Paru In : *Lumière et Vie,* 30 (nov. 1956), pp. 73-96.
Paru corrigé, avec la première partie non encore publiée, in :
CESJ n° 102 (juin 1984), pp. 41-52
et n° 103 (sept. 84), pp. 32-50.

1956

CAHIERS de l'Ecole Saint Jean

SOMMAIRE

N° 102

Pages

1. J.-B. de LIGNY : Saint Thomas sépare-t-il l'appréhension du jugement? (I) 1

2. M.-D. PHILIPPE : L'amour dans la philosophie et la théologie 23

3. M.-D. PHILIPPE : Saint Thomas et le Mystère de la très sainte Trinité (I) 41

4. M.-D. PHILIPPE : Chemin de Croix 53

Trimestriel JUIN 1984

SAINT THOMAS ET LE MYSTERE DE LA TRES SAINTE TRINITE *

Le mystère de la Très Sainte Trinité est pour le croyant le mystère des mystères, la source de tous les mystères. C'est de ce mystère que provient toute la Révélation et c'est vers lui qu'elle retourne. C'est pourquoi, même si le théologien l'aborde toujours comme un enfant qui sait que ce qu'il pourra en dire demeure inadéquat, que le mystère est infiniment au-dessus de ce qu'il peut en dire et qu'il ne fait que balbutier en sa présence, il doit cependant sans cesse y revenir et ne jamais se lasser d'essayer de l'exprimer et de le dire. Car la moindre petite lumière qu'il peut en donner illumine et éclaire toutes les autres parties de sa théologie. C'est toujours à l'égard de ce qu'il dit de ce mystère que l'on peut saisir la profondeur de sa théologie. C'est pourquoi nous devons, chez le Docteur angélique, chercher à mieux saisir ce qui nous est dit du mystère de la Très Sainte Trinité, pour mieux saisir la profondeur unique de sa théologie.

Mais avant d'aborder l'analyse que saint Thomas expose dans la *Somme théologique*, cherchons à pénétrer un peu dans la contemplation de saint Thomas. Son analyse théologique ne doit-elle pas, en effet, être toujours regardée comme enveloppée de sa prière, de sa contemplation ? Autrement nous risquons de ne plus regarder que l'armature logique de ses

* Nous publions ici la première partie d'un article déjà ancien; seule la seconde partie avait paru, dans *Lumière et vie* n° 30 (novembre 1956), pp. 73-96.

analyses, en les vidant de ce qu'elles ont de plus profond. Car, ne l'oublions pas, ce théologien est un saint : on ne peut donc pénétrer en toute vérité dans son intelligence théologique qu'en découvrant le coeur du saint.

Parmi les dépositions des témoins au procès de Naples, nous relevons en effet ces jugements : "J'ai entendu dire en outre, d'une manière commune et constante, à plusieurs et diverses personnes qui avaient vécu avec frère Thomas, qu'ils croyaient vraiment que l'Esprit Saint était en lui" (1).

"Toutes les fois qu'il voulait étudier, entreprendre une dispute solennelle, enseigner, écrire ou dicter, est-il dit dans sa vie écrite par Guillaume de Tocco, il commençait par se retirer dans le lieu secret de l'oraison (...) afin d'obtenir l'intelligence des divins mystères" (2).

Bernard Gui nous atteste qu'au temps où saint Thomas travaillait à son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, il fut comme saisi par une contemplation profonde du mystère de Dieu, à tel point qu'il semblait totalement ravi en Dieu (3) : "Il semblait que dans son âme, l'intelligence et la faculté affective -qui se compénètrent comme puissances libres- jouaient tour à tour, dans leur exercice, le rôle de puissances suprêmes, se servant l'une de l'autre. La faculté affective méritait par la prière de pénétrer les divins mystères, et l'intelligence, par ce mérite, en recevait la claire vue, les comprenant plus profondément à mesure que la puissance affective brûlait d'un amour plus ardent pour les vérités qui étaient saisies dans la lumière de l'intelligence" (4).

Citons maintenant quelques passages de saint Thomas lui-même qui laissent entrevoir la vie du saint en présence du mystère de la Très Sainte Trinité, sa divine familiarité avec les trois Personnes divines.

C'est dans les commentaires scripturaires de saint Thomas que l'on saisit le mieux le fruit de sa contemplation. Son intimité avec chacune des Personnes s'y manifeste avec

---

(1) Th. Pègues, *Saint Thomas d'Aquin, sa vie*, par G. de Tocco, 18e témoin, saint Barthélémy de Capoue, p. 279.
(2) *Op. cit.*, p. 85.
(3) *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis*, ch. 28, in *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, éd. D. Prümmmer, Toulouse, p. 194.
(4) Th. Pègues, *op. cit.*, p. 86.

beaucoup de discrétion, mais s'exprime cependant. On peut alors deviner la manière dont saint Thomas vit de ce *don de l'Esprit Saint*, et par lui, du Fils et du Père.

Saint Thomas aime souligner la manière dont l'homme spirituel est mû par l'instinct de l'Esprit Saint, la manière dont son intelligence est illuminée intérieurement et son coeur incliné à aimer. Non seulement l'homme spirituel est mû par l'Esprit Saint, mais il est engendré "fils de Dieu" par celui qui est "cette semence divine procédant du Père..." "Mais, parce que celui qui est conduit n'opère pas de lui-même, l'homme spirituel non seulement est instruit par l'Esprit Saint sur ce qu'il doit faire, mais son coeur également est mû par l'Esprit Saint (...) L'homme spirituel n'est pas principalement incliné par le mouvement de sa propre volonté, mais par l'instinct de l'Esprit Saint (...). Et puisque la semence spirituelle, procédant du Père, est l'Esprit Saint, certains hommes sont engendrés fils de Dieu par cette semence (...). L'Esprit Saint rend témoignage que nous sommes fils de Dieu par l'effet de l'amour filial qu'il réalise en nous..." (5).

C'est une vie divine de fils, un amour filial, que l'Esprit Saint nous communique. Il nous fait vivre en "fils bien-aimés", dans l'unique Fils bien-aimé : Jésus. Aussi le mystère de la vie chrétienne en ce qu'il a de plus intime et de plus secret s'exprimera par cette *habitation* de l'Esprit Saint en l'âme de celui qui est sanctifié par la grâce (6). Par là, notre âme devient le temple de l'Esprit Saint, le temple de la Sainte Trinité. Saint Thomas précise :

> *C'est le propre du temple comme tel d'être la demeure de Dieu, selon l'affirmation du psaume : "Dieu est dans son temple saint" (Ps 10). C'est pourquoi tout ce en quoi Dieu habite peut être dit temple. Or Dieu habite principalement en lui-même, parce que lui-même seul se comprend. Aussi Dieu lui-même est dit temple de Dieu (cf. Ap 21). Dieu habite aussi dans la demeure consacrée par le culte spirituel (...). Et Dieu habite dans les hommes par la foi, qui opère par l'amour (cf. Eph 3, 17). Aussi, pour*

(5) *Comm. Rom.*, VIII, 14-15, n° 635, n° 636 et n° 645.
(6) *Comm. I Cor.*, III, 16, leç. 3.

analyses, en les vidant de ce qu'elles ont de plus profond. Car, ne l'oublions pas, ce théologien est un saint : on ne peut donc pénétrer en toute vérité dans son intelligence théologique qu'en découvrant le coeur du saint.

Parmi les dépositions des témoins au procès de Naples, nous relevons en effet ces jugements : "J'ai entendu dire en outre, d'une manière commune et constante, à plusieurs et diverses personnes qui avaient vécu avec frère Thomas, qu'ils croyaient vraiment que l'Esprit Saint était en lui" (1).

"Toutes les fois qu'il voulait étudier, entreprendre une dispute solennelle, enseigner, écrire ou dicter, est-il dit dans sa vie écrite par Guillaume de Tocco, il commençait par se retirer dans le lieu secret de l'oraison (...) afin d'obtenir l'intelligence des divins mystères" (2).

Bernard Gui nous atteste qu'au temps où saint Thomas travaillait à son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, il fut comme saisi par une contemplation profonde du mystère de Dieu, à tel point qu'il semblait totalement ravi en Dieu (3) : "Il semblait que dans son âme, l'intelligence et la faculté affective -qui se compénètrent comme puissances libres- jouaient tour à tour, dans leur exercice, le rôle de puissances suprêmes, se servant l'une de l'autre. La faculté affective méritait par la prière de pénétrer les divins mystères, et l'intelligence, par ce mérite, en recevait la claire vue, les comprenant plus profondément à mesure que la puissance affective brûlait d'un amour plus ardent pour les vérités qui étaient saisies dans la lumière de l'intelligence" (4).

Citons maintenant quelques passages de saint Thomas lui-même qui laissent entrevoir la vie du saint en présence du mystère de la Très Sainte Trinité, sa divine familiarité avec les trois Personnes divines.

C'est dans les commentaires scripturaires de saint Thomas que l'on saisit le mieux le fruit de sa contemplation. Son intimité avec chacune des Personnes s'y manifeste avec

---

(1) Th. Pègues, *Saint Thomas d'Aquin, sa vie*, par G. de Tocco, 18e témoin, saint Barthélémy de Capoue, p. 279.
(2) *Op. cit.*, p. 85.
(3) *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis*, ch. 28, in *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, éd. D. Prümmmer, Toulouse, p. 194.
(4) Th. Pègues, *op. cit.*, p. 86.

beaucoup de discrétion, mais s'exprime cependant. On peut alors deviner la manière dont saint Thomas vit de ce *don de l'Esprit Saint*, et par lui, du Fils et du Père.

Saint Thomas aime souligner la manière dont l'homme spirituel est mû par l'instinct de l'Esprit Saint, la manière dont son intelligence est illuminée intérieurement et son coeur incliné à aimer. Non seulement l'homme spirituel est mû par l'Esprit Saint, mais il est engendré "fils de Dieu" par celui qui est "cette semence divine procédant du Père..." "Mais, parce que celui qui est conduit n'opère pas de lui-même, l'homme spirituel non seulement est instruit par l'Esprit Saint sur ce qu'il doit faire, mais son coeur également est mû par l'Esprit Saint (...) L'homme spirituel n'est pas principalement incliné par le mouvement de sa propre volonté, mais par l'instinct de l'Esprit Saint (...). Et puisque la semence spirituelle, procédant du Père, est l'Esprit Saint, certains hommes sont engendrés fils de Dieu par cette semence (...). L'Esprit Saint rend témoignage que nous sommes fils de Dieu par l'effet de l'amour filial qu'il réalise en nous..." (5).

