

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 50 (2003)

Heft: 3

Artikel: Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin

Autor: Emery, Gilles

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761018>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin

Lorsque les théologiens scolastiques expliquent l'agir économique de la Trinité, ils recourent abondamment à la doctrine des appropriations. Entendons par appropriation l'attribution à telle personne divine de traits communs à toute la Trinité, pour mieux mettre en lumière la propriété distincte du Père, du Fils et du Saint-Esprit¹. C'est ainsi, par exemple, que les auteurs de la scolastique du XIII^e siècle ont généralement saisi l'attribution de la création au Père («Je crois au Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre») ou celle de la sanctification au Saint-Esprit («Je crois au Saint-Esprit qui est Seigneur et qui donne la vie»)². Reposant sur une analyse complexe des attributs divins, la théorie des appropriations engage un réalisme qu'Albert le Grand, par exemple, décrit en expliquant que l'appropriation trinitaire est fondée «du côté de la réalité elle-même» et non pas seulement dans notre esprit³. Pourtant, la théorie des appropriations suscite aujourd'hui d'importantes réserves chez de nombreux théologiens qui lui reprochent d'occulter la dimension personnelle de l'agir trinitaire ou de comporter le risque d'un pur jeu de lan-

¹ BONAVENTURE, *Breviloquium* I, ch. 6 (*Opera omnia*, t. 5, Quaracchi 1891, 214–215).

² THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 45, a. 6, ad 2. Nos références aux œuvres de Thomas d'Aquin sont tirées des éditions suivantes. Pour la *Summa theologiae*: éd. Léonine, tomes 4–12, Rome 1888–1906; pour le *Scriptum* sur les livres I et II des *Sentences*: éd. P. MANDONNET, 2 vol., Paris 1929; pour la *Summa contra Gentiles*: éd. P. MARC, C. PERA e.a., 3 vol., Turin-Paris 1961–1967; pour les Questions disputées *De veritate*: éd. Léonine, tome 22, Rome 1975–1976; pour les Questions disputées *De potentia*: éd. P. BAZZI e.a., Turin-Rome 1965; pour le traité *Contra errores Graecorum*: éd. Léonine, tome 40 A, Rome 1967; pour la *Lectura in Ioannem*: éd. R. CAI, Turin-Rome 1952. Toutes les traductions sont de nous.

³ ALBERT LE GRAND, In I Sent. d. 34, a. 5 (*Opera omnia*, éd. A. Borgnet, vol. 26, Paris 1893, 171); cf. THOMAS D'AQUIN, In I Sent. d. 31, q. 1, a. 2: «La convenance de l'appropriation existerait même si nous n'existions pas».

gage⁴. En réalité, le procédé appropriatif serait insatisfaisant si l'on prétendait que l'agir divin se ramène exclusivement à l'essence divine et que la dimension trinitaire ne relève que d'une appropriation. En d'autres termes, l'appropriation serait mal employée si l'on s'en servait pour habiller une conception moniste de l'agir divin.

Mais l'appropriation est-elle la seule explication de la dimension trinitaire de l'agir divin? Ne faut-il pas plutôt reconnaître un mode d'agir *propre* de chaque personne divine, au-delà des appropriations? Des clichés très répandus en ce domaine tendent à opposer la tradition thomiste à la tradition grecque, cette dernière reconnaissant un mode d'agir distinct des hypostases dans l'unique opération de la Trinité⁵. Or, les textes montrent que Thomas d'Aquin soutient bien une modalité personnelle propre de l'agir du Père, du Fils et du Saint-Esprit. C'est cet enseignement que nous voudrions brièvement présenter ici, en le situant dans son contexte doctrinal.

I. Le Père crée et accomplit toutes choses par son Fils dans l'Esprit

Les propriétés des personnes divines n'éclairent pas seulement leur distinction et leur subsistance dans l'immanence de la Trinité, mais également leur agir dans le monde. Dans l'étude du Père, Thomas d'Aquin montre que la paternité désigne premièrement la relation intratrinitaire du Père au Fils et, en second lieu, la relation que Dieu Père entretient avec le monde suivant divers degrés de participation (paternité envers les créatures dénuées de raison et envers les créatures faites à l'image de Dieu, paternité divine selon la nature et selon la grâce): c'est en participant à la relation que le Fils entretient avec son Père que les créatures ont Dieu pour Père⁶. Dans son étude du Fils, Thomas établit que le *Verbe*, en vertu de sa propriété personnelle, possède un rapport envers les créatures, car le Père accomplit toutes choses par son Verbe. La notion même de *Verbe* signifie le Fils dans sa causalité exemplaire et dans sa causalité effective: elle permet de saisir le fondement de la manifestation du Père accomplie par le Fils. L'étude du nom de *Fils* ainsi que le thème

⁴ Voir notamment Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, 346–361; B. SESBOÛÉ, *Appropriation*, in: J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 80.

⁵ Voir par exemple H. BARRÉ, *Trinité que j'adore. Perspectives théologiques*, Paris 1965, 150.

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 33, a. 3.

de l'*Image* éclairent également l'action créatrice et salvifique du Fils⁷. On ne peut guère résumer, d'un seul trait, ce très vaste enseignement. Rappelons simplement l'idée maîtresse qui guide ces explications: «Dieu ne fait rien sinon par la conception de son intelligence, qui est sa Sagesse éternellement conçue, c'est-à-dire le Verbe et Fils de Dieu. Dieu ne peut donc rien faire autrement que par son Fils. [...] Il est ainsi manifeste que tout ce que fait le Père, c'est par son Verbe qu'il le fait»⁸. Cette action du Père «par son Verbe» concerne la création (le Verbe est l'expression et la source productrice des créatures), la providence, la manifestation du Père et sa révélation, le salut et le don de la filiation, bref: tout l'agir divin créateur et sauveur. Dans tous les cas, Thomas d'Aquin expose l'action du Fils au moyen de sa propriété de *Verbe*, *Fils* et *Image*, c'est-à-dire au moyen de ce qui le caractérise distinctement dans la Trinité.

De manière semblable, la propriété personnelle qui manifeste la distinction et l'existence éternelles du Saint-Esprit permet aussi de rendre compte de son agir dans l'économie de la création et du salut. C'est au moyen de la propriété de l'*Amour* que Thomas d'Aquin explique l'action du Saint-Esprit dans la création, dans l'exercice de la providence, dans le mouvement des créatures, dans la vivification, la sanctification, la vie de la grâce. Étant personnellement le Don, le Saint-Esprit est donné aux saints et habite en eux, il communique la présence du Père et du Fils, comblant l'Église de ses dons⁹. Rappelons, ici encore, l'idée directrice de cet enseignement: «Le Père se dit lui-même et il dit toutes les créatures par le Verbe qu'il a engendré, en tant que le Verbe engendré représente le Père et toutes les créatures. De même, il s'aime lui-même et il aime toutes les créatures par le Saint-Esprit, en tant que le Saint-Esprit procède comme l'amour de la bonté première, suivant laquelle le Père s'aime soi-même et aime toute créature»¹⁰.

