

Gilles Emery, O.P.

Unité et Trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin

Les rapports entre l'unité divine et la pluralité personnelle occupent une place centrale dans la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin. Non seulement ces rapports sont expressément thématiques par le maître dominicain, mais la compréhension de l'ensemble de sa théologie trinitaire dépend pour une bonne part de l'intelligence de ces rapports¹. Dans le propos limité de cet exposé, nous traiterons brièvement six aspects qui manifestent la conception propre de Thomas d'Aquin: l'ordre d'exposition de la *Summa theologiae*; notre connaissance de la Trinité; la doctrine des personnes divines comme "relations subsistantes", qui fournit la clef théologique du rapport entre Trinité et Unité; la synthèse offerte par la doctrine de la co-immanence réciproque des personnes divines; l'explication de l'unité et de la pluralité trinitaires en termes d'unité et de multitude "transcendantales"; enfin, notre exposé s'achèvera par une brève indication de deux implications de cet enseignement pour l'intelligence de l'économie trinitaire².

¹ Dans la *Prima Pars* de la *Summa theologiae*, les rapports entre Trinité et Unité de Dieu ne se limitent pas aux questions 31 («De his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis») et 39 («De personis ad essentiam relatis»), mais ces rapports traversent tout le traité de Dieu. Pour une discussion plus complète, voir G. EMERY, *Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin?*, in "Revue Thomiste", 98 (1998), 5-38.

² Les références aux œuvres de THOMAS D'AQUIN renvoient aux éditions suivantes: *Summa theologiae*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988; *Summa contra Gentiles*, Cura et studio C. PERA et al., vol. 2 et 3, Marietti, Torino-Roma, 1961; *Scriptum super Libros Sententiarum*, Tomus 1, éd. P. MANDONNET, Lethielleux, Paris 1929 [abrégé: *I Sent.*]; *Super Boetium de Trinitate*, in *Opera omnia*, Editio Leonina, Tomus 50, Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 1992; *Compendium theologiae*, in *Opera omnia*, Editio Leonina, Tomus 42, Editori di San Tommaso, Roma 1979; *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, in *Opera omnia*, Editio Leonina, Tomus 42, Editori di San

1. L'ordre d'exposition de la *Summa theologiae*

Saint Thomas rassemble tout l'enseignement chrétien autour du mystère de Dieu considéré soit en lui-même, soit en tant qu'il est le principe et la fin de ses créatures³. Contrairement à une opinion répandue, le traité de Dieu proposé par la *Summa theologiae* ne comporte pas deux parties (Dieu Un et Trine) mais *trois* parties:

«Notre considération de Dieu sera tripartite. Nous allons considérer premièrement ce qui concerne l'essence divine; deuxièmement ce qui concerne la distinction des personnes; et troisièmement ce qui concerne la procession des créatures [qui proviennent] de Dieu»⁴.

Cette structure n'est pas exceptionnelle. On la trouve également dans le *Compendium theologiae*: «Au sujet de la divinité, trois choses sont à connaître: premièrement, l'unité d'essence; deuxièmement, la Trinité des personnes; troisièmement, les effets de la divinité»⁵. On l'observe aussi dans des ouvrages de moindre ampleur, tel le traité *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*: «Il faut considérer trois choses au sujet de la divinité: l'unité de l'essence divine, la Trinité des personnes, et les effets de la puissance divine»⁶. En premier lieu, il faut noter que Thomas d'Aquin n'annonce pas un traité *De Deo uno* puis un traité de

Tommaso, Roma 1979; *De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Cura et studio P. BAZZI et al., Marietti, Torino-Roma 1965; *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Cura R. CAI, Editio V revisa, Marietti, Torino-Roma 1952. Les traductions françaises sont nôtres. La plupart des thèmes présentés dans la présente contribution sont développés avec davantage de détails dans G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004.

³ *Summa theologiae* I, q. 1, a. 7, corpus.