C'est une vie divine de fils, un amour filial, que l'Esprit Saint nous communique. Il nous fait vivre en "fils bien-aimés", dans l'unique Fils bien-aimé : Jésus. Aussi le mystère de la vie chrétienne en ce qu'il a de plus intime et de plus secret s'exprimera par cette *habitation* de l'Esprit Saint en l'âme de celui qui est sanctifié par la grâce (6). Par là, notre âme devient le temple de l'Esprit Saint, le temple de la Sainte Trinité. Saint Thomas précise :

> *C'est le propre du temple comme tel d'être la demeure de Dieu, selon l'affirmation du psaume : "Dieu est dans son temple saint" (Ps 10). C'est pourquoi tout ce en quoi Dieu habite peut être dit temple. Or Dieu habite principalement en lui-même, parce que lui-même seul se comprend. Aussi Dieu lui-même est dit temple de Dieu (cf. Ap 21). Dieu habite aussi dans la demeure consacrée par le culte spirituel (...). Et Dieu habite dans les hommes par la foi, qui opère par l'amour (cf. Eph 3, 17). Aussi, pour*

(5) *Comm. Rom.*, VIII, 14-15, n° 635, n° 636 et n° 645.
(6) *Comm. I Cor.*, III, 16, leç. 3.

prouver que les fidèles sont les temples de Dieu, l'apôtre ajoute qu'ils sont habités par Dieu lorsqu'il dit : "Et l'Esprit de Dieu habite en vous" (cf. Ro 8, Ez 36) (7).

Ce don, s'il est un amour actif du côté de l'Esprit Saint qui se donne, exige de notre part une divine réceptivité qui ne détruit pas les initiatives divines. En parlant de l'Esprit Saint comme don, saint Thomas n'hésite pas à dire :

> *La créature raisonnable obtient parfois ce privilège, lorsqu'elle devient participante du Verbe divin et de l'amour qui procède, jusqu'à pouvoir librement connaître Dieu en vérité et l'aimer parfaitement. Seule donc la créature raisonnable peut posséder une divine Personne. Quant à réaliser cette possession, elle n'y peut parvenir par ses propres forces : il faut que cela lui soit donné d'en haut (8).*

Commentant ce texte : "L'espérance ne déçoit pas, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par le Saint Esprit qui nous a été donné" (9), saint Thomas note :

> *Le fait que l'Esprit Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, nous soit donné, nous conduit, nous amène à la participation de l'amour, qui est l'Esprit Saint. Par cette participation nous sommes établis amants de Dieu* -Dei amatores-. *Le fait même que nous l'aimons est le signe que lui-même nous aime (10).*

Aussi cette habitation implique-t-elle à la fois le don de l'Esprit Saint et notre réponse à ce don. Non seulement son don réclame notre don et le réalise -c'est dans son don que nous nous donnons nous-mêmes; par son don, nous devenons capables de nous donner à lui-même, et en lui, au Père et au Fils -, mais aussi notre connaissance -nous le connaissons alors intimement, non plus de l'extérieur, mais de l'intérieur. Nous le connaissons comme il se connaît (11). Cette connaissance et cet amour réciproque réalisent une divine familiarité; l'Esprit Saint nous est donné de telle manière qu'il se met comme à notre service, pour nous apprendre à prier,

---

(7) *Op. cit.*, leç. 3 n° 172.
(8) *Somme théol., Ia, q. 38, a 1.*
(9) *Rom* 5, 5.
(10) *Comm. Rom*, V, leç. 1. n° 392.
(11) *Comm. de saint Jean*, XIV, 17, leç. 4, n° 1920.

pour nous enseigner d'une manière toute nouvelle, tout intérieure. Il transforme notre coeur de pierre en un coeur de chair, il nous donne un esprit nouveau (12), son esprit d'amour. Sans sa présence, nous sommes incapables d'être enseignés divinement, de l'intérieur. Dans le discours après la Cène, parlant du Saint Esprit, du Paraclet que le monde ne peut recevoir, Jésus atteste : "Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure avec vous et qu'il sera en vous" (13). Saint Thomas interprète : "Vous qui êtes mus par le Saint Esprit, vous le connaissez". Et il montre que Notre Seigneur lui-même donne la raison de cette connaissance divine :

> *Parce qu'il demeure avec vous. Il faut remarquer en premier lieu la familiarité de l'Esprit Saint avec les apôtres, "parce qu'il demeure auprès de vous", c'est-à-dire pour votre utilité. En second lieu, il faut noter une certaine habitation intime de l'Esprit Saint parce qu'il est en nous, c'est-à-dire au plus intime de notre coeur (14).*

Et si l'Esprit Saint n'était pas présent au plus intime de notre coeur, nous serions incapables de recevoir la parole de Dieu. C'est ce que saint Thomas affirme avec netteté, comme fruit de son expérience. "Le Paraclet, l'Esprit Saint vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit" (15); en commentant cette parole de Jésus saint Thomas rappelle :

> *Tout homme enseigne de l'extérieur. Si l'Esprit Saint ne donne pas intérieurement l'intelligence, l'homme travaillera en vain, parce que si l'Esprit Saint n'est pas présent au coeur de celui qui entend, l'enseignement du docteur sera inutile (16).*

L'Esprit Saint, habitant intimement en nous, nous communique une connaissance amoureuse du Fils et du Père et oriente notre âme vers eux :

> *Celui qui reçoit l'Esprit Saint du Père et du Fils, celui-là connaît le Père et le Fils, et il vient vers eux. Or il nous fait savoir toutes choses en nous inspirant,*

---

(12) Cf. Ez 36, 26-27.
(13) Jn 14, 17.
(14) *Comm. de saint Jean, loc. cit.*
(15) Jn 14, 26.
(16) *Comm. de saint Jean*, XIV, leç. 6, n° 1958.

en nous dirigeant intérieurement et nous élevant vers les réalités spirituelles. De même, en effet, que celui qui a le goût infecté n'a pas la vraie connaissance des saveurs, ainsi celui qui a son coeur terni par l'amour du monde ne peut goûter les mystères divins, selon l'affirmation de saint Paul : "L'homme animal ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu" (17).

Quand saint Jean parle de l'Esprit de vérité, saint Thomas note :

> *L'Esprit saint nous conduit à la connaissance de la vérité, parce qu'il procède de la vérité (...). Car de même qu'en nous, de la vérité conçue et considérée suit l'amour de la vérité elle-même, de même en Dieu, de la vérité connue, qui est le Fils, procède l'amour; et comme l'amour procède de la vérité, ainsi il conduit à la connaissance de la vérité (...). Manifester la vérité convient à la propriété du Saint Esprit. L'amour, en effet, est ce qui opère la révélation des secrets (18).*

A propos de ce texte de saint Paul : "C'est à nous que Dieu a révélé la sagesse du Christ par l'Esprit; l'Esprit en effet, scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines. Nul ne connaît les secrets de Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu" (19), saint Thomas remarque :

> *Par l'Esprit Saint, Dieu nous a révélé sa sagesse; cela a pu se faire car "l'Esprit Saint scrute toutes choses" (...) parce qu'Il connaît parfaitement ce qu'il y a de plus intime en chaque chose, comme l'homme lorsqu'il scrute avec attention (...). Il connaît aussi parfaitement "même les profondeurs de Dieu". Or les profondeurs divines sont ces mystères qui demeurent cachés en lui, et non ce qui est connu de lui par les créatures, qui semble n'être qu'à la surface...*
>
> *Comme "personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler" (Mt 11, 27), ainsi personne ne connaît ce qui est du Père et du Fils, si ce n'est l'Esprit Saint et ceux qui*

---

(17) *Comm. de saint Jean, loc. cit.*, n° 1959.
(18) *Comm. de saint Jean*, XIV, 17, leç. 4, n° 1916; cf. XVI, 12, leç. 3, n° 2102 : "Comme l'Esprit Saint procède de la vérité, il lui appartient d'enseigner la vérité et de rendre les autres semblables à son principe."
(19) 1 Cor 2, 10.

l'ont reçu. En voici la raison : comme le Fils est consubstantiel au Père, l'Esprit saint l'est au Père et au Fils" (20).

Et dans le *Commentaire de saint Jean*:

Le vrai signe de l'amitié, c'est que l'ami révèle à son ami les secrets de son coeur. Puisque les amis n'ont qu'un coeur et qu'une âme, l'ami ne semble pas mettre hors de son coeur ce qu'il révèle à son ami (...) Or Dieu, en nous faisant participer à sa sagesse, nous révèle ses secrets (...). Quand donc le Fils nous révélera le Père, il nous révélera tout ce qu'il sait (21).

L'enseignement de l'Esprit Saint est inséparable de celui du Fils et du Père. En commentant saint Jean, saint Thomas souligne :

Comme le Fils n'opère pas par lui-même mais par le Père, ainsi l'Esprit Saint, parce qu'il est d'un autre, c'est-à-dire du Père et du Fils, "ne parle pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra" en recevant de toute éternité la science comme l'essence, "Il le dira", non d'une manière sensible, mais intérieurement en illuminant l'esprit - "Je le conduirai dans la solitude et je lui parlerai au coeur" (Os 2,16) (22).

L'Esprit Saint, "secret" du Père et du Fils, nous révèle le Fils et le Père. C'est pourquoi le don de l'Esprit Saint en nous est inséparable de l'habitation du Père et du Fils : "Par l'Esprit Saint, le Père et le Fils habitent en nous" (23). C'est la Trinité elle-même qui demeure en nous et nous en elle : "Par l'Esprit Saint, non seulement Dieu est en nous, mais aussi nous en lui" (24). C'est bien ce que saint Jean affirme :

---

(20) *Comm. 1 Cor.*, II, n° 102 et n° 107.

(21) *Comm. de saint Jean*, XV, leç. 3, nos 2016 et 2018. Cf. *Contra Gentiles* IV, ch. 21.

(22) *Comm. de saint Jean*, XVI, 13, leç. 3, n° 2103.

(23) *Contra Gentiles* IV, ch. 21.

(24) *Ibid.* "Par le Saint Esprit nous sommes établis amants de Dieu. Or tout être aimé est dans l'aimant, en tant précisément qu'il est aimé; il est donc nécessaire que par l'Esprit Saint, le Père et le Fils habitent en nous. C'est ce que le Seigneur dit dans l'Evangile de Saint Jean : 'A lui -c'est-à-dire à celui qui aime Dieu- nous viendrons, et nous ferons chez lui notre demeure'" (*ibid.*). A propos des paroles du Christ en Jn 14, 23, saint Thomas fait cette remarque : pourquoi le Christ ne fait-il pas mention de l'Esprit Saint ? La réponse est celle-ci : 'Comme l'Esprit Saint n'est autre que l'amour du Père et du Fils, le Père et le Fils étant mentionnés, l'Esprit Saint l'est aussi". (*Comm. de saint Jean*, XIV, 23, n° 1946).

"Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui" (25). "La preuve à laquelle nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, c'est qu'il nous a donné de son Esprit" (26).

L'amour dont l'Esprit Saint nous aime le cache en nous, l'amour avec lequel nous répondons à son amour nous cache en lui. Ce qui est vrai de l'Esprit Saint l'est également du Fils. Celui-ci aussi nous est donné, lui aussi illumine nos intelligences et nous communique ses secrets : "Dieu, nous faisant participer à sa sagesse, nous révèle ses secrets" (27). Et comme le Fils demeure en nous, nous demeurons en lui.

Comme l'Esprit Saint donné par le Père et le Fils nous révèle les secrets du Père et du Fils, ainsi le Fils donné par le Père nous révèle son secret le plus intime : le Père. "Comme personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler (Mt 11, 27), ainsi personne ne connaît celui qui est du Père et du Fils, si ce n'est l'Esprit Saint et ceux qui l'ont reçu" (28).

Car, précisément, le mystère du Fils est de procéder du Père. Il nous le dit lui-même clairement en affirmant : "Je suis sorti du Père et venu dans le monde" (29). Saint Thomas précise :

> *Il ne sort ni localement, ni par une division, mais par une distinction personnelle (...). Ainsi, dans cette sortie, en tant qu'elle présuppose l'inhérence, est signifiée l'unité de l'essence; en tant qu'elle insinue un certain* processus *est signifiée la distinction personnelle (...) De toute éternité il sort du Père, et de toute éternité il est en lui, et ainsi quand il est en lui, il sort, et quand il sort, il est en lui, de telle sorte que toujours il sort et toujours il est en lui (30).*

Comme l'Esprit Saint nous conduit au Père et au Fils en nous révélant notre filiation divine, le Fils nous conduit au Père (31). C'est pourquoi on peut dire que tout l'enseignement, toute l'éducation de l'Esprit Saint et du Fils sur nos

---

(25) 1 Jn 4, 16.
(26) 1 Jn 4, 13.
(27) *Comm. de saint Jean*, XV, 15, leç. 3, n° 2016.
(28) *Comm. 1 Cor.* II, 10, n° 107.
(29) Jn 16, 28.
(30) *Comm. de saint Jean*, XVI, 28, leç. 7, n° 2161.
(31) *Op. cit.*, XVI, 28, leç. 7, n° 2151.

âmes, est de nous révéler le Père et de nous y conduire. Le Père est celui vers qui tout converge, car tout vient de lui. Il est à la fois le terme ultime où tout converge, et la source première d'où tout jaillit. Il est bien celui d'où tout provient initialement et en qui tout se ramène. Il est celui qui nous attire vers le Fils en nous le révélant, en nous persuadant qu'il est le Fils unique. Il est celui qui nous séduit divinement par sa majesté paternelle et nous incline vers le Fils. "Le coeur humain, de soi, tendant vers les réalités inférieures, ne peut s'élever en haut qu'en étant attiré, comme le corps grave ne peut par nature se porter vers le haut à moins d'être attiré par un autre" (32). C'est le Père qui attire intérieurement notre âme vers la lumière et l'ouvre à cette lumière. C'est lui qui nous attire vers l'amour, l'Esprit Saint. Notre Seigneur nous le dit clairement : "Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire" (33). Le Père, commente saint Thomas,

> *attire vers le Fils de multiples façons selon les diverses manières qu'ont les hommes d'agir sans violence. L'homme, en effet, peut attirer quelqu'un en le* persuadant *par la raison; de cette manière le Père attire les hommes vers le Fils, en leur montrant qu'il est son Fils, ce qu'il réalise de deux manières : soit par une révélation interne : "Tu es bienheureux, Simon, fils de Jean, parce que ce n'est pas la chair et le sang t'ont révélé" que le Christ était le Fils du Dieu vivant, "mais mon Père" (Mt 16, 17); soit par la puissance d'opérer des miracles, qu'il tient du Père : "Les oeuvres que le Père m'a données elles-mêmes rendent témoignage de moi" (Jn 5, 36). Un homme peut aussi en attirer un autre en le* séduisant *(...). De cette manière sont attirés par le Père ceux qui se dirigent vers Jésus à cause de l'autorité de la majesté paternelle. Quiconque en effet croit dans le Christ, parce qu'il le croit Fils de Dieu, celui-là, le Père, c'est-à-dire la majesté paternelle, l'attire vers le Fils (...). Ainsi donc, ceux-là sont attirés par le Père, qui sont séduits par sa majesté; mais ils sont attirés*

(32) *Op. cit.*, VI, 44, leç. 5, n° 937.
(33) Jn 6, 44.

aussi par le Fils, en étant séduits par la délectation admirable et l'amour de la vérité, qui est le Fils de Dieu lui-même (...).

Si donc par lui le Christ nous devons être attirés, nous sommes attirés par la dilection de la vérité (...).

Mais puisque non seulement la révélation extérieure, ou l'objet, a le pouvoir d'attirer, mais aussi l'instinct intérieur poussant et mouvant à croire, le Père attire beaucoup d'hommes vers le Fils par l'instinct de la divine opération mouvant intérieurement le coeur de l'homme à croire : "Dieu est celui qui opère en nous le vouloir et l'accomplissement" (Phi 2, 13) (34).

En mettant en parallèle cette affirmation du Christ : "Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire" (Jn 6, 44), avec cette autre : "Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler" (Mt 11, 27), saint Thomas précise : "On peut considérer le Christ en tant qu'homme. Il est alors la voie; le Christ conduit au Père, 'comme la voie vers le terme'. Cependant ici encore le Père conduit" (35).

Si saint Thomas insiste avec tant de netteté et de force sur le rôle propre de l'Esprit Saint qui nous introduit dans le mystère du Fils et du Père pour nous en faire vivre, il reconnaît avec autant de netteté et de force le rôle propre du Christ, dans son humanité sainte, qui est la "voie" et qui nous introduit dans le mystère du Père et de l'Esprit Saint. "La Voie est le Christ lui-même (...) car par lui, nous avons accès au Père, comme cela est dit en Rom 5, 2" (36). Mais parce que cette voie n'est pas distante de son terme, mais conjointe à lui, il ajoute 'Je suis la vérité et la vie'; et ainsi il est en même temps la voie et le terme. La voie selon l'humanité, le terme selon la divinité" (37).

---

(34) *Comm. saint Jean*, VI, 44, n° 935.
(35) *Op. cit.*, n° 936.
(36) Jn 1, 18.
(37) En commentant ce passage de l'épître aux Romains, Saint Thomas dit : "Par le Christ nous avons accès, comme par un médiateur, à cette grâce (...). Par cette grâce, non seulement nous sommes ressuscités de nos péchés, mais aussi 'nous nous tenons', fixés et tendus par l'amour, dans les cieux" (*Comm. Rom.*, V, 2, n° 383).

On pourrait dire qu'il y a comme une double manière pour nous d'accéder au Père : par l'Esprit Saint et par le Coeur sacerdotal du Christ. L'Esprit Saint, qui nous est donné par Jésus, nous introduit immédiatement dans le mystère du Père. Et Jésus, qui est envoyé par le Père, nous révèle l'amour du Père pour lui-même et pour nous.

On comprend comment l'oraison, qui pour saint Thomas est l'oeuvre de l'Esprit Saint et l'oeuvre de l'amour du Christ en nous, nous transforme en lui, nous cache dans le Père. L'Esprit Saint nous introduit avec le Fils dans "le sein du Père" (38). Commentant ce verset de saint Jean, saint Thomas précise que "le sein du Père" doit être entendu comme "le secret du Père", puisque, l'essence divine étant infinie, il transcende toute puissance et connaissance. Donc, dans ce *sein*, c'est-à-dire dans l'essence infiniment cachée de Dieu qui surpasse toute puissance et toute mode de la créature, est *le Fils unique*; aussi est-il consubstantiel au Père. Ce que l'Evangéliste désigne ici par le 'sein', David l'a exprimé par *uterus* en disant : '*ex utero*, de mon sein, avant l'étoile du matin', c'est-à-dire de l'intime et du secret de l'essence divine dépassant la capacité de toute intelligence créée, je t'ai engendré'" (39).

A travers ces commentaires scriptuaires, nous découvrons l'expérience intime et personnelle qu'a frère Thomas du mystère des trois Personnes et de leur habitation en son âme. On devine combien saint Thomas a vécu de la profondeur de la révélation du Nouveau Testament : l'action de l'Esprit Saint en son âme et le mystère personnel de l'Esprit Saint auprès du Père et du Fils, la mission du Fils à l'égard des hommes et son mystère de Fils auprès du Père et de l'Esprit Saint; enfin, l'attraction si intime du Père sur nos âmes et son mystère propre de Père auprès du Fils et de l'Esprit. Ce qui est merveilleux, dans ces commentaires de saint Jean et de saint Paul, c'est précisément de voir comment saint Thomas nous fait pénétrer dans le mystère de la Très Sainte Trinité en tant qu'elle habite en nous, tout en nous mettant toujours en face de la transcendance de son

(38) *Comm. de saint Jean*, XIV, 6, n° 1868.
(39) *Comm. de saint Jean*, I, 18, n° 218, trad. française, *Les amis des Frères de Saint Jean*, vol. I, 2e éd. 1981, pp. 234-235.

mystère inaccessible. On saisit par là combien saint Thomas est imprégné de la parole divine; combien il sait d'expérience que l'Esprit Saint seul peut révéler à l'âme le mystère personnel de Dieu et que la manière dont il le lui révèle est bien la meilleure, la plus adaptée au coeur et à l'intelligence humaine.

Mais cela, loin d'exclure le travail scientifique du théologien, l'invite au contraire à s'y consacrer avec ardeur et perspicacité. Après avoir essayé de considérer saint Thomas s'assimilant divinement la Révélation, en théologien contemplant la Très Sainte Trinité, nous regarderons saint Thomas théologien organisant scientifiquement le traité de la Très Sainte Trinité dans la *Somme théologique*.

(à suivre)

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.

