toute créature avec Dieu. L'explication comporte deux thèmes centraux. Le premier thème est celui de la *virtus* de Dieu. Par le mot *virtus*, que l'on pourrait traduire par « puissance perfectionnante », il faut entendre ici la puissance comme principe de l'action divine, avec une note de perfection, d'immédiateté et de grandeur de l'effet produit (ici, l'*esse* des créatures)¹². Par sa *virtus*, Dieu pose les créatures dans un contact avec lui¹³. Le deuxième thème est bien sûr

10. Saint ALBERT LE GRAND, I *Sent.*, dist. 37, aa. 1-4. Dans la réponse de l'article 2, par exemple, saint Albert explique l'omniprésence divine (*Deum esse in omni re*) par l'activité de Dieu qui *cause* et *conserve* les créatures. La conservation dans l'être (*conservatio in esse*) se trouve au centre de l'explication de saint Albert. Texte latin : ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, vol. 26 (*In I Sententiarum, Dist. XXVII-XLVIII*), éd. S.C.A. Borgnet, Vivès, Paris, 1893. Voir G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 188-196.

11. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 8, a. 1, resp.

12. Reprenant une définition d'Aristote dans le *De caelo* I, 11 (281a14-25), saint Thomas définit la *virtus* comme « ultimum quod est in re de potentia » ou « ultimum potentiae », c'est-à-dire la puissance dans sa perfection ultime et sa proximité envers l'acte. Voir par exemple *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 1, resp.

13. Sur ce « contact », voir notre étude « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (1/2013), p. 9-43.

celui de l'*esse* (l'être au sens de l'existence, l'actualité de ce qui est). Dieu est l'Être même par son essence, *ipsum esse per suam essentiam*. Par son action de création, il donne aux créatures d'exister; et par son activité de conservation, il donne aux créatures de demeurer dans l'existence, il leur influe continuellement l'existence, aussi longtemps qu'elles existent. En créant et en conservant, Dieu qui est sa propre existence communique à ses créatures une *participation* de ce qu'il est « par essence ». Précisons que, pour saint Thomas, l'action par laquelle Dieu conserve les créatures dans l'être n'est pas réellement différente de l'action par laquelle il produit ces créatures : Dieu conserve les créatures dans l'être « par continuation de l'action par laquelle il donne l'être, une action qui a lieu sans mouvement ni temps; tout comme la conservation de la lumière dans l'air se fait par l'influx continu du soleil »¹⁴. Cet *esse*, qui exerce un rôle actualisateur envers tout ce qui se trouve dans la créature, est l'objet propre de l'action divine de création (il constitue la « raison propre de l'objet de la création »)¹⁵. Et puisque l'*esse* est ce qu'il y a de plus profond dans la créature, la présence de Dieu en toutes choses n'est pas superficielle mais elle touche *au plus intime* des créatures. En résumé, les créatures existent en raison de cette présence de Dieu qui leur donne d'exister et qui leur influe continuellement l'existence. *Si les créatures existent, c'est parce que Dieu est en elles*. Ainsi, l'omniprésence divine « s'étend sans exception à tout ce qui existe. Et, en chaque chose, rien non plus ne la limite; elle descend dans la profondeur, jusqu'aux entrailles et aux dernières fibres de l'être »¹⁶.

Saint Thomas précise que Dieu est en chaque chose « selon la manière dont elle possède l'être ». Le Cardinal Journet commente : « Il donne à l'atome d'agir physiquement, au grain de blé de grandir végétativement, à l'oiseau de chanter sensiblement, à l'homme de décider librement. ... Un brin d'herbe incliné par le vent, une étoile qui scintille, un parfum qui se répand, un pouls qui bat, rien de tout cela ne serait possible sans la motion secrète et constante de Dieu. Si, par impossible, elle suspendait son influx, l'univers aussitôt immobilisé se figerait, se pétrifierait, se changerait en un inimaginable résidu de substances mortes. Tout frémissement, toute vie, tout cri, tout désir, toute

14. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 104, a. 1, ad 4 : « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem »; cf. *De potentia*, q. 5, a. 1, ad 2.

15. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 45, a. 4, ad 1.

16. Charles JOURNET, « Dieu proche ou distant, ou les trois plans de présence de Dieu au monde », dans ID., *Entretiens sur Dieu le Père*, Parole et Silence, Saint-Maur, 1998, p. 81-125, ici p. 83.

pensée, tout amour s'éteindrait aussitôt »¹⁷. À ce plan déjà, il faut donc reconnaître que « les créatures *sont* plus à Dieu qu'à elles-mêmes »¹⁸.

II. Dieu habite dans les justes, par grâce, “comme dans son temple”

Le deuxième mode de la présence de Dieu est celui de son inhabitation dans les saints, par la grâce, en vertu des opérations divinisées de connaissance de Dieu comme Vérité première et de charité envers Dieu comme suprême Bonté. Ce « mode spécial », comme l'appelle saint Thomas, correspond à l'enseignement de l'Écriture sur la venue et la présence sanctifiantes des trois personnes divines : « Si quelqu'un m'aime, dit le Seigneur, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jean 14,23) ; « Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 Jean 4,16) ; « Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi » (Apocalypse 3,20) ; « L'agapè de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Romains 5,5) ; « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous?... Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple c'est vous » (1 Corinthiens 3,16-17) ; « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : *Abba, Père!* » (Galates 4,6). Avant d'observer la manière dont saint Thomas rend compte de cette inhabitation des personnes divines, il convient de rappeler certains préalables développés avant lui par l'école franciscaine.

1. Théologie franciscaine

Parmi les éléments que saint Thomas reprend de ses devanciers franciscains, deux méritent une attention spéciale. Le premier concerne le rapport de la grâce créée et de la Grâce Incrée. Le second concerne la manière de rendre compte de l'habitation de Dieu dans les saints.

a) Grâce créée et Grâce Incrée

La première école franciscaine a clairement affirmé la causalité *dispositive* que la grâce sanctifiante créée exerce par rapport à la Grâce Incrée, ainsi que la simultanéité du don de la grâce créée et du don du Saint-Esprit en personne :

17. *Ibid.*, p. 89-90.

18. *Ibid.*, p. 91.

Il est nécessaire que l'âme ait la grâce créée pour recevoir la Grâce Incréée, c'est-à-dire pour que quelqu'un soit uni à Dieu par une similitude prochaine. ... La grâce créée est ainsi une disposition nécessaire (*necessario est dispositio*) dans l'âme pour que celle-ci reçoive la Grâce Incréée. ... C'est seulement par la grâce sanctifiante que Dieu est dit « habiter » (*inhabitare*) [dans les saints]. ... J'affirme ainsi que la nature rationnelle a la possibilité de devenir le temple [de Dieu]. ... Il y a une ultime disposition, qui est une nécessité pour que l'âme soit le temple dans lequel Dieu habite: cette disposition, c'est la grâce sanctifiante qui parfait le temple. ... Cette grâce unit et conjoint à Dieu...: c'est pourquoi l'on dit que Dieu « inhabite » selon la grâce sanctifiante¹⁹.

Pour recevoir l'habitation de Dieu Incréé, l'âme humaine a besoin d'un principe intérieur qui lui soit ontologiquement proportionné, c'est-à-dire d'un don adapté à sa condition de créature: c'est la grâce sanctifiante créée. La nécessité d'une grâce *créée* s'impose pour au moins deux raisons. Premièrement, Dieu ne peut pas fusionner ni se mélanger avec les créatures que nous sommes: Dieu nous demeure toujours infiniment transcendant. L'union sanctifiante à Dieu (tout comme l'incarnation) exclut strictement le panthéisme. Deuxièmement, dans la sanctification, il faut reconnaître un principe intrinsèque de vie divine dans l'homme, une réalité créée qui est le principe « formel » (proportionné à la nature créée de l'homme) de la sanctification, un *principe intérieur* de l'être nouveau et de l'agir nouveau des enfants de Dieu. Cette grâce créée est nécessaire pour mettre notre être de créatures, en quelque sorte, « à la hauteur de l'Incréé », c'est-à-dire pour nous *élever* jusqu'à Dieu, pour nous *proportionner de l'intérieur* à Dieu, pour nous disposer à recevoir l'Incréé lui-même. La première école franciscaine souligne donc ceci: « La mission ou "donation" du Saint-Esprit se termine à un double effet, c'est-à-dire: 1° à avoir la grâce (*habere gratiam*) et 2° à avoir le Saint-Esprit (*habere Spiritum Sanctum*) »²⁰. Autrement dit, lorsque le Saint-Esprit vient habiter dans les saints, il leur donne une disposition (c'est la *grâce créée*) qui leur permet de recevoir le Saint-Esprit en personne. C'est pourquoi l'on dit que Dieu habite dans l'âme comme dans son temple à raison de la grâce sanctifiante. Nous verrons plus bas la façon suivant laquelle saint Thomas reprendra cet enseignement.

