

# La Trinité divinisatrice

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

La compréhension du salut comme « divinisation » suscite aujourd'hui un renouveau d'intérêt<sup>1</sup>, bien au-delà des différences confessionnelles<sup>2</sup>. D'une part, la question du salut (en quoi consiste « être sauvé »?) se trouve au centre de la théologie. D'autre part, on peut envisager le salut sous plusieurs aspects complémentaires qui se rangent généralement en deux groupes. Le premier groupe d'aspects envisage le salut sous une face pour ainsi dire négative, comme libération du péché et du mal, tandis que le second groupe l'envisage de manière positive comme communion avec Dieu. Bien sûr, les deux ne s'excluent pas : ils sont nécessairement liés et ordonnés. En effet, quant à la substance de l'acte par lequel Dieu sauve, l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont une même réalité, tout comme l'illumination et la disparition des ténèbres sont une même réalité, bien que ces deux aspects diffèrent par leur objet<sup>3</sup>. Envisagé de notre côté, le recul de l'ombre précède l'avancée de la lumière, comme un promeneur enfoncé dans une forêt, au petit matin, voit d'abord l'ombre reculer devant lui ; mais du côté de Dieu qui agit, l'avancée de la lumière a priorité sur le recul de l'ombre, car c'est bien

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

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

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

la lumière qui fait reculer l'ombre<sup>4</sup>. Et aujourd'hui, dans un monde qui semble avoir plus que jamais besoin d'espérance, la priorité de l'aspect positif du salut mérite une attention spéciale.

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

## I. Trinité et divinisation chez saint Thomas d'Aquin

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

### I.1. Considérations préliminaires

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

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

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

soit dans des citations d'auteurs anciens et de Pères de l'Église, notamment: Origène, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, le Pseudo-Denys de l'Aréopage et Jean Damascène. Dans son commentaire des *Noms divins* de Denys, par exemple, saint Thomas explique que Dieu « divinise » les créatures en les rendant « conformes » à lui-même<sup>6</sup>; la divinisation y est décrite comme une « union » à Dieu qui donne de devenir "Dieu" par participation<sup>7</sup>; Thomas y associe aussi la divinisation à la vivification et à la « sapientification » (c'est-à-dire à l'illumination)<sup>8</sup>. Le plus souvent, saint Thomas souligne que la divinisation est une œuvre proprement divine et qu'elle se fait par la grâce: « il est impossible qu'une créature cause la grâce. Ainsi donc, il est nécessaire que Dieu seul divinise, en communiquant une participation de la nature divine par une certaine participation de similitude »<sup>9</sup>.

Le vocabulaire ne se limite pas aux mots précédemment indiqués mais il inclut des expressions telles que « devenir dieu », « être transformé en dieu », avec des références bibliques telles que le Psaume 82 [81],6 (« J'ai dit: Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous ») ou 1 Pierre 1,4 (« afin que vous deveniez communiants (*consortes*) de la nature divine »)<sup>10</sup>. Les sources latines, en particulier saint Augustin, sont aussi explicites et nombreuses que les sources grecques<sup>11</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Chez Thomas d'Aquin, la « divinisation » ne signifie pas une réalité « statique » mais le *processus* dans lequel, par la force transformante de la grâce divine et de la gloire, les êtres humains sont progressivement conduits à la pleine communion avec Dieu Trinité, d'une manière qui associe toute la création. Depuis les temps patristiques, la théologie associe le plus souvent ce processus à l'union au Christ, c'est-à-dire au fait d'être associé au Christ Jésus et de participer à la vie du Christ. Ainsi, parmi les réalités que saint Thomas associe le plus souvent à la divinisation, et qu'il identifie à la divinisation, se trouvent la *filiation* et l'*illumination*: filiation de grâce et de gloire, par participation et par conformation à la filiation du Christ (qui est sa relation éternelle de filiation); et illumination par l'enseignement que le Verbe du Père procure en envoyant l'Esprit dans les cœurs<sup>12</sup>. Cependant, dans les études, la dimension proprement *trinitaire* de la divinisation est souvent placée au second plan<sup>13</sup>. Il convient donc d'examiner de plus près la manière suivant laquelle le processus christologique, ecclésial, sacramental et doxologique de la divinisation se rapporte aux trois personnes distinctes de la Trinité.

### 1.2. La déification eschatologique

Parlant de la divinisation par l'inhabitation de la Trinité, dans notre condition de pèlerins de la foi, Charles Journet faisait observer qu'il n'y a pas de manière plus sûre d'en avoir quelque intelligence que de l'envisager à la lumière de l'accomplissement ultime que nous espérons dans la béatitude du ciel<sup>14</sup>. Nous suivons cette perspective. Pour Thomas d'Aquin, la pleine divinisation de la personne humaine consiste dans la vision de Dieu Trinité, dans la condition de l'Église ressuscitée, dans un univers renouvelé.

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

comme Esprit. Semblablement, aujourd'hui déjà dans la foi, et plus encore dans la vision, il nous est donné de goûter, dans un même acte, chacune des trois personnes divines: nous jouissons ainsi, écrit saint Thomas, de la propriété de chaque personne, par exemple la paternité du Père<sup>15</sup>. Thomas d'Aquin souligne l'unité de l'acte de vision, ainsi que l'unité de l'acte de fruition, en raison de l'« objet » qui est l'essence divine; mais il note également que, dans la réalité de Dieu, l'essence divine n'existe pas autrement que dans les trois personnes divines, de telle sorte que la vision et la fruition de Dieu sont la vision et la fruition des trois personnes<sup>16</sup>. Et en vertu de la périchorèse, lorsque nous goûtons une personne divine, nous goûtons les deux autres personnes qui sont en elle. Cela importe: la divinisation ne consiste pas seulement en une participation à la *nature* divine, mais elle comporte un rapport de connaissance, d'amour et de bonheur expérimenté envers chaque personne divine dans ce qu'elle a de propre et de distinct. Cette dimension trinitaire est constitutive de la divinisation. Ainsi, les saints du ciel sont divinisés d'une double manière: d'une part par la « lumière de gloire », qui est un don créé, une disposition « transformante » qui assimile l'âme intellectuelle des saints à Dieu, la fait participer à la lumière divine et la rend « déiforme »; d'autre part par la vision bienheureuse dans laquelle Dieu Trinité se rend immédiatement présent à l'âme des saints<sup>17</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

connaissance (qui s'accomplit par une assimilation de celui qui connaît à la réalité connue) et en vertu de la force divine contenue dans les vertus théologiques et dans les dons de l'Esprit Saint, ceux qui voient Dieu par la foi, sur cette terre, en miroir et en énigme, sont « imparfaitement transformés en Dieu », et les saints du ciel qui sont unis à Dieu par la fruition bienheureuse sont « parfaitement transformés en Dieu »<sup>18</sup>. Dans ce contexte, saint Thomas parle du don de sagesse et de la vision de Dieu en termes de connaissance « *déiforme* » : la vision bienheureuse, ainsi que la foi qui y conduit, rendent les hommes déiformes (conformes à Dieu)<sup>19</sup>, comme saint Thomas l'affirme de la grâce et de la charité qui rendent les hommes « déiformes » à la profondeur de l'être et de l'opération<sup>20</sup>. Cette transformation est une conformation entitative et opérative à la vie intime de la Trinité, c'est-à-dire une participation à la communication de la vie divine par le Père au Fils et, par le Fils, à l'Esprit Saint. Nous y reviendrons plus bas à propos des missions divines et de l'image de Dieu. Pour l'instant, trois aspects doivent encore être notés concernant la divinisation pleinement accomplie.