CAHIERS
de l'Ecole Saint Jean

SOMMAIRE

N° 103

Pages

1. J.-B. de LIGNY : Saint Thomas sépare-t-il l'appréhension du jugement? (II) 1

2. M.-D. PHILIPPE : Saint Thomas et le Mystère de la très sainte Trinité (II) 32

3. M.-D. PHILIPPE : L'Immaculée et le Mystère de la Miséricorde 51

Trimestriel SEPTEMBRE 1984

SAINT THOMAS ET LE MYSTERE DE LA TRES SAINTE TRINITE

(suite et fin)

I. Saint Thomas théologien organise scientifiquement le traité de la très sainte Trinité

Dans sa *Somme théologique*, après avoir exposé comment il faut comprendre les diverses manières d'exister de Dieu, et en dernier lieu l'unité de l'essence divine, saint Thomas aborde la Trinité des personnes en Dieu. Dieu nous a d'abord révélé explicitement son mystère d'unité -l'Ancien Testament nous révèle avant tout la majesté, l'éternité, la bonté, la miséricorde du Dieu trois fois saint. C'est le Christ, l'envoyé, le Fils bien-aimé du Père, qui nous révèle le mystère intime de la vie de Dieu. Il nous parle du Père et nous promet de nous envoyer son Esprit, le Paraclet, l'Esprit Saint. Lui-même se révèle comme le Fils unique.

Cette pédagogie divine, le théologien la respecte; il sait que pour pénétrer divinement et scientifiquement dans ce mystère si secret, si intime, de Dieu, le mystère de sa vie personnelle, il faut d'abord avoir contemplé et considéré autant qu'on le peut l'essence même de Dieu; il faut avoir montré l'éminence unique de son Etre, ses diverses manières d'exister, par où nous pouvons nous approcher de lui en proclamant comment il est, et surtout comment il n'est pas. C'est ce que saint Thomas a saisi avec une telle force, lui qui durant toute sa vie n'a cessé de se poser la question : qu'est-ce que Dieu ? En abordant le mystère de Dieu dans la *Somme théologique*, il dit humblement : "Il faut préciser comment Dieu est, ou plutôt comment il n'est pas"[1]. Et face au mystère de la Très Sainte Trinité, il reconnaît que l'intelligence humaine par elle-même ne peut ni le découvrir, ni le comprendre :

> Qu'il y ait plusieurs personnes en Dieu, c'est là une de ces vérités qui appartiennent à la foi et que la raison naturelle de l'homme ne peut ni découvrir, ni vraiment comprendre : nous espérons seulement la comprendre dans la patrie, lorsque, la vision succédant à la foi, Dieu sera vu en son essence.

---

1) *Somme théol.*, Ia, q. 2 : "En ce qui concerne l'essence divine, il faut considérer comment elle est, ou plutôt comment elle n'est pas".

Pourtant les saints pères, pressés par l'insistance des adversaires de la foi, ont bien été contraints d'en disputer, ainsi que des autres mystères de la foi; mais ils l'ont fait avec modestie, avec révérence et sans la présomption de comprendre.

D'ailleurs cette investigation n'est pas vaine : elle élève l'esprit, et lui permet de saisir assez de la vérité pour réfuter l'erreur (...)

Nous nous proposons donc de manifester en quelque mesure ce mystère, en nous inspirant avant tout de saint Augustin (...)[2].

Ayant donc examiné comment Dieu n'est pas, saint Thomas aborde avec la question 27 le mystère de la Trinité. Comment ce théologien, qui a un tel sens du mystère de Dieu, va-t-il nous exposer scientifiquement ce mystère d'intimité si caché ?

Il sait que seule l'Ecriture Sainte peut nous le révéler, et nous indiquer la manière dont nous devons essayer de le pénétrer. Or en étudiant l'Evangile de saint Jean, saint Thomas a remarqué, à propos du mystère de la Très Sainte Trinité, l'emploi de noms appartenant au vocabulaire de la procession [3].

Notre-Seigneur lui-même, en face des Juifs qui ne reçoivent pas son message et discutent son enseignement, affirme : "C'est de Dieu que je suis issu et que je viens; je ne suis pas venu de moi-même", *Ego ex Deo processi*[4]. C'est le sens de cette affirmation qu'il faut préciser en premier lieu, si l'on veut non pas expliquer le mystère, mais l'expliciter. Aussi saint Thomas commence-t-il son traité de la Trinité par une étude très approfondie des processions, essayant de déterminer leurs caractères propres et leur nombre.

Après avoir traité des processions divines, saint Thomas parle des relations divines. Celles-ci sont les conséquences nécessaires des processions. Le théologien considère avec le plus de précison possible ces relations, pour mieux saisir ensuite le mystère des personnes divines. Toute l'analyse des relations est mise en oeuvre dans la *Somme*, avec une très

---

2) *De Potentia*, q. 9, a. 5, cité par le R. P. Dondaine, dans l'Avant-Propos de sa traduction : *Somme théologique, La Trinité*, t. 1 et 2, Editions de la Revue des Jeunes, 1943 et 1946.

3) Il serait très intéressant de comparer l'étude théologique du mystère de la Trinité dans le *Comm. des Sentences*, le *Contra Gentiles*, la *Somme théologique* et le *De Potentia* (q. 10), pour mieux saisir l'originalité de la pensée de saint Thomas et voir comment il arrive progressivement à étudier la procession divine pour elle-même, avant de considérer la génération et la spiration; alors que dans son *Commentaire des Sentences* c'est le principe du *bonum est communicativum sui* -le bien est communicatif de soi- qui semble être l'analogie fondamentale (I Sent. dist. 2, q. a. 4).

4) Jn 8, 42; Dans le *De Potentia*, saint Thomas citera également Jn 15, 26 : *Spiritus veritatis a Patre procedit.*

grande finesse, pour nous montrer comment en Dieu se trouvent ces quatre relations substantielles : paternité, filiation, spiration, procession. Cela permet d'aborder le mystère même des personnes, considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports mutuels. Saint Thomas nous donne alors un exposé théologique magistral sur la signification de la personne en général, sur la signification de la Personne divine, et des personnes divines. Chaque Personne demande d'être contemplée pour elle-même afin de bien préciser ses qualités propres.

Le Père est le Principe; son nom de Père le distingue vraiment des autres personnes divines; le propre du Père est d'être inengendré : il n'est pas d'un autre.

"Verbe" est un nom personnel, c'est le nom propre du Fils. Celui-ci est l'image du Père.

"Esprit Saint" est le nom propre de la troisième personne. Il procède du Père et du Fils dans l'unité. L'"Amour", ainsi que le "Don", est le nom propre du Saint-Esprit.

Mais il n'est pas suffisant de considérer les personnes divines en elles-mêmes, en leur mystère propre; il faut encore montrer comment la distinction des personnes ne nuit pas à l'unité de l'essence divine. Les trois personnes ont une même nature et les mêmes qualités essentielles, mais il est légitime d'approprier certaines qualités à chacune des Personnes en particulier : l'éternité, l'unité, la puissance au Père; la beauté, l'égalité, la sagesse au Fils; la jouissance, l'union, la bonté au Saint Esprit. Relativement aux effets de Dieu, on dira également : de lui (Père), par lui (Fils), en lui (Esprit Saint) sont toutes choses.

En comparant les personnes aux relations, saint Thomas précise, autant que nous pouvons le faire ici-bas, ce qui distingue les personnes divines entre elles, ce qui les constitue formellement comme Personne divine. C'est évidemment un des sommets de la spéculation théologique, qui ne se contente pas seulement de préciser comment les personnes ivines procèdent, comment on peut les qualifier, mais qui essaie encore de déterminer leur structure propre[5].

Ayant déterminé la structure intime des personnes divines, le théolo-ien peut montrer leurs actes propres : les actes "notionnels", et montrer ce qui les distingue des actes "essentiels", communs aux trois Personnes.

Enfin, on compare les personnes divines entre elles, pour montrer qu'elles sont égales en perfection, en qualité, qu'il n'y a pas d'inégalité entre elles, qu'elles sont coéternelles; cependant, il y a entre elles un ordre réel : ordre d'origine, ordre de nature, sans priorité de temps ou de perfection.

Sous les divers aspects de nature, de relation, d'origine, le Père et le Fils sont mutuellement l'un dans l'autre, ainsi que l'Esprit Saint. Il y un mystère de compénétration et d'unité au sein même de la distinction des personnes.

Ce traité de la Très Sainte Trinité se termine par les missions divines, où saint Thomas montre comment les processions éternelles pren-

---

5) *Somme théologique* Ia, q. 40, surtout a. 2.

nent possession de notre vie humaine. Quand l'Ecriture nous révèle que "le Fils nous a été envoyé", elle signifie à la fois la procession d'origine du Fils à l'égard du Père qui l'envoie, et le mode nouveau selon lequel le Fils existe auprès de nous. La mission du Fils, le don de l'Esprit Saint, expriment quelque chose d'éternel et quelque chose de temporel. C'est la marque de l'éternel dans le temps. C'est notre monde qui s'ouvre au mystère propre de Dieu. C'est le mystère de l'habitation de la Très Sainte Trinité dans l'âme des justes, dont on précise le fondement théologique. On ne considère plus alors le mystère de la Très Sainte Trinité en ui-même, en sa sublime nécessité, mais on le considère en notre âme sanctifiée par la grâce. C'est le mystère intime de Dieu, présent au plus profond de notre vie surnaturelle comme sa source principale et son objet propre. C'est de l'intérieur, dans le mystère de la charité et des dons du Saint Esprit que, sous le souffle de l'Esprit, nous vivons personnellement des trois personnes divines.

Si le mystère des missions divines et celui de l'habitation de la Très Sainte Trinité en l'âme sanctifiée par la grâce sont en connexion intime, en ce sens que le premier se termine au second, il ne faut pourtant pas les confondre. Car le Père ne peut être dit envoyé; et pourtant il habite en notre âme sanctifiée, avec le Fils et l'Esprit Saint; tandis que le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés invisiblement et habitent notre âme sanctifiée.

Le théologien a le souci de bien montrer la différence qui existe entre le mystère des missions invisibles et celui des missions visibles du Fils et de l'Esprit Saint. Celui-ci est descendu sur le Christ sous la forme d'une colombe, et sur les apôtres sous la forme de langues de feu. Le Fils, dans le mystère de l'Incarnation, nous est envoyé d'une manière visible. Les missions visibles sont toujours ordonnées aux missions invisibles, et celles-ci à l'habitation intime de la Très Sainte Trinité en nos âmes. Tout se termine dans ce mystère d'habitation réciproque et intime. Tout se termine auprès du Père, *in sinu Patris*. Le Père nous fait entrer dans son mystère personnel et nous en fait vivre. Voilà sa manière royale de nous traiter en amis, en fils bien-aimés héritiers de la béatitude.

On pourrait s'étonner de l'ordre établi par saint Thomas dans ce traité du mystère de la Très Sainte Trinité. Nous aurions sans doute, selon nos aspirations contemporaines, pris l'ordre inverse : découverte des personnes divines en nous, mystère de l'habitation de la Très Sainte Trinité en nous, caractère propre et original de chacune des personnes divines, ce qui constitue leur personnalité propre, leur relation et leur unité, leur origine, leurs processions.