⁴ *Summa theologiae* I, q. 2, Prologue; cf. q. 27, Prologue; q. 44, Prologue.

⁵ *Compendium theologiae* I, cap. 2.

⁶ *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, Prologue.

Deo trino, mais *une seule* «consideratio de Deo» qui examine «ce qui concerne l'essence divine» puis «ce qui concerne la distinction des personnes»: il s'agit de deux aspects d'une même réalité. En second lieu, il importe d'observer que l'économie fait partie intégrante de l'étude de Dieu Trinité. Les œuvres de Dieu ne sont pas rattachées exclusivement à l'essence divine mais au mystère de Dieu Trinité envisagé selon tous ses aspects (l'essence et la distinction des personnes). Cette structure tripartite du traité *de Deo* repose sur une double distinction: premièrement, la considération de Dieu en son mystère intime et dans son action de création et de grâce; deuxièmement, ce qui concerne l'essence divine et ce qui concerne la distinction des personnes.

Premièrement, la distinction de Dieu «en lui-même» (*Summa theologiae* I, questions 2–43) et dans son agir *ad extra* (questions 44 sq.) s'impose pour un motif propre à la théologie trinitaire elle-même. Suivant les explications de saint Thomas, tant l'arianisme que le sabellianisme ont commis l'erreur de saisir la génération du Fils et la procession de l'Esprit Saint comme une action de Dieu dans le monde, c'est-à-dire à la manière dont un effet provient de sa cause; or ce genre d'action ne permet ni de rendre compte de la vraie divinité des personnes, ni de leur réelle distinction⁷. Au point de départ de sa théologie trinitaire, Thomas place donc une étude approfondie des «processions immanentes». Cette étude repose sur l'analyse philosophique de l'*action* que Thomas reprend d'Aristote: il faut distinguer l'action immanente qui demeure dans le sujet agissant, et l'action transitive qui se porte vers une réalité extérieure⁸. De plus, l'action immanente de Dieu (intelligence et amour de soi,

⁷ Tel est le point de départ de la réflexion trinitaire de saint Thomas en *Summa theologiae* I, q. 27, a. 1, corpus.

⁸ *Summa theologiae* I, q. 27, a. 1, corpus; *Summa contra Gentiles* II, cap. 1 (édition Marietti n° 853-856); *De potentia*, q. 10, a. 1, corpus. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* IX,8 (1050a23-b3) et *De anima* III,7 (431a6-7).

génération du Verbe et spiration de l'Amour) fonde son action dans le monde: elle en est la «raison»⁹. L'étude de l'œuvre de création et de grâce doit donc se fonder sur un exposé préalable de l'activité immanente essentielle et personnelle de Dieu. Ce n'est pas en déterminant Dieu par ses relations au monde que l'on rend compte de la profondeur de l'agir divin mais, à l'inverse, c'est dans la contemplation de l'être intime et transcendant de Dieu Trinité que l'on découvre la source et la fin de l'économie divine.

Deuxièmement, le traité de Dieu est structuré par la distinction entre «ce qui concerne l'essence divine» et «ce qui concerne la distinction des personnes». Cette structure repose également sur une exigence d'ordre théologique qui provient des controverses antiques contre le subordinatianisme (principalement contre l'anoméisme): pour rendre compte de la foi en trois personnes qui sont un seul Dieu, il faut distinguer ce qui est *commun* aux trois personnes et ce qui est *propre* à chacune d'elles. Cette distinction fut élaborée par saint Basile de Césarée dans son traité *Contre Eunome*¹⁰ puis elle fut développée par la tradition cappadocienne ultérieure: pour éviter le piège de l'anoméisme, il convient de saisir les trois hypostases divines sur la base du support préalable qu'offre l'affirmation de leur nature commune¹¹. Dans la *Prima Pars* de la *Summa theologiae*, l'exposé du mystère de Dieu en lui-

⁹ *Summa contra Gentiles* II, cap. 1 (édition Marietti n° 854): «Oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum».