19. *Summa fratris Alexandri*, Livre I, Éd. Quaracchi, n° 50 (p. 77) et n° 55 (p. 83). Voir G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 157-161.

20. *Summa fratris Alexandri*, Livre I, Éd. Quaracchi, n° 511 (p. 729).

b) *Jouir de Dieu et posséder Dieu*

Plus précisément encore, l'école franciscaine explique l'inhabitation de Dieu par les actes humains surnaturels qui donnent de « jouir » (*frui*) de Dieu, c'est-à-dire par les effets de grâce qui donnent aux justes de « posséder » (*habere*) Dieu comme fin, comme « objet » de connaissance et surtout d'amour.

Le Saint-Esprit est dans les justes à titre de « fruit » (*fructus*), puisque les justes jouissent de lui (*eo fruuntur*). Quant aux dons [créés] du Saint-Esprit, ils sont dans les justes non pas comme ce dont on jouit (*non sicut fructus*), mais comme des dispositions de l'esprit ou du libre arbitre en vue de la fruition (*ad fruendum*); car ce n'est pas d'elle-même que l'âme tient de pouvoir jouir (*frui*) du Bien Incréé, mais c'est par la grâce et les vertus. ... Conférer le Saint-Esprit ne se termine pas au Saint-Esprit, mais à posséder (*habere*) le Saint-Esprit qui inhabite dans l'âme comme dans son temple²¹.

Le Saint-Esprit habite dans les justes en tant que ceux-ci, saisis par le Saint-Esprit, s'en « saisissent » à leur tour en jouissant de lui, en le possédant par l'activité des dons de la grâce et en particulier par les vertus théologales, dans l'ordre de la connaissance et surtout dans l'ordre de la volonté et de l'amour (charité). Nous reviendrons plus bas sur le sens du verbe « jouir » (*frui*) et du substantif correspondant « jouissance » ou « fruition » (*fruitio*) ces termes théologiques signifient l'accomplissement de l'amour par l'union au Bien divin qui procure à l'homme son véritable bonheur. Pour l'instant, il faut noter l'accent placé sur l'activité humaine sanctifiée qui donne de « posséder » Dieu. L'« inhabitation » et la « possession » des personnes divines sont en effet les deux faces d'une même et unique réalité: « Le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés quelque part pour *inhabiter*, et à quelqu'un pour être *possédés* comme don »²². Concernant les dons créés, saint Bonaventure fait spécialement valoir *l'influence* que, par eux, Dieu exerce dans l'âme des saints: « Tant la grâce sanctifiante que la gloire désignent l'influence (*influentia*) divine par laquelle l'âme possède (*habet*) Dieu et Dieu habite (*habitat*) dans l'âme. ... Que nous possédions Dieu, cela n'est pas autre chose que le fait que Dieu habite en nous »²³. C'est en tant que l'on *possède* Dieu par la *fruition* que Dieu *habite* en nous. La grâce qui procure cette habitation est décrite en termes d'*influence* de Dieu,

21. *Ibid.* Voir G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 168-176.

22. SAINT BONAVENTURE, I *Sent.*, dist. 15, p. 1, a. 1, q. 1, resp.

23. SAINT BONAVENTURE, II *Sent.*, dist. 27, a. 1, q. 3, resp.: « *nos habere Deum* non est aliud, quam *Deum habitare in nobis* ». Sur cet enseignement de saint Bonaventure, voir G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 259-288.

c'est-à-dire qu'elle provient d'une action de Dieu qui œuvre intimement dans l'âme en lui donnant de se saisir de Dieu, de « jouir » de lui, de le « posséder » et de recevoir ainsi son habitation.

2. *L'inhabitation de Dieu suivant saint Thomas d'Aquin*

Saint Thomas rend compte de l'inhabitation de Dieu d'une double manière. Il présente en effet deux « perspectives » complémentaires. Ces deux perspectives diffèrent par leur point de départ ainsi que par l'aspect sous lequel elles envisagent Dieu lui-même. La première perspective, qui offre ce que l'on peut appeler une « explication descendante » de l'inhabitation de Dieu dans les hommes, envisage cette inhabitation à partir des personnes divines comme principe efficient et exemplaire des dons créés de sagesse et d'amour surnaturels par lesquels les justes sont unis à Dieu. Saint Thomas y recourt en particulier (quoique non exclusivement) lorsqu'il rend compte de la « mission invisible » du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire de l'envoi sanctifiant du Fils et de l'Esprit dans les âmes²⁴. La seconde perspective envisage l'habitation des personnes divines à partir de l'homme, plus précisément à partir des dons créés de la grâce par lesquels la créature rationnelle s'unit à Dieu; Dieu y apparaît principalement comme fin, c'est-à-dire comme « objet » de connaissance et d'amour (fruition). On peut la nommer « explication ascendante ». Saint Thomas y recourt généralement lorsqu'il rend compte de l'inhabitation comme telle, mais cette explication se trouve également dans certains exposés des missions trinitaires²⁵.

24. La « mission » se distingue de l'« inhabitation » en ceci. La mission inclut l'origine, c'est-à-dire la procession éternelle de la personne : une personne est *envoyée* en mission par celle(s) de qui elle *procède*; c'est la raison pour laquelle seuls le Fils et l'Esprit sont *envoyés* : le Fils est envoyé par le Père qui l'a engendré; le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils de qui il procède éternellement. De son côté, la notion d'« inhabitation » n'inclut pas cette origine ou procession : la Trinité tout entière, y compris le Père qui n'est pas envoyé (car il n'a pas de principe), vient inhabiter l'âme des saints. Ces deux réalités, la mission et l'inhabitation, entretiennent cependant un rapport très étroit : l'inhabitation de toute la Trinité découle directement et immédiatement de la mission du Fils et du Saint-Esprit. Lorsque le Fils et l'Esprit sont envoyés dans l'âme, toute la Trinité vient y faire sa demeure. Voir ci-dessous la note 31.

25. Les explications qui suivent sont profondément redevables à G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 311-597. Les expressions « explication descendante » et « explication ascendante » sont elles-mêmes de G. A. Juárez. On peut voir aussi, plus brièvement : Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2004, p. 439-465.

a) Voie "descendante": l'inhabitation envisagée à partir de Dieu Trinité

La première perspective regarde l'inhabitation divine dans les justes à *partir de Dieu* considéré comme principe. Cette voie d'explication « descendante » reprend certains aspects de la pensée de saint Albert le Grand²⁶.

Dieu est d'autant plus parfaitement uni à une nature créée qu'il exerce davantage sa puissance (*virtus*) sur elle. Ainsi, en tant qu'il exerce sa puissance sur toutes les créatures en leur donnant l'être et en les poussant à leurs opérations propres, on dit qu'il est, selon un mode commun, dans toutes les choses ; mais il exerce sa puissance de manière spéciale dans les âmes saintes que non seulement, comme les autres créatures, il conserve dans l'être et pousse à agir, mais qu'il conduit aussi à le connaître et à l'aimer : c'est pourquoi l'on dit qu'il habite spécialement dans les âmes saintes et que ces âmes saintes sont remplies de Dieu. C'est à la mesure de la puissance (*virtus*) qu'il exerce sur la créature qu'on dit que Dieu est plus ou moins uni à celle-ci²⁷.

Comme nous avons déjà pu l'observer plus haut, saint Thomas fait valoir la *virtus* divine. Ici, cependant, cette *virtus* est invoquée pour rendre compte non seulement de l'omniprésence de Dieu, mais aussi de son habitation dans les âmes saintes : par sa *virtus*, premièrement, Dieu donne aux hommes les habitus²⁸ théologiques de foi et de charité ; et, deuxièmement, il meut les hommes aux actes de foi et de charité dont l'objet est Dieu lui-même. Cette « explication » de l'inhabitation est ainsi centrée sur la *puissance de l'action de Dieu* qui *surélève* les âmes pour leur donner de s'unir à lui par la connaissance et l'amour. Le déploiement trinitaire de cet enseignement apparaît en toute son ampleur dans le traité des missions divines de l'*Écrit sur les Sentences* :

26. Saint Albert explique le rapport entre l'omniprésence et l'inhabitation en distinguant divers modes de l'action divine elle-même (l'action divine de création-conservation procurant les effets de nature, et l'action divine procurant les effets élevants de la grâce). Autrement dit, le rapport entre l'omniprésence et l'inhabitation s'explique ici par une distinction de raison au sein même de l'opération divine efficiente et exemplaire. Cf. G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 211-236.

