grâce sanctifiante ne peut être la raison de ce nouveau mode de présence de la personne divine. » Mais quelle est au juste la nature de cette présence? C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

CHAPITRE II

Nature de cette présence

I

Quand les saintes Lettres nous disent que l'Esprit-Saint nous est *envoyé*, nous est *donné* pour sanctifier nos âmes, que les personnes divines *habitent* en nous par la grâce, comment faut-il entendre ces textes? Faut-il les prendre dans leur sens naturel et obvie, et admettre la venue réelle de l'Esprit-Saint, la présence vraie, physique, substantielle, de l'adorable Trinité dans l'âme justifiée? ou devons-nous expliquer ces expressions dans un sens métonymique, et n'y voir qu'une de ces figures dont abonde le langage humain, attribuant à l'effet le nom de la cause? En d'autres termes, est-ce bien la personne même du Saint-Esprit qui nous est donnée par la grâce et avec la grâce, et qui accompagne ses dons en venant elle-même dans nos cœurs? ou ne recevons-nous en réalité que les dons créés, la grâce et les vertus infuses qui forment son inséparable cortège?

Il pourrait sembler, à première vue, que la mission ou la donation d'une personne divine doit s'entendre uniquement de la présence de cette personne par ses effets et ses dons, par la communication d'une perfection qui lui est

appropriée et qui la manifeste, et non de sa venue réelle et personnelle; car enfin puisque Dieu est partout, comment peut-il venir quelque part autrement que par ses effets?

Aussi les ariens et les macédoniens, ces négateurs obstinés de la divinité du Verbe et du Saint-Esprit au IVe siècle, se refusaient-ils à voir, dans les passages de l'Ecriture où il est question de la mission invisible du Fils et du Saint-Esprit, autre chose que l'effusion des grâces créées, à l'exclusion des personnes divines. Ils avaient pour cela, à leur point de vue, une excellente raison. Comment admettre en effet que c'était bien réellement la personne même du Saint-Esprit que Notre-Seigneur promettait d'envoyer et qu'il envoya effectivement à ses apôtres, sans reconnaître la divinité du Sauveur? Il n'y a qu'un Dieu qui puisse envoyer une personne divine. D'autre part, si l'Esprit de vérité promis par Jésus-Christ, l'Esprit qui, en répandant la grâce et la charité dans nos cœurs, fait de nous les enfants adoptifs de Dieu, est vraiment une personne, il ne peut être, lui aussi, qu'une personne divine; car il n'y a qu'un Dieu qui puisse déifier en communiquant sa nature.

Au XVe siècle, les Grecs schismatiques, voulant se soustraire à la nécessité de confesser, avec les catholiques, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, soutinrent, eux aussi, au concile de Florence, que les promesses faites par Jésus-Christ aux apôtres de leur envoyer le Saint-Esprit devaient s'entendre de ses dons, et non de sa personne. Et pour confirmer leur

prétention, en l'appuyant sur des témoignages empruntés aux Livres saints, ils en appelaient aux passages de l'Ecriture où les dons du Saint-Esprit sont désignés sous son nom, comme dans le texte d'Isaïe, où le prophète, parlant du Messie à venir, s'exprimait ainsi : « L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui : l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit de crainte du Seigneur le remplira[1]. »

Par des voies différentes, et pour des motifs d'une tout autre nature, des théologiens catholiques, Vasquez en particulier et Alarcon, S. J., sont arrivés à la même conclusion. Ne comprenant pas comment une personne divine, qui est déjà réellement et substantiellement présente en nous, en vertu de son immensité, peut y venir de nouveau autrement que par ses dons, ils enseignent que la mission du Saint-Esprit, et son habitation en nous par la grâce, n'impliquent nullement une présence substantielle de ce divin Esprit, spécifiquement distincte de celle qu'il a en toute créature, mais simplement une extension de cette présence commune; en sorte que là où Dieu était déjà pour conserver les dons de la nature, il s'y trouve maintenant pour produire et conserver ceux de la grâce.