Premièrement, Thomas d'Aquin explique que le bonheur de l'âme des saints du ciel, pleinement divinisée par la vision et la fruition de Dieu Trinité, rejaillit sur leur corps. D'une part, les corps humains participent à la béatitude en étant associés à la gloire de l'âme, car la personne humaine est une. D'autre part, les corps humains participent à la béatitude par des actes sensibles, en particulier, écrit saint Thomas, par la vue corporelle de la gloire de Dieu dans le corps du Christ ressuscité et dans les corps des saints<sup>21</sup>. Il

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

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

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

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

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

Deuxièmement, l'espérance de la pleine divinisation trinitaire doit être placée dans un contexte plus large qui est ecclésial et cosmique. La divinisation est *ecclésiale* : Thomas identifie « l'ultime perfection »<sup>22</sup> de la béatitude humaine avec la pleine appartenance à l'Église glorieuse, c'est-à-dire au Royaume de Dieu accompli<sup>23</sup>. La pleine divinisation est aussi *cosmique*, puisque l'univers sera renouvelé de telle manière qu'il offrira, d'une part, un habitat approprié aux hommes en leur condition glorieuse et, d'autre part, un miroir de la gloire de Dieu<sup>24</sup>. Le nouvel univers sera adéquatement ordonné à l'Église glorifiée et à la pleine manifestation de la gloire de Dieu. Thomas d'Aquin souligne la solidarité des humains glorifiés et de l'univers renouvelé : c'est notamment pour cette raison qu'il estime que la glorification des saints ressuscités et le renouvellement de l'univers auront lieu simultanément<sup>25</sup>.

Troisièmement, dans ce contexte eschatologique mais aussi dans celui de la vie de la foi, la déification est spécialement associée à la gloire (*gloria*). La béatitude ultime, la pleine divinisation, provient de la gloire de Dieu dont la participation par les hommes se rapporte à la connaissance de Dieu<sup>26</sup>. La gloire divine est identifiée à la dignité même de Dieu qui est reconnue par les justes<sup>27</sup>. Or, spécialement dans son commentaire sur saint Jean, Thomas d'Aquin apporte d'importantes explications concernant la dimension trinitaire de la gloire divine : cette gloire désigne alors la personne divine, ou la Trinité tout entière, contemplées par les croyants ou par les bienheureux, en référence à la vie intratrinitaire, c'est-à-dire en rapport à la vie intime de la Trinité dans laquelle les personnes se connaissent mutuellement et connaissent leur

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

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

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

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

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

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

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

essence; cette connaissance est intrinsèquement liée à l'amour et à la béatitude des trois personnes divines<sup>28</sup>. Cela amène à concevoir la déification, avec une résonance contemplative et doxologique, comme une *participation à la gloire intratrinitaire*. Saint Thomas pourrait offrir un appui inattendu à des propositions théologiques qui invitent aujourd'hui à considérer la divinisation comme une participation à la glorification intratrinitaire<sup>29</sup>.

### I.3. Le Saint-Esprit comme Don déifiant

Chez Thomas d'Aquin, la dimension trinitaire de la divinisation trouve une expression remarquable dans la doctrine du Saint-Esprit comme Don (*Donum*). « Don » est un nom qui signifie proprement la propriété personnelle de l'Esprit Saint, c'est-à-dire l'Esprit Saint en personne. L'aptitude ou l'inclination éternelles à être donné s'enracine dans la relation que l'Esprit Saint entretient envers le Père et le Fils dont il est l'Amour mutuel<sup>30</sup>. C'est par le même Amour, qui est l'Esprit en personne, que le Père et le Fils s'aiment eux-mêmes mutuellement et qu'ils nous aiment. Le don le plus précieux que Dieu nous fait est celui de son Amour en personne<sup>31</sup>, le Don incréé ou même, littéralement, le « *Donné incréé* »<sup>32</sup>.

Sans entrer ici dans les détails, rappelons que, pour Thomas d'Aquin, les dons créés nous *disposent* à recevoir le Don incréé en personne<sup>33</sup>. La créature est « formellement » divinisée par les dons créés, c'est-à-dire par la grâce et ses dons comme « formes » inhérentes en l'âme. Mais du côté de la cause efficiente, exemplaire et finale, le Saint-Esprit, personne incréée, possède une priorité absolue sur les dons créés qui disposent à le recevoir<sup>34</sup>. Quand le Saint-Esprit est donné, il cause en nous les dons créés qui nous disposent à

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

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

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

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

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

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

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

l'accueillir. Cette disposition est une élévation. Et quand le Saint-Esprit est donné, le Père et le Fils, en vertu de la périchorèse trinitaire<sup>35</sup>, viennent avec lui habiter dans l'âme des justes<sup>36</sup>.

Sur cette base, au sein de la « grâce créée », Thomas distingue, d'une part, la « grâce sanctifiante habituelle » et, d'autre part, ce qu'il appelle généralement « les dons de la grâce sanctifiante » (*dona gratiae gratum facientis*). Les deux sont bien sûr inséparables et sont donnés simultanément, mais chacun rend compte d'un aspect distinct qui importe pour la compréhension trinitaire de la divinisation. La « grâce sanctifiante habituelle » désigne le don qui élève l'essence de l'âme, au plan de l'être (la tradition scolastique ultérieure parlera de don « entitatif »); or, pour saint Thomas, cette « grâce sanctifiante habituelle » se rapporte à l'essence divine, elle est une participation de la nature divine et ne présente pas de rapport à la distinction des personnes divines<sup>37</sup>. La relation que les justes entretiennent avec les personnes divines distinctes est procurée par « les dons de la grâce sanctifiante » qui sont des dons « opératifs » (foi vive et charité, qu'accompagnent les dons du Saint-Esprit), c'est-à-dire qui renouvellent, transforment et élèvent les facultés et les actes spirituels de connaissance et d'amour<sup>38</sup>. Ce point importe: la créature existe en vue de son opération, et c'est par ou dans son opération que la créature atteint son accomplissement. C'est ainsi par son opération spirituelle, enracinée dans les habitus infus, que le juste reçoit de posséder chaque personne divine dans sa distinction. Cette activité spirituelle a souvent été négligée dans les exposés modernes de la déification dont l'attention se concentrait principalement sur l'être. Cependant, l'être ne rend compte que de la moitié d'une saine métaphysique et d'une saine doctrine de la divinisation; pour qu'elles soient complètes, il faut encore prendre en compte l'opération (acte second)<sup>39</sup>. Pour notre propos, cela signifie qu'une doctrine trinitaire de la déification requiert non seulement une métaphysique de l'*esse*, mais aussi une métaphysique de l'*operatio*. Le commentaire de saint Thomas sur Jean 1,12 (« Il leur a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu ») en offre un bon exemple:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nous trouvons ici le schéma de « croissance » de la divinisation : d'abord par la « grâce sanctifiante » (grâce habituelle et dons de la grâce sanctifiante) qui élève et renouvelle l'être et les facultés opératives, puis par la « perfection des œuvres » qui provient de la grâce (c'est la mise en œuvre des dons de la grâce sanctifiante) et enfin par l'« obtention de la gloire » qui concerne toute la personne humaine, âme et corps<sup>41</sup>. Thomas précise que cette triple assimilation est une assimilation au Fils de Dieu en personne : c'est par lui que nous sommes « re-formés »<sup>42</sup>. La filiation adoptive est procurée par l'Esprit Saint qui conforme ses bénéficiaires au Fils. La divinisation par participation au Christ, le Fils de Dieu, est explicitée dans le commentaire de Jean 10,34-35. Jésus y déclare : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : "J'ai dit : Vous êtes des dieux ?" Elle les appelle donc des dieux, ceux à qui la parole de Dieu