Cette explication signifie que l'Amour par lequel le Père et le Fils sont mutuellement unis est aussi l'Amour par lequel ils nous associent à leur communion: «Le Père et le Fils s'aiment et nous aiment par le Saint-Esprit, par l'Amour qui procède»¹¹. L'exposé théologique de l'agir divin repose ainsi sur l'étude des personnes dans leur essence commune et dans leurs propriétés. Dans son analyse des noms *Verbe*, *Amour* et *Don*,

⁷ Voir notamment *Summa theologiae* I, q. 34, a. 3; III, q. 3, a. 8; *Summa contra Gentiles* IV, ch. 11 (n° 3474), ch. 12 (n° 3483), ch. 13 et ch. 42.

⁸ *Lectura in Ioannem* 1,3 (n° 77).

⁹ Voir notamment *Summa contra Gentiles* IV, ch. 20–22.

¹⁰ *Summa theologiae* I, q. 37, a. 2, ad 3.

¹¹ *Summa theologiae* I, q. 37, a. 2, sol.

Thomas montre que ces noms comportent un rapport aux créatures¹². Il précise alors que la personne divine (le Père, le Fils, le Saint-Esprit) se rapporte aux créatures non pas directement selon la pure relation d'origine qu'elle entretient au sein de la Trinité éternelle, mais sous l'aspect où cette personne inclut l'essence divine:

«Le nom d'une personne divine ne comporte pas de rapport aux créatures quant à la relation personnelle, mais quant à ce qui touche la nature. Cela n'empêche pas que le nom d'une personne divine comporte un rapport aux créatures, en tant que ce nom inclut l'essence dans sa signification. Ainsi, de même qu'il est propre au Fils d'être le Fils, il lui est propre d'être *Dieu engendré* et le *Créateur engendré*»¹³.

On retrouve dans ces précisions la structure de la *relation* et les éléments de la notion thomasienne de *personne*, appliqués à l'économie trinitaire. La relation, rappelons-le brièvement, comporte un double aspect: 1) elle est pur rapport à un autre; 2) elle possède l'existence dans un sujet. Le premier aspect constitue la notion ou «raison» propre de la relation (rapport à autrui), et le second aspect rend compte de l'être (*esse*) de la relation réelle. Ces deux aspects sont requis pour toute relation réelle. En Dieu, le premier aspect consiste dans le pur rapport de personne à personne selon l'origine (paternité, filiation, spiration, procession). Quant au second aspect, la relation divine s'identifie avec l'être même de l'essence divine, elle *est* cette essence divine, elle est Dieu¹⁴. La réunion de ce double aspect permet de concevoir la personne divine comme une relation qui subsiste: la personne est distincte sous l'aspect du rapport à autrui selon l'origine (premier aspect de la relation) et elle subsiste en vertu de l'être divin qu'elle possède et auquel elle s'identifie (second aspect de la relation)¹⁵. C'est cette analyse que Thomas applique au rapport que les personnes divines entretiennent avec les créatures. Regardons de plus près ces deux aspects de la relation.

Suivant Thomas d'Aquin, le rapport aux créatures n'intervient pas dans le premier aspect de la relation divine, c'est-à-dire dans l'aspect du pur rapport à autrui qui constitue la «raison propre» de la relation. Sous ce premier aspect, la relation intratrinitaire est un pur rapport de personne à personne selon l'origine. La personne divine, distinguée et constituée par une relation, n'est pas distinguée et constituée par un rapport aux créatures, mais par la relation qu'elle entretient avec une autre per-

¹² Summa theologiae I, q. 34, a. 3, ad 1 (Verbe); q. 37, a. 2, ad 3 (Amour); q. 38, a. 1, ad 4 (Don).

¹³ Summa theologiae I, q. 34, a. 3, ad 1.

¹⁴ Summa theologiae I, q. 28, a. 2; De potentia, q. 8, a. 2.

¹⁵ Summa theologiae I, q. 29, a. 4; De potentia, q. 9, a. 4.

sonne divine. Si l'on introduisait le rapport aux créatures dans ce premier aspect, cela reviendrait à penser que l'existence même de la Trinité (la distinction réelle des personnes) dépendrait de l'action de Dieu dans le monde, comme si le monde intervenait pour faire exister une personne divine. Une telle vue des choses impliquerait une conception panthéiste de la Trinité ou conduirait aux difficultés de l'arianisme et du sabellianisme qui ont saisi la procession des personnes à la façon d'une action de Dieu dans le monde¹⁶. On ne pourrait plus rendre compte de la divinité des personnes et de leur distinction éternelle.

Mais le rapport aux créatures intervient dans le second aspect de la relation divine, c'est-à-dire dans la relation en tant qu'elle «inclut» l'essence divine et possède l'être de l'essence divine. L'essence divine contient les créatures qui préexistent en elle; elle est la source ou la cause des créatures. Ces éléments ont été expliqués dans l'étude des attributs essentiels qui concernent l'opération divine (la science de Dieu, sa volonté, son amour, sa puissance). C'est par son essence que Dieu crée, c'est-à-dire par sa sagesse, par sa volonté et son amour, par sa miséricorde, par sa puissance¹⁷. Autrement dit, Dieu crée parce qu'il est Dieu et *en tant qu'il est Dieu*. C'est la raison pour laquelle le rapport aux créatures n'intervient pas dans la relation personnelle comme pur «rapport à autrui» (premier aspect de la relation), mais dans la relation sous l'aspect de son être divin (second aspect de la relation). Et ce que l'on explique en termes de *relations* s'applique aussi à la *personne*. La personne ne comporte pas un rapport aux créatures sous l'aspect de son pur rapport envers une autre personne, mais sous l'aspect de sa divinité. Le Saint-Esprit sauve, le Fils crée, parce que le Fils et le Saint-Esprit sont des personnes *divines*, c'est-à-dire parce qu'ils sont Dieu¹⁸.

C'est là ce que Thomas expliquait à propos du Verbe, de l'Amour et du Don: le rapport aux créatures n'intervient pas dans la «relation personnelle» (pur rapport à autrui), mais dans l'essence divine que la personne «inclut» (la personne est l'essence divine). C'est à ce titre que le Fils est le «Créateur engendré»: le mot *engendré* signifie le Fils dans son rapport au Père et le mot *Créateur* signifie le Fils dans son être divin. La notion de «personne divine» réunit ces deux aspects (le rapport à autrui et la subsistance divine, c'est-à-dire les deux aspects de la relation). Saisir le rapport que les personnes entretiennent avec le monde, pour Thomas

¹⁶ Summa theologiae I, q. 27, a. 1.

¹⁷ Summa theologiae I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4; q. 20, a. 2; q. 21, a. 4; q. 25.

¹⁸ Cf. Lectura in Ioannem 3,5 (n° 444); 10,35 (n° 1460); 17,3 (n° 2187); etc.

d'Aquin, c'est donc engager les éléments fondamentaux de la synthèse spéculative sur la relation et sur la personne.