¹⁰ Saint Basile de Césarée, *Contre Eunome* II,28: «La divinité est commune (*koinon*), mais la paternité et la filiation sont des propriétés (*idiômata*); et de la combinaison de ces deux éléments, du commun (*koinon*) et du propre (*idion*), s'opère en nous la compréhension de la vérité»; BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, trad. B. SESBOÛÉ, Tome 2, Sources Chrétiennes 305, Cerf, Paris 1983, 120-121.

¹¹ Cf. M.R. BARNES, *The Power of God: Dunamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001, 263: «The polemical context of Gregory's writing means that his trinitarian theology cannot start from the divinity of the individual Persons because Eunomius has begun by identifying divinity with one Person (God) and one Personal relation (unbegottenness). Gregory starts with the divine nature and turns to the individual Persons

même est ainsi structuré par la «combinaison» de l'étude de l'essence divine *commune* aux trois personnes (questions 2-26) et de ce qui concerne la distinction des personnes par leurs *propriétés* (q. 27-43). Saint Thomas précise que, suivant l'ordre de nos concepts, le «commun» précède le «propre», c'est-à-dire que notre connaissance de l'essence divine précède la saisie des propriétés personnelles:

«Selon l'ordre de notre intelligence, il y a priorité du commun pris absolument (*communiam absolute dicta*) par rapport à ce qui est propre (*propria*), puisque le commun est inclus dans notre intelligence du propre, tandis que l'inverse n'est pas vrai: en effet, lorsque nous saisissons la personne du Père, la notion de *Dieu* s'y trouve incluse, mais non pas inversement»¹².

D'une part, si le nom "Dieu" incluait de soi la paternité, le Fils ne pourrait pas être reconnu comme Dieu, car il n'est pas le Père. D'autre part, lorsque notre esprit saisit une personne divine, il la pense précisément comme une personne *divine*. Nous ne pouvons pas saisir la personne du Père en concevant seulement sa propriété personnelle et ses caractéristiques (paternité, spiration, innascibilité): nous pensons le Père comme une personne qui subsiste dans l'être divin, c'est-à-dire une personne qui est Dieu. Ainsi, lorsque nous saisissons la propriété de paternité telle qu'elle existe dans la personne du Père, nous incluons la pensée de la divinité: notre connaissance de la propriété de la personne présuppose et inclut la connaissance de la divinité de cette personne. Mais, à l'inverse, lorsque nous pensons

only when he has clear conceptual support to establish their common nature. (...) To begin his arguments with the individual Persons would trap Gregory in Eunomius' polemical strategy». Plus tard, en Orient, la présentation de la doctrine trinitaire dans l'*Exposé exact de la foi orthodoxe (De fide orthodoxa)* de saint Jean Damascène commencera également par l'affirmation de l'unité essentielle de Dieu.

¹² *Summa theologiae* I, q. 33, a. 3, ad 1; cf. I *Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 3, ad 4.

“Dieu”, nous ne pensons pas que seul le Père soit Dieu (sans quoi nous tomberions dans le piège linguistique et conceptuel de l’anoméisme): en ce sens, nous n’incluons pas nécessairement la propriété du Père dans ce nom “Dieu”. L’étude de l’essence commune des trois personnes est donc étudiée préalablement (questions 2–26) pour être ensuite *intégrée* dans l’étude des personnes distinctes (questions 27–43).