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

#### 1.4. Les missions trinitaires

Les missions du Fils et du Saint-Esprit se trouvent au cœur de la dimension trinitaire de la déification, puisque c'est par ces missions que les hommes sont conduits à leur béatitude finale en Dieu<sup>45</sup>. Par « missions », il faut entendre l'envoi sanctifiant du Fils et du Saint-Esprit. Suivant la tradition augustinienne, Thomas reconnaît deux sortes de missions : les missions « invisibles » et les missions « visibles ». Dans les deux cas, la mission inclut la procession éternelle de la personne divine à laquelle elle ajoute un effet qui est produit dans le temps : « La procession temporelle n'est pas essentiellement autre que la procession éternelle, mais elle lui ajoute un certain rapport à un effet temporel »<sup>46</sup> ; « La mission inclut la procession éternelle et

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il faut souligner ici que, dans la « mission invisible », la personne divine elle-même est donnée<sup>49</sup>. « La grâce du Saint-Esprit est donnée à l'homme de telle sorte que la source de la grâce, c'est-à-dire le Saint-Esprit lui-même, est donnée »<sup>50</sup>. L'union opérative ou énergétique avec la Trinité par les opérations de connaissance et d'amour font des croyants un « temple » de la Trinité et leur donne de « posséder » les personnes envoyées, de telle sorte que les croyants sont conduits au Père lui-même. Cela rend compte de la présence réelle (inhabitation) des personnes divines, qui est le centre de la divinisation. Cette présence n'est pas statique mais dynamique, dans la mesure où le Fils et l'Esprit « sont possédés suivant un nouveau mode comme conduisant ou unissant à la fin »<sup>51</sup>.

Ces missions sont nécessaires au salut<sup>52</sup> et elles sont aussi nécessaires à l'élévation que constitue la divinisation: même avant la chute, c'est par les missions « invisibles » du Fils et de l'Esprit Saint qu'Adam et Ève furent sanctifiés dans leur chemin vers la béatitude<sup>53</sup>. Non seulement l'être humain a été créé pour être divinisé, mais la divinisation fait partie de l'acte même de création de l'homme. Saint Thomas le signifie en soutenant la thèse suivant laquelle l'être humain a été créé en grâce; c'est-à-dire: l'homme n'a pas reçu la grâce après avoir été créé dans l'état de nature, mais il a été directement créé en état de grâce<sup>54</sup>. Ainsi, les missions « invisibles » du Fils et de l'Esprit Saint sont au centre de l'économie divine de la divinisation (grâce et gloire)

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

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

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

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

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

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

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

– de la première justification jusqu'à la béatitude finale puisque, comme lors de la création première, l'entrée en gloire se fait par une mission invisible des personnes divines<sup>55</sup>.

Par « missions visibles », il faut entendre la venue du Fils dans la chair (son incarnation) et le don plénier du Saint-Esprit avec des signes qui le manifestent (au baptême du Christ, à la transfiguration du Christ, à Pâques suivant Jean 20 et à Pentecôte suivant Actes 2)<sup>56</sup>. Le Fils est envoyé dans la chair comme « l'Auteur de la sanctification » (*sanctificationis auctor*), c'est-à-dire comme le donateur de l'Esprit Saint, tandis que l'Esprit Saint est envoyé comme « le Don de la sanctification » (*sanctificationis donum*), c'est-à-dire le Don sanctifiant en personne<sup>57</sup>. Ici, le paradigme est l'incarnation<sup>58</sup>. Dans l'union hypostatique, l'humanité du Christ Jésus est unie à la divinité du Fils à la profondeur de l'être personnel du Fils. Au premier et plus profond niveau, l'humanité du Christ est divinisée « substantiellement » (c'est-à-dire « personnellement ») par l'union hypostatique elle-même. En référence au thème de l'être humain comme « microcosme », Thomas d'Aquin souligne les dimensions cosmiques de l'incarnation: en elle, non seulement l'humanité est restaurée mais l'univers entier est ramené à Dieu. Dans sa propre personne, le Christ réalise la perfection de l'univers<sup>59</sup>. Simultanément, en vertu de l'union hypostatique, l'âme du Christ reçoit la plénitude du don de l'Esprit Saint (*totus Spiritus*)<sup>60</sup>. À ce second niveau, le Christ en son humanité est divinisé par une plénitude de grâce proportionnée à sa dignité de Fils incarné et à sa mission de révélateur et de sauveur<sup>61</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

dans l'ordre de l'opération (second niveau, en référence à la plénitude de grâce). Or la plénitude de grâce dans le Christ « rejaillit » sur ses membres de deux manières: premièrement par mode d'illumination, par l'enseignement du Christ (son enseignement « extérieur » en paroles et en actes, et son enseignement « intérieur » par le don de l'Esprit Saint); deuxièmement par mode d'opération, c'est-à-dire par tout ce que le Christ a vécu dans sa chair (en particulier son baptême, ses tentations, sa transfiguration, sa passion, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, son ascension, sa session à la droite du Père)<sup>62</sup>. En recevant la parole du Christ (enseignement) et ses sacrements (opération), les croyants sont faits ontologiquement et « opérativement » participants du Christ comme Fils de Dieu, par qui ils sont conduits, dans l'Esprit, au Père<sup>63</sup>.

Par et dans le Fils et l'Esprit Saint, Dieu le Père fait des croyants les « amis de Dieu » (*Dei amici*)<sup>64</sup>. L'amitié avec Dieu, fondée sur la communication de la béatitude, est ainsi une autre manière de désigner la déification<sup>65</sup>.