N'oublions pas que l'ordre établi par saint Thomas est l'ordre d'une théologie qui s'organise scientifiquement, et qui en a pleinement conscience. Son souci dominant est celui d'analyser progressivement le donné révélé, pour nous en donner le maximum d'intelligibilité. Le souci de saint Thomas n'est pas immédiatement de nous faire vivre affectivement de ce mystère, de nous y faire entrer (le souci de l'apôtre); cela est présupposé. Son intention première est de nous faire vivre intellectuellement, en croyant intelligent, de toute la transcendance du mystère -ayant cette assurance que toute connaissance nouvelle doit être un

nouvel appel à l'amour, *verbum spirans amorem.*

La perspective de saint Thomas demeure toujours valable, tant que l'intelligence humaine veut se mettre pleinement au service de la foi et e la Révélation, même si on en ressent moins le besoin, parce qu'on vit sans doute moins du mystère (d'une manière contemplative) : on est sans doute plus pressé à notre époque, on a des soucis pédagogiques plus grands et des préoccupations apostoliques plus immédiates. Si nous acceptons cette perspective de saint Thomas, admirons l'ordre qu'il établit. Cet ordre a une rigueur merveilleuse et nous conduit avec force au plus intime du mystère de la Très Sainte Trinité, en elle-même et en nous.

Dans cette perspective, il est nécessaire de commencer par les processions divines, ces actions vitales immanentes, puisque celles-ci sont *les fondements,* seuls capables de nous faire entrer dans cette super-intelligibilité de la fécondité nécessaire d'un Etre infiniment parfait qui n'a besoin d'aucun achèvement.

Après les fondements, il faut considérer *les relations* qui prennent naissance à partir de ces processions. Les relations nous permettent de préciser la structure propre des personnes divines, leur distinction au sein même de l'unité de l'Etre de Dieu. Seule la relation peut distinguer sans détruire l'unité. On peut ensuite préciser les diverses propriétés des personnes, considérées comme personnes, et considérées comme telle et telle Personne.

Enfin, il faut préciser les rapports des personnes avec la nature et les propriétés de l'Etre de Dieu, entre elles et avec notre vie divine.

Il y a là, à l'intérieur d'une adhésion de foi à ce mystère de la Très Sainte Trinité, l'explicitation d'un ordre scientifique des plus rigoureux qui met en pleine lumière le mystère de fécondité divine, cette fécondité de pure lumière et de pur amour au sein même de l'indivisibilité de l'Etre de Dieu, qui se termine à des personnes distinctes essentiellement relatives les unes aux autres. Notons bien ce passage des *processions* -où l'on se sert des analogies des opérations vitales spirituelles, celles de l'intelligence et de la volonté- à la recherche de la structure des Personnes où l'on se sert de l'analogie de la relation, la détermination la plus faible de *ce qui est.* C'est par les opérations vitales, parfaites, fécondes, qu'on découvre ce qui, en la simplicité absolue de l'Etre divin, peut sans la diviser distinguer les personnes.

Il nous est impossible dans ces quelques pages de développer cette vision si pénétrante du mystère de la Trinité. Nous ne nous attarderons ici qu'au seul exposé des processions divines, non certes parce que c'est la première question traitée par saint Thomas, mais parce que cette question est celle qui est vraiment la voie d'accès à une saisie de théologie scientifique du mystère de la Très Sainte Trinité. De plus, cette question nous permet, peut-être plus que les autres parties de ce traité, de saisir en exercice le travail de saint Thomas théologien, dans ses audaces et sa pauvreté.

II. Fondement du traité scientifique de la très sainte Trinité : le Mystère des processions

Quand Notre-Seigneur affirme qu'il "procède de Dieu", qu'il est "sorti de Dieu", que veut dire exactement cette procession en Dieu, comment la comprendre ?

Ecartons d'abord les mauvaises interprétations de certains, pour ne pas retomber dans les mêmes erreurs.

Arius a compris que le Fils procède du Père comme "l'effet procède de sa cause". Le Fils apparaît alors comme la première créature du Père, et l'Esprit Saint comme la seconde. Une telle interprétation supprime en réalité le mystère même de la Très Sainte Trinité, car il n'y a plus alors que le Dieu Créateur dont l'action créatrice n'est autre que la procession en Dieu.

Une autre manière inacceptable d'interpréter le mystère de la procession est de prétendre avec Sabellius que le Père lui-même s'appelle "Fils" en tant qu'il a pris un corps de la Vierge; car la cause procède dans son effet en tant qu'elle le meut, en tant qu'elle y imprime sa similitude.

Ces deux manières d'entendre l'affirmation du Christ, "Je suis sorti du Père", sont erronées, car on y comprend la procession comme un mouvement vers un terme extérieur, donc sur le modèle d'un mouvement physique, comme s'il y avait en Dieu une certaine potentialité qui devait s'actuer. Cela est impossible, puisque Dieu est Acte pur. Un devenir de cette sorte ne peut exister en lui. Il faut donc comprendre le terme "procession" d'une manière toute différente.

Le Père Jean-Miguel Garrigues, dans sa très belle étude *L'Esprit qui dit Père*, relève : "Cette dérivation de la même essence divine d'une Personne dans l'autre, qui constitue la manifestation éternelle de la vie trinitaire, est exprimée par Tertullien dans le terme de *processio*. En effet, le verbe *procedere* traduit chez lui le passif grec *probéblèsthai* qu'on trouve chez saint Irénée. Mais saint Irénée avait écarté absolument toute idée de processions en Dieu car le terme *probéblèsthai* signifiait, dans le langage gnostique des valentiniens, la prolifération des Eons se multipliant en cascade à partir du Premier Principe. L'idée de procession, en contexte valentinien, impliquait l'émanation d'une multitude de dieux distincts, donc un retour au polythéisme que saint Irénée se devait de combattre sans ambiguité. Mais, quelques années après, Tertullien va essayer d'utiliser le terme de *procession* en le rectifiant par l'idée de consubstantialité" [6].

Toute procession est en effet selon une action. Or celle-ci soit tend vers une matière extérieure -on considère alors la procession *ad extra*, la création-, soit demeure dans celui qui agit -on est en présence d'une action immanente vitale. Dans cette perspective, on peut parler de "procession *ad intra*", parce qu'elle ne divisera pas la simplicité absolue de l'Etre de Dieu.

---

6) Cf. Jean Miguel GARRIGUES, *L'Esprit qui dit "Père" et le problème du filioque* (coll. "Croire et Savoir"), Téqui 1982, p. 59.

Dans un magnifique article de la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas avait longuement montré comment l'émanation se réalise diversement dans les réalités selon la nature propre de ces réalités : plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui demeure intime[7]. Ce qui distingue l'émanation du vivant de l'émanation des non-vivants, c'est précisément que celle-là se réalise de l'intérieur, *ex interiori*. Et dans la mesure où l'on est en présence d'une nature vivante plus parfaite, l'intériorité est plus grande. Voilà l'immanence de l'action vitale qui se manifeste à nous et sur laquelle saint Thomas insiste tant, car elle nous montre comment la vie dépasse la pure extériorité du monde physique et introduit même dans le monde physique une certaine compénétration.

Mais évidemment, tant que la vie reste liée au monde physique, comme lorsqu'il s'agit d'une âme qui informe et actue un corps, cette intériorité ne sera jamais plénière, car l'opacité de la matière et la juxtaposition des parties quantitatives sont naturellement irréductibles à cette intériorité parfaite que réclame l'opération vitale.

Il faut s'élever à la vie de l'intelligence et de la volonté, suprême degré de vie, pour être en présence d'une vie immatérielle, c'est-à-dire d'une vie qui peut se développer sans sujet matériel et quantitatif. Une telle vie implique une immanence parfaite. C'est ce que souligne saint Thomas : "Cette immanence parfaite est surtout évidente dans l'intelligence, dont l'acte, qui est l'intellection, demeure dans le sujet connaissant. Dès lors que quelqu'un connaît, du fait même qu'il connaît, quelque chose procède au-dedans de lui, à savoir le concept de la chose connue, procédant de la connaissance de cette chose. C'est ce concept que la parole signifie : on l'appelle "verbe intérieur" signifié par le "verbe oral"[8].

Voilà pourquoi le théologien, pour expliciter le mystère des processions divines, se sert non pas des actions transitives imparfaites -Dieu n'a pas de corps-, mais des opérations vitales immanentes, immatérielles, en sachant très bien que le mystère divin ne peut être parfaitement explicité par de telles analogies, qui, si spirituelles soient elles, demeurent incapables de nous exprimer le mystère lui-même dans sa signification propre et intime.

"Il ne faut donc pas entendre "procession" en Dieu au sens où il s'en rencontre dans le monde corporel, soit par mouvement local, soit par l'action d'une cause sur son effet extérieur (...). Il faut ici l'entendre par manière d'émanation intellectuelle, tel le verbe intelligible émanant de celui qui dit et demeurant au-dedans de lui. C'est en ce dernier sens que la foi catholique pose une procession en Dieu"[9].

Voyons bien sur quoi exactement porte cette explicitation théologique. Dans notre opération intellectuelle, qui demeure au-dedans de nous-mêmes, nous formons naturellement, en connaissant les réalités exté-

---

7) *Contra Gentiles* IV, ch. 11.

8) *Somme théologique*, Ia, q. 27, a. 1.

9) *Ibid.*

rieures, une certaine similitude de ces réalités, un certain "verbe" intérieur. Ce verbe intérieur est produit, il est bien le "fruit" de notre opération immanente; mais c'est un fruit qui se distingue de nous-mêmes ans se séparer, un fruit qui demeure au plus intime de notre connaissance, l'exprimant, la disant intérieurement à nous-mêmes. Plus notre opération intellectuelle est parfaite, plus ce verbe est lui-même parfait : "Plus la réalité est connue, plus la conception intellectuelle est intime au connaissant et fait un avec lui"[10].

Donc, le verbe intérieur provient de la connaissance, comme étant son fruit propre. Il achève notre connaissance intellectuelle (notre appréhension), en lui permettant d'atteindre dans un jugement la réalité existante. Il donne à notre intelligence, de l'intérieur, son ultime détermination, son ultime actualité; de ce point de vue, il est bien un peu comme l'âme de notre connaissance intellectuelle.