27. Saint THOMAS, *Les raisons de la foi*, chapitre 6. Le contexte de cet extrait est l'incarnation du Fils de Dieu. Saint Thomas y explique les trois modes de la présence de Dieu : en toutes choses, dans les âmes saintes, et dans le Christ. Voir THOMAS D'AQUIN, *Traité: Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introduction, traduction et annotation par G. Emery, Cerf, Paris, 1999, p. 90-93.

28. Les « habitus » sont des dispositions à agir, des dispositions qui qualifient nos facultés opératives. Lorsque ces habitus sont bons, il s'agit des vertus.

La procession des personnes [divines] est la raison de la production des créatures par le premier principe, et ainsi également cette même procession est la raison de retourner à la fin ; puisque, de même que nous avons été créés par le Fils et le Saint-Esprit, de même également c'est par eux que nous sommes unis à la fin ultime. ... Dans la procession selon que nous en parlons ici, c'est-à-dire selon qu'elle inclut la donation du Saint-Esprit, il ne suffit pas qu'il y ait une nouvelle relation, quelle qu'elle soit, de la créature à Dieu ; mais il faut que [la créature] se rapporte à lui comme à ce qu'elle possède (*habitus*), puisque ce qui est donné à quelqu'un est d'une certaine manière possédé (*habetur*) par lui. Or une personne divine ne peut être possédée par nous que selon la fruition (*fructus*) parfaite, et elle est ainsi possédée par le don de la gloire, ou alors selon la fruition (*fructus*) imparfaite, et elle est possédée ainsi par le don de la grâce sanctifiante, ou plutôt comme ce par quoi nous sommes unis à ce qui est objet de fruition (*fruibile*), en tant que les personnes divines elles-mêmes laissent en nous, par une certaine empreinte de leur sceau (*quadam sui sigillatione*), certains dons par lesquels nous jouissons (*fruimur*) formellement, c'est-à-dire l'amour et la sagesse²⁹.

Saint Thomas rappelle d'abord un principe théologique qui structure son *Écrit sur les Sentences* : la procession des personnes divines est la cause tant de la sortie des créatures (*exitus*) que du retour à Dieu (*reditus*). Sous l'aspect où cette procession est la cause de notre retour à Dieu, la personne divine envoyée (dans ce texte : le Saint-Esprit) est *possédée* en tant que nous en *jouissons*. Le mot « jouissance » ou « fruition » désigne l'activité dans laquelle l'homme trouve son vrai bonheur, c'est-à-dire l'union avec Dieu, une union qui est procurée par la connaissance de Dieu s'épanouissant dans *l'amour*, donnant d'entrer dans la communion de Dieu. À proprement parler, la fruition est un acte de la *volonté* et de *l'amour* : c'est l'adhésion de la volonté à sa fin ultime, reposant sur un acte de l'intelligence. La « fruition », c'est la possession de ce en quoi l'homme trouve sa fin, son accomplissement, son authentique bonheur³⁰. Dans le prolongement de l'explication franciscaine indiquée plus haut, cette fruition rend compte de la mission et de la donation du Fils et du Saint-Esprit, ainsi que de l'habitation des trois personnes divines³¹. La personne

29. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2, resp. et ad 2. Pour un commentaire de ce texte, on peut voir G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Vrin, Paris, 1995, p. 390-402.

30. Sur la « fruition », voir saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 1 ; *Somme de théologie* I-II, q. 11.

31. Rappelons-le : seuls le Fils et le Saint-Esprit sont *envoyés* ; mais, par ces missions, *toute la Trinité habite* dans l'âme. Semblablement, dans l'incarnation, le Père et l'Esprit sont présents dans le Christ. Cf. saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 15, q. 2, ad 4 : « Le Père est dans le Fils, le Fils est dans le Père, et l'un et l'autre sont dans le Saint-Esprit. Pour cette raison, lorsque le Fils est envoyé, le Père et le Saint-Esprit viennent aussi, simultanément. Cela a lieu dans la venue

divine est donnée soit dans une « fruition parfaite », et il s'agit alors de la béatitude des saints au ciel, dans la gloire; soit dans une « fruition imparfaite », et c'est ainsi que, sur cette terre, les justes possèdent la personne divine par les dons de la grâce sanctifiante. Quant au verbe « posséder », employé soit à la forme active (*habere*) soit à la forme passive (« être possédé »: *haberi*), il ne signifie nullement une prétention humaine à « mettre la main » sur Dieu au titre d'un « droit de propriété », comme on « possède » une voiture ou une maison, mais il exprime bien plutôt le réalisme de la donation divine: si l'on *donne* véritablement, c'est pour qu'autrui *possède* ce qu'on lui donne. Saint Thomas signifie ce réalisme, avec Aristote, en parlant d'une « donation sans retour » (*datio irreddibilis*)³² de la personne divine. La personne divine est ainsi possédée *en tant qu'elle est gratuitement donnée*. Le maître dominicain ajoute encore une précision importante. Nous jouissons des personnes divines elles-mêmes, mais par le « moyen formel » des dons créés de connaissance sanctifiante de Dieu (« sagesse ») et de charité théologale (« amour »). Or ces dons créés sont une participation à la propriété personnelle du Fils (sagesse) et à la propriété personnelle du Saint-Esprit (amour). Autrement dit: lorsque le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés et donnés à l'âme, ils déposent en elle une « empreinte de leur sceau », ils *marquent l'âme d'une participation de leur propriété personnelle*.

Cette « sigillation » (l'empreinte d'un sceau dans l'âme) mérite quelques explications. D'une part, saint Thomas précise le rapport entre les dons créés et le Don Incréé (un rapport déjà formulé par l'école franciscaine, ainsi que nous l'avons noté plus haut). Voici le texte le plus clair, sans doute, et le plus explicite à ce sujet. Saint Thomas y rappelle que la sanctification de l'homme est accomplie par le Don Incréé (le Saint-Esprit) et par ses dons créés. Puis il se demande comment il convient de saisir le rapport entre le Don Incréé et le don créé. Plus précisément encore: est-ce le don créé qui rend compte de la présence du Don Incréé, ou est-ce la présence du Don Incréé qui rend compte du don créé?

du Fils dans la chair, comme il le dit lui-même en Jn 8,16: *Je ne suis pas seul, mais moi et le Père qui m'a envoyé*. Cela a lieu aussi lorsqu'il vient en l'âme [des saints], comme il le dit encore lui-même en Jn 14,23: *Nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure*. C'est pourquoi la venue et l'inhabitation conviennent à toute la Trinité »; *Somme de théologie* I, q. 43, a. 5, resp.: « Par la grâce sanctifiante, toute la Trinité (*tota Trinitas*) habite dans l'âme, suivant Jn 14,23: *Nous viendrons chez lui et nous ferons chez lui notre demeure* ».

32. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2, resp.; *Somme de théologie* I, q. 38, a. 2, resp. (à propos du Saint-Esprit comme *Don*). Cf. ARISTOTE, *Topiques* IV, 4 (125a18).

Un ordre de nature entre divers éléments se prête à une double considération. Du côté de celui qui reçoit... , la disposition (*dispositio*) possède une priorité par rapport à ce à quoi elle dispose : en ce sens, nous recevons d'abord les dons du Saint-Esprit plutôt que l'Esprit lui-même, puisque c'est par ces dons reçus que nous sommes conformés au Saint-Esprit. Mais du côté de l'agent et de la fin, la priorité revient à ce qui s'approche davantage de la fin et de l'agent : en ce sens, nous recevons premièrement le Saint-Esprit plutôt que ses dons... , et *cette priorité-là est absolue*³³.

La « priorité » du don créé est relative : c'est la priorité d'une *disposition* afin que l'âme soit rendue capable de recevoir le Don Incréé. Quant au Don Incréé, sa priorité est *absolue (simpliciter prius)*. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une priorité temporelle mais d'un ordre de nature. Ainsi, la primauté du Don Incréé est maintenue avec autant de fermeté que la nécessité des dons créés par lesquels nous jouissons « formellement », c'est-à-dire par lesquels notre agir spirituel est élevé afin que nous puissions jouir de la personne divine elle-même.