En affirmant que le rapport aux créatures relève de l'essence divine commune aux trois personnes, et non pas du pur rapport de personne à personne, Thomas aurait-il obscurci les traits personnels de l'économie trinitaire? Aurait-il signifié que seule l'essence (et non pas la personne comme telle) intervient dans la création et l'économie du salut? Non, car la personne n'est pas constituée par le seul rapport à autrui, mais aussi par l'essence en vertu de laquelle elle est une personne. C'est pourquoi Thomas explique que le rapport aux créatures est bien «inclus» dans la notion de personne divine ou qu'il intervient «en second lieu» dans le nom propre de la personne divine. Lorsque les chrétiens confessent que le Fils est le Verbe, ou lorsqu'on reconnaît que le Saint-Esprit est l'Amour et le Don, le rapport aux créatures est présent dans ces noms personnels «tout comme l'essence est incluse dans la notion de personne divine»¹⁹. En expliquant que le rapport au monde créé concerne l'essence divine, Thomas tient bien que ce rapport revient à la *personne*, puisque l'essence appartient à la personne en tant que personne.

Pour tenter de discerner la dimension personnelle de l'agir créateur et sauveur, il faut donc franchir un pas supplémentaire. Dans le rapport aux créatures, quel «rôle» faut-il reconnaître à ce que chaque personne possède en propre? Comment la propriété de chaque personne intervient-elle dans l'action de la Trinité dans le monde? Avant de proposer une réponse, rappelons brièvement le thème de la «causalité des processions trinitaires» qui prolonge les explications précédentes.

II. La «causalité» des processions trinitaires

Dès sa première synthèse de théologie, le commentaire ou *Écrit* sur les *Sentences*, Thomas d'Aquin a formulé cette thèse centrale: «Les processions éternelles des personnes sont la cause et la raison (*causa et ratio*) de toute la production des créatures»²⁰. Les mots *cause* et *raison* sont complétés par d'autres termes précisant le fondement trinitaire de la création. La procession des personnes est l'*origine*²¹, le *principe*²² et l'*exemplaire*²³ de la procession des créatures. Cette affirmation se présente comme une exégèse théologique de textes bibliques concernant l'action du Fils et du

¹⁹ Summa theologiae I, q. 38, a. 1, ad 4.

²⁰ In I Sent. d. 14, q. 1, a. 1.

²¹ In I Sent. d. 32, q. 1, a. 3.

²² In I Sent. d. 35, divisio textus.

²³ In I Sent. d. 29, q. 1, a. 2, q. 1a 2; De potentia, q. 10, a. 2, sed contra 2.

Saint-Esprit. On la rencontre près de vingt fois dans le corpus thomaisien, dans les mêmes termes²⁴ ou dans des formulations voisines: «Le processus temporel des créatures dérive du processus éternel des personnes»²⁵, «la sortie des personnes dans l'unité d'essence est la cause de la sortie des créatures dans la diversité d'essence»²⁶.

Thomas d'Aquin a pu trouver cette thèse théologique chez son maître Albert le Grand qui la formulait dans son commentaire des *Sentences*²⁷. Il s'est aussi manifestement inspiré de Bonaventure qui, sans formuler expressément cette thèse, enseignait également que la procession du Fils et celle du Saint-Esprit possèdent une causalité et une exemplarité à l'égard des créatures: la «diffusion extrinsèque» du bien (l'agir de Dieu le monde) a pour raison la «diffusion intrinsèque» du Bien souverain dans les personnes divines, à la façon dont la réalité *première* est la cause de toutes les réalités secondes qui en dérivent. Pourtant, ni Albert ni Bonaventure n'ont développé la causalité créatrice des processions trinitaires d'une manière comparable à Thomas: l'exploitation systématique de cette thèse apparaît comme un trait caractéristique de sa théologie. Ce thème signifie chez lui que les processions trinitaires sont la source exemplaire, efficiente et finale de la procession des créatures (création et salut), le motif de l'action créatrice de la part de Dieu, le principe des créatures dans l'ordre ontologique et dans l'ordre de l'intelligibilité²⁸. Une juste intelligence de l'agir de Dieu requiert donc la connaissance de la procession des personnes divines²⁹.

Dans ces explications, la création n'est pas attribuée de façon propre ou exclusive à une seule personne divine en particulier. Dieu est créateur en vertu de son essence qui est commune aux trois personnes: les trois personnes sont un seul Dieu Créateur³⁰. La «causalité» créatrice n'est donc pas attribuée en propre à une personne divine, mais Thomas la rapporte aux processions trinitaires. Le mot *procession* signifie l'origine, c'est-à-dire la venue à l'être, l'existence d'une réalité à partir de son principe³¹. En

²⁴ In I Sent. d. 10, q. 1, a. 1; In I Sent. d. 14, q. 2, a. 2; In I Sent. d. 26, q. 2, a. 2, ad 2; In I Sent. d. 27, q. 2, a. 3, ad 6; De potentia, q. 10, a. 2, arg. 19 et ad 19; Summa theologiae I, q. 45, a. 6, sol. et ad 1; q. 45, a. 7, ad 3.

²⁵ In Sent., prol.; Super Boetium de Trinitate, prol.

²⁶ In I Sent. d. 2, divisio textus.

²⁷ ALBERT, In I Sent. d. 20, a. 3, sed contra; In I Sent. d. 29, a. 2, sed contra 2 (Opera omnia, éd. A. Borgnet, vol. 25, p. 191; vol. 26, p. 76).

²⁸ Voir notre étude: La Trinité créatrice, Paris 1995.

²⁹ THOMAS D'AQUIN, Summa theologiae I, q. 32, a. 1, ad 3.

³⁰ Summa theologiae I, q. 45, a. 6.

³¹ In I Sent. d. 13, q. 1, a. 1.

considérant de manière analogue la Trinité et la création sous l'aspect de la procession (le Fils et l'Esprit *procèdent* éternellement et les créatures *pro-cèdent* aussi de Dieu, quoique dans un tout autre ordre), Thomas emploie un concept qui permet de saisir analogiquement la communication de l'être. La création et l'économie du salut ne se rattachent pas seulement à telle personne divine mais à la Trinité: c'est l'influence du «processus trinitaire» tout entier qui se trouve mise en valeur.

En Dieu, la procession signifie la communication personnelle de la plénitude de la divinité: le Père communique éternellement la plénitude de la divinité au Fils; avec le Fils, il la communique au Saint-Esprit. Lorsqu'on parle de «procession» en Dieu, on considère les personnes sous l'aspect dynamique de la communication éternelle de la divinité. Quant à la création, dans un tout autre ordre, elle consiste en une participation des créatures à l'être et aux perfections divines. C'est à ce plan de la communication d'une participation des perfections divines, impliquant la doctrine de l'analogie, que se situe la causalité trinitaire. La communication de toute l'essence divine dans la Trinité est la cause et la raison de la communication d'une participation de l'essence divine aux créatures, dans un ordre radicalement différent: «La sortie des personnes dans l'unité d'essence est la cause de la sortie des créatures dans la diversité d'essence»³². Il s'agit, comme on le constate aisément, de la distinction et du rapport entre l'action immanente (processions trinitaires) et l'action transitive (action de Dieu dans le monde): la première est la «raison» de la seconde³³.