À cette explication qui relève des exigences spécifiques de la théologie trinitaire s’ajoute la considération des chemins de notre connaissance de Dieu et du rôle que la réflexion philosophique y exerce. En effet, la distinction du «commun» et du «propre» permet d’intégrer dans le discours théologique l’apport différencié de la philosophie. Cet apport est double: il concerne en premier lieu ce que la raison humaine peut établir par des arguments nécessaires, et en second lieu les «similitudes» ou «arguments vraisemblables» permettant de manifester ce que seule la révélation divine donne de connaître¹³. Le premier cas s’applique aux attributs essentiels que la raison naturelle peut atteindre (questions 2–26); ici, des arguments philosophiques ayant force de nécessité sont intégrés à la théologie, de manière critique¹⁴. En partant des créatures, on peut «connaître de Dieu ce qui lui appartient nécessairement en tant qu’il est la cause première de toutes choses, dépassant toutes les choses causées»¹⁵. Le second cas s’applique à la distinction des personnes dans la Trinité

¹³ Cf. *Summa theologiae* I, q. 32, a. 1, ad 2; *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3. Ce double rôle de la philosophie par rapport aux réalités de la foi détermine la structure de la *Summa contra Gentiles* (livres I-III puis livre IV); cependant, la structure de la *Summa contra Gentiles* ne doit pas être confondue avec celle de la *Summa theologiae*. Cf. G. EMERY, *Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la Somme contre les Gentils*, in “Revue Thomiste”, 96 (1996), 5-40.

¹⁴ Au terme de l’étude des attributs essentiels de Dieu, dans son *Compendium theologiae* I, cap. 36, saint Thomas fait observer: «Ce que nous avons transmis plus haut concernant Dieu a aussi été traité avec pénétration par de nombreux philosophes païens, bien que plusieurs aient commis des erreurs à ce propos».

¹⁵ *Summa theologiae* I, q. 12, a. 12, corpus.

(questions 27–43): saint Thomas recourt alors à des «similitudes», en particulier la similitude du verbe et celle de l’amour qui, sans force démonstrative, permettent de *manifestar* la Trinité à l’intelligence des croyants.

2. Notre connaissance de la Trinité

Seul l’accueil de la révélation par la foi nous donne accès à la connaissance de la Trinité. Thomas d’Aquin exclut que la raison naturelle de l’homme puisse, par ses seules ressources, parvenir à saisir l’existence du Père, du Fils et de l’Esprit Saint:

«Par sa raison naturelle, l’homme ne peut parvenir à connaître Dieu qu’à partir des créatures (*ex creaturis*). Or les créatures conduisent à la connaissance de Dieu comme les effets à leur cause. On ne peut donc connaître de Dieu, par la raison naturelle, que ce qui lui revient nécessairement selon qu’il est le principe de tous les êtres; nous avons fait valoir ce fondement plus haut, dans la considération de Dieu. Or la puissance créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité (*virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati*); c’est pourquoi elle concerne l’unité d’essence et non pas la distinction des personnes. Par la raison naturelle, on peut donc connaître de Dieu ce qui concerne l’unité d’essence, mais non pas ce qui concerne la distinction des personnes»¹⁶.

Ces explications sont loin d’être banales: lorsque Thomas d’Aquin explique que les philosophes ne peuvent pas parvenir à la connaissance de la Trinité par la lumière naturelle de leur raison, il n’en trouve pas le motif dans «l’obscurcissement de notre intellect par le péché

¹⁶ *Summa theologiae* I, q. 32, a. 1, corpus.

originel», comme le tenait la *Somme* attribuée à Alexandre de Halès¹⁷, ni dans l'«opposition» de la foi trinitaire et des principes naturels de l'intellect, comme le voulait saint Albert le Grand¹⁸. Son explication se fonde sur deux principes: le mode propre de la connaissance humaine naturelle (à partir des créatures) et la nature de la causalité créatrice de Dieu (unicité de la puissance créatrice des trois personnes). Sa position est très ferme: la connaissance de la Trinité repose exclusivement sur l'accueil de la révélation divine par la foi. La dimension trinitaire de l'agir créateur ne peut pas être découverte par la lumière naturelle de la raison humaine.