D'autre part, dans ce même contexte (la mission des personnes divines), saint Thomas développe ses explications concernant la « sigillation » de l'âme par le Fils et le Saint-Esprit :

De même que dans la sortie des choses du premier principe (*exitus rerum a principio*) la bonté divine est dite procéder dans les créatures, en tant qu'elle est représentée dans la créature par une similitude de la bonté divine reçue en elle ; ainsi de même dans le retour de la créature raisonnable à Dieu (*reductio rationalis creaturae in Deum*) est comprise la procession de la personne divine, qu'on appelle aussi mission, en tant que la relation propre de cette personne divine est représentée dans l'âme par une certaine similitude reçue, dont l'exemplaire et l'origine est cette même propriété de la relation éternelle. De même que le mode propre par lequel le Saint-Esprit est référé au Père est l'amour, de même aussi le mode propre de référence du Fils au Père c'est d'être son Verbe qui le manifeste. C'est pourquoi, de même que le Saint-Esprit procède invisiblement dans l'âme par le don de l'amour, ainsi de même le Fils par le don de la sagesse, en quoi il y a manifestation du Père lui-même qui est le terme ultime auquel nous revenons. Et, puisque la similitude des propriétés des personnes s'effectue en nous selon la réception de ces deux [dons], c'est donc selon un nouveau mode d'existence en nous, dans la mesure où une chose est dans sa similitude, que les personnes divines sont dites être en nous, selon que nous leur sommes assimilés suivant un nouveau mode³⁴.

33. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q1a 2, resp.

34. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, resp. Pour un commentaire de ce texte (et de l'extrait correspondant à la note 37), on peut voir G. EMERY, *La Trinité créatrice*, p. 402-413.

Ce texte rappelle d'abord que, par la création, toutes les créatures reçoivent une ressemblance ou « similitude » de la bonté divine; puis il envisage la causalité de la procession des personnes divines dans le retour à Dieu qui s'effectue par la grâce. L'habitation des personnes divines est envisagée ici sous l'aspect de l'influence *efficiente* et *exemplaire* des *propriétés personnelles* du Fils et du Saint-Esprit qui sont envoyés. Dans sa mission, la personne divine envoyée communique une participation de sa propriété éternelle: le Fils communique une similitude ou une ressemblance du mode propre par lequel il se réfère au Père; le Saint-Esprit communique une ressemblance du mode propre par lequel il procède. Cette ressemblance est l'empreinte ou le « sceau » que le Fils et le Saint-Esprit déposent dans l'âme des saints, de telle sorte (c'est la pointe de cette explication) que *l'union à Dieu s'accomplit par une assimilation de l'âme à la relation personnelle que le Fils et le Saint-Esprit entretiennent avec le Père*. De même que le Saint-Esprit procède comme l'Amour en personne, il nous entraîne à rejoindre le Père par l'amour qu'il nous communique en se donnant lui-même à nous. Et de même que le Fils procède personnellement comme le Verbe du Père, il nous donne de rejoindre le Père par la sagesse qu'il nous communique lorsqu'il vient lui-même en nous. Quant au Père, il n'est pas envoyé, mais il est celui à qui les missions du Fils et du Saint-Esprit conduisent. Le Père est ainsi manifesté et *présent* dans la donation du Fils et du Saint-Esprit. Toute la Trinité inhabite l'âme qui a reçu les dons sanctifiants de sagesse et d'amour.

Il faut encore noter que l'inhabitation ne requiert pas nécessairement une connaissance et un amour de Dieu « en acte »: la sagesse (la foi vive) et la charité à l'état d'*habitus* (c'est-à-dire à l'état de dispositions qui qualifient nos facultés de manière stable) suffisent pour que Dieu inhabite, comme dans son temple, dans un homme en état de grâce. La présence de Dieu dans les saints ne se limite donc pas aux actes qu'ils exercent; « sinon, lorsque les justes dorment, Dieu ne serait pas en eux autrement que dans les autres créatures »³⁵. « Dieu habite spirituellement dans les saints comme dans sa propre demeure même lorsqu'ils ne le connaissent et ne l'aiment pas en acte, pourvu qu'ils aient, par la grâce, l'*habitus* de la foi et de la charité, comme c'est le cas des petits enfants baptisés »³⁶.

35. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, sed contra 3. La connaissance et l'amour « habituels » de Dieu suffisent « en tant que, dans le don conféré qui est un *habitus*, la propriété de la personne divine est représentée comme en sa similitude » (I *Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, ad 1). Nous y reviendrons plus bas: l'acte est « virtuellement » présent dans l'*habitus*.

36. Saint THOMAS, *In I Co* 3, 16 (Édition Marietti, n° 173). Saint Thomas fournit ici un remarquable petit exposé des modes de la présence de Dieu.

De plus, saint Thomas souligne le caractère « dynamique » des dons de sagesse (connaissance sanctifiante de Dieu) et d'amour (charité) par lesquels nous sommes entraînés dans l'union aux personnes divines et au moyen desquels nous recevons l'habitation de ces personnes. Dans le texte cité plus haut, saint Thomas expliquait que le Fils et le Saint-Esprit sont présents « dans leur similitude », c'est-à-dire dans l'empreinte créée qu'ils déposent en l'âme. Il précise encore :

En outre, de même que ces dons tirent leur origine des propriétés des personnes (*ex propriis personarum*), de même ils n'accomplissent leur effet d'union à la fin que par la vertu (*virtus*) des personnes divines, puisque dans la forme imprimée par quelque agent réside la vertu de [l'agent] qui imprime (*virtus imprimētis*). C'est pourquoi dans la réception de ce genre de dons les personnes divines sont possédées suivant un nouveau mode comme conduisant ou unissant à la fin (*quasi ductrices in finem vel coniungentes*). Et c'est la raison pour laquelle l'une et l'autre procession est appelée « donation », en tant qu'il y a ici un nouveau mode de possession³⁷.

Nous retrouvons ici le thème de l'*exemplarité* des personnes divines ainsi que celui de leur *efficience*. L'efficience est bien signifiée par le vocabulaire de la *virtus*, c'est-à-dire de la puissance perfectionnante des personnes divines. Saint Thomas ajoute que la présence de la personne divine doit être entendue dans la perspective de la *finalité* : par notre « assimilation » au Fils et au Saint-Esprit, ces personnes divines sont « possédées » *comme nous conduisant ou nous unissant à la fin*. Ainsi, l'assimilation sanctifiante aux personnes divines consiste dans l'activité théologale que l'homme déploie sous l'influence des dons de sagesse et d'amour, c'est-à-dire dans l'activité surnaturelle de connaissance et d'amour de Dieu³⁸. L'habitation et la fruition des personnes divines sont donc liées à : 1° l'*efficience* et l'*influence exemplaire* du Fils et du Saint-Esprit ; 2° l'effet créé procuré aux hommes (un effet qui est une participation à la propriété personnelle du Fils et de l'Esprit) ; 3° l'activité théologale que cet effet permet d'exercer pour s'unir à Dieu comme *fin béatifiante*.

37. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, resp.

38. Saint Thomas l'explique en particulier lorsqu'il montre l'action sanctifiante du Saint-Esprit : le Saint-Esprit agit en nous lorsqu'il donne l'*habitus* de la charité, et il opère encore en nous lorsqu'il nous donne d'*agir par charité* (I *Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, ad 1).

b) *Voie "ascendante": l'inhabitation envisagée à partir de la grâce et de l'homme en grâce*

La seconde perspective développée par saint Thomas envisage l'habitation des personnes divines à partir de l'homme, plus précisément à partir des dons créés de la grâce sanctifiante par lesquels la créature rationnelle s'unit à Dieu; Dieu y apparaît principalement comme « objet » de connaissance et d'amour (fruition). Nous avons déjà pu observer cette perspective plus haut: Dieu est spécialement dans les saints par la grâce, c'est-à-dire par l'*opération* humaine divinisée de connaissance de Dieu (foi) et d'amour de Dieu (charité)³⁹. Regardons d'abord comment saint Thomas rend compte de l'inhabitation des trois personnes divines dans son *Écrit sur les Sentences*.

Les autres créatures, bien qu'elles reçoivent une similitude de Dieu par l'opération de Dieu lui-même, n'atteignent cependant pas Dieu en personne (*secundum suppositum*); et c'est pourquoi, bien que Dieu soit en elles, elles ne sont pas avec Dieu. Mais par la grâce, la créature raisonnable rejoint Dieu lui-même (*attingit ad ipsum Deum*) en tant qu'elle l'aime et le connaît, et c'est pourquoi on dit qu'elle est avec Dieu (*cum Deo*). Pour la même raison on dit qu'elle est capable de Dieu (*capax Dei*), comme de sa perfection, par mode d'objet (*per modum objecti*). Et, pour cette raison encore, on dit qu'elle est le temple de Dieu et que Dieu habite en elle⁴⁰.