### 1.5. L'image de la Trinité

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

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

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

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

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



et aimer Dieu, selon la conformation à Dieu Trinité par la grâce, et selon la conformation de gloire<sup>66</sup>. Cette croissance de l'image s'accomplit selon les mêmes degrés que l'assimilation ou conformation à la personne du Fils, dans une relation toujours plus étroite avec le Père par le don de l'Esprit Saint. Pour notre propos, trois aspects méritent une attention spéciale. Premièrement, la « similitude » avec Dieu Trinité, en chacun des degrés de l'image, concerne *la connaissance et l'amour* de Dieu : c'est en connaissant Dieu et en l'aimant qu'on lui « ressemble » et qu'on lui est « assimilé », soit au titre d'une aptitude naturelle, soit au titre d'une activité (ou d'un habitus) dans la grâce et la gloire. Deuxièmement, c'est par son *activité* (opération fondée dans les habitus qui qualifient les facultés) de connaissance et d'amour que l'homme est à l'image de Dieu<sup>67</sup>. Et troisièmement, c'est dans l'activité et la connaissance surnaturelles *de Dieu* que l'image trouve sa pleine réalisation<sup>68</sup>. Dans ces traits, nous retrouvons la doctrine des missions divines et de l'inhabitation trinitaire : Dieu lui-même est rejoint comme « objet » de l'*opération* sainte, lorsque les justes le connaissent (foi, vision) dans *l'amour* (charité). Et cette image n'est pas celle de Dieu en son unité seulement mais aussi selon la distinction des personnes. Il s'agit de l'image *de la Trinité*<sup>69</sup>.

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

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

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

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

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

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

se distinguent selon la procession du Verbe à partir de Celui qui le profère et celle de l'Amour à partir de l'un et de l'autre. En outre, le Verbe de Dieu naît de Dieu selon la connaissance que Dieu a de lui-même, et l'Amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-même. [...] Ainsi donc, l'image de Dieu en l'homme se prend du verbe qui est conçu à partir de la connaissance de Dieu et de l'amour qui en dérive<sup>70</sup>.

L'être humain est donc principalement à l'image de Dieu par son opération immanente, spirituelle et *féconde* (diction du verbe, procession d'un élan d'amour) de connaissance et d'amour de Dieu. Cela correspond à l'habitation trinitaire : les personnes divines habitent l'âme des saints lorsqu'elles sont connues et aimées, présentes « comme le connu est dans le connaissant et comme l'aimé est dans l'aimant », en vertu des actes théologiques (opération) ou tout au moins en vertu des habitus infus ordonnés à de tels actes<sup>71</sup>. Il s'agit bien de la divinisation que Thomas d'Aquin exprime spécialement, dans ce contexte, par le vocabulaire de l'assimilation et, plus spécialement, par le vocabulaire de la *conformation* à Dieu Trinité<sup>72</sup>. La conception de l'image comme participation aux actes immanents féconds de Dieu Trinité, telle qu'elle sera développée dans la doctrine de la divinisation chez saint Jean de la Croix et Charles Journet, s'inscrit dans le prolongement direct de cet enseignement.

### 1.6. La participation à la communion trinitaire

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

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

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

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

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

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

C'est dans le même sens que la divinisation peut être comprise comme une participation à la *périchorèse* trinitaire, car la périchorèse intègre les aspects qui forment la notion de communion trinitaire. En effet, les personnes divines « sont » mutuellement les unes dans les autres en vertu de leur commune nature, en vertu de leurs relations personnelles, et en vertu des processions (génération du Verbe et procession de l'Amour). La participation à la nature divine et à l'union d'Amour en Dieu Trinité peut donc s'entendre d'une participation au mutuel « *esse in* » des trois personnes divines<sup>74</sup>.

### I.7. Une formule trinitaire de synthèse

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

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

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

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

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

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

## II. La divinisation trinitaire chez Charles Journet

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

Pour l'essentiel, Charles Journet conçoit la divinisation comme l'effet directement procuré par l'inhabitation des personnes divines, en vertu des missions du Fils et du Saint-Esprit<sup>79</sup>; la divinisation est considérée à la

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

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

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

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

lumière de la vision et de la charité béatifiques<sup>80</sup>. Journet reprend clairement la doctrine de saint Thomas d'Aquin, mais il la développe avec des accents propres qui proviennent principalement de sa méditation de la tradition thomiste (Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque) et de la tradition mystique (saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila, Marie de l'Incarnation et bien d'autres auteurs spirituels encore). Les aspects ecclésiaux ainsi que la dimension christique universelle de la divinisation, par exemple, sont plus explicitement et plus longuement traités par Journet que par saint Thomas. Ce sont ces accents, en particulier ceux qui concernent la dimension trinitaire de la divinisation, que nous présentons ici, en produisant un bon nombre d'extraits de Charles Journet, quoique sans prétention à l'exhaustivité.

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

En plusieurs endroits de son œuvre, Journet décrit les missions du Fils et du Saint-Esprit comme une extension, dans le temps, des processions éternelles<sup>81</sup>. La mission est signifiée comme le « contrecoup » de la procession éternelle<sup>82</sup>. Le don des personnes divines, par lequel l'Église est constituée, est « comme un épanchement, une extravasation de la vie trinitaire au sein du

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

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

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

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

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

Ce n'est pas assez pour Dieu d'avoir fait le monde, de le remplir de la gloire de sa présence d'efficiace, créatrice et conservatrice de l'être des choses. Voici qu'il désire s'en faire une demeure encore bien plus intime. Sa résidence suprême et toute parfaite est en lui-même [...]. Et pourtant on croirait qu'il s'y trouve comme à l'étroit, tant il nous dit qu'il désire trouver en nous une habitation de surcroît<sup>86</sup>.

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

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

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

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

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

en effet, Scheeben avait présenté les missions comme une libre extension ou « continuation » (*Fortsetzung*) des processions éternelles<sup>87</sup>. Il y a cependant davantage : Journet n'affirme pas seulement que les missions sont le *prolongement* des processions éternelles mais il tient aussi, dans le contexte de la divinisation, qu'elles en sont l'*aboutissement* :

Les trois Personnes divines [...] descendent jusqu'à nous, la vie trinitaire nous est communiquée, nous somme défiés [...]. À l'endroit précis où les trois personnes divines touchent ainsi la terre, l'Église se formera. Elle sera comme un épanchement de la vie trinitaire au sein du temps. [...]. Ainsi, la naissance dans le temps, soit du Christ qui est le chef, soit de l'Église qui est son corps, est l'aboutissement de l'acte éternel du Père engendrant son Fils, et de l'acte éternel du Père uni au Fils pour émettre, pour produire l'Esprit<sup>88</sup>.

La naissance du Christ dans le temps, c'est-à-dire la mission visible du Fils, est l'aboutissement de l'acte éternel de la génération du Fils. L'aboutissement désigne l'incarnation du Fils mais il s'applique aussi au don de l'Esprit Saint, en tant que par lui l'Église est constituée corps du Christ. En outre, la suite de ce texte mentionne les missions invisibles du Fils et de l'Esprit qui interviennent avec plus de fruits après les missions visibles<sup>89</sup>. D'une part, l'idée d'« aboutissement » correspond bien à la thèse de Journet selon laquelle la mission visible du Fils se termine au Christ comme tête de l'Église, tandis que la mission visible de l'Esprit se termine à l'Église corps du Christ. D'autre part, cette idée d'aboutissement souligne non seulement l'extrême convenance mais aussi la *continuité* entre les processions, les missions et l'Église divinisée, tout en respectant les différences qui s'imposent : l'Église, fondée sur l'incarnation et la pentecôte, apparaît comme le but ou la fin du plan divin de grâce et de gloire.

