

les choses ont changé. Comme l'expose la « Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique-romaine » sur la justification, les catholiques continuent de penser que « chacun doit garder le souci de son salut lorsqu'il regarde ses propres faiblesses et déficiences », là où les réformateurs soulignent que le croyant, « [d]ans la confiance en la promesse de Dieu, [...] a la certitude de son salut, sans que cette certitude ne devienne, lorsqu'il ne regarde que lui-même, une garantie¹ ». Mais catholiques et protestants confessent ensemble, au sujet des croyants :

Même au regard de leurs propres faiblesses et de menaces multiples mettant en péril leur foi, ils peuvent, grâce à la mort et à la résurrection du Christ, se fonder sur l'efficace déclaration de la grâce de Dieu dans la parole et le sacrement et avoir ainsi la certitude de cette grâce².

Dans l'approche dialogale ici proposée, qui se fonde précisément « sur l'efficace déclaration de la grâce de Dieu », l'insistance est légitimement portée sur la présence d'inhabitation. Sans faire de la certitude de la grâce une garantie, mais en l'appuyant sur « la miséricorde de Dieu », « la fiabilité de sa promesse », et le « mérite du Christ³ », le croyant peut entendre, comme le concernant personnellement, les paroles de l'Écriture telles que Rm 8, 14-16 :

En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu.

IV. La naissance du Verbe en l'être humain.

Comme je l'ai déjà évoqué, un axe structurant de cette dynamique trinitaire est la naissance du Verbe en nous, dont une des

rience de l'inhabitation à la confiance en la justification et en la prédestination (voir notamment ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 118-119 et 137).

1. « La Doctrine de la justification. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique-romaine », *La Documentation catholique*, 1997, p. 875-885, nos 36 et 35, respectivement.

2. *Ibid.*, n° 34 (c'est moi qui souligne).

3. *Ibid.*, n° 36.

manifestations est que nous puissions dire avec Paul : « je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 19-20). Une naissance qui ne peut pas être provoquée, mais doit être reçue. Dans une étude de référence sur la pensée patristique au sujet de la naissance du Christ dans le cœur des croyants¹, Hugo Rahner a exposé que l'idée de la naissance du *Logos* en chaque croyant a eu historiquement deux points de départ :

d'un côté les représentations antiques sur la signification du cœur comme lieu de naissance des *logoi*², d'un autre côté la connaissance donnée par la révélation d'une inhabitation du Christ dans le cœur. Comme le *Logos* procède du cœur du Père en une naissance éternelle, et comme il est établi que dans le baptême, et par la vierge mère qu'est l'Église, le croyant naît à nouveau à une vie dans la ressemblance au Christ, il est compréhensible qu'émerge, dans le cours de la théologie chrétienne ancienne, la pensée de la naissance du *Logos* dans le cœur des croyants³.

Parmi les très nombreuses attestations de ce thème, on peut noter, au tournant des II^e et III^e siècles, Clément d'Alexandrie – le baptisé « en qui habite le *Logos* [...] garde la forme du *Logos*⁴ » –, l'*Épître à Diognète* – le Verbe « qui était dès le commencement [...], renaît toujours jeune dans le cœur des saints⁵ » –, et dans la première moitié du III^e siècle, Hippolyte – « La bouche du Père a engendré une Parole pure ; une seconde Parole apparaît, née des saints ; engendrant constamment les saints, elle est elle-même aussi réengendrée par les saints⁶ » – ou encore Origène :

1. Hugo RAHNER, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, 1935, p. 333-418.

2. Le pluriel de *logos* (signifiant « parole », mais aussi « mot », « conversation », « raison », « rapport », etc.).

3. *Ibid.*, p. 339 (« einerseits die antiken Vorstellungen von der Bedeutung des Herzens als dem Geburtsort der Logoi, andererseits das in der Offenbarung gegebene Wissen um die Einwohnung Christi im Herzen. Da nun der Logos aus dem Herzen des Vaters in ewiger Geburt hervorgeht, und da feststeht, dass der Gläubige durch die Jungfrau-Mutter, die Kirche, in der Taufe zu einem christusähnlichen Leben Wiedergeboren wird – so ist es verständlich, wenn einmal im Laufe der altchristlichen Theologie auch der Gedanke von der Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen auftaucht »).

4. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, III ; SC, 158, 1970, p. 15 (III, chap. 1, 5), cité dans Hugo RAHNER, p. 341.

5. *À Diognète*, XI, 4 et 5 ; SC, 33, 1951, p. 81 ; cité dans Hugo RAHNER, p. 351.

6. HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, I, X ; SC, 14, 1947, p. 78 ; cité dans H. RAHNER, p. 350.

Ne sais-tu pas que de cette semence de la parole de Dieu qui est semée, le Christ naît dans le cœur des auditeurs ? C'est ce que dit aussi l'Apôtre : « jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous » [Ga, 4, 19]. Donc l'âme conçoit de cette semence de la parole, et forme en elle le Verbe ainsi conçu, jusqu'à ce qu'elle enfante l'esprit de la crainte de Dieu¹.