L'habitation qui fait des créatures le « temple de Dieu » est procurée par l'activité théologale de connaissance de Dieu et d'amour de Dieu: c'est par cette activité que la créature raisonnable atteint Dieu Trinité dans la réalité même de son propre mystère (« en personne » ou « selon sa substance »⁴¹) et qu'elle est *avec Dieu*. Au fondement de cette activité (ou de l'habitus donnant lieu à cette activité) se trouve la création de l'être humain comme image de Dieu, c'est-à-dire *capax Dei*. Être « capable de Dieu », cela signifie la capacité *d'être élevé par Dieu* pour le recevoir. Or cette « capacité » est inscrite dans la nature de l'homme parce qu'il est à l'image de Dieu: « L'âme est naturellement capable de la grâce; comme le dit Augustin: *du seul fait qu'elle est à l'image de Dieu, elle est capable de Dieu* par la grâce »⁴². Quant au mot « objet » (Dieu saisi

39. Voir par exemple, ci-dessus, le texte correspondant à la note 4 (I *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 2, resp.).

40. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 37, *Expositio primae partis textus*.

41. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 2, resp. Voir ci-dessus le texte correspondant à la note 4.

42. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I-II, q. 113, a. 10, resp.; cf. saint AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, VIII, 11 (*Bibliothèque Augustinienne: Œuvres de saint Augustin*, vol. 16, p. 374-375).

« par mode d'objet »), il n'évoque bien sûr aucune dépersonnalisation de Dieu à la façon dont, aujourd'hui, on distingue parfois le rapport à autrui comme « sujet » ou comme « objet ». Le mot « objet » est pris ici dans son sens formel et signifie ce qui est directement atteint ou rejoint par une activité, en l'occurrence Dieu vers qui se porte l'« opération » de connaissance et d'amour de la créature en grâce. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas résume ses explications de la manière suivante :

C'est d'une double façon que l'on dit que Dieu est dans une chose. D'une [première] manière, par mode de cause agente : c'est ainsi qu'il est dans toutes les créatures créées par lui. D'une autre manière, comme l'objet de l'opération est dans celui qui opère (*sicut obiectum operationis est in operante*) ; et cela est propre aux opérations de l'âme, selon que le connu est dans le connaissant, et selon que ce qui est désiré est dans celui qui désire (*secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante*). Donc, par ce second mode, Dieu est d'une manière spéciale dans la créature qui le connaît et l'aime en acte ou de façon habituelle. Et puisque la créature raisonnable a cela par la grâce..., c'est selon ce mode que l'on dit que Dieu est dans les saints par la grâce⁴³.

Éminent commentateur de saint Thomas dans la scolastique moderne, Domingo Bañez († 1604) notait à propos de ce texte : « Ce mode spécial suivant lequel Dieu est dans les justes, les scolastiques (sur I *Sent.*, dist. 37) l'expliquent par le fait que *Dieu opère la grâce et les vertus* dans les justes, les élevant à la participation de la nature divine. Mais S. Thomas, ici, paraît expliquer ce mode d'existence par le fait que *les justes tendent vers Dieu par la connaissance et par le désir de Dieu lui-même*, ce qui est un effet de la grâce »⁴⁴. Cette remarque de Bañez correspond à la différence entre ce que nous avons appelé la voie « descendante » (à partir de l'action de Dieu) et la voie « ascendante » (à partir de l'activité humaine). Nous voyons ici, en toute clarté, ce qui distingue l'inhabitation de l'omniprésence divine : dans l'inhabitation, Dieu se rend présent « comme l'objet de l'opération est dans celui qui opère ». En effet, les activités spirituelles de l'homme s'accomplissent par la *présence* de la réalité connue dans celui qui connaît, et par la *présence* de la réalité aimée dans celui qui aime⁴⁵. Dans le cas de la connaissance, l'esprit qui connaît est assimilé à la réalité connue ; le sujet connaissant fait exister en son esprit, sur un mode

43. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 8, a. 3, resp.

44. Domingo BAÑEZ, *In I^m*, q. 8, a. 3, dans : *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, Autore F. Dominico BAÑEZ, éd. L. Urbano, Madrid-Valencia, 1934, p. 212. C'est nous qui soulignons. Voir G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 441-442.

45. Sur cette « présence » du connu et de l'aimé en celui qui connaît et aime, voir G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 76-77 et 83-87.

intellectif (par une similitude de ce qu'il connaît), les perfections propres des autres êtres : *l'esprit connaissant « devient » intentionnellement la réalité connue*, il s'approprie la réalité connue pour « devenir un » avec elle, sur un mode spirituel. Dans le cas de l'amour, cette présence consiste dans le fait que *l'être aimé est « gravé » dans le cœur de celui qui aime* : lorsque l'âme aime, elle fait jaillir en elle un « poids d'amour » qui la « pousse » vers la réalité connue ; saint Thomas parle à ce sujet d'une « impression, pour ainsi dire, de la réalité aimée dans la volonté de celui qui aime »⁴⁶, une « impression » qui entraîne l'aimant vers l'aimé.

Notre union à autrui, dans l'ordre spirituel, s'accomplit en raison d'une *présence d'autrui à nous-mêmes*. Et lorsqu'il s'agit de la connaissance et de l'amour surnaturels de Dieu, les médiations de cette présence (similitude, « poids d'amour ») portent en elles la puissance perfectionnante de Dieu lui-même. C'est ainsi aux dons de la grâce sanctifiante qu'il revient de procurer l'inhabitation, la présence de Dieu connu et aimé. Cette présence peut être qualifiée de « réelle ». Le Cardinal Journet exprime ainsi ce mystère : « La grâce, elle, nous fait participer précisément au *mode infini dont les perfections sont en Dieu*... Elle nous communique ce mode infini lui-même, non certes dans la ligne de l'être, *ontologiquement, entitativement*, car alors nous serions Dieu ; mais dans la ligne de la connaissance et de l'amour, c'est-à-dire *tendancielle-ment, intentionnellement*. Elle nous donne vraiment de le rejoindre, de nous en emparer, de le posséder par la connaissance et l'amour »⁴⁷. Dans le traité des « missions divines » de la *Somme de théologie*, saint Thomas réunit ses explications dans la synthèse suivante :

Il y a pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence ; il y est ainsi comme la cause est dans les effets qui participent de sa bonté. Mais, au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable : on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu est dans celui qui connaît, et l'aimé dans celui qui aime (*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*). Et parce qu'en le connaissant et en l'aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans

46. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 37, a. 1, resp. : « quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente ».

47. Charles JOURNET, « Dieu proche ou distant », p. 107.

son temple (*habitare in ea sicut in templo suo*). Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau mode de présence de la personne divine dans la créature raisonnable. C'est donc seulement en raison de la grâce sanctifiante qu'il y a mission et « procession temporelle » de la personne divine. De même, on dit que nous « possédons » cela seulement dont nous pouvons librement « jouir » (*frui*). Or, on n'a pouvoir de jouir d'une personne divine qu'en raison de la grâce sanctifiante⁴⁸.

Nous retrouvons, dans ce texte, tous les éléments que nous avons déjà rencontrés. Saint Thomas rend compte de la mission et de l'inhabitation en montrant ce qui les distingue de l'omniprésence divine. Suivant un vocabulaire fréquent, l'omniprésence et l'inhabitation sont désignées par les expressions « mode commun » et « mode spécial ». Le premier mode est appelé « commun » parce qu'il s'applique communément à toutes les créatures qui participent de l'être et de la bonté divines. Le second mode est appelé « spécial » car, fondé sur le premier qu'il présuppose, il ne se trouve que dans les justes en raison de la grâce sanctifiante par laquelle « Dieu connu est dans celui qui le connaît » et « Dieu aimé est dans celui qui l'aime » : par les dons de la grâce sanctifiante, Dieu habite dans les justes en tant qu'il est connu (foi, vision) et aimé (charité), c'est-à-dire en tant qu'il est atteint dans sa réalité même par l'*opération* surnaturelle que suscite la grâce sanctifiante. Cette explication reprend également le thème de la *possession* et de la *jouissance* de Dieu procurées par une telle opération surnaturelle en vertu de la grâce sanctifiante. En outre, saint Thomas prend soin de préciser que le don de la grâce sanctifiante ne se termine pas à une réalité créée, mais bien à la personne divine, ici (en raison du contexte) au Saint-Esprit envoyé dans les cœurs :

Cependant, dans le don même de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite l'homme. Aussi est-ce le Saint-Esprit lui-même qui est donné et envoyé. ... Par le don de la grâce sanctifiante, la créature raisonnable est perfectionnée pour être non seulement en état d'user librement du don créé, mais encore pour jouir de la personne divine elle-même. Il y a donc mission invisible à raison du don de la grâce sanctifiante, mais la personne divine elle-même est bien donnée⁴⁹.