Et si on leur dit, avec saint Thomas, que Dieu est présent dans les justes comme objet de connaissance et d'amour, *sicut cognitum in cogno-*

---

1. Is., XI, 2-3.

scente et amatum in amante[1], ce qui est fort différent de sa présence ordinaire en qualité de cause efficiente, *per modum causæ agentis*[2], ils répondent que cela constitue bien effectivement une *présence spéciale*, qui est l'apanage exclusif des êtres raisonnables, seuls capables de connaître et d'aimer Dieu, mais une présence qui n'est point réelle, ni physique, ni substantielle, attendu que nous pouvons connaître et aimer des objets distants et éloignés de nous; et si cette connaissance et cet amour nous rendent ces objets présents d'une certaine manière, présents à notre esprit d'une présence idéale et objective, par leur image et leur forme intelligible, présents à notre cœur d'une présence morale et affective, ils ne suffisent point cependant pour les rendre réellement et effectivement présents dans notre âme.

Sainte Thérèse se plaint, dans le récit de sa vie, d'avoir rencontré de ces théologiens; et voici comment elle en parle : « J'étais, au commencement, dans une telle ignorance, que je ne savais pas que Dieu fût dans tous les êtres. Mais comme, durant cette oraison, je le trouvais si présent à mon âme, comme la vue que j'avais de cette présence me semblait si claire, il m'était absolument impossible d'en douter. Des gens qui n'étaient pas doctes me disaient qu'il s'y trouvait *seulement par sa grâce*. Persuadée du contraire, je ne pouvais me rendre à leur senti-

1. S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 3.
2. Id., I, q. VIII, a. 3.

ment, et j'en avais de la peine. Un très savant théologien de l'Ordre du glorieux saint Dominique me tira de ce doute; il me dit que Dieu était réellement présent dans tous les êtres, et il m'expliqua de quelle manière il se communique à nous, ce qui me remplit de la plus vive consolation[1]. »

Aussi, loin de se laisser arrêter par les difficultés soulevées par Vasquez et les tenants de son opinion, l'immense majorité des théologiens a reconnu et confessé que ce ne sont point seulement les dons créés que Dieu nous communique, quand il verse en nous la grâce sanctifiante, mais que le donateur lui-même accompagne ses dons. Et saint Thomas, toujours si modéré dans ses appréciations, ne craint pas de taxer d'*erreur* le sentiment contraire : *error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed ejus dona*[2]; et il enseigne comme une vérité théologiquement certaine que, par la grâce et avec la grâce, on reçoit en même temps le Saint-Esprit, qui devient ainsi l'hôte de notre âme : *In ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem*[3].

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XVIII; traduction du R. P. Marcel Bouix, S. J.
2. S. Th., *Summa. Theol.*, I, q. XLIII, a. 3, obj. 1 ª.
3. Ibid., in corp. art.

II

Et de fait, l'Écriture est tellement claire, tellement explicite, tellement formelle sur ce point, dans une multitude de passages, qu'il paraît impossible, sans faire violence au texte, de ne pas admettre la réalité de cette habitation. Ainsi quand l'apôtre saint Paul, écrivant aux fidèles de Corinthe et de Rome, leur disait : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous[1] ? — Ignorez-vous que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint, qui est en vous, que vous tenez de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas[2] ? — Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il n'est pas son vrai disciple... Mais si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ rendra aussi la vie à vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous[3] » ; est-il possible à tout esprit non prévenu de ne pas reconnaître, dans les membres vivants de Jésus-Christ, la présence réelle, effective, personnelle de l'Esprit-Saint, et de ne voir, dans cet Esprit qui est en nous, que nous tenons de Dieu, et qui habite nos âmes devenues son temple, rien autre chose que des dons créés ?

1. « nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis ? » (I Cor., III, 16.)

2. « An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri ? » (I Cor., VI, 19).

3. « Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus... Quod si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis ; qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis. » (Rom., VIII., 9-11.)

Mais si le grand Apôtre avait voulu réellement affirmer la présence substantielle de l'Esprit-Saint dans les justes, comment aurait-il pu s'exprimer d'une façon plus nette et plus limpide ? Et par contre, quel singulier langage que le sien, si, en déclarant que nous sommes le temple de l'Esprit-Saint, *qui est en nous, qui habite en nous, qui nous a été donné par Dieu,* il voulait simplement nous donner à entendre que Dieu a déposé dans notre âme le don créé de la grâce ! Mais c'est à Dieu qu'on élève un temple et non à ses dons. De plus, une créature ne devient pas la maison de Dieu parce qu'elle est ornée des dons divins ou que Dieu opère en elle, mais bien parce qu'elle est consacrée pour être vraiment la demeure et l'habitacle de la Divinité.