Thomas d'Aquin a apporté successivement deux interprétations de cette «causalité» des processions trinitaires, la première dans son commentaire des *Sentences* et la seconde dans la *Somme de théologie*. On y découvre un approfondissement. Dans sa première œuvre, Thomas explique que, pour saisir l'action des personnes divines, il faut tenir compte de deux règles complémentaires: 1) l'efficiencia commune de l'essence divine; 2) la causalité de la procession éternelle des personnes divines. «La procession des personnes divines est aussi une certaine origine de la procession des créatures, puisque tout ce qui est premier dans quelque genre est la cause de ce qui vient ensuite; mais l'efficiencia à l'égard des créatures est toutefois attribuée à l'essence commune»³⁴. Ce double principe est invoqué pour expliquer de quelle manière «le Père et le Fils nous aiment *par le Saint-Esprit*». Il permet aussi de montrer de quelle façon «le Père dit toutes choses *par son Verbe*». L'agir divin ne s'explique pas seulement

³² In I Sent. d. 2, divisio textus

³³ Summa contra Gentiles II, ch. 1 (n° 854).

³⁴ In I Sent. d. 32, q. 1, a. 3.

par l'essence divine, c'est-à-dire par la connaissance et la volonté créatrices de la Trinité. Il s'explique aussi par les processions trinitaires qui sont la raison des œuvres que Dieu accomplit dans le monde: le Verbe est le modèle efficient de toute communication que Dieu accomplit par sa sagesse, et le Saint-Esprit est la raison de toute communication que Dieu accomplit par la générosité de son amour. Le Verbe est la seule personne qui, en Dieu, procède par mode d'intellect: il est, à ce titre, le modèle in-créé et la raison de la procession des œuvres de sagesse accomplies par Dieu. Le Saint-Esprit est la seule personne qui, en Dieu, procède par mode d'amour: il est, à ce titre, la raison de la procession des créatures qui proviennent de Dieu par le mode d'un don divin. Sous cet aspect, la causalité créatrice («efficiencia») revient à l'essence divine, mais la raison de cette causalité («raison de l'efficiencia») appartient aux personnes divines en vertu du mode propre et distinct de leur procession³⁵. La création est l'œuvre commune des trois personnes, agissant par leur essence, et chaque personne y intervient selon sa propriété personnelle.

Dans la *Somme*, Thomas explique l'exemplarité et la causalité des processions trinitaires, avec davantage de précision, au moyen de sa doctrine de la relation. Cette explication porte la marque du progrès de sa théologie trinitaire. Tandis que, dans sa première œuvre, il fondait sa doctrine trinitaire sur la notion de *procession*, il l'organise plus résolument dans la *Somme* autour de la notion de *relation*, suivant les deux aspects de la relation divine que nous avons rappelés plus haut (le rapport à autrui et l'essence divine):

«Les Personnes divines, selon la raison de leur procession, exercent une causalité à l'égard de la création des êtres. Comme on l'a montré en traitant la science et la volonté de Dieu, Dieu est la cause des êtres par son intelligence et par sa volonté, comme il en est d'un artisan envers les œuvres de son art. Or, l'artisan agit par le verbe qu'il conçoit dans son intelligence et par l'amour que sa volonté porte à son œuvre. Ainsi, Dieu le Père a fait les créatures par son Verbe, qui est le Fils, et par son Amour, qui est l'Esprit Saint. Ainsi, les processions des personnes sont les raisons de la production des créatures, en tant qu'elles incluent les attributs essentiels que sont la science et la volonté»³⁶.

Cette explication invoque l'analogie de l'intelligence et de la volonté. Il s'agit, une fois encore, d'une explicitation des rapports que les actes immanents entretiennent avec les actes qui se portent vers une réalité exté-

³⁵ Ibid. Il s'agit de la «raison de l'efficiencia à l'égard des créatures».

³⁶ *Summa theologiae* I, q. 45, a. 6. Sur la continuité et l'évolution de Thomas d'Aquin en ce domaine, voir G. MARENGO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma 1990.

rieure. La simplicité de l'exemple de l'artisan ne doit pas tromper: cette analogie engage une réflexion métaphysique très poussée sur les principes de l'action divine. Pour notre propos, c'est la conclusion de l'explication qui mérite de retenir l'attention: les processions personnelles sont la raison ou «la cause de la création»³⁷ dans la mesure où elles «incluent» les attributs essentiels. Thomas ne fait plus valoir deux règles complémentaires, comme dans son commentaire des *Sentences*, mais une seule: la procession personnelle inclut l'essence. Cette explication se rattache à la doctrine de la personne et de la relation dont les résultats sont désormais appliqués à l'agir divin. Dans l'action divine, il n'y a pas l'essence d'un côté et les propriétés personnelles de l'autre côté. Tout converge dans la relation (fondée sur la procession) et dans la personne qui réunit l'aspect de la distinction et l'aspect de l'essence³⁸. Les personnes accomplissent la création en vertu de leur procession, dans la mesure où la procession (comme la relation) inclut l'essence, c'est-à-dire parce que cette procession est *divine*. Nous retrouvons, très exactement, la voie d'explication que Thomas a présentée lorsqu'il examinait la propriété du Verbe, de l'Amour et du Don.

III. La question du «rôle propre» des personnes

L'explication de l'agir créateur et sauveur des personnes divines nous ramène à notre première question: dans l'agir divin, quel «rôle» faut-il reconnaître à ce que chaque personne possède en propre? Suivant l'enseignement de Thomas d'Aquin, deux solutions doivent être écartées. Voyons-les brièvement.

1) Une première voie de solution, insatisfaisante, répond qu'il n'y a aucun mode propre dans l'action d'une personne divine, car les personnes agissent seulement suivant ce qui leur est absolument commun, à savoir l'essence divine qui est le principe de leur agir. Cette solution fait valoir la règle orthodoxe de l'unité d'énergie des trois personnes, ou le principe augustinien de l'indivisibilité des œuvres de la Trinité *ad extra*. La distinction des personnes interviendrait alors dans leurs rapports éternels mais aucunement dans l'agir qu'elles exercent en notre faveur. Cette explication a été soutenue par divers auteurs dans la scolastique moderne

³⁷ Summa theologiae I, q. 45, a. 6, ad 1.

³⁸ C'est en ce sens que, dans son commentaire des *Sentences*, Thomas d'Aquin expliquait déjà que «toute procession et multiplication des créatures sont causées par la procession des personnes divines distinctes», afin de montrer l'influence créatrice des *relations* divines (In I Sent. d. 26, q. 2, a. 2, ad 2).

et on la retrouve dans certains traités trinitaires du XX^e siècle³⁹. Elle a pu conduire à rattacher l'économie de la création et du salut au «Dieu Un» (*De Deo uno*), jusqu'à écarter le rôle de la pluralité trinitaire pour saisir l'agir divin. De ce fait, elle a aussi affaibli la valeur de la doctrine des appropriations en faisant de ces appropriations l'unique moyen pour saisir la dimension trinitaire de l'agir divin.