Cet enseignement présuppose les explications antérieures sur le rôle de « disposition » que les dons créés exercent à l'égard du Don Incréé (la priorité

48. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 43, a. 3, resp.

49. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 43, a. 3, resp. et ad 1.

absolue revenant au Don Incréé)⁵⁰. Il met également en valeur le rôle déterminant de la sagesse et de l'amour que nous avons également noté dans l'explication « descendante » de l'inhabitation divine :

La grâce rend l'âme conforme à Dieu. Aussi, pour qu'il y ait mission d'une personne divine dans l'âme par la grâce, il faut que l'âme soit conforme ou assimilée à cette personne par quelque don de grâce. Or le Saint-Esprit est l'Amour ; c'est donc le don de la charité qui assimile l'âme au Saint-Esprit, et c'est en raison de la charité que l'on considère une mission du Saint-Esprit. Le Fils, lui, est le Verbe et non pas un Verbe quelconque, mais celui qui spire l'Amour (*Verbum spirans Amorem*). « Le Verbe que nous cherchons à faire entendre, dit saint Augustin, est une connaissance pleine d'amour ». Il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est doté et enrichi de telle sorte qu'il en vienne à déborder dans un élan d'amour⁵¹.

Cette explication requiert une précision. 1° La « grâce sanctifiante habituelle » est requise pour élever intérieurement la *nature* de la créature (l'essence de l'âme), afin de la mettre pour ainsi dire « à la hauteur » de Dieu qui se donne, et rendre ainsi l'âme capable de recevoir les personnes divines. C'est la raison pour laquelle on désigne parfois la grâce sanctifiante habituelle comme un « habitus *entitativus* », car elle concerne l'être ou la nature même de l'âme (l'adjectif « entitativus » se rapporte à l'« être »). 2° Toutefois, dans la mission du Fils et du Saint-Esprit, la nouvelle présence des personnes divines s'accomplit formellement à raison des dons de sagesse et de charité (les « dons de la grâce sanctifiante »), c'est-à-dire à raison des habitus *opératifs* surnaturels de connaissance et d'amour de Dieu, dont la grâce sanctifiante est la racine⁵². Ces habitus opératifs sont nécessairement requis pour donner à la

50. La *Somme de théologie* I, q. 43, a. 3, ad 2, le rappelle brièvement : « La grâce sanctifiante dispose l'âme pour qu'elle possède la personne divine (*disponit animam ad habendam divinam personam*) ».

51. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 43, a. 5, ad 2.

52. Cette précision s'impose car, considérée formellement, la grâce sanctifiante habituelle est une participation de la *nature divine* (cf. 2 Pierre 1,4 : « afin que vous deveniez participants de la nature divine ») et ne présente pas de rapport à la distinction des personnes de la Trinité. Saint THOMAS, III *Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 2, q1a 1, resp. : « La grâce qui est en nous est un effet de l'essence divine et n'a pas de rapport à la distinction des personnes (*gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum*) ». Le rapport au Fils et à l'Esprit, saisis dans leur distinction, intervient dans les dons opératifs de sagesse et de charité qui sont les *effets formels de la grâce sanctifiante* et qui sont *donnés avec cette grâce sanctifiante*. Sur ce thème, voir les explications d'Émile BAILLEUX, « À l'image du Fils premier-né », *Revue Thomiste* 76 (1976), p. 181-207, spécialement p. 192-198 ; ID., « Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas », *Revue Thomiste* 63 (1963), p. 165-192, en particulier p. 187.

créature, dont la nature a été élevée par la grâce sanctifiante, de rejoindre Dieu par les énergies surnaturelles de connaissance et d'amour. Par le don de ces habitus opératifs, les bénéficiaires de la mission sont *assimilés* ou *conformés* au Fils et au Saint-Esprit. Bien que le mot « sigillation » soit absent des explications de la *Somme*, c'est bien d'une empreinte des personnes divines qu'il s'agit. C'est ainsi que, suivant saint Thomas, le Fils est envoyé invisiblement dans l'âme lorsque les justes reçoivent un don de connaissance de Dieu qui est une participation à sa propriété de Verbe: une connaissance qui fait surgir l'amour. Et le Saint-Esprit est envoyé lorsque, par la charité, les justes atteignent Dieu sur un mode qui participe de sa propriété personnelle: l'amour même. Une simple formule, en référence à l'épître aux Galates (5,6), résume cet enseignement: « Dieu habite dans les hommes par la foi qui opère par la charité »⁵³.

Les deux perspectives ou les deux manières de rendre compte de l'inhabitation, que nous avons appelées respectivement « descendante » et « ascendante » (la première part de la *virtus* de Dieu ou de l'influence du Fils et de l'Esprit envoyés invisiblement dans les cœurs, tandis que la seconde part de la grâce sanctifiante et des dons de cette grâce sanctifiante), peuvent prendre place séparément, chacune offrant une explication complète. Ces deux perspectives ont divisé les interprètes de saint Thomas qui, souvent, ont favorisé l'une au détriment de l'autre. En réalité, elles ne s'opposent pas et doivent être regardées comme complémentaires. En effet, chacune de ces deux explications inclut ou développe, selon sa cohérence propre, les éléments présents ou présupposés dans l'autre⁵⁴. On peut tenter une synthèse en affirmant que, pour saint Thomas, « l'inhabitation est la relation de présence fondée sur la conjonction de la créature raisonnable avec Dieu, conjonction à laquelle ordonnent les dons de la grâce dont la cause et la raison sont les processions divines »⁵⁵.

53. SAINT THOMAS, *In I Co* 3, 16 (Édition Marietti, n° 172): « Habitat etiam Deus in hominibus per fidem, quae per dilectionem operatur ».

54. C'est une conclusion majeure de l'étude de G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*. De plus, cette étude montre qu'il n'y a pas d'évolution fondamentale, chez Thomas d'Aquin, entre la doctrine de l'*Écrit sur les Sentences* et celle de la *Somme de théologie*. Malgré des différences entre ces deux œuvres, qui sont respectivement la première et la dernière synthèse de théologie de saint Thomas, on n'observe pas de rupture mais plutôt une diversité d'accent.

55. G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad*, p. 559: « La inhabitación es la relación de presencia edificada sobre la conjunción de la creatura racional con Dios a la que ordenan los dones de la gracia cuya causa y razón son las procesiones divinas ».

III. Le versant anthropologique de l'inhabitation : l'image de Dieu en l'homme

La doctrine de l'« image de Dieu » en l'homme est très proche de l'enseignement sur l'inhabitation des personnes divines. Dans les deux cas, il s'agit de la même réalité. Mais, tandis que la doctrine de l'inhabitation (et des missions) envisage cette réalité dans l'étude du mystère de Dieu, la doctrine de l'image l'envisage du côté de l'anthropologie théologique. En effet, dans son étude de l'image, saint Thomas considère l'union à Dieu sous un aspect particulier, celui de la « ressemblance » de Dieu Trinité en l'homme ou, plus précisément encore, sous l'aspect de la participation à la vie trinitaire qui constitue précisément le cœur de la doctrine de l'inhabitation. D'une part, le thème de l'image fournit les fondements anthropologiques de l'inhabitation des personnes divines. D'autre part, il précise ce en quoi consiste la participation à la Trinité du côté de l'homme qui reçoit l'inhabitation des personnes divines. Sans entrer ici dans les détails de la doctrine de l'image de Dieu, ce sont ces aspects que nous voudrions mettre en relief.

Dès son *Écrit sur les Sentences*, nous l'avons vu⁵⁶, saint Thomas a rattaché l'habitation de Dieu en l'homme « comme dans son temple » au fait que l'âme, qui est « capable de Dieu » (*capax Dei*), s'unit à Dieu comme « objet » de son opération surnaturelle de connaissance et d'amour. Or c'est dans la mesure où l'âme humaine est « à l'image de Dieu » qu'elle est « capable de Dieu », c'est-à-dire capable de recevoir la grâce pour s'unir à Dieu et obtenir ainsi l'habitation divine⁵⁷.