Même si ce thème a été traité selon des perspectives diverses, tantôt plus ascétiques avec Clément d'Alexandrie, Origène ou Ambroise, tantôt plus mystiques avec Grégoire de Nysse ou Maxime le Confesseur, et plus tard Scot Erigène ou Maître Eckhart², même s'il est développé de façon privilégiée à propos des étapes les plus abouties de l'union à Dieu, je pense que l'approche dialogale ici présentée peut tout à fait s'en saisir. L'acte d'accueil, d'écoute et de réponse par lequel nous participons à l'échange trinitaire et qui l'introduit en nous est un acte de parole qui est tout entier porté par le Verbe, lequel, dans l'Esprit, est proféré en nous par Dieu et lui répond.

Dans *L'Arche de la parole*, l'ouvrage de Jean-Louis Chrétien déjà cité à propos de la parole silencieuse, ce thème de la diction en nous du Verbe par Dieu est évoqué d'une façon éloquente. Parlant de l'oraison de silence, dans laquelle la parole silencieuse exprime l'orientation aimante vers celui qui est « Toi », il écrit : « L'extrémité de cette oraison de silence serait que la parole de Dieu elle-même nous traversât, habitât ce silence pour y parler à notre place et dialoguer en nous avec elle-même³. » Il illustre son propos par une citation d'un passage de Tauler († 1361) dans lequel le mystique rhénan vient d'évoquer deux degrés de la louange :

C'est louer Dieu d'une façon infiniment supérieure aux deux autres degrés, lorsque, sous la pleine conscience de l'incompréhensible dignité de Dieu, tous les mots et tous les modes particuliers disparaissent d'eux-mêmes, pour laisser la louange se perdre, s'abîmer, se plonger et se fondre en Dieu, *de telle sorte qu'il doive se louer Lui-même et se rendre*

1. ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, II ; SC, 287, 1981, p. 195 (XII, 7) ; cité dans H. RAHNER, p. 356.

2. Voir à ce sujet H. U. VON BALTHASAR, *DD*, IV, p. 424 s. (*Theodr.*, IV, p. 428 s.). Voir aussi H. RAHNER, p. 365 : « Ce sera surtout cette théologie mystique de la naissance de Dieu qui, à partir de Grégoire [de Nysse], en passant par Maxime le Confesseur, influera sur la postérité, jusqu'à Maître Eckhart. »

3. J.-L. CHRÉTIEN, *L'Arche de la parole*, p. 88-89.

grâces à Lui-même. Si quelqu'un se plonge vraiment dans cet abîme, il n'est pas à craindre que Dieu le laisse jamais périr¹.

Plus loin, à propos du silence de la nuit obscure qui est venue purifier la personne, Jean-Louis Chrétien souligne que « s'il est au-delà des mots, il n'est pas au-delà du Verbe, puisque c'est Lui qu'il s'agit de rencontrer cœur à cœur ». Nous retrouvons ici le caractère indépassable de la parole dans la relation à Dieu, non seulement en cette vie, mais dans la vision de Dieu. Le silence de la communion n'est pas l'absence de parole. Ce qui est vrai de la communion la plus aboutie, dans ce que Jean de la Croix appelle le « mariage spirituel », l'est aussi du chemin qui y conduit :

Ce silence donne et redonne la parole, sous sa forme la plus nue, la plus haute, puisque saint Jean de la Croix chante ce silence et cette nuit en des poèmes d'une indépassable pureté. Un tel silence est à la fois final et initial : final, puisqu'il est le terme de la vie mystique et forme la plus étroite union à Dieu ; initial, puisqu'il fait signe vers la future béatitude².

Ce que je voudrais particulièrement souligner ici, c'est que la parole silencieuse de la communion à Dieu est ouverture à la diction intérieure du Verbe de Dieu lui-même : « ce silence, où nous laissons œuvrer en nous le Créateur, devient participation au silence de Dieu lui-même, au bruisant silence du Verbe³. » *Vivre l'expérience de l'inhabitation, c'est aussi, et fondamentalement, laisser ce Verbe naître et parler en soi, non pas sensiblement, mais dans la confiance en son inhabitation*. Inséparablement, cette ouverture, cette passivité volontaire à l'égard de l'événement trinitaire à l'intime de soi, suppose de laisser l'Esprit du Père et du Fils, par sa présence intérieure, effectuer en soi la relation filiale à Dieu, comme participation à celle du Fils :

tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba, Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. [Rm 8, 14-16 ; voir Ga 4, 6.]

1. Jean TAULER, *Sermons*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 224 ; cité dans J.-L. CHRÉTIEN, p. 89 (souligné par moi).

2. J.-L. CHRÉTIEN, p. 102.

3. *Ibid.*, p. 102-103.