## II.2. La divinisation : dimensions entitative et intentionnelle

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

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

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

89. *Ibid.*, p. 761.

comme une « transformation »<sup>90</sup> des croyants, une « union transformante » avec les personnes divines<sup>91</sup>, une « union réelle, effective »<sup>92</sup> avec Dieu dans laquelle la Déité est « possédée »<sup>93</sup>, de telle sorte qu'il y a « union de possession »<sup>94</sup>. Dans le cas de la relation au Christ, Journet parle d'une « union [...] effective, réalisée, physique »<sup>95</sup> avec le Christ, une « transformation substantielle »<sup>96</sup> qui provient d'une « participation physique » au Christ<sup>97</sup>. Et dans le contexte de l'inhabitation des trois personnes divines, Journet explique : « la présence d'inhabitation est physique et substantielle. Elle est *physique*, c'est-à-dire non pas seulement morale, c'est-à-dire affective ou espérée. Et elle est

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

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

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

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

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

95. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 473-475.

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

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

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

Les expressions de Journet sont très fortes: « les trois Personnes se communiquent à l’âme »<sup>101</sup>; « c’est nous qui franchissons à notre tour le seuil sacré, qui entrons en Dieu, pour l’accueillir en nous *avec son infinité* »<sup>102</sup>. Dans l’union contemplative avec Dieu, l’âme du juste devient « une même chose avec Dieu et d’une certaine manière Dieu par participation, bien que ce ne soit pas d’une manière aussi parfaite que dans l’autre vie »<sup>103</sup>. Outre l’attention portée à la croissance de la divinisation dans la vie de la grâce<sup>104</sup>, Journet place un net accent sur la consistance ontologique de la divinisation. En référence à saint Irénée, saint Athanase et saint Cyrille d’Alexandrie, il souligne l’importance de cet aspect ontologique pour la tradition orthodoxe orientale, mais il maintient fermement la nécessité d’une grâce *créée* pour réaliser formellement notre divinisation<sup>105</sup>.

98. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 850.

99. *Ibid.*, p. 851.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106. *ÉVI* V (O.C. V), p. 910.

107. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 632.

108. *Ibid.*

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

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

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

Premièrement, Journet souligne que la nature divine ainsi participée « entitativement » n’est pas “a-trinitaire”, car « Dieu est nécessairement Trinité »<sup>113</sup>. Il s’agit bien de la nature divine en tant que possédée ou, comme l’écrit Journet, « modifiée » par chacune des personnes divines, c’est-à-dire la nature divine paternelle, filiale et pneumatique. C’est précisément la raison pour laquelle notre filiation adoptive peut être appropriée à chaque personne divine<sup>114</sup>. Et c’est également dans cette perspective que Journet comprend

---

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

110. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 633.

111. *Ibid.*

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

113. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 636.

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

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

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

Quand vous introduisez une source de lumière dans une chambre, elle en éclaire les parois. Ainsi, quand les personnes divines viennent en nous (voilà la Source, la Grâce incréée), elles illuminent les parois de l’âme (voilà l’effet, la grâce créée). Et si vous avez la grâce, sa Source – à savoir les trois Personnes divines – est déjà là. [...] Le Don incréé de l’Esprit et le don créé de la grâce sont simultanés. Il y a des différences de niveau entre la vie des âmes; mais en chacune d’elles l’intensité de la grâce et celle de l’inhabitation croissent du même mouvement<sup>117</sup>.

Dès lors, puisque « l’œuvre de divinisation de l’âme est due d’abord à l’initiative divine », ce n’est pas à la grâce créée mais bien à l’habitation de Dieu lui-même que revient la priorité de nature<sup>118</sup>.

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

---

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

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

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

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

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

Mais, considérée *intentionnellement*, l'empreinte de grâce et de gloire réfère les âmes par la connaissance et l'amour à la nature divine en tant qu'elle s'épanouit en trois Personnes distinctes. Elle les tourne vers le Père, comme engendrant son Fils unique – alors c'est en un sens suprême et réservé qu'elles lui disent Père –, et vers le Fils, comme unique engendré du Père; vers le Père et le Fils comme spirant conjointement l'Esprit, et vers l'Esprit comme spiré par eux<sup>119</sup>.

Sous cet aspect intentionnel, l'âme divinisée est en quelque sorte « jetée » dans la périchorèse des trois personnes divines<sup>120</sup>. Journet le répète avec insistance :

Ainsi, du point de vue de sa réalité *intentionnelle* et de sa tendance à l'objet, la grâce débouche sur les trois personnes divines. Elle nous réfère au Père comme au principe des deux autres personnes, au Fils comme à celle qui est engendrée, à l'Esprit comme à celle qui est l'Amour, le Don, le Lien de l'un et de l'autre. Le Père est nôtre. Il nous appartient, mais comme terme de notre connaissance et de notre amour. Il est à nous comme engendrant, ce qui est sa propriété personnelle, mais comme engendrant un fils infiniment meilleur que nous. Le Fils et l'Esprit sont aussi nôtres, de pareille manière : l'un comme unique engendré du Père, l'autre comme Amour, comme Don issu du Père par le Fils<sup>121</sup>.

Dans le même sens, Journet parle de « présence objective », c'est-à-dire de la présence des trois personnes divines en tant que, dans leur distinction, elles sont « l'objet » de notre opération théologique de connaissance et d'amour<sup>122</sup>. Et c'est ici, dans la considération de l'aspect intentionnel, que les explications de Journet sont les plus claires concernant la priorité du Don incrédé (c'est-à-dire l'Esprit Saint en personne) par rapport à la disposition que procurent les dons créés :

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

119. *Ibid.*, p. 634.

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

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

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

de l'Esprit saint, nous sommes référés comme à notre terme non pas à ces dons, que nous posséderions ultimement, mais [...] à l'Esprit saint [...]. Le mouvement de la créature ne s'arrête pas aux dons de la grâce, mais il tend par-delà jusqu'à celui de qui viennent ces dons<sup>123</sup>.

Au moment où la Trinité survient dans les âmes pour y habiter d'une manière spéciale et objective, elle dispose ultimement les âmes à recevoir cette présence spéciale et objective en leur communiquant la grâce, *la communication de la grâce étant une propriété qui résulte de l'habitation divine elle-même*. C'est donc à l'habitation divine que revient, absolument parlant, la priorité de nature<sup>124</sup>.