Puis donc que rien ne nous oblige ici à donner aux termes scripturaires une signification violente et détournée, un sens figuré que tout réprouve, ce serait aller contre les règles les plus élémentaires de l'exégèse que de ne point conserver aux expressions qui indiquent la présence réelle de l'Esprit-Saint dans les âmes justes leur sens naturel et obvie.

De même, quand Notre-Seigneur promet à ses Apôtres un consolateur autre que lui, *alium Paraclitum*[1], l'Esprit de vérité qui procède du

1. Joan., XIV, 16.

Père, *Spiritum veritatis qui a Patre procedit*[1], et qui doit rendre témoignage au Christ, *ille testimonium perhibebit de me*[2], est-il possible de prendre ces paroles dans un sens métonymique, et de n'y voir que la promesse du don de la grâce? Mais la grâce n'est pas un consolateur; elle ne peut pas témoigner en faveur de quelqu'un; elle ne procède pas du Père, mais de toute la sainte Trinité; et si l'on veut en attribuer la collation à une personne divine en vertu de la loi d'appropriation, ce n'est pas au Père, mais à l'Esprit-Saint qu'il faut l'attribuer.

Enfin quand, après sa résurrection, Jésus-Christ souffla sur les Apôtres en leur disant : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à qui vous les remettrez, ils seront retenus à qui vous les retiendrez[3] », faudra-t-il ne voir là encore qu'une figure de langage?

Pour prévenir cette interprétation amoindrie des Ecritures et nous donner de sa mission invisible une notion plus exacte, l'Esprit-Saint a pris la précaution de nous dire, par l'organe de l'Apôtre, que, dans l'œuvre de notre justification, ce n'est point seulement la grâce et la charité créée qu'il répand dans nos cœurs, mais qu'il y vient lui-même en se donnant personnellement à nous : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*[4].

---

1. Joan., xv, 26.
2. Ibid.
3. Joan., xx, 22-23.
4. Rom., v, 5.

Impossible de s'y méprendre ou de tergiverser; le don créé est ici parfaitement distingué du donateur; la charité est répandue dans nos cœurs, l'Esprit-Saint nous est donné; l'un et l'autre nous sont communiqués. Aussi saint Paul nous représente-il, à plusieurs reprises, le Saint Esprit comme un sceau imprimé sur nos âmes, comme le gage de la gloire céleste, ou mieux encore, comme les arrhes de notre béatitude[1]. Sur quoi saint Augustin fait cette remarque : « Que sera donc la chose elle-même qui nous est promise, si le gage est si précieux? ou plutôt ce n'est pas un gage, ce sont des arrhes. Car le gage, donné en nantissement, se reprend quand la dette est payée, tandis que les arrhes, faisant partie de la chose promise et étant un commencement de paiement, ne se reprennent pas, mais se complètent[2]. » C'est donc bien réellement la personne même du Saint-Esprit qui vient en nous avec la grâce.

---

1. « In quo (Christo) et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus (le grec porte ἀρραβών, les arrhes) hæreditatis nostræ. » (Eph., I, 13-14.)

« Unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. » (II Cor., I, 21-22.)

2. « Qualis res est, si pignus tale est! Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, quum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur quæ danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur. » (S. Aug., *De Verbis Apost.*, sermo XIII.)

III

Les saints Pères ne sont ni moins affirmatifs ni moins clairs que l'Ecriture, pour enseigner que la mission proprement dite d'une personne divine — nous parlons de la mission invisible — entraîne, en outre de la collation d'un don créé, la présence effective et substantielle de cette personne. Aussi saint Augustin, parlant de l'effusion du Saint-Esprit qui eut lieu le jour de la Pentecôte, s'exprime de la manière suivante : « L'Esprit-Saint vint donc en ce jour à ses fidèles, non plus par une simple opération ou une grâce de visite, mais par la présence même de sa majesté; et ce ne fut pas seulement l'arome du parfum sacré, mais sa substance même qui s'écoula dans le vase de leurs cœurs[1]. » Que dire de plus formel et de plus gracieux en même temps?