Cette procession du verbe interne peut présenter à l'intelligence du théologien une certaine analogie, lui permettant de saisir comment il peut y avoir intériorité parfaite dans une procession vitale, comment il peut y avoir procession d'une nouvelle réalité sans qu'il y ait nécessairement une séparation et une extériorité. Le fruit propre d'une opération immanente n'est pas nécessairement quelque chose d'extérieur. La nature même de l'opération vitale, considérée dans sa qualité propre d'opération vitale, conduit à reconnaître l'immanence d'un fruit, se distinguant réellement de son origine sans s'en séparer. La fécondité vitale n'exige pas la division et l'extériorité lorsqu'elle se réalise dans une vie spirituelle. On peut donc affirmer quela fécondité vitale considérée en elle-même n'implique pas de division et d'extériorité. Si donc elle existe en Dieu -ce que seule la Révélation peut affirmer-, elle existe sans division et sans extériorité, dans la simplicité souveraine de Dieu.

C'est pourquoi le théologien peut affirmer : "Procéder d'un principe comme son terme extérieur et divers répugne à la condition de premier principe; procéder comme terme intime, sans diversité, par mode intellectuel, est inclus dans la notion de Premier Principe"[11].

La Révélation elle-même conduit le théologien à se servir de cette analogie puisque dans le prologue de l'Evangile de saint Jean, celui qui provient du Père est révélé comme le *Verbe*. Celui qui vient du Père en demeurant auprès de lui et en étant Dieu comme lui, un avec lui, c'est le Verbe, le Fils unique du Père[12].

---

10) *Ibid.*, ad 2.

11) *Ibid.* ad 3.

12) Il faudrait analyser ici le magnifique commentaire de saint Thomas sur le Prologue de saint Jean, où l'on voit comment la révélation du Verbe, Fils unique du Père, conduit le théologien à se servir des analogies du verbe-concept et de l'opération intellectuelle pour expliciter le mystère révélé. Dans ce commentaire, saint Thomas se réfère explicitement au *De Trinitate* de saint Augustin et au recueil des quatre vingt-trois questions.

Mais évidemment, quand nous parlons du Verbe du Père et de notre verbe interne, de la procession divine et de la procession de notre verbe, ne pensons pas que nous établissons un parallèle entre deux réalités égales; non, ces réalités sont tout à fait diverses, ayant cependant quelque chose de commun, une certaine similitude. C'est proprement cette similitude qui permet d'établir ce rapport, qui est comme une voie d'accès à l'intelligence du mystère[13].

Pour bien montrer la diversité entre la procession du Verbe en Dieu et celle du verbe humain, le théologien précise immédiatement : cette procession en Dieu est une génération[14]. Ici encore, c'est la Révélation qui le conduit à cette affirmation, car le Verbe du Père est révélé comme le Fils unique, "le Fils unique qui est dans le sein du Père"[15].

De plus, la tradition a compris l'affirmation du psaume : "Aujourd'hui je t'ai engendré..."[16] comme une révélation de la première procession, la génération divine du Fils unique.

En Dieu, la procession du Verbe est bien une "génération". Evidemment, il ne s'agit pas de la génération du vivant en tant qu'elle est passage du non-être à l'être : une telle génération répugne à l'être de Dieu qui est Acte pur. Il s'agit proprement de la génération du vivant en tant qu'elle exprime seulement "l'origine d'un vivant à partir de son principe conjoint, possédant une ressemblance de nature de même espèce que celui dont il provient"[17]. Cette communication vitale n'implique pas par elle-même le passage du non-être à l'être. C'est pourquoi le théologien peut préciser que la première procession, celle du Verbe, est une véritable "génération". "Car le Verbe procède par mode d'activité intellectuelle, ce qui est une opération vitale; il procède d'un 'principe conjoint'; il procède selon la raison de similitude, car le concept de l'intelligence est la similitude de la réalité connue; il procède selon la raison de similitude dans la même nature, parce qu'en Dieu l'intellection est identique à l'existence. Voilà pourquoi la procession du Verbe en Dieu prend le nom de génération, et le Verbe qui procède le nom de Fils"[18].

Ce qui distingue substantiellement cette procession intellectuelle,

---

13) Saint Thomas, *Comm. de saint Jean*, I, leç. 1, nos 26 à 28. Saint Thomas à la suite de saint Augustin précise les trois grandes différences qui existent entre notre verbe et le Verbe du Père. Voici ces trois différences : 1° notre verbe est capable d'être perfectionné (*formabile*); 2° notre verbe est imparfait; 3° notre verbe n'est pas de même nature que son origine.

14) *Somme théol.*, Ia, q. 27, a. 2.

15) Jn 1, 18.

16) Ps 2, 7.

17) *Somme théol.*, Ia, q. 27, a. 2.

18) *Ibid.*

spirituelle, de toutes les autres processions intellectuelles, si parfaites soient-elles, c'est précisément qu'elle est une véritable génération. Car les autres processions intellectuelles demeurent dans un ordre *intentionnel*, c'est-à-dire dans un ordre de représentation, ordre réel et non fictif certes, mais essentiellement relatif, dépendant de l'ordre existentiel des réalités. C'est pourquoi le verbe produit ressemble bien à la réalité connue -il est sa similitude dans l'ordre de la représentation; mais il ne possède pas la même nature. Aussi n'est-il pas le fils, au sens propre, de celui qui connaît et de la réalité connue. Certes, on dit quelquefois que notre pensée, notre verbe est "fils" de notre connaissance, que notre verbe est le fruit de cette conception réalisée par l'objet et par notre intelligence, fécondée par lui; mais de telles expressions sont métaphoriques, car notre verbe n'a pas la même nature que notre intelligence, ni que l'objet connu qu'il représente et exprime.

En Dieu, par contre, le Verbe est bien le Fils, car le Verbe a même nature divine que le Père. En Dieu, la procession selon l'intelligence n'est pas intentionnelle, mais substantielle, car en Dieu il n'y a pas d'intentionnalité; rien en lui de dégradé, de secondaire, d'imparfait.

Du fait même que cette procession divine se réalise par mode d'assimilation vitale, naturelle, son terme propre, le Verbe, ne peut être que le Fils unique du Père.

Pour expliciter le mystère de la procession de la seconde personne, le théologien met donc en oeuvre deux analogies qui à première vue semblent se contredire : l'action immanente de la contemplation et la génération vitale. Ces deux opérations sont en effet, parmi les activités humaines, les deux opérations les plus extrêmes. Elles impliquent des perfections tout à fait diverses, et cependant complémentaires. L'une exprime la perfection de l'opération immanente, réalisant une unité toute spéciale. Quand elle est parfaite, elle peut seule permettre d'atteindre vraiment la fin ultime naturelle de l'homme, en lui procurant un véritable bonheur humain. Elle est donc l'opération la plus parfaite et la plus qualitative, la plus noble. L'autre, tout en ayant un mode très imparfait de devenir, est capable d'atteindre la nature vivante; par le fait même, elle possède une stabilité unique. Cette activité de génération finalise la vie végétative, donc l'aspect fondamental de toute notre vie humaine. Ces deux activités -la contemplation et la procréation- sont bien les deux extrêmes de la vie humaine : son sommet qualitatif et son fondement substantiel. Il est normal que, pour faire saisir le double caractère de la procession divine, son caractère primordial, substantiel, et son caractère spirituel contemplatif -qualitatif pur-, le théologien ait l'audace de se servir de ces deux analogies que l'Écriture elle-même lui indique; il manifeste par là le caractère tout à fait mystérieux de l'opération divine, puisque du point de vue purement philosophique, prétendre qu'une opération puisse être à la fois contemplation, à l'origine d'un verbe parfait, et génération, à l'origine d'un fils, ne peut avoir de sens.

Par là, nous pouvons saisir en exercice l'audace et la pénétration du génie de saint Thomas théologien : d'une part il se sert de ces deux analogies les plus extrêmes, d'autre part il s'en sert avec le plus de rigueur scientifique possible, pour mieux faire resplendir la transcendance du mystère.

L'analogie de l'opération intellectuelle nous invite à considérer l'immanence vitale *maxima* dans l'intelligence substantielle de Dieu; l'analogie de la génération nous invite à considérer au maximum l'aspect de fécondité réaliste, substantielle, de cette vie intellectuelle. Ce qui nous invite à contempler en Dieu la fécondité immanente et l'immanence vitale féconde. En Dieu l'immanence, l'intériorité contemplative, ne s'oppose en rien à la fécondité, bien au contraire, puisque la fécondité divine jaillit de sa contemplation; et la fécondité substantielle de la génération ne s'oppose en rien à l'intériorité, à la lumière en Dieu. C'est une fécondité dans la lumière, *lumen de lumine*, comme nous le proclamons dans le Credo.

Nous sommes en présence, avec cette procession du Fils, d'un maximum d'intériorité et d'immanence, et d'un maximum de fécondité. Aucun fils n'est autant fils que le Fils unique du Père. Il est le Fils, tout relatif au Père dans toute sa personne. Aucun fils ne rompt moins l'unité de la vie de son Père que lui, puisqu'il est auprès du Père, *in sinu Patris*, éternellement. Il n'y a pas rupture, mais distinction réelle, alors que tous les autres fils se séparent de leur père et de leur mère, et par cette séparation s'opposent toujours plus ou moins à leurs parents. Lui, il est le Fils qui demeure "dans le sein du Père", consubstantiel au Père et caché auprès de son Père[19].

Par ces deux analogies, le théologien oriente notre contemplation de ce mystère et nous purifie des images encombrantes qui risquent toujours d'appesantir notre regard et de l'empêcher de s'élever vers les "réalités d'en-haut".

Enfin, notons bien que ces deux analogies demandent d'être utilisées selon un certain ordre. Il faut se servir en premier lieu de l'analogie de l'opération immanente spirituelle, parce qu'elle est commune aux deux processions, celle du Fils et celle de l'Esprit Saint, tandis que celle de la génération est propre à la première. Avant de se servir de l'analogie de la génération qui est beaucoup plus délicate à utiliser -puisque la génération est une opération qui, selon l'expérience humaine, se réalise toujours avec un mode très imparfait-, il était nécessaire de se servir de l'analogie de l'opération immanente spirituelle. Par là, le théologien admire pourquoi saint Jean, dans le prologue de son Evangile, nous révèle d'abord la présence du Verbe en Dieu et ensuite, seulement après le mystère du Verbe "devenu chair", affirme que le Verbe est le Fils unique. Saint Thomas, théologien, est merveilleusement en harmonie avec le grand contemplatif du Verbe, le disciple bien-aimé. De plus, ne l'oublions

---

19) Cf. saint Thomas, *Comm. de saint Jean*, I, leç. 11, n° 218, trad. française (2e éd. 1981), p. 234-235 : "Il ne faut pas prendre ici le mot "sein" au sens habituel qu'il a chez les hommes vêtus et dont la ceinture est nouée; mais il faut l'entendre comme "le secret du Père", car on garde secret ce qu'on porte dans son sein. Or il y a bien un secret du Père, puisque, l'essence divine étant infinie, Il transcende toute puissance et connaissance. Donc, dans ce *sein* c'est-à-dire dans l'essence infiniment cachée de Dieu qui surpasse toute puissance et tout mode de la créature, est *le Fils unique*; aussi est-Il consubstantiel au Père.

pas, ces deux opérations vitales fécondes, celle de l'intelligence et celle de la procréation, ne peuvent être utilisées comme analogies que si on les regarde au niveau de la sagesse philosophique. Car c'est là seulement qu'on saisit que la raison de fécondité vitale n'implique aucune séparation, mais simplement une distinction de celui qui est source et de son fruit. Cette fécondité, en nous, a deux manières de se réaliser totalement différentes, chacune manifestant un aspect de sa richesse. En Dieu seul elle se réalise dans une totale simplicité.