Suivant saint Thomas encore, Journet explique que, lorsque le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés et viennent habiter dans les âmes avec le Père, les personnes divines envoyées impriment dans les âmes leur sceau qui sont la sagesse (pour le Fils) et l'amour (pour l'Esprit Saint)<sup>125</sup>. C'est par leur opération de connaissance surnaturelle de Dieu et de charité que les justes sont unis à Dieu comme objet de contemplation et de fruition. Et c'est encore ainsi que « [la] sigillation créée de la grâce sera, en même temps, par rapport à la Sigillation incrédée de l'Esprit, une disposition ultime et un effet »<sup>126</sup>. C'est la divinisation : bien qu'ici-bas la Dêité demeure encore « désirée », la Dêité est déjà « possédée » par l'amour théologal qui participe du Saint-Esprit<sup>127</sup>.

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

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

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

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

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

127. *ÉVT V* (O.C. V), p. 15-16.

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

L'âme alors, étant devenue une même chose avec Dieu, est d'une certaine manière Dieu par participation, bien que ce ne soit pas d'une façon aussi parfaite que dans l'autre vie; elle est comme l'ombre de Dieu. Et étant ainsi l'ombre de Dieu par le moyen de cette transformation substantielle, elle fait en Dieu par Dieu ce qu'il fait en elle par lui-même, de la façon qu'il le fait: car la volonté des deux est une<sup>129</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

On pourra dès lors, et même on devra dire de ces âmes, *mais cette fois d'un point de vue intentionnel et objectif*, qu'avec le Père, elles engendrent le Verbe, et qu'avec le Père et le Verbe, elles spirent l'Esprit; et aussi, qu'avec le Verbe, elles sont engendrées par le Père, et qu'avec l'Esprit, elles sont spirées par le Père et le Verbe. L'important sera de rappeler que l'on s'exprime alors non pas dans le registre entitatif, mais dans le registre intentionnel de la connaissance et de l'amour<sup>132</sup>.

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

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

esprit, fortifiés par la lumière d'en-haut; d'assister nous-mêmes intimement, durant toute l'éternité, aux processions des divines personnes; et d'être comblés d'une joie très pareille à celle qui fait le bonheur de la très sainte et indivisible Trinité" ». Journet, en référence à saint Thomas et à Jean de Saint-Thomas, apporte encore cette précision: ici-bas, « l'amour de charité atteint Dieu plus parfaitement que la connaissance de la foi. [...] Au ciel, le rapport changera. La connaissance sera parfaite. Alors, c'est elle qui primera l'amour. "La volonté s'unira à Dieu dans l'exacte mesure où Dieu sera vu" » (*ÉVI* V [O.C. V], p. 915-916).

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



elle les reflète au sein d'elle-même comme un lac de montagne reflète les étoiles pendant la nuit et les éprouve intensément<sup>133</sup>.

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

L'âme dans l'union transformante « expérimente » en quelque sorte la vérité des personnes divines. En ce sens-là, elle fait un avec le Père pour engendrer le Verbe, un avec le Père et le Fils pour spirer l'Esprit. Non pas, encore une fois, en apportant un enrichissement à ces processions éternelles alors qu'elle n'est qu'une pauvre créature, mais en étant consentante à cela. Comme le lac de montagne qui ne peut rien apporter à l'évolution des astres dans la nuit, mais qui les reçoit dans sa profondeur. Ayant épousé en quelque sorte les relations intra-divines, elle va épouser aussi et expérimenter ce qu'est l'amour pour la créature<sup>134</sup>.

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

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

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

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

134. *Ibid.*, p. 113.

135. *Ibid.*, p. 115.

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

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

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

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

On voit de quelle manière nous sommes appelés à entrer dans la vie trinitaire, à « participer », si l'on ose dire, à la génération du Verbe et à la spiration de l'Esprit saint. Ce n'est pas d'une manière entitative, comme le rêvait Eckart, pour qui l'homme juste engendrait avec Dieu le Verbe éternel ; c'est d'une manière purement objective, en ce sens que ce qui sera pour nous objet de contemplation et d'amour, ce sera le Père, engendrant seul le Verbe, et tout deux spirant l'Esprit saint<sup>141</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

consentir, par la connaissance, par l'amour, par toutes les profondeurs de vie qui sont en elles, à l'activité du Père engendrant son Fils unique et du Fils unique faisant retour à son Père, à l'activité encore du Père et du Fils spirant l'Esprit et de l'Esprit faisant retour à eux deux. Elles seront ainsi entraînées dans les rapports des personnes trinitaires qui relie les Personnes entre elles; elles entreront, mais intentionnellement, non pas entitativement, dans la circuminsession des divines Personnes<sup>147</sup>.

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

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

144. *ÉVT* II-1 (O.C. II), p. 634.

145. *Ibid.*, p. 511.

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

147. *ÉVT* II-1 (O.C. II), p. 641.

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

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

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

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

L'âme en état de grâce peut jeter comme un filet, comme un réseau sur l'océan de lumière et d'amour qu'est la Trinité pour la retenir captive en elle, plus ou moins profondément selon l'intensité de son amour. Et elle n'est pas réduite en cendres et volatilisée par cet océan de Feu. Elle est comme le buisson que voyait Moïse, qui brûlait sans se consumer<sup>149</sup>.

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

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

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

Dans la ligne de saint Irénée, de saint Athanase d'Alexandrie et de nombreux Pères de l'Église, Charles Journet explique que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous diviniser<sup>150</sup>. L'incarnation est le principe d'une rénovation, d'une récapitulation, d'un nouvel univers. Dans les limites de notre propos, il convient d'observer au moins trois points de l'enseignement de Journet concernant l'incarnation.

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

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

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

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

151. *ÉVI* II-2 (O.C. III), p. 1317.

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

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

qui constitue un privilège éminent de l'âge de la loi nouvelle, et qui s'imprime sur toute l'Église<sup>154</sup>.

La grâce de l'état d'innocence est trinitaire et filiale par participation à la vie de la Trinité et à la filiation divine du Fils. Quant à la grâce de l'univers de la rédemption, elle est procurée par le Fils incarné, elle conforme les justes au Christ, et par là même elle possède une note filiale plus profonde. Dans l'humanité du Christ lui-même, la grâce est filiale : pour Journet, il s'agit de l'un des « modes premiers et fondamentaux » que la grâce revêt dans le Christ<sup>155</sup>. Semblablement, la grâce sanctifiante christique que nous recevons est filiale, elle nous fait participer à la nature divine et « entraîne, à titre de propriété connaturelle, la *filiation* adoptive, laquelle comporte, à la ressemblance de la filiation naturelle, un droit à l'*héritage* des cieus »<sup>156</sup>. En choisissant avec sagesse que le Fils (et non le Père ou le Saint-Esprit) s'incarnât, Dieu « voulait du même coup que la grâce d'adoption revêtît une certaine modalité filiale qu'elle n'eût sans cela jamais possédée », de telle sorte que « le Fils, en s'incarnant, a doté la grâce d'adoption d'une note filiale très particulière »<sup>157</sup>. Et de même que la grâce du Christ était orientée vers la gloire (c'est l'une des « modalités temporaires » de la grâce dans le Christ), la grâce sanctifiante christique incline vers la gloire<sup>158</sup>.