La règle de l'unité d'action de la Trinité est fondamentale et le lecteur de Thomas d'Aquin ne peut manquer d'en observer l'importance: elle se trouve au cœur du traité trinitaire⁴⁰. La création et la grâce ne sont pas l'œuvre exclusive d'une seule personne, mais les trois personnes en sont toutes ensemble la source en raison de leur commune nature divine. Ne pas le reconnaître conduirait à rejeter la consubstantialité trinitaire. De même, l'appropriation constitue un procédé valable dont Thomas s'est appliqué à montrer les fondements. La faiblesse de cette première réponse ne tient donc pas à une erreur sur les principes invoqués (l'unité de l'agir divin et les appropriations), mais à l'*exclusivité* qu'elle leur attribue, comme si la règle de l'unité d'opération constituait, à elle seule, toute l'explication, la seule clé pour saisir l'action de la Trinité. Or, la théologie de Thomas d'Aquin ne présente pas une telle exclusivité. La constante présence de l'agir trinitaire dans l'étude des propriétés le montre clairement. Autrement dit, la règle de l'indivisibilité de la Trinité dans son agir *ad extra* est parfaitement exacte et fondamentale, mais son application est excessive si l'on prétend y réduire tous les aspects de l'action des personnes divines.

2) Une seconde voie de réponse, réagissant vigoureusement contre la précédente, soutient que chaque personne divine exerce une action propre en notre faveur. La pensée théologique de beaucoup d'auteurs, aujourd'hui, se montre favorable à cette manière de concevoir l'agir des personnes divines. On cherche alors à préciser la «causalité personnelle», l'«activité propre», la «fonction propre» ou le «rôle spécifique» de chaque personne divine⁴¹. La grâce, par exemple, sera attribuée de façon spécifi-

³⁹ Voir par exemple, comme représentant de cette ligne de pensée: P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes*, Rome 1949. La thèse centrale de cet ouvrage est la suivante: aucune action d'une personne divine dans le monde ne lui est réellement personnelle; dans l'agir du Saint-Esprit, rien ne lui appartient en propre.

⁴⁰ Cf. notamment *Summa theologiae* I, q. 32, a. 1; q. 45, a. 6.

⁴¹ Comme représentant de cette seconde ligne de pensée, voir H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963; ID., *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, in: *MTbZ* 16 (1965) 37–57. A titre d'exemple, voir aussi J. GALOT, *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maur 1997, 64–71; ID., *Notre Père qui est amour*, Saint-Maur 1998, 16–31.

que au Saint-Esprit, comme s'il revenait en propre au Saint-Esprit (à la différence des autres personnes) de procurer cette grâce. On soulignera aussi, concernant le don de la filiation adoptive, que la filiation fait de nous des enfants de la personne du Père à l'exclusion des autres personnes divines. La thèse d'une «causalité (quasi) formelle» de telle personne divine est souvent avancée pour en rendre compte, notamment dans le cas de la grâce du Saint-Esprit⁴². Le Saint-Esprit, personnellement donné aux saints, exercerait lui-même le rôle de principe immanent des actes humains de foi et de charité. On pourrait ainsi expliquer l'œuvre distincte des personnes et, plus profondément, le fondement proprement personnel des dons trinitaires⁴³.

Outre le problème de la confusion de Dieu et du monde que soulève la théorie d'une «causalité formelle» (car la forme est, par définition, inhérente à une créature, elle fait partie de ses éléments ontologiques constitutifs, elle entre en composition réelle avec la créature)⁴⁴, la thèse de l'action propre de telle personne divine présente une difficulté insurmontable au regard des principes de la théologie thomasienne. Réserver une action et un don divin à telle personne plutôt qu'à une autre, c'est mettre en cause l'unité de la Trinité tant dans son essence que dans ses relations. Il s'agit d'un principe tout à fait fondamental chez Thomas d'Aquin: les trois personnes agissent par une unique action ou opération⁴⁵, en vertu de leur unique nature, et par conséquent les effets de l'action divine ont pour source, toujours, toute la Trinité⁴⁶. La réflexion théo-

⁴² Le vocabulaire de la causalité «quasi formelle» des personnes divines n'est pas inconnu des scolastiques. Albert le Grand, par exemple, l'emploie pour désigner le Saint-Esprit comme celui par qui nous aimons Dieu et le prochain. Mais il précise immédiatement que ni l'habitus ni l'acte de charité ne sont «par essence» le Saint-Esprit: il s'agit plutôt d'effets du Saint-Esprit (ALBERT, *Summa theologiae* I, tract. 8, q. 36, ch. 3; ed. Colon., t. 34/1, Münster 1978, p. 282). Et nous retrouvons alors l'affirmation de la causalité inséparable de la Trinité, avec la doctrine des appropriations (ibid., tract. 7, q. 32, ch. 2, p. 254).

⁴³ Pour une proposition développée de ce thème promu par Karl Rahner, voir K. OBENAUER, *Thomistische Metaphysik und Trinitätstheologie. Sein – Geist – Gott – Dreifaltigkeit – Schöpfung – Gnade*, Münster 2000; cf. notre recension critique in: *FZPhTh* 47 (2000) 277–281.

⁴⁴ Thomas d'Aquin reconnaît clairement l'*exemplarité* qui revient au Saint-Esprit, mais sans faire du Saint-Esprit une cause formelle inhérente et sans exclure le Père et le Fils: «La charité a pour cause efficiente toute la Trinité, et pour cause exemplaire l'Amour qui est le Saint-Esprit» (In I Sent. d. 17, q. 1, a 1). Cf. *Summa theologiae* I–II, q. 110, a. 1; *Summa theologiae* II–II, q. 23, a. 2.

⁴⁵ Cf. par exemple *Summa contra Gentiles* IV, ch. 25 (n° 3625): «una actione».

⁴⁶ Cf. par exemple *Summa theologiae* III, q. 23, a. 2. L'incarnation du Fils ne fait pas exception à cette règle: «Ce qui, dans l'assomption, relève de l'action, est commun

logique sur l'économie trinitaire ne sera jamais menée contre cette règle qui intervient partout comme un aspect fondamental de la question. En résumé, la recherche d'une mise en valeur de la dimension trinitaire de l'agir divin se présente dans la perspective suivante: la règle de l'unité essentielle des trois personnes fournit un critère déterminant, mais elle ne constitue pas le seul aspect de l'agir trinitaire.

IV. L'unité d'action des personnes et leur mode distinct d'agir

Les trois personnes agissent inséparablement, en vertu de leur commune nature divine, et chaque effet a pour source toute la Trinité. Mais, dans cet agir commun, chaque personne agit sur le mode distinct de sa relation avec les autres personnes. Avant d'en présenter les fondements, on peut illustrer cette explication par l'agir créateur du Verbe. Dans son exégèse de Jean 1,3 («par lui tout a été fait»), Thomas d'Aquin explique que le Verbe est celui *par qui* le Père accomplit toutes choses. Il propose alors une réflexion plus étendue sur l'agir du Fils: que signifie le fait d'être celui «par qui» le Père accomplit toutes choses? On peut l'entendre de deux manières⁴⁷.