Dans le même sens, Thomas d'Aquin écarte aussi les «raisons nécessaires» par lesquelles certains théologiens tentaient de montrer que la reconnaissance de la Trinité s'impose à la raison. Cette voie des «raisons nécessaires», inaugurée par saint Anselme de Cantorbéry au XI^e siècle, puis poursuivie de manière originale au XII^e siècle par Richard de Saint-Victor dans son *De Trinitate*, avait reçu la faveur de plusieurs auteurs franciscains du XIII^e siècle. Ainsi, la *Summa fratris Alexandri* expliquait que la bonté de Dieu fournit le motif de la pluralité des personnes divines, car il appartient au bien de se communiquer (*bonum diffusivum sui*): puisque la bonté divine est parfaite, sa diffusion implique la communication de toute la substance divine en Dieu lui-même par la génération du Fils (mode de nature) et par la spiration de l'Esprit Saint (mode de volonté)¹⁹. Plus près de saint Thomas, saint Bonaventure avait déployé cet enseignement en faisant valoir non seulement la diffusion du bien mais aussi: la béatitude, la charité, la libéralité et la joie de Dieu; la suprême perfection

¹⁷ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica, Liber Primus*, Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1924, 19 (n° 10, corpus).

¹⁸ ALBERT LE GRAND, I *Sent.*, dist. 3, a. 18, corpus (ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, éd. A. BORGNET, vol. 25, Vivès, Paris 1893, 113).

¹⁹ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica, Liber Primus*, cit., 465-466 (n° 317, corpus).

de Dieu; la primauté (*primitas*), la fontalité et la parfaite actualité (*actualitas*) de Dieu²⁰. Suivant Bonaventure, la juste considération des perfections de Dieu entraîne l'affirmation de la Trinité: la reconnaissance de la Trinité est en quelque sorte «incluse» dans l'affirmation de l'unité divine, et les raisons invoquées permettent d'explicitier cette inclusion d'une manière qui s'impose à l'intelligence des chrétiens. Pour Bonaventure, l'intelligence croyante peut donc s'élever à la contemplation de la Trinité à partir de la perfection que la *raison* doit nécessairement reconnaître en Dieu.

Thomas d'Aquin s'élève très vigoureusement contre un tel projet apologétique. Ni la bonté, ni le bonheur de Dieu, ni son intelligence ne constituent des arguments nécessaires pour établir la pluralité des personnes divines²¹. Seule la «vérité de la foi», à l'exclusion d'autres raisons, amène à affirmer la tri-personnalité divine²². Pour le théologien dominicain, les raisons avancées par Bonaventure sont des arguments probables dépourvus de nécessité. De plus, la tentative de faire valoir des raisons nécessaires met la foi en danger: cela «déroge à la foi» (*fidei derogat*), car la foi concerne des réalités invisibles qui dépassent la raison; par ailleurs, de tels arguments peuvent suggérer que les chrétiens confessent la Trinité en s'appuyant sur des raisons qui sont en réalité très fragiles, exposant ainsi la foi à la dérision

²⁰ BONAVENTURE, I *Sent.*, dist. 2, a. unicus, q. 2 (S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, Tomus 1, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882, 53-54); *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis*, q. 1-8; *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 6; *Hexameron* XI,11-12 (*Opera omnia*, Tomus 5, Quaracchi 1891, 51-115, 310-311 et 381-382). Sur ce sujet, voir spécialement: K. OBENAUER, *Summa Actualitas, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

²¹ *Summa theologiae* I, q. 32, a. 1, ad 2.