La notion d'*image* comporte une « ressemblance spécifique » ainsi qu'un rapport d'origine, c'est-à-dire une expression de l'exemplaire⁵⁸. L'homme est ainsi à l'image de Dieu dans la mesure où il possède une similitude des « traits propres » de Dieu Trinité, et dans la mesure où il reçoit cette similitude de Dieu lui-même⁵⁹. Lorsque saint Thomas précise en quoi consiste cette

56. Voir plus haut le texte correspondant à la note 40.

57. Voir plus haut l'extrait de saint Thomas (citant saint Augustin) correspondant à la note 42.

58. SAINT THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 35. Pour un aperçu de la doctrine de l'image, on peut voir G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 258-261 et p. 465-472.

59. SAINT THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 1, resp.: « Une ressemblance (*similitudo*) de Dieu qui provient (*deducitur*) de Dieu comme de son modèle (*exemplar*) »; *ibid.*, a. 2, resp.: « La notion d'image requiert une ressemblance selon l'espèce (*similitudo secundum speciem*). ... Or il est manifeste que la similitude spécifique (*similitudo speciei*) se prend de l'ultime différence ».

ressemblance, il souligne donc les traits pour ainsi dire « spécifiques » de Dieu : non seulement l'existence, mais la souveraine vie spirituelle, c'est-à-dire l'activité féconde d'intelligence et d'amour⁶⁰. De ce fait, la ressemblance ou l'expression de Dieu dans l'homme ne doivent pas être comprises de façon « statique » à la manière d'une simple marque inscrite en l'être humain. L'image de Dieu consiste bien plutôt dans la participation (ou la capacité de participation) à l'activité spirituelle de Dieu lui-même, c'est-à-dire dans la connaissance et l'amour de Dieu.

L'image de Dieu (*imago Dei*) dans l'homme peut être considérée selon trois degrés. Premièrement, en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu, aptitude qui réside dans la nature même de l'âme spirituelle, laquelle est commune à tous les hommes. Deuxièmement, en ce que l'homme connaît et aime actuellement ou habituellement Dieu, quoique de manière imparfaite : il s'agit alors de l'image par conformité de grâce. Troisièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu actuellement et parfaitement : c'est l'image selon la ressemblance de gloire⁶¹.

Ces explications sont remarquables à plusieurs points de vue. D'une part, l'image de Dieu est envisagée dans le mouvement d'une croissance, suivant la structure théologique « nature – grâce – gloire ». L'image est une réalité analogique dont le développement est rythmé par l'économie divine. D'autre part, en chacun des degrés de l'image, la ressemblance avec Dieu Trinité concerne *la connaissance et l'amour de Dieu*. C'est en connaissant Dieu et en l'aimant qu'on lui « ressemble » ou qu'on lui est « assimilé », soit au titre d'une aptitude naturelle, soit au titre d'un habitus ou d'une activité par la grâce, soit enfin au titre d'une activité dans la gloire. Cet enseignement présente deux traits tout à fait caractéristiques. En premier lieu, l'image ne consiste pas en n'importe quelle connaissance ni en un quelconque amour, mais dans la connaissance et dans l'amour *de Dieu*⁶². En second lieu, c'est par son *activité* de connaissance et d'amour de Dieu (activité, habitus opératif ou faculté opérative) que l'homme est à l'image de Dieu. Et lorsque saint Thomas examine ces deux traits constitutifs de l'image, il montre qu'il s'agit d'une image *de la*

60. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 2, resp.

61. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 4, resp.

62. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 8, sed contra : « Si donc la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se connaît et s'aime elle-même ; mais parce qu'elle peut encore se rappeler, connaître et aimer Celui par qui elle a été créée » ; cf. saint AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, XII, 15 (*Bibliothèque Augustinienne : Œuvres de saint Augustin*, vol. 16, p. 386-387).

Trinité. Nous retrouvons ici, très exactement, ce qu'il a expliqué dans sa doctrine de l'inhabitation : les personnes divines sont présentes comme « objet » de notre *opération* lorsque nous les connaissons (foi, vision) dans l'amour (charité).

Par conséquent, si l'on doit trouver une image de la Trinité dans l'âme, il faut qu'elle s'observe selon ce qui s'approche le plus, autant que cela est possible, d'une représentation spécifique des personnes divines (*ad repraesentandum speciem divinarum personarum*). Or les personnes divines se distinguent selon la procession du Verbe à partir de Celui qui le dit, et selon la procession de l'Amour qui unit l'un et l'autre. Or, comme le dit Augustin, dans notre âme il ne peut pas y avoir de verbe sans une pensée actuelle. Ainsi donc, c'est selon les actes (*secundum actus*) que l'on observe premièrement et principalement l'image de la Trinité dans la *mens*, dans la mesure où, à partir de notre connaissance, lorsque nous pensons, nous formons un verbe, et à partir de ce verbe nous nous élançons dans l'amour. – Mais puisque les habitus et les puissances sont les principes des actes, et puisque toute chose se trouve virtuellement dans son principe, l'image de la Trinité dans l'âme peut se prendre à titre secondaire, et comme par voie de conséquence, au plan des puissances et surtout des habitus, dans la mesure où les actes existent virtuellement en eux⁶³.

C'est en son esprit que l'homme est à l'image de la Trinité. Plus précisément encore, l'image réside dans la « *mens* ». Ce terme latin, que l'on ne peut guère traduire adéquatement en français, désigne l'âme spirituelle dans ses plus hautes facultés. La *mens* est « ce qu'il y a de plus haut dans la puissance de l'âme ». Il ne s'agit pas exactement de l'essence de l'âme, mais plutôt des facultés ou de la « puissance » supérieure de l'âme, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté⁶⁴. Quant au corps, il participe de l'image en tant que « la configuration du corps humain (*ipsa figura humani corporis*) représente, par mode de vestige, l'image de Dieu qui se trouve dans l'âme »⁶⁵. Ce qu'il importe surtout de noter pour notre propos, c'est que l'homme n'est pas seulement à l'image de la *nature* de Dieu mais aussi à l'image des *trois personnes divines*⁶⁶.

63. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 7, resp.

64. Saint THOMAS, *De veritate*, q. 10, a. 1 ; cf. *Somme de théologie* I, q. 79, a. 1.

65. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 6, ad 3. Le corps humain, étant animé par l'âme qui est sa forme substantielle, présente donc un vestige tout à fait spécial de la Trinité. Le corps humain diffère des autres corps : il est, suivant l'expression de saint Thomas « une certaine plénitude de l'âme (*quaedam plenitudo animae*) » (*In Eph.* 1,23 ; Édition Marietti, n° 71). Le corps humain est pour ainsi dire le « champ expressif de l'âme » ; cf. Marie-Joseph NICOLAS, « Le corps humain », *Revue Thomiste* 79 (1979) 357-387.

66. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 5.

Les autres créatures possèdent certes une certaine ressemblance lointaine que la Trinité a diffusée dans toute la création (les « vestiges de la Trinité »). Mais ces autres créatures, étant dépourvues d'intelligence et de volonté, sont par nature incapables d'exprimer *dans leurs traits propres* « Celui qui dit le Verbe » (c'est-à-dire le Père), le Verbe lui-même et l'Amour. Cette ressemblance ou représentation expresse de la Trinité ne revient qu'aux créatures douées d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire capables de connaissance intellectuelle et d'amour spirituel : les anges et les hommes. Saint Thomas réunit ici un double aspect de sa doctrine trinitaire et de la notion d'image. Une image, par définition, consiste en une ressemblance spécifique, c'est-à-dire en une ressemblance touchant la caractéristique ultime par laquelle une réalité est ce qu'elle est. Or cette « caractéristique » ultime, dans la Trinité, c'est la distinction des personnes par la procession du Verbe et de l'Amour, c'est-à-dire la distinction par une relation fondée sur une *action* : l'action du Père qui « dit le Verbe » et l'action du Père et du Fils qui « spirent le Saint-Esprit ». Ainsi, l'âme humaine est à l'image de la Trinité dans la mesure où elle représente les actions intratrinitaires dont elle participe en concevant un verbe et en s'élevant dans un élan fécond d'amour.