1) Si, dans cette expression *par qui*, on entend le «principe formel» de l'action, c'est-à-dire le principe de l'agir du Père (ce «en vertu de quoi» le Père agit), alors il faudra y reconnaître l'essence divine. Le Père, comme le Fils et comme le Saint-Esprit, agit par son essence: c'est par sa nature qu'un être agit. Thomas parle ici de principe «formel» afin d'écarter toute idée d'un principe «efficient», car rien ni personne ne pousse ou ne meut le Père à agir. Ni le Fils, ni le Saint-Esprit ne sont un «principe» de l'action du Père, car le Fils et le Saint-Esprit n'entretiennent pas une relation de principe à l'égard du Père: l'ordre trinitaire ne permet pas de voir, dans le Fils ou le Saint-Esprit, un principe de l'être du Père, ni un principe de l'action du Père. Si l'on prend l'expression «par qui» au sens d'un principe formel, elle sera donc appropriée au Fils, car Dieu le Père agit par sa sagesse essentielle qui est appropriée au Fils. C'est ainsi que, de soi, les formules *de qui*, *par qui* et *en qui* (cf. Rm 11, 36) ne sont pas propres à une personne mais appropriées⁴⁸.

Avec cette explication, on s'est éloigné du sens obvie de Jn 1,3, mais on a précisé un élément important: dire que le Père agit *par son Verbe*, ce n'est pas faire du Verbe un principe de l'agir du Père. Le Père ne reçoit

aux trois personnes»; «les trois personnes ont fait que la nature humaine soit unie à la personne du Fils» (Summa theologiae III, q. 3, a. 4).

⁴⁷ Lectura in Ioannem 1,3 (n° 76).

⁴⁸ Summa theologiae I, q. 39, a. 8.

pas son agir du Fils. On ne dit pas que le Père agit «par le Fils» comme on dit d'un homme qu'il agit «par ce qu'il a appris» ou «par sa raison». En ce sens, le Père agit par lui-même ou par son essence. Augustin l'avait déjà noté: lorsqu'on tient que «le Père est sage par sa sagesse engendrée», on n'entend pas dire que le Fils soit la cause de la sagesse du Père (on arriverait à cette conclusion «absurde»: le Père ne serait pas sage par lui-même mais par son Fils, et le Père tiendrait alors son essence du Fils). Le Père et le Fils sont une seule sagesse comme ils sont une seule essence. Le Fils n'est pas la sagesse en vertu de laquelle le Père est sage, mais il est la «Sagesse engendrée» issue du Père⁴⁹. Les mêmes réflexions s'appliquent à l'*agir* du Père.

2) Mais si dans l'expression «par lui» de Jn 1,3 on entend la causalité du Verbe à l'égard des créatures⁵⁰, alors il s'agit en toute rigueur d'une *propriété du Fils*. C'est sans doute le sens le plus manifeste de Jn 1,3. Prise en ce sens, l'expression «par lui» ne désigne pas ce qui est le principe de l'action du Père (c'était la première considération), mais il désigne ce qui est le principe ou la cause des créatures, et c'est ici qu'on doit reconnaître un trait propre du Verbe en personne, dépassant l'appropriation:

«Si la préposition *par* dénote la causalité à l'égard des réalités accomplies, alors lorsque nous disons que *le Père accomplit toutes choses par le Fils*, cela n'est pas approprié au Verbe mais lui est bien propre (*proprium*). Car être la cause des créatures, cela le Fils le tient d'un autre, à savoir du Père de qui il tient l'être»⁵¹.

Le Fils est celui «par qui» le Père agit parce qu'il est le Fils et Verbe engendré par le Père. Dans l'agir du Père et du Fils, la préposition «par» signifie l'*auctoritas* du Père, c'est-à-dire la propriété du Père comme principe du Fils. Le Fils existe en recevant éternellement son être du Père et il agit de la même manière, c'est-à-dire en recevant éternellement son agir du Père. L'action du Père et du Fils est unique, le principe de cette action est aussi unique (c'est la nature ou essence divine), les effets de l'action sont communs au Père et au Fils. Mais les *acteurs* (les sujets de l'agir) sont personnellement distincts et ce qu'on peut appeler leur *mode d'action* est

⁴⁹ AUGUSTIN, De Trinitate VII, I, 1–2; De Trinitate XV, VII, 12. THOMAS D'AQUIN, In I Sent. d. 32, q. 2, a.1; Summa theologiae I, q. 34, a. 1, ad 2.

⁵⁰ Cf. aussi In II Sent. d. 13, q. 1, a. 5.

⁵¹ Lectura in Ioannem 1,3 (n° 76). On voit que, pour Thomas, le verset de Jn 1,3 ne se limite pas à la création au sens strict mais concerne tout l'agir divin dans le monde.

aussi distinct⁵². Thomas l'écrit également dans la *Somme de théologie*, bien que cette observation ait généralement échappé à la plupart des études (peut-être parce qu'elle se trouve dans la question des appropriations?): «Parfois, cette [préposition] *par* n'est pas appropriée, mais bien propre au Fils, comme on le voit en Jn 1,3: *par lui tout a été fait*»⁵³.

Telle est la voie par laquelle Thomas d'Aquin met en valeur la distinction des personnes dans leur agir. Cette distinction ne divise pas l'action de la Trinité, ni sa puissance, ni les principes de l'action qui sont communs aux trois personnes en raison de leur unique nature. Elle ne concerne pas davantage les effets de l'action: ces effets proviennent des trois personnes en vertu de leur unique action. On pourrait tout aussi bien le montrer par la doctrine de la périchorèse: le Père est dans le Fils, le Fils est dans le Père, le Saint-Esprit est dans le Père et dans le Fils, et réciproquement. Pour cette raison, l'action des trois personnes est inséparable. Thomas d'Aquin explique par exemple: «Le Fils agit en raison du Père qui demeure en lui par l'unité de la nature»⁵⁴. La profondeur de la périchorèse est telle que, dans l'agir du Fils, le Père lui-même agit, et le Saint-Esprit agit en eux, inséparablement. L'action du Fils et du Saint-Esprit n'est donc pas différente de celle du Père, puisque les personnes agissent en demeurant l'une dans l'autre, selon leur mutuelle immanence et donc par une même opération.

Dans cette action commune, les personnes qui agissent sont distinctes et le mode de leur action reflète leur propriété relative personnelle. Ce mode d'action n'exprime pas autre chose que la propriété personnelle. On le voit bien dans les explications relatives à l'agir du Père par son Verbe. Le mode distinct de l'action du Fils (le Fils est le Verbe *par qui* le Père agit) ne consiste pas en un rapport exclusif du Fils à l'endroit des créatures, mais il consiste dans le rapport propre que le Fils entretient avec son Père au sein de la Trinité. Autrement dit, ce mode propre réside dans la relation intratrinitaire de personne à personne, et non pas dans une relation différente avec les créatures.