Deuxièmement, Journet enseigne que la grâce (et donc la divinisation) procurée par le Fils incarné est *plus parfaite* que la grâce (et donc la divinisation) de l'état d'innocence. C'est une thèse constante, directement liée à la christologie que Journet élabore non seulement en référence à Thomas d'Aquin (qui n'offrait pas un tel enseignement<sup>159</sup>) mais aussi aux Carmes de Salamanque, à Jean de Saint-Thomas et à d'autres auteurs :

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

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

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

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

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

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

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

nature » et sous la « loi ancienne », mais qui n'atteint sa perfection sacramentelle que lors de la venue du Christ, ne se contente pas de leur rendre simplement la vie spirituelle qu'ils avaient perdue. Elle la rend avec surabondance. Elle relève l'humanité pour l'introduire, par le moyen de l'incorporation au Christ, dans un état de divinisation plus parfait, dans l'ensemble, que l'état d'innocence<sup>160</sup>.

La divinisation par le Christ est *davantage* qu'une rédemption, qu'une réparation ou qu'une restauration : c'est « une rénovation, une régénération, une palingénésie »<sup>161</sup>. La grâce christique est meilleure que la grâce d'innocence et, par le moyen de l'incorporation au Christ, elle conduit l'humanité prise dans son ensemble « à un état de divinisation, de déformation plus intense que ne l'eût fait la grâce d'innocence »<sup>162</sup>. C'est aussi la raison pour laquelle Dieu a permis la chute *en vue* de l'incarnation rédemptrice<sup>163</sup>.

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

Nous retrouvons ici les « modes » ou « modalités » de la grâce que nous recevons du Christ<sup>165</sup> : cette grâce est *filiale* (elle fait de nous des enfants de Dieu à l'image du Christ), *sanctificatrice sans éliminer les épreuves*, *conformatrice* de nos vies à la ressemblance de la vie temporelle du Christ, *co-rédemptrice*

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

161. *Ibid.*

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

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

164. *Ibid.*, p. 350.

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

du monde avec le Christ, et *nuptiale* (puisque le Christ s'est uni l'Église comme son épouse)<sup>166</sup>. Le mode nuptial importe autant que les précédents<sup>167</sup>.

La divinisation procurée par l'incarnation est « proportionnée » à la personne divine incarnée. De même que la grâce créée dans le Christ est adaptée à l'union hypostatique, la grâce des chrétiens est adaptée à celle du Christ et, en ce sens, à l'union hypostatique. Il y a ainsi *continuité* entre la grâce du Christ et la nôtre ; on peut même affirmer une continuité entre le corps du Christ et le nôtre<sup>168</sup>. C'est pourquoi la divinisation par la grâce christique est plus haute que celle de l'état d'innocence. Même en tenant compte des désastres causés par le péché, « l'univers de la rédemption [...] est meilleur au total que l'univers de l'état d'innocence »<sup>169</sup>.

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

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

Cette grâce antérieure au Christ conférait déjà sans aucun doute la filiation adoptive, et même une filiation adoptive plus délicate que celle de l'état d'innocence. [...] Mais il faut dire de cette filiation ce que nous venons de dire de la grâce : elle n'avait pas encore la perfection qu'elle devait avoir sous la loi nouvelle. L'adoption d'avant le Christ était à l'adoption d'après le Christ, comme la tige est à la fleur, comme la vie de la promesse est à la vie de l'épanouissement<sup>170</sup>.

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

166. *Ibid.*

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

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

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

170. *Ibid.*, p. 493.

Avec l'incarnation, ce qui est posé dans l'existence, c'est la racine ontologique, le principe suprême de la restauration du monde. Pour l'œuvre rédemptrice, qui culminera lors du sacrifice de la croix, elle aura pour fin de procurer la pleine actualisation des virtualités salvatrices déjà contenues dans le fait de l'incarnation<sup>171</sup>.

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

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

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

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

En se joignant immédiatement, d'une façon hypostatique ou personnelle, une nature humaine individuelle qui figurait les prémices de l'humanité réconciliée, il se joignait médiatement – d'une façon non pas certes hypostatique, mais toutefois réelle, intime, mystérieuse et dont le caractère et les degrés demanderont à être déterminés ultérieurement – la nature humaine qui se trouve en chacun de nous; il commençait d'habiter comme en sa propre chair, actuellement sans doute dans la seule nature particulière du Christ, mais aussi virtuellement dans l'humanité universelle<sup>176</sup>.

Journet développe ici l'enseignement de saint Thomas concernant le Christ qui est la *tête de tous les hommes*, mais aussi concernant le Christ qui est la cause de la *résurrection de tous les hommes*<sup>177</sup>. Par conséquent, on peut « parler, en vérité, d'une habitation du Verbe au sein de l'humanité universelle », « à l'intérieur de toute l'humanité », « dans tout le genre humain »<sup>178</sup>. La suite de *L'Église du Verbe incarné* explicitera les modalités et les degrés de cette union de toute l'humanité avec le Verbe incarné<sup>179</sup>. Pour notre propos, il faut retenir ceci: de même que l'être humain a été créé pour être divinisé, le projet de divinisation de toute l'humanité (restant sauve, bien

175. *Ibid.*

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

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

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

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

171. *Ibid.*, p. 216.

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

173. *Ibid.*

174. *Ibid.*, p. 220.

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

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

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

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

Bien sûr, le Fils éternel ne s'est pas uni hypostatiquement tout l'univers : il ne s'est uni hypostatiquement qu'une nature humaine singulière, celle qui a été conçue dans le sein de la Vierge Marie. Le propos de Cajetan se comprend ainsi : si le Verbe n'avait assumé qu'une nature purement spirituelle (en se faisant ange) ou qu'une nature purement corporelle, il n'aurait attiré à lui qu'une seule sorte de créatures. « Mais, en assumant la nature *humaine*, à la fois spirituelle et sensible, c'est tout l'univers qu'il a élevé jusqu'à sa divine personne »<sup>182</sup>. Cette explication est très proche de celle que saint Thomas d'Aquin formulait dans le Prologue de son Commentaire du troisième livre des *Sentences* : l'homme est comme un « microcosme », c'est-à-dire une sorte de monde en miniature, car en l'homme confluent toutes les autres natures (corporelles, sensibles, spirituelles)<sup>183</sup>. C'est ainsi que, pour saint Thomas, lorsque la nature humaine fut unie à la divinité du Fils dans l'incarnation, ce sont toutes les bontés naturelles qui, en cette nature humaine singulière, furent ramenées à Dieu<sup>184</sup>.

Journet poursuit de manière remarquable : puisque la personne divine du Fils s'est incarnée, « toutes les créatures » lui sont « proportionnées », lui deviennent « fraternelles ». C'est là ce que l'on pourrait appeler le nouveau « statut filial » du monde créé. Et c'est ainsi, en tenant compte de l'Église unie au Christ comme à son Époux, que se comprend pleinement l'affirmation de Journet : l'univers de la rédemption est au total meilleur que l'univers de l'état d'innocence<sup>185</sup>.