Dans leurs controverses avec les ariens et les macédoniens, les saints Pères alléguaient fréquemment l'habitation du Fils et du Saint-Esprit dans les âmes comme une preuve manifeste de leur divinité. Et la raison est assurément excellente; car pour habiter dans une âme, pour produire et conserver en elle la grâce sanctifiante,

1. « Affuit ergo in hac die fidelibus suis, non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per præsentiam majestatis; atque in vasa non jam odor basalmi, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti. » (S. Aug., sermo 185, *de Temp.*)

il est nécessaire de pénétrer dans l'essence même de cette âme, ce qui est le propre de la Divinité[1].

Voici comment Didyme l'Aveugle, ce docteur d'Alexandrie qui y voyait si clair dans les choses de Dieu, proposait cet argument dans son traité jadis fameux *Du Saint-Esprit*, où, suivant l'expression de saint Jérôme, les Latins ont puisé tout ce qu'ils ont dit sur cette matière : « Il y aurait de l'impiété à mettre le Saint-Esprit au rang des créatures. Un être créé n'habite pas dans un autre; les arts et les sciences, les vertus et les vices, habitent en quelque manière en nous, mais comme des qualités accidentelles, et non comme des substances... Or, c'est la propre substance du Saint-Esprit qui habite dans les justes et qui les sanctifie, et il n'appartient qu'aux trois personnes de la Trinité de pouvoir, par leur substance, pénétrer dans les âmes[2]. »

1. « Operari aliquem effectum contingit dupliciter : uno modo per modum principalis agentis; alio modo per modum instrumenti. Primo quidem modo, solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti : tum quia solus Deus illabitur animæ, in qua sacramenti effectus existit; non autem potest aliquid immediate operari ubi non est; tum quia gratia, quæ est interior sacrament effectus, est a solo Deo. » (S. Th., *Summma Theol.*, III, q. LXIV, a. 1.)

2. « Cum ergo Spiritus Sanctus, similiter ut Pater et Filius, mentem et interiorem hominem inhabitare doceatur, non dicam ineptum, sed impium est eum dicere creaturam. Disciplinas quippe, virtutes dico et artes... et affectus in animabus habitare possibile est : non tamen ut substantivas, sed ut accidentes. Creatam vero naturam in sensu habitare impossibile est. » (Didymus, *De Spiritu Sancto*, n. 25.)

Et prévenant l'objection qu'on aurait pu lui faire, en opposant à son sentiment les paroles de l'Évangile où il est dit que Satan entra dans le cœur de Judas : *Post buccellam introivit in eum Satanas*[1], il répond que Satan y entra, non par sa substance, ce qui n'appartient qu'à Dieu, mais par son opération, c'est-à-dire par ses suggestions perfides et ses déceptions pleines de malice[2].

C'est la doctrine que devait embrasser et soutenir plus tard saint Thomas, lequel prouve, à la suite de Didyme, la divinité du Saint-Esprit par le fait de son habitation dans les âmes[3]. Quant au démon, il peut bien, il est vrai, pénétrer dans le corps, en mouvoir les membres malgré la résistance de la volonté, agir sur les sens et sur l'imagination et indirectement sur la

1. Joan., XIII, 27.

2. « Introivit ergo Satanas, non secundum substantiam, sed secundum operationem; quia introire in aliquem, increatæ naturæ est, ejus quæ participatur a pluribus... Non ergo participatione naturæ, sive substantiæ, implet quempiam diabolus, aut ejus habitator efficitur, sed per fraudulentiam et deceptionem et malitiam habitare in eo creditur quem replevit. » (Didymus, *De Spiritu Sancto*, n. 61.)

3. « Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturæ infunditur, cum creatura non sit participabilis, sed magis participans; Spiritus autem Sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus : legitur enim et Christus (eo) plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. IV, c. XVII.)

volonté, comme on le voit dans les énergumènes; mais il ne saurait envahir le fond de notre être, ni pénétrer, au moins directement, dans le sanctuaire de l'intelligence et de la volonté. Si donc il entre dans le cœur de quelqu'un, ce n'est point par sa substance, mais par les effets de sa malice : par les pensées mauvaises qu'il inspire, les actes criminels qu'il suggère et qu'il ne réussit que trop souvent à faire accomplir[1]. C'est le privilège exclusif et inaliénable de Dieu, la suite naturelle de son action créatrice et conservatrice, la conséquence de son absolue souveraineté sur les esprits créés, de pouvoir pénétrer, par sa substance, jusqu'au plus intime de leur être pour le soutenir, et