C'est exactement ce que Thomas expliquait, sous un autre angle, à propos des noms *Verbe*, *Amour* et *Don*: dans l'agir trinitaire, la distinction personnelle n'intervient pas du côté du rapport aux créatures, mais du côté de la relation intratrinitaire. Et si l'on rassemble ces deux aspects en mettant la relation personnelle au premier plan, on peut alors saisir le

⁵² Cf. In II Sent. d. 13, q. 1, a. 5, ad 4: «C'est en raison de l'*auctoritas* du Père à l'égard du Fils, en tant que c'est du Père que le Fils tient d'être et d'agir, que le Père agit par le Fils».

⁵³ Summa theologiae I, q. 39, a. 8: «*proprium Filii*».

⁵⁴ Lectura in in Ioannem 14,12 (n° 1898).

mode propre de l'agir des personnes. Le Père crée le monde et sauve les hommes par son Fils dans l'Esprit: ce mode d'agir par le Fils dans l'Esprit est propre au Père. Il revient au Fils, en propre, d'être celui par qui le Père crée et accomplit toutes choses: dans la Trinité, le Fils est le seul qui agit de cette façon, en raison de sa propriété de Fils, Verbe et Image du Père. Et il revient au Saint-Esprit, en propre, d'être celui en qui ou par qui le Père et le Fils agissent, en vertu de sa propriété d'Amour et de Don. C'est ce que Thomas a expliqué lorsqu'il a montré que «le Père dit toutes choses par son Fils» et que «le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit»⁵⁵, ou lorsqu'il enseigne que «les processions des personnes sont la cause de la procession des créatures»⁵⁶. Ces expressions revêtent bien un sens propre, et non pas seulement approprié. L'appropriation n'est pas notre unique ressource pour saisir la dimension trinitaire de l'agir divin.

Ces observations sont confirmées par plusieurs aspects de l'enseignement de Thomas d'Aquin, notamment par le rapport entre le mode d'être et le mode d'agir des personnes, ainsi que par la distinction des personnes dans leur action même en faveur des créatures (création et salut). Un être agit suivant ce qu'il est: tel on est, tel on agit. Le mode d'agir se fonde dans le mode d'être qu'il manifeste⁵⁷. Or, si l'*être* des trois personnes est bien identique, leur *mode d'être* est distinct. Ce mode d'être consiste dans la manière suivant laquelle une personne possède l'essence divine, conformément à sa propriété relative: «Bien que la même nature existe dans le Père et dans le Fils, elle s'y trouve cependant selon un autre mode d'exister (*secundum alium modum existendi*), c'est-à-dire avec une autre relation»⁵⁸. L'essence des trois personnes est une et unique, mais chaque personne possède cette essence divine (plus précisément, chaque personne «est» cette essence divine) suivant une relation distincte. Ainsi donc, la nature divine se trouve en chaque personne selon un «mode d'existence» propre et distinct⁵⁹. Thomas l'explique avec la plus grande clarté:

«La nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit est la même, mais elle ne revêt pas le même mode d'existence dans les trois – je parle du mode d'existence selon la relation (*modus existendi secundum relationem*). Dans le Père, la nature existe comme n'étant pas reçue d'un autre. Mais dans le Fils, la nature existe

⁵⁵ Summa theologiae I, q. 34, a. 3; q. 37, a. 2, ad 3.

⁵⁶ In I Sent. d. 32, q. 1, a. 3.

⁵⁷ Cf. par exemple De veritate q. 19, a. 1, ad 5.

⁵⁸ De potentia, q. 2, a. 1, ad 13.

⁵⁹ De potentia, q. 2, a. 5, ad 5: ce «mode d'existence» distinct s'applique à l'essence et, par conséquent, à tous les attributs divins (ici la toute-puissance).

en tant qu'elle est reçue du Père par la génération»⁶⁰. — «Toute la divinité, dans toute sa perfection, se trouve en chacune des trois personnes selon un mode d'existence propre. Cela appartient à la perfection de la divinité: il y a plusieurs modes d'existence (*plures modi existendi*) en Dieu»⁶¹.

Cet enseignement sur les «modes d'exister» reprend la doctrine trinitaire cappadocienne issue de Basile de Césarée: chaque hypostase divine se caractérise par un *tropos tès hyparxeōs* (littéralement: *mode d'existence*) qui définit le contenu concret de sa subsistance hypostatique propre⁶². Les théologiens occidentaux du moyen âge avaient accès à cet enseignement à travers la traduction latine de Jean Damascène⁶³. Chaque personne existe d'une manière distincte suivant une relation. Pour Thomas, cela signifie que la propriété personnelle désigne le mode d'être relationnel propre à chaque personne: le Père existe sur le mode de la source inengendrée, le Fils existe sur le mode de la filiation en tant qu'il reçoit son existence du Père par la génération, le Saint-Esprit existe sur le mode de l'Amour qui procède du Père et du Fils. Chaque personne se caractérise donc par un mode d'existence relatif. Ce mode distinct ne disparaît pas dans l'action des personnes, mais il demeure présent et qualifie intrinsèquement cet agir: le mode d'agir distinct comporte les mêmes notes et la même profondeur que le mode d'exister.

Une précision s'impose: dans la Trinité, la distinction personnelle ne modifie pas l'être ou la nature divine comme telle, ni la puissance d'agir, ni l'action. Mais les trois personnes sont distinctes sous l'aspect du *mode* d'être de la nature divine en elles et, par conséquent, sous l'aspect du mode d'agir correspondant au mode d'être. La distinction de ces modes concerne donc la relation propre de la personne, c'est-à-dire le rapport intratrinitaire de personne à personne suivant l'origine. Chaque personne existe et agit conformément à sa relation aux autres personnes. Ce mode d'être et d'agir exprime l'ordre (*ordo*) des personnes, puisque la pluralité réelle des personnes divines repose sur cet ordre. Pour Thomas d'Aquin, en effet, la distinction personnelle ne se fonde pas seulement sur la différence d'origine du Fils et du Saint-Esprit (génération et spiration), ni même sur le mode de la procession du Fils et du Saint-Esprit (mode de nature ou d'intellect, mode de volonté ou d'amour), mais sur l'ordre d'ori-

⁶⁰ De potentia, q. 3, a. 15, ad 17.

⁶¹ De potentia, q. 9, a. 5, ad 23.

⁶² BASILE DE CÉSARÉE, Sur le Saint-Esprit 18,46 (éd. B. PRUCHE, Sources Chrétiennes 17 bis, Paris 1968, 408–409); ID., Lettre 235,2 (SAINT BASILE, Lettres, tome 3, éd. Y. COURTONNE, Paris 1966, 45); ID., Homélie 24,6 (PG 31, 613).