La Révélation du mystère de la Très Sainte Trinité ne s'arrête pas à cette première procession. Il y a, de fait, une autre procession en Dieu, celle de l'Esprit Saint. Saint Jean dans son Evangile nous révèle le mystère de cette troisième personne en relation intime avec le Père et le Fils : "Je prierai mon Père, dit Jésus, et il vous enverra un autre Paraclet"[20]. "Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom (...)"[21]. "Je vous l'enverrai"[22]. Le symbole *Quicunque* déclare : *"Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, sed procedens"*[23].

Pour nous manifester comment il y a une seconde procession, saint Thomas reprend la première analogie de l'opération immanente spirituelle, dont il s'était servi pour nous montrer comment on pouvait concevoir une procession en Dieu. "En Dieu il n'y a de procession que selon l'action qui demeure en l'agent lui-même (...). Or, dans une nature intellectuelle, une telle action immanente se réalise dans l'acte d'intelligence et dans l'acte de volonté. La procession du verbe appartient à l'acte d'intelligence. Quant à l'opération de la volonté, elle est en nous le lieu d'une autre procession : la procession de l'amour qui fait que l'aimé est dans l'aimant (...). Dès lors, outre la procession du Verbe, se pose en Dieu une autre procession : c'est la procession de l'Amour"[24].

Ne pensons pas que saint Thomas démontre l'existence en Dieu d'une seconde procession du fait qu'il y a en nous deux types d'actions immanentes, celles de l'intelligence et celles de la volonté. Ce serait très mal comprendre la pensée de saint Thomas. Le théologien ne prouve pas l'existence du mystère. Seule la Révélation divine la lui communique dans la foi. Mais étant donné que l'Ecriture, saint Jean

---

20) Jn 14, 16; 15, 26.

21) Jn 14, 26.

22) Jn 16, 7.

23) *Denz.* n° 39; de même dans le symbole *Antipriscilliana, Denz.* n° 15. Le symbole d'Epiphane déclare : "(...) *Spiritum (...) increatum, a Patre procedentem, accipientem a Filio, in quem credimus". Denz.* n° 13.

24) *Somme théol.*, Ia, q. 27, a. 3. Il serait également intéressant de comparer cet article de la *Somme* avec l'article premier de la dist. 11 du premier livre du *Commentaire des Sentences*, pour mieux saisir sa précision théologique.

surtout, nous parle de l'existence d'une troisième personne en Dieu, en relation étroite avec le Père et le Fils, le théologien cherche comment on peut avoir une certaine intelligence de ce mystère pour mieux le contempler. Or, précisément, si on considère l'analogie dont on s'était servi pour expliciter le mystère de la procession du Verbe, on peut immédiatement préciser : en nous il y a deux actions immanentes, l'une selon l'intelligence, l'autre selon la volonté; de l'une procède un verbe, de l'autre un amour. De même en Dieu, le Fils procède selon l'opération intellectuelle de contemplation, l'Esprit Saint procède par mode d'amour.

Formulons et regardons bien en face l'objection qui nous vient vite à l'esprit : nul doute que cette analogie est très ingénieuse et très intéressante, puisqu'elle fournit à notre intelligence de croyant un certain support lui permettant de mieux saisir ce mystère. Mais n'est-ce pas une manière beaucoup trop anthropomorphique de regarder le mystère de la Très Sainte Trinité ? Car si en nous il y a ces deux opérations réellement distinctes, celle de l'intelligence et celle de la volonté, c'est précisément parce que notre vie spirituelle, étant une vie participée, se réalise progressivement et d'une manière imparfaite : la perfection de la connaissance intellectuelle n'est qu'une partie de la vie spirituelle, qui réclame une perfection propre de l'acte de volonté, l'amour. Mais en Dieu, la vie spirituelle est substantielle, elle est absolument simple. La procession selon l'intelligence est donc une procession qui possède une perfection telle qu'elle implique toutes les perfections de l'opération selon la volonté. On ne voit pas comment on peut se servir d'une distinction provenant d'une imperfection propre à la créature -la vie participée- pour expliciter une distinction n'impliquant aucune imperfection et exprimant un mystère où tout est souverainement parfait. Et lorsque saint Thomas se sert de l'analogie de l'opération spirituelle immanente pour expliciter le mystère de la procession du Verbe, c'est tout à fait différent, car on ne considère alors dans l'opération immanente que son mode d'action demeurant dans l'agent, ce qui n'implique en soi aucune imperfection.

A cette objection, nous pouvons répondre en nous servant de l'affirmation même de saint Thomas : "Bien qu'en Dieu volonté et intellect ne fassent qu'un, la procession de l'amour garde une distinction d'ordre avec la procession du Verbe, parce qu'il est essentiel à l'amour de procéder de la conception de l'intelligence"[25]. Autrement dit, il y a une double manière de considérer la distinction de l'action immanente de l'intelligence et de celle de la volonté; on peut la considérer comme une distinction réelle, existentielle, provenant de l'imperfection radicale de la créature en laquelle la vie spirituelle est participée; et on peut la considérer au niveau de la sagesse comme une distinction tenant à la nature même de l'intelligence et de la volonté, en ce sens qu'il est essentiel à la volonté de supposer l'intelligence : "rien ne peut être aimé de volonté, qui n'ait été conçu dans l'intellect". Il est essentiel à l'intelligence d'être première et de constituer le degré suprême de vie. Si la première manière de considérer la distinction entre la procession de

25) *Somme théo.*, Ia, q. 27, a. 3, ad 3.

l'intelligence et celle de la volonté ne peut être utilisée pour expliciter le mystère de Dieu, parce qu'elle implique une imperfection, rien n'empêche de se servir de la seconde; c'est ce que fait saint Thomas. Dans ce cas, c'est proprement l'*ordre essentiel* entre les activités d'intelligence et de volonté considéré au niveau de la sagesse philosophique qui permet au théologien de préciser le caractère de cette seconde procession, étant donné que la Révélation lui demande de croire à l'existence de la troisième personne : l'Esprit Saint.

On voit donc la manière toute différente dont saint Thomas se sert de cette analogie de l'action immanente spirituelle pour expliciter le mystère de la nature des processions en Dieu et pour expliciter le mystère de leur dualité.

Cela nous montre bien la pénétration et la perspicacité de l'intelligence de frère Thomas; par là il évite tout anthropomorphisme, car ce ne sont pas les diverses manières psychologiques selon lesquelles l'homme connaît et aime qui sont utilisées pour expliciter le mystère des processions divines : mais c'est la nature même de l'acte d'intellection -acte immanent- et la nature même de l'ordre essentiel qui existe entre la connaissance et l'amour, vue dans une lumière de sagesse philosophique. Par là il échappe à l'anthropomorphisme, car il se situe au niveau de la saisie des principes propres de la connaissance intellectuelle et de l'amour considérés dans une lumière de sagesse philosophique. Considérés de cette manière, ces principes ne sont pas propres à l'homme et n'impliquent aucune imperfection.

A l'égard de la première procession, saint Thomas s'était demandé si celle-ci était une génération. De même il se pose la question : la procession d'amour en Dieu est-elle une génération ?[26]

Dès l'an 400, un Concile de Tolède enseigne "que le Saint Esprit n'est pas engendré, mais procède du Père"[27]. A partir du IVe siècle les Pères reconnaissent que seule la seconde personne est engendrée : elle est le Fils unique. Donc, l'Esprit Saint n'est pas au sens propre engendré. Saint Thomas, en théologien, expose pourquoi cette seconde procession ne peut être considérée comme une génération. Il s'appuie pour cela sur la nature propre des opérations de l'intelligence et de la volonté :

> Entre l'intelligence et la volonté, il y a cette différence que l'intelligence est en acte dès que la chose connue est dans l'intellect par sa similitude; tandis que la volonté est en acte, non par la présence, en celui qui veut, d'une similitude de la chose, mais du fait que la volonté a une inclination vers la réalité voulue. C'est pourquoi la procession considérée selon la nature propre de l'intelligence comme telle est selon la *raison* de similitude; et pour autant elle peut avoir la *raison* de génération -car quiconque engendre, engendre son semblable. La procession regardée selon l'action de la volonté ne se présente pas sous l'aspect d'assimilation, mais plutôt

---

26) *Somme théol.*, Ia, q. 27, a. 4. Cf. *I Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 3.

27) *Denz.* n° 19.

> sous celui d'impulsion et de motion vers quelque chose. Dès lors, ce qui procède en Dieu par mode d'amour (...) procède comme un "esprit" -ce mot évoque une sorte d'élan et d'impulsion vitale, dans le sens où l'on dit que l'amour nous meut vers ce que nous aimons et nous pousse à faire quelque chose[28].

L'intelligence s'assimile vitalement ce qu'elle connaît; c'est pourquoi, si elle est substantielle, elle se connaît et le verbe intérieur qu'elle produit lui est semblable, comme un fils est semblable à son père.

La volonté se porte vers celui qui est aimé, elle s'incline vers lui. Ce mouvement vital d'amour est bien tout autre que le mouvement vital de l'intelligence, puisque celui-ci se termine au plus intime du sujet connaissant, tandis que celui-là se termine à la réalité aimée, considérée en elle-même. Car le bien qui attire la volonté est précisément une réalité existante capable de perfectionner celui qui la veut et l'aime. Le bien attire, et en attirant réalise un amour dans la volonté de celui qui est attiré. C'est précisément cet amour qui pousse celui qui aime vers son bien-aimé. L'amour est extatique en ce sens qu'il projette celui qui aime vers celui qui est aimé, et par le fait même lui permet en quelque sorte de s'oublier, de ne plus s'occuper de lui-même, mais de ne plus regarder que celui qu'il aime. Voilà pourquoi la volonté, si elle est substantielle et s'aime, ne procède pas selon un mode d'assimilation génératrice, mais de spiration, d'élan, d'extase. Et si elle produit un fruit intérieur, même si, de fait, celui-ci lui est semblable et consubstantiel, ce fruit n'est pas produit comme un "fils", mais comme un "esprit d'amour".