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

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

182. *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

190. *Ibid.*, p. 279.

au paradis terrestre autour du premier Adam, mais autour du Christ (Act., III, 21) »<sup>191</sup>. Journet en propose une explicitation trinitaire : les créatures reçoivent du Verbe d'être « réintégréées », c'est-à-dire ramenées au Père par l'Esprit Saint<sup>192</sup>.

## II.6. La nature ecclésiale de la divinisation

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

Dans ses textes traitant la divinisation, comme nous l'avons déjà indiqué, Journet part de sa réalisation eschatologique<sup>193</sup>. « L'acte de la vision divine représente le point culminant de la vie spirituelle. Il est la forme éminente, la consommation de la grâce. Il constitue par excellence, du point de vue entitatif, l'âme créée de l'Église glorieuse. Il la purifie, il l'unifie, il l'illumine »<sup>194</sup>. La vision béatifique *purifie* l'Église triomphante en bannissant toute erreur spéculative et toute erreur de conduite, conférant à l'Église glorieuse « le privilège de l'impeccabilité radicale et de la suprême confirmation en grâce »<sup>195</sup>. La vision *unifie* l'Église triomphante, car alors l'union surnaturelle de l'Église sera « fondée sur la vérité non plus acceptée dans les ténèbres mais contemplée à découvert » : ce sera « l'unité faite dans la quiétude, la possession, le plein jour de midi », l'amour béatifique venant s'ajouter à la vision<sup>196</sup>. Enfin, la vision béatifique *illumine* l'Église triomphante dont le regard sera fortifié par la lumière de gloire et qui contempera Dieu immédiatement<sup>197</sup>. En écartant bien sûr tout panthéisme, Journet parle de l'Église glorieuse comme « absorbée » en Dieu :

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

qui il n'existe aucune ombre » (I Jean, I, 5). La vision béatifique qui, lorsqu'on la considère entitativement est réductible à la catégorie de l'accident, non de la substance [...], confèrera à l'Église céleste une consistance, une stabilité, une unité qui seront la plus haute participation à l'éternité divine à laquelle il soit donné aux créatures d'accéder<sup>198</sup>.

Il faut rappeler ici la distinction que nous avons exposée plus haut. Sous l'aspect *entitatif*, la vision béatifique est une action de la créature divinisée (ontologiquement, l'action est un accident). C'est ainsi que l'envisage ce texte, qui considère la vision comme l'âme créée de l'Église glorieuse. Cependant, sous l'aspect *intentionnel*, l'essence divine est la « forme » (ce par quoi Dieu est vu) et l'« objet » (ce qui est vu) de l'intelligence bienheureuse. Si l'on considère l'essence de Dieu comme « forme », elle est la nature divine en tant que commune aux trois personnes divines<sup>199</sup> ; mais en tant qu'elle est « objet de vision », il s'agit de « la nature divine modifiée par les trois Personnes divines, avec ce qu'elles ont de propre », c'est-à-dire « le Père comme engendrant », « le Fils comme engendré » et « l'Esprit comme spiré »<sup>200</sup> ; autrement dit : chaque personne divine dans sa propriété personnelle, dans son acte notionnel (engendrer et spirer) ou dans sa procession (être engendré et être spiré). Dans la vision bienheureuse, l'Église du ciel est rendue immédiatement présente aux personnes divines et aux processions éternelles<sup>201</sup>.

En vertu de la continuité entre la foi et la vision, et en vertu de l'identité essentielle de la charité dans l'Église terrestre et dans l'Église céleste, Journet souligne l'identité substantielle de l'unique Église. « En passant du temps à l'éternité, l'Église conserve l'identité substantielle de sa vie spirituelle, de son âme. [...] L'Église de la terre est tournée vers la même béatitude que l'Église du ciel<sup>202</sup> ». Journet considère alors dans l'Église bienheureuse la double dimension d'*être* et d'*opération* que nous avons déjà notée plus haut concernant la divinisation sur cette terre<sup>203</sup>. Ce qui est commencé ici-bas par

198. *Ibid.*, p. 922.

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

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

201. Voir plus haut la note 131.

202. *ÉVI* V (O.C. V), p. 907 et 908.

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

191. *Ibid.*, p. 287.

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

193. Voir plus haut la note 80.

194. *ÉVI* V (O.C. V), p. 919.

195. *Ibid.*, p. 920.

196. *Ibid.*, p. 921.

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

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

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

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

C'est [...] l'incorporation à une vie plus noble que celle d'abord donnée au premier Adam, à la vie même du nouvel Adam, qui est le Verbe fait chair ; c'est le mystère appelé par les Pères et les Docteurs, la divinisation, la déification, et suivant lequel Dieu mène une vie humaine dans le corps individuel du Christ, afin que nous puissions mener une vie divine dans le corps social du Christ<sup>206</sup>.

Au Saint-Esprit ensuite : « Plus encore que dans une personne individuelle, c'est dans l'Église tout entière que le Saint-Esprit habite. [...] C'est l'Église tout entière qui est l'habitation vivante que Dieu s'est choisie »<sup>207</sup>. Au Père enfin, car d'une part c'est le Père qui envoie son Fils dans la chair et, avec le Fils, répand le Saint-Esprit ; et d'autre part, c'est au Père que le Fils, par le Saint-Esprit, conduit l'Église et toutes choses<sup>208</sup> : « Ainsi, du point de vue de

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

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

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

206. *ÉVII* V (O.C. V), p. 142.

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

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

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

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

Les épreuves et les échecs de l'Église ont pour fin non de faire naître dans les cœurs des catholiques des sentiments de honte, d'écrasement, un « complexe d'infériorité », mais de les convier à s'unir plus directement à Celui dont l'amour a changé la mort en victoire. Les gloires de l'Église, sa splendeur, son miracle ont pour fin non d'alimenter dans les cœurs des catholiques des sentiments de vaine gloire, de présomption, d'orgueilleuse sécurité collective, un « complexe de supériorité », mais de les inviter et de les encourager à entrer plus avant dans la profondeur de son mystère, où la divinisation s'accomplit dans l'humilité et sur la croix<sup>210</sup>.

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

C'est dans le sein même de l'Église, mais en la débordant, que le Père engendre le Fils, et que les deux ensemble produisent l'Esprit ; et c'est dans le sein même de l'Église et de l'âme justifiée, mais en les débordant, que l'Esprit retourne au Fils et au Père, dont il émane : en sorte que l'Esprit, qui nous est envoyé le dernier, sera le premier à nous ramener, par le Fils, jusqu'au Père. L'Église et l'âme justifiée ne sont pas seulement le théâtre où s'accomplissent les processions divines ; transformées et divinisées par la grâce, elles sont elles-mêmes intrinsèquement conscientes du mystère de ces processions et consentantes à ce mystère ; elles deviennent comme un oui de connaissance et d'amour, comme un acquiescement vivant et lucide à la génération du Verbe et à la procession de l'Esprit, et aussi à la circuminsession par laquelle l'Esprit revient par le Fils jusqu'au Père<sup>211</sup>.

Gilles EMERY, OP

209. *Ibid.*, p. 464.

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

211. *ÉVI* II-1 (O.C. II), p. 511.