⁶³ De fide orthodoxa I,8 (SAINT JOHN DAMASCENE, De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus, éd. E.M. BUYTAERT, New York 1955, 35–36).

gine au sein de la Trinité: le Fils tient son existence du Père, le Saint-Esprit tient son existence du Père et du Fils⁶⁴. Cet ordre d'origine consiste dans le seul fait qu'une personne tient son existence d'une autre, sans aucune priorité ni postériorité⁶⁵. C'est cet ordre qui, en dernier ressort, fonde la pluralité personnelle: «Il faut qu'une procession provienne d'une autre, et que l'une des [personnes] qui procède provienne de l'autre: c'est cela qui fait la différence réelle en Dieu»⁶⁶. Le mode d'existence des personnes divines et leur mode distinct d'action consistent donc dans cet ordre personnel suivant l'origine, c'est-à-dire dans la relation d'origine. C'est là ce que Thomas expliquait en disant qu'il revient au Fils, en propre, d'être celui «par qui» le Père agit.

Pour rendre compte de la dimension trinitaire de la création et du salut, il faut donc considérer les personnes qui agissent, c'est-à-dire les sujets de l'action (les «opérants»), en prêtant plus précisément attention à la *relation* mutuelle de ces personnes. Concernant le rapport du Père et du Fils, Thomas explique: «C'est du Père que le Fils tient d'être et d'agir, et c'est pourquoi le Père agit par le Fils»; «Le Fils, qui est agissant, existe à partir du Père»; «Le Père agit par le Fils, parce que le Fils est la cause de ce qui est accompli en vertu d'une même et indivisible puissance, puissance que le Fils possède en commun avec le Père mais qu'il reçoit néanmoins du Père par sa génération»⁶⁷. Cet ordre relatif a été mis en lumière au moyen de la propriété signifiée par le nom *Verbe*: en nommant le Fils du nom de *Verbe*, nous le signifions comme la «cause opérative» des œuvres que le Père accomplit par lui⁶⁸. L'exégèse de Jean 1,3 l'a aussi précisé: le Fils est un sujet d'action (un *operans*) distinct du Père⁶⁹. Le Père agit «par le Fils» parce que le Père, dans la génération éternelle, donne au Fils l'essence divine par laquelle le Fils agit.

Les explications concernant l'action du Saint-Esprit soulignent sa distinction personnelle de façon comparable. Le Père et le Fils, spirant le Saint-Esprit, donnent au Saint-Esprit l'essence divine et, avec elle, la vertu d'agir. C'est la raison pour laquelle le Père et le Fils agissent «dans le Saint-Esprit» ou «par le Saint-Esprit»⁷⁰. Le Père et le Fils sont, à cet égard, le principe de l'agir qu'exerce le Saint-Esprit, en tant qu'ils lui communi-

⁶⁴ THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 10, a. 2; *Summa contra Gentiles* IV, ch. 24 (n° 3615–3616).

⁶⁵ *Summa theologiae* I, q. 42, a. 3.

⁶⁶ *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 7.

⁶⁷ In II Sent. d. 13, q. 1, a. 5, sol. et ad 4; d. 13, expositio textus.

⁶⁸ *Summa theologiae* I, q. 34, a. 3.

⁶⁹ *Lectura in in Ioannem* 1,3 (n° 76 et n° 85).

⁷⁰ *De potentia*, q. 10, a. 4.

quent la puissance divine d'agir⁷¹. Thomas explicite cet enseignement au moyen de la propriété signifiée par les noms personnels *Amour* et *Don*. En reconnaissant le Saint-Esprit comme Amour et Don (ces noms expriment sa propriété distincte), nous le signifions comme la source des effets que le Père et le Fils accomplissent par lui, c'est-à-dire comme l'Amour par lequel le Père et le Fils nous aiment et nous procurent leurs dons⁷².

En résumé: «Tout ce que le Fils accomplit, c'est en le tenant du Père»⁷³. Et de même, le Saint-Esprit agit en recevant son action du Père et du Fils, car il reçoit d'eux la nature divine. C'est du Père et du Fils que le Saint-Esprit reçoit d'être et d'agir, et c'est ainsi qu'il accomplit ses actions⁷⁴. Les trois personnes agissent dans une même action, mais chacune exerce cette action sur le mode distinct de sa relation personnelle, c'est-à-dire suivant son «mode d'exister» conforme à l'ordre trinitaire. Le Père agit comme source du Fils et du Saint-Esprit, le Fils agit comme Verbe du Père, le Saint-Esprit agit comme Amour et Don du Père et du Fils. Nous ne sommes pas dans le domaine d'une appropriation, mais bien dans celui d'une *propriété* de la personne, comme Thomas l'a expressément expliqué à propos du Verbe. Ce mode propre de l'agir des personnes, répétons-le, n'entraîne pas une action exclusive de telle personne dans le monde, mais il concerne la relation hypostatique (la relation de personne divine à personne divine) toujours engagée dans l'action que les Trois exercent en créant le monde et en sauvant les hommes.

En conclusion, Thomas d'Aquin reconnaît fermement l'unité d'action des personnes divines, l'unité de leur principe d'action et l'unité de la Trinité dans son rapport aux effets créés, mais en soutenant clairement un mode d'agir relationnel de chaque personne, un mode propre et distinct qui consiste dans le rapport personnel intratrinitaire qualifiant intrinsèquement l'agir du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Les appropriations interviendront à un autre plan: celui de l'action elle-même (par exemple créer, vivifier, sanctifier), celui des principes d'action (par exemple la puissance, la sagesse, la bonté) et des effets créés (par exemple l'être, la grâce, la filiation adoptive) qui, étant communs aux trois personnes, sont néanmoins attribués spécialement à telle personne en vertu d'une affinité avec la propriété exclusive de cette personne⁷⁵. En outre, la

⁷¹ Contra errores Graecorum II, ch. 4: «Le Fils est le principe en raison duquel le Saint-Esprit agit (*principium operandi Spiritui Sancto*), parce qu'il lui donne la vertu d'agir».

⁷² Summa theologiae I, q. 37, a. 2, ad 3; q. 38, a. 2.

⁷³ Lectura in Ioannem 15,26 (n° 2061).

⁷⁴ Lectura in Ioannem 16,13 (n° 2103).

⁷⁵ Summa theologiae I, q. 39, a. 7–8.

valeur théologique du procédé d'appropriation se trouve renforcée par la reconnaissance du mode propre de l'agir de chaque personne divine, car l'appropriation repose précisément sur la propriété relative qui caractérise le mode distinct d'existence et d'agir du Père, du Fils et du Saint-Esprit. En manifestant la dimension personnelle de l'action divine, le mode propre de l'agir des personnes rend compte de la structure trinitaire de l'économie: tout provient du Père, par le Fils et dans l'Esprit. En soulignant les traits propres de l'agir du Fils et du Saint-Esprit, cette doctrine donne aussi un relief particulier à la personne du Père: source dans la Trinité, le Père est le «terme ultime» auquel le Saint-Esprit et le Fils conduisent les hommes. La création et le salut s'accomplissent au rythme des relations trinitaires⁷⁶.

⁷⁶ In I Sent. d. 14, q. 2, a. 2.