C'est donc par son activité de connaissance et d'amour, ou plus exactement par son activité de « conception d'un verbe » et par la « procession d'une "impression" d'amour » ayant Dieu même pour objet, que l'âme humaine représente le plus manifestement Dieu Trinité. Si l'*imago Dei* réside également dans les « habitus » (dispositions à connaître et à aimer) et dans les facultés (intellect et volonté), c'est dans la mesure où les actes eux-mêmes sont virtuellement contenus dans les habitus desquels ils procèdent, et en dernier ressort dans les facultés. L'être humain est donc premièrement et principalement à l'image de Dieu par son activité immanente, spirituelle et *féconde*, de connaissance et d'amour de Dieu. Nous retrouvons précisément ici, mais sous l'aspect de la « représentation » de la Trinité, l'élément central de la doctrine de l'inhabitation : la Trinité habite dans l'âme des saints lorsqu'elle est connue et aimée, présente « comme le connu est dans le connaissant et comme l'aimé est dans l'aimant », en vertu des actes théologiques (« opérations ») ou tout au moins en vertu des habitus infus ordonnés à de tels actes. Voici donc la synthèse proposée par saint Thomas :

L'image implique une ressemblance qui représente de quelque façon les traits spécifiques (*species*) du modèle. Il faut donc que l'image de la Trinité dans l'âme s'observe dans quelque chose qui représente les personnes divines d'une représentation spécifique (*repraesentatio speciei*), autant que cela est possible à

la créature. Or les personnes divines, on l'a dit, se distinguent selon la procession du Verbe à partir de Celui qui le dit (*processio Verbi a Dicente*) et selon la procession de l'Amour à partir de l'un et de l'autre (*et Amoris ab utroque*). Or le Verbe de Dieu naît de Dieu selon la connaissance que Dieu [le Père] a de lui-même, et l'Amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-même. ... Donc *l'image divine dans l'homme s'observe dans le verbe conçu lorsque l'âme connaît Dieu, et dans l'amour qui en dérive*. Et ainsi il y a une image de Dieu dans l'âme en tant qu'elle se porte ou qu'elle est capable de se porter vers Dieu⁶⁷.

Il y a « image de Dieu » en l'âme en tant que celle-ci participe en quelque manière aux actes internes de la Trinité. Le Cardinal Journet explique à ce sujet que l'âme élevée par les dons de la grâce sanctifiante « est toute sensibilisée aux réalités divines, toute ravie des splendeurs que la foi lui fait présenter, toute accueillante et consentante au mystère des processions intratrinitaires. Elle les reflète au sein d'elle-même. Elle éprouve intensément, elle expérimente en quelque sorte en elle la vérité de ces processions. En un sens, elle fait un avec le Père pour engendrer le Verbe, un avec le Père et le Fils pour spirer l'Esprit. Ayant épousé en quelque sorte les relations intradivines, elle épouse aussi pareillement les relations de Dieu avec l'univers. Elle fait un, par union et acquiescement d'amour, avec Dieu créant, conservant, sauvant le monde »⁶⁸. Cet enseignement correspond très étroitement aux explications données plus haut sur l'inhabitation des personnes divines. Les personnes divines habitent dans les saints lorsque ceux-ci se portent vers Dieu comme « objet » des actes théologiques de connaissance et d'amour. Les justes, rendus participants de la vie trinitaire, sont « transformés » en Dieu connu et aimé, ils sont « divinisés ».

“Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est Esprit” (2 Co 3,18). ... Nous connaissons Dieu lui-même dans sa gloire par le miroir de la raison (*speculum rationis*), dans laquelle réside une certaine image de Dieu (*imago ipsius*). Et nous le reflétons lorsque l'homme s'élève, de la connaissance de soi, jusqu'à une connaissance de Dieu; et il est alors transformé (*transformatur*). Dans toute connaissance, en effet, celui qui connaît est rendu semblable (*assimilatio*) à la réalité connue; c'est pourquoi il faut que ceux qui voient Dieu soient d'une certaine façon transformés en Dieu (*aliquo modo transformentur in Deum*). S'ils le voient parfaitement, ils sont parfaitement transformés (*perfecte transformantur*) c'est le cas des bienheureux, dans la Patrie, par l'union de fruition.

67. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 93, a. 8, resp.

68. Charles JOURNET, « Dieu proche ou distant », p. 105.

“Lorsqu’il apparaîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu’il est” (1 Jn 3,2). S’ils le voient imparfaitement, ils sont imparfaitement transformés : c’est le cas dans ce monde, par la foi. “Nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme” (1 Co 13,12)⁶⁹.

La doctrine de l’image manifeste ainsi, du côté de l’anthropologie, ce que la doctrine de l’inhabitation envisageait au sujet de Dieu. Nous observons que, dans les deux cas, saint Thomas présente un même enseignement. Et, à cette hauteur, le théologien et le maître de doctrine spirituelle ne font plus qu’un.

IV. Conclusion

Puisque nous avons commencé notre réflexion par les trois modes de la présence de Dieu, achevons-la en considérant à nouveau ces trois modes.

Premièrement, par sa *virtus* créatrice, Dieu est présent à toutes ses créatures, à cette intime profondeur où il leur donne d’exister (*esse*). Si les créatures existent, c’est parce que Dieu leur est présent. Cette présence repose sur l’activité divine de création et de conservation des créatures dans l’être. C’est une présence d’efficience et d’activation⁷⁰. Deuxièmement, la présence d’inhabitation, par les dons de la grâce sanctifiante, ouvre l’âme à un horizon infini, celui de Dieu lui-même. « Par la présence d’efficience et de création, c’est Dieu en quelque sorte qui entre dans ses créatures, les transperçant de son regard, les mouvant à agir, les soutenant dans l’existence ; mais par la grâce, c’est nous qui franchissons à notre tour le seuil sacré, qui entrons en Dieu, pour l’accueillir en nous *avec son infinité* »⁷¹. La grâce et l’inhabitation divine sont simultanées, « elles avancent au même pas : le degré de l’une répond au degré de l’autre : plus l’âme s’enfonce dans l’épaisseur de Dieu, et plus Dieu s’enfonce dans l’épaisseur de l’âme »⁷². Quant à la présence d’incarnation, en troisième lieu, elle est absolument unique puisqu’elle se réalise dans l’être *personnel* du Verbe divin : c’est l’union hypostatique.

Ces trois formes de présence divine (trois « demeures » de Dieu ou trois « milieux divins », suivant les expressions du Cardinal Journet) « représentent trois zones d’inégal mystère, mais concentriques. La première est présupposée

69. Saint THOMAS, *In II Co* 3, 18 (Édition Marietti, n° 114).

70. Charles JOURNET, « Dieu proche ou distant », p. 88 et p. 91. Il s’agit ici de la présence de Dieu « par sa puissance ».

71. *Ibid.*, p. 99.

72. *Ibid.*, p. 108.

à la seconde, et la seconde dépend de la troisième »⁷³. « Sans la présence d'immensité, il n'y aurait pas de monde; sans la présence d'inhabitation, il n'y aurait pas d'Église; sans la présence d'incarnation, il n'y aurait pas de Christ selon la chair. Ni le monde, ni l'Église, ni le Christ n'étaient nécessaires, ils pouvaient éternellement ne pas exister; ils sont de purs dons souverainement libres de la bonté divine. Mais maintenant ils existent pour toujours, ils ne seront ni confondus entre eux ni anéantis »⁷⁴.

En conclusion, la doctrine des modes de la présence de Dieu réunit l'enseignement chrétien sur Dieu Trinité, sur la création, sur l'économie de la grâce, sur l'incarnation, sur la vision bienheureuse et sur la jouissance de Dieu au ciel. On le voit bien: la façon de traiter cette question présuppose et détermine la manière suivant laquelle on conçoit les rapports entre la nature et la grâce, entre la création et le salut. En outre, l'enseignement de saint Thomas invite à retrouver le sens des dons créés comme ordonnés à l'accueil du Don Incréé. Il invite également à retrouver le sens du salut comme « divinisation » de l'homme. Dans ses exposés sur les modes de la présence de Dieu, saint Thomas offre la *matrice doctrinale* qui préside à tout ce que le théologien dit de la création, de l'exercice de la providence, de l'envoi du Fils et du Saint-Esprit, du retour des hommes à Dieu par la grâce (grâce sanctifiante, vertus, dons du Saint-Esprit), jusqu'à la vision bienheureuse de Dieu Trinité. Il ne s'agit pas d'un simple thème parmi d'autres, mais bien d'une clef permettant d'entrer dans une profonde intelligence de tout le mystère chrétien.

Fr. Gilles EMERY, OP

73. *Ibid.*, p. 119.

74. *Ibid.*, p. 124.