1. « Sic ergo, cum ex præmissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur. Habetur enim de Juda quod *post buccellam introivit in eum Satanas* (Joan., XIII, 27) : et dicit Petrus, ut quidam libri habent : *Anania, cur implevit Satanas cor tuum?* (Act., V, 3.) Cum enim diabolus creatura sit, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitiæ; unde et Paulus dicit ad quemdam : *O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli.* (Act., XIII, 10.) Spiritus autem Sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit; ipse est enim sua bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. IV, c. XVIII.)

dans le sanctuaire de la volonté, pour la faire agir à son gré, l'inclinant directement et immédiatement à tel ou tel acte sans jamais lui faire violence[1], conformément à ces paroles de l'Écriture : « *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud*[2] : Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, il l'inclinera où il voudra. »

Saint Cyrille d'Alexandrie consacre tout un dialogue à prouver que l'Esprit-Saint habite en nous, et nous rend, par son union avec notre âme, participants de la nature divine. S'adressant à son interlocuteur, Hermias, il lui demande ; « Ne dit-on pas que l'homme est fait à l'image de Dieu? — Sans aucun doute, répond Hermias. — Or, qui imprime en nous cette image, sinon l'Esprit-Saint? — Oui, mais ce n'est pas en tant que Dieu, c'est comme simple dispensateur de la grâce. — Alors ce n'est pas lui-même qui s'imprime comme un sceau sur notre âme, il se contente d'y graver la grâce? — C'est ce qui me semble. — Il faut alors appeler l'homme l'image de la grâce, et non l'image de Dieu[3]. »

1. S. Th., *Quæst. disput.* de verit., q. XXII, a. 8 et 9.
2. Prov., XXI, 1.
3. « A. Nonne ad imaginem Dei fabricatum esse in terra hominem dicimus? — B. Quis dubitat? — A. Quod autem divinam nobis imprimit imaginem et signaculi instar supramundanam pulchritudinem inserit, nonne Spiritus est? — B. At non tanquam Deus, sed tanquam divinæ gratiæ subministrator. — A. Non ipse itaque in nobis, sed per ipsum gratia imprimitur? — B. Ita videtur. — A. Oportet igitur imaginem gratiæ, non imaginem Dei vocari hominem. » (S. Cyril. Alex., *Dial. 7 de Trinit.*)

Nous serions interminable si nous voulions rapporter, même sommairement, les innombrables passages où les saints Pères établissent la réalité de l'habitation du Saint-Esprit dans nos âmes ; ils abondent sur ce point en comparaisons aussi gracieuses que variées.

Suivant eux, l'Esprit-Saint est un parfum (l'Église dit : une onction spirituelle, *spiritalis unctio*) dont les suaves et pénétrantes émanations s'insinuent dans nos âmes pour les imprégner, les transformer, les diviniser et les rendre capables de répandre autour d'elles la bonne odeur de Jésus-Christ : *Christi bonus odor sumus Deo* (II Cor., II, 15)[1].

C'est un sceau qui nous marque à l'effigie de Dieu, qui réforme en nous l'image divine détériorée par le péché, de même qu'un cachet imprime sa ressemblance sur la cire qu'il presse[2].

1. « Si aromatum fragrantia propriam vim in vestes exprimit, et ad se quodammodo transformat ea in quibus inest : quomodo non possit Spiritus Sanctus, quandoquidem ex Deo naturaliter existit, divinæ naturæ participes illos facere per seipsum in quibus insit? » (S. Cyril. Alex., l. XI, in Joan., c. II.)
2. « *Signati estis Spiritu promissionis Sancto.* Si Spiritu Sancto signati ad Deum reformamur, quomodo erit creatum id per quod divinæ essentiæ imago et increatæ naturæ signa nobis imprimuntur? Neque enim Spiritus Sanctus, pictoris instar, in nobis divinam essentiam depingit, aliud quidpiam ab illa existens; neque hoc modo nos ad Dei similitudinem ducit; sed quod ipse sit Deus et ex Deo procedat, in cordibus eorum qui ipsum suscipiunt velut in cera invisibiliter instar sigilli imprimitur, et naturam suam per communicationem et similitudinem sui ad archetyp pulchritudinem depingit, Deique imaginem homini restituit. » (S. Cyril., *Thesaurus*, assertio XXXIV.)