Vivre de ce mystère ne consiste pas à éprouver de grandes choses, mais à répondre à l'acte de parole d'auto-donation de Dieu en un acte de parole qui est participation à celui du Fils envers le Père ; acte de parole qui consiste, dans son fond, à laisser l'Esprit prier en soi :

Pareillement l'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu. [Rm 8, 26-27.]

En écho à ces réflexions, je citerai une remarque très juste d'Antoine Vergote, dans une discussion à propos de l'articulation, dans la relation à Dieu, entre l'interlocution et la « centralité » ou « concentration ». Cette dernière est ici entendue comme union intime des personnes dans une intériorité réciproque, une sorte de recouvrement des centres subjectifs ; la phrase de l'épître aux Romains évoquée pour finir est celle-là même que je viens de citer :

J'ai l'impression que là on retrouve une observation essentielle, inhérente à toute pensée sur Dieu : le face-à-face est le moment premier, je ne dirais pas le moment simplement imaginaire ou simplement le moment de la représentation, mais le moment qui structure le rapport ; et c'est par une réflexion sur ce rapport que l'on s'aperçoit que le face-à-face est aussi intériorité. On pourrait dire avec les termes de Claudel : « Dieu est au-dessus de nous, mais aussi en dessous de nous » ; c'est dire, imaginativement, cette présence à l'intérieur qui est là au milieu de l'adresse qui lui est destinée. J'ai craint qu'en insistant sur la concentration, que j'accepte par ailleurs, mais qu'en y insistant exclusivement, finalement vous ne donniez pas place à la prière comme « mouvement vers », ce qui est tout de même aussi essentiel à la prière. Ce que j'ai beaucoup apprécié, c'est de prendre conscience par cet approfondissement que ce « mouvement vers » est porté en nous par Dieu. On pourrait citer saint Paul : « c'est l'Esprit qui prie en nous »¹.

Citant ce verset de l'épître aux Romains, Balthasar écrivait, dans son ouvrage sur *La Prière contemplative* :

1. Intervention d'Antoine VERGOTE, dans « Discussion d'ensemble » de R. GUELLEY *et al.*, *La Prière du chrétien*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, coll. « Publications des Facultés universitaires Saint-Louis », 22, 1981, p. 109-129 (p. 112-113). L'interlocuteur de Vergote est P.-J. Labarrière.

Il n'est pas indifférent, pour l'acte à fournir dans la contemplation, que je me comprenne comme un sujet isolé, qui, sans doute soutenu par la grâce de Dieu, cherche à comprendre quelque chose des mystères de la révélation, ou que je sache par la foi que ma tentative défailante de comprendre est soutenue par la sagesse, présente en moi, de l'Esprit-Saint ; que je sache aussi que mes actes d'adoration, de prière, de remerciement sont soutenus et informés par ses actes infinis et éternels, et cela dans cette unification indescriptible qui a toujours déjà assumé et enfoui tout être et tout agir humains dans le courant de la vie et de l'amour éternels¹.

Balthasar ajoutait que la confiance en la présence intérieure de l'Esprit qui « intercède pour nous en des gémissements ineffables » (Rm 8, 26) ne doit pas détourner le croyant d'une participation active à la prière. Je ne peux qu'être d'accord, car la pure passivité signifierait l'absence ou l'abdication de la liberté personnelle, et donc de la vie théologale. La passivité dont j'ai parlé est le libre accueil du dialogue trinitaire en soi, qui suppose de renoncer à agir de manière autosuffisante, et de recevoir de l'Esprit la liberté... de le recevoir.

V. De l'évocation à l'invocation et au dialogue.

La voie à suivre ne consiste donc pas plus à rechercher un état d'âme conforme à ce que nous imaginons être l'inhabitation qu'à se perdre dans le vide de toute chose, mais à privilégier la relation dialogale de la foi et de l'amour, relation indépassable que nous n'avons pas à produire à partir de nous-mêmes, mais à recevoir comme intériorisée en nous par l'Esprit. Il s'agit en quelque sorte de conjuguer l'attitude de négation à l'égard de tout attachement de notre amour et de notre intelligence à ce qui n'est pas Dieu, et l'acte positif, indépassable, par lequel nous disons « tu » à Dieu, dans une orientation confiante de tout l'être. De ce point de vue, la « formule » de la vie mystique chrétienne n'est pas le « ni ceci, ni cela » des mystiques orientales. C'est le « Tu n'es pas ceci, tu n'es pas cela » de la recherche amoureuse de celui qui est la source de tout « ceci » et de tout « cela », quelle que soit la sorte de bien qui est ainsi désigné, y compris les biens spirituels. Le « Toi » adressé

1. H. U. VON BALTHASAR, *La Prière contemplative*, Paris, Fayard, 1972, p. 66-67 (*Das betrachtende Gebet*, 1955, p. 67).