Ne croyons pas que cette argumentation soit avant tout négative; car si elle montre bien que cette seconde procession n'est pas une génération, elle nous montre aussi ce qu'il y a de tout à fait propre à cette seconde procession qui est selon un mode d'amour, un mode d'inclination vitale, un mode de don extatique, de communication aimante.

Il faudrait transcrire ici l'article magnifique de la *Somme contre les Gentils* où saint Thomas présente cette seconde procession. Relevons seulement les quelques passages les plus significatifs :

> "L'objet propre de la volonté de Dieu est sa bonté; Dieu aime donc premièrement et principalement sa bonté, c'est-à-dire soi-même. Et puisque l'objet aimé doit exister en quelque manière dans la volonté de l'aimant, si Dieu s'aime soi-même il faut bien que Dieu existe en sa volonté comme l'aimé dans l'aimant. L'aimé existe dans l'aimant pour autant qu'il est aimé; et aimer est une sorte de vouloir. Or le vouloir divin, tout comme sa volonté, est l'exister même de Dieu : si donc Dieu existe en sa volonté par mode d'amour, ce n'est pas comme en nous d'un exister accidentel, mais essentiel. Autrement dit, Dieu considéré en tant qu'existant en sa volonté est vraiment et substantiellement Dieu."

Nous pouvons pousser plus loin :

---

28) *Somme théol.*, Ia, q. 27, a. 4.

La présence d'un être dans la volonté, à titre d'aimé dans l'aimant, relève d'un double principe : de la conception que s'en fait l'intelligence, et de la réalité même dont cette conception est l'expression ou verbe. En effet, rien n'est aimé s'il n'est connu à quelque titre, et l'on n'aime pas simplement la connaissance qu'on en a : c'est bien lui qu'on aime pour ce qu'il a de bon. Il s'ensuit que l'Amour par lequel Dieu est dans la volonté comme l'aimé dans l'aimant procède à la fois du Verbe de Dieu et de Dieu dont le Verbe est le Verbe.

On a vu en outre que si l'aimé est dans l'aimant, ce n'est pas selon une similitude d'espèce, comme le connu dans le connaissant (...). Aussi la procession qui fait exister la chose dans la volonté à titre d'aimé dans l'aimant n'a pas le caractère d'une génération, à la différence de celle qui fait exister la chose dans l'intelligence. Dès lors, Dieu procédant par mode d'amour n'a pas le caractère d'engendré : on ne peut donc pas lui donner le nom de *Fils*.

Mais l'aimé est dans la volonté comme un pôle d'attirance et en quelque sorte comme soulevant du dedans l'aimant vers l'être aimé. Or toute impulsion intime, chez les vivants, relève de l'*esprit* vital, ou souffle. Il convient donc de donner à Dieu qui procède par mode d'amour, le nom d'*Esprit* comme procédant par une sorte de spiration (...).

Et si tout mouvement spirituel est qualifié par son terme, l'amour dont il s'agit ayant Dieu pour objet, il conviendra de donner à Dieu, procédant par mode d'amour, le nom d'*Esprit Saint*, car on qualifie du nom de saint tout ce qui est consacré à Dieu"[29].

Pour mieux pénétrer le caractère tout à fait propre de cette seconde procession, il ne faut jamais oublier qu'elle est essentiellement la procession qui suppose la première. Saint Thomas insiste beaucoup sur cet ordre; par le fait même, il faut à la fois affirmer que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, et que l'Esprit Saint procède bien du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux personnes distinctes; il en procède comme l'amour mutuel des deux[30]. Autrement dit, on peut considérer cette seconde procession en tant qu'on la distingue de la première; on précise alors surtout qu'elle n'est pas une génération et qu'elle se réalise selon un mode d'amour extatique. On peut aussi considérer cette seconde procession en elle-même, en tant que seconde procession présupposant la première; on précise de cette manière que le Père et le Fils, dans un amour mutuel, substantiellement unique, spirent l'Esprit Saint. On peut alors faire appel non plus seulement à l'analogie de l'amour comme opération immanente, mais à l'analogie de l'amour en ce qu'il a de plus propre : l'amour d'amitié.

Cet amour implique toujours deux amis qui s'aiment d'un amour

---

29) *Contra Gentiles* IV, ch. 19. Voir *Somme théol., La Trinité*, t. 1, éditions de la Revue des Jeunes, 1943, appendice II, p. 229.

30) *Somme théol.*, Ia, q. 36, a. 4, ad 1.

mutuel. Plus cet amour est parfait, plus cet amour mutuel tend vers l'unité. Entre les amis qui s'aiment parfaitement il y a identité de vouloir, il y a même amour. C'est pourquoi le Père et le Fils s'aiment bien d'un amour unique dont le fruit personnel est l'Esprit Saint. L'Esprit Saint est le fruit de cet amour substantiel d'amitié qui unit le Père et le Fils. Il faut aller jusque là si on veut expliciter pleinement le mystère[31].

Qu'on ne prétende pas qu'il y a alors anthropomorphisme! Car on considère en réalité la nature même de l'amour d'amitié dans une lumière de sagesse. Celui-ci en effet, indépendamment de la manière dont il se trouve réalisé, n'implique en lui-même aucune imperfection. On n'utilise donc pas comme analogie la manière humaine dont les hommes vivent en amis, mais la notion tout à fait pure de l'amour d'amitié dans une lumière de sagesse.

Ayant considéré les deux processions et leur nature propre, il faut enfin examiner s'il y en a d'autres. L'Evangile ne nous parle d'aucune autre personne en dehors de celle du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

Le théologien montre la convenance de cette affirmation. Si en effet on revient à l'analogie première qui nous permet d'avoir une certaine intelligence du mystère des processions divines, il est facile de comprendre qu'il n'y a que deux actions immanentes immatérielles typiques : l'intellection et me vouloir. Donc il est normal qu'en Dieu il n'y ait pas d'autres processions que celles du Verbe et de l'Amour.

On peut facilement objecter : le Verbe ne pourrait-il pas lui-même être à l'origine d'une autre procession d'amour ? Il pourrait très bien se faire qu'en Dieu il y ait plus que deux processions. Il n'y a pas plus de raisons pour deux que pour plus!

Ce qui intéresse le théologien, ce ne sont pas les possibles, les hypothèses que notre imagination peut inventer; ce qui l'interesse, c'est de pénétrer dans l'intelligence de la Parole de Dieu et du mystère révélé, pour le mieux contempler. Or la Révélation ne nous parle que de trois personnes en Dieu. Il est donc tout à fait inutile de recourir à ce genre de procession[32].

On comprend, du reste, qu'il soit inutile qu'il y ait procession de procession, précisément, en raison de la perfection du Verbe et de l'Amour. "Il n'y a en lui qu'un Verbe parfait et qu'un Amour parfait. Et

---

31) Cf. *Somme théol.*, Ia, q. 36, a. 4, ad 1. "Si on considère les suppôts de la spiration, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils font deux : car il en procède comme l'amour qui unit les deux (*procedit ab eis ut amor unitivus duorum*). Et q. 37, a. 1, ad 3 : "Dès lors que le Père et le Fils s'entr'aiment, il faut bien que leur amour mutuel, autrement dit le Saint-Esprit, procède de l'un et de l'autre". Cf. H. F. Dondaine, dans le t. II, trad. de la Revue des jeunes, appendice II, pp. 393-400.

32) Quand saint Jean nous dit en parlant du Verbe : "Tout fut par lui et sans lui rien ne fut" (1,3) il ne parle pas de processions éternelles mais de la création; c'est autre chose.

c'est en cela que se manifeste sa parfaite fécondité"[33].

Dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas conclut cette recherche théologique en déclarant :

> Nous pouvons contempler une similitude de la Trinité divine dans l'esprit de l'homme. Par l'acte même où il se pense en acte, notre esprit conçoit en lui-même son verbe, qui n'est autre que le concept lui-même de l'esprit, qui est dit aussi "esprit pensé", existant dans l'esprit. Ensuite, en s'aimant lui-même, l'esprit se forme soi-même dans son vouloir comme objet aimé. Là s'arrête le processus intime de l'esprit : le cycle est fermé, car en s'aimant l'esprit fait retour à sa propre substance d'où partait le processus par le verbe intelligible qui l'exprime. Ultérieurement, l'esprit procédera à des oeuvres extérieures, qu'il entreprendra par amour de soi.
>
> Dans l'esprit nous trouvons donc ces trois choses : au principe de toute procession, l'esprit existant en sa nature, puis l'esprit conçu dans la pensée, enfin l'esprit aimé dans la volonté. Mais ces trois ne font pas une unique nature : le connaître de l'esprit n'est pas son exister; et son vouloir n'est ni son exister, ni son connaître. C'est pourquoi l'espirt en tant que pensé et l'esprit en tant qu'aimé ne sont pas des personnes (...)
>
> Voilà comment l'on trouve en notre esprit une similitude de la Trinité divine et précisément de la procession qui, comme le dit Boèce, "multiplie la Trinité". En effet, dans la nature divine il y a Dieu inengendré, principe de toute procession divine : c'est le Père. Il y a Dieu engendré, comme verbe conçu en l'intellect : c'est le Fils. Il y a Dieu procédant comme amour : c'est le Saint-Esprit. Et l'on ne trouvera pas d'autre procession au sein de la nature divine, mais une procession dans les effets extérieurs.
>
> Mais on saisit où l'image est en défaut pour représentéer la Trinité divine : c'est que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une même nature, et que chacun d'eux est une personne parfaite puisque pour Dieu, penser et aimer, c'est être. La ressemblance divine en l'homme peut donc se comparer à la ressemblance d'Hercule dans la statue : la forme est représentée, mais c'est une autre nature. Aussi lit-on dans la Genèse que l'âme humaine est l'image de Dieu : "Faisons l'homme à notre image et ressemblance"[34].

Après avoir considéré les diverses analogies qui nous permettaient de parler avec quelque exactitude du mystère des processions divines, saint Thomas peut alors regarder les processions qui se réalisent en notre âme comme des images de celles qui sont en Dieu, en la Trinité. Grâce à la rigueur théologique, il a su distinguer les analogies vraiment scientifiques des images et des ressemblances. Grâce à ce discernement,

---

33) *Somme théol.*, Ia, q. 27, a. 5, ad 3.

34) *Contra Gentiles* IV, ch. 26.

la théologie du mystère de la Très Sainte Trinité acquiert un statut scientifique.

Toutes les grandes intentions et recherches augustiniennes sont gardées, mais l'exposé théologique distingue avec plus de précision analogies et images. Saint Thomas ne pénètre pas plus avant dans le mystère que saint Augustin; mais il procède plus rationnellement.

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.