²² I *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 4, corpus: «Concedendum est, absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem».

des non-chrétiens²³. Cette position implique une claire distinction entre le domaine de la foi et celui de la raison naturelle. L'épistémologie thomassienne en matière trinitaire se caractérise donc par deux thèses connexes fondamentales: (1) la stricte exclusion de «raisons nécessaires» pour établir la foi trinitaire; (2) l'impossibilité de concevoir la Trinité en la déduisant à partir de l'unité divine, c'est-à-dire l'impossibilité de saisir la pluralité des personnes comme une dérivation de perfections essentielles. Cette seconde thèse constitue un trait caractéristique de la théologie trinitaire de saint Thomas. Il exclut, avec davantage de rigueur que la plupart de ses contemporains, la confusion épistémologique entre notre connaissance de l'essence divine et notre connaissance de la pluralité personnelle en Dieu; il refuse avec la plus grande fermeté de concevoir la pluralité personnelle en Dieu comme le fruit d'une fécondité essentielle de l'être divin.

Les «raisons» (*rationes*) avancées par la théologie pour rendre compte de la pluralité trinitaire ne seront donc jamais des arguments nécessaires mais plutôt des «adaptations» ou des «similitudes du vrai»²⁴, c'est-à-dire des raisons «montrant que ce que la foi propose n'est pas impossible»²⁵. En offrant aux croyants de «saisir quelque chose de la vérité» (*aliquid veritatis capiendum*) dans la foi, ces «raisons» permettent d'écarter les objections opposées à la foi (soit en montrant que de telles objections sont erronées, soit en montrant qu'elles ne s'imposent pas nécessairement²⁶), et elles procurent aux croyants un avant-goût de ce qu'ils espèrent contempler dans la vision bienheureuse de Dieu: c'est la dimension essentiellement

²³ *Summa theologiae* I, q. 32, a. 1, corpus.

²⁴ I *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 3: «adaptationes quaedam»; *Summa contra Gentiles* I, cap. 8-9 (édition Marietti n° 48 et 54): «verisimilitudines», «rationes verisimiles».

²⁵ *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 5, ad 2: «manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur».

²⁶ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, corpus.

contemplative de la théologie trinitaire²⁷. Dans la conception et dans la pratique de saint Thomas, la théologie trinitaire est un exercice spirituel²⁸.

3. Unité et Trinité: la personne divine comme relation subsistante

Dans le propos que nous venons d'indiquer, la clef permettant de saisir les rapports entre Unité et Trinité réside indiscutablement dans la conception (propre à Thomas d'Aquin) de la personne divine comme *relation subsistante*. Sans pouvoir entrer ici dans les détails de cet enseignement complexe, il faut au moins observer l'analyse de la relation. Suivant Thomas d'Aquin, une relation (*relatio*) comporte deux aspects ou éléments constitutifs: (1) son «être» (*esse*, au sens d'existence); (2) sa raison formelle (*ratio*).

Dans le cas des relations trinitaires, l'être est réel: c'est une exigence de la foi²⁹. D'une part, seules les «relations opposées selon l'origine» peuvent rendre compte d'une distinction réelle dans l'unique être divin (ces relations réelles sont: la paternité, la filiation, la spiration et la procession)³⁰. D'autre part, Thomas rend compte de la réalité de ces relations par le fait que les trois personnes divines sont du même ordre (consubstantialité trinitaire) et par le fait que ces relations sont «fondées» sur des actions immanentes fécondes («actes notionnels»:

²⁷ *De potentia*, q. 9, a. 5, corpus.

²⁸ *Summa contra Gentiles* I, cap. 9 (édition Marietti n° 54): «ad fidelium quidem exercitium et solatium». Pour davantage de détails et d'indications bibliographiques, voir G. EMERY, *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic Essays*, Sapientia Press, Naples (Florida) 2007, 1-32 et 49-72.

²⁹ *De potentia*, q. 8, a. 1, corpus.

³⁰ *Summa theologiae* I, q. 28, aa. 1-4; q. 30, a. 2; *Summa contra Gentiles* IV, cap. 24 (édition Marietti n° 3612-3613). Thomas d'Aquin s'appuie ici sur l'analyse aristotélicienne de la distinction et des modes d'opposition: ARISTOTE, *Catégories* 10 (11b15-13b35); *Métaphysique* V,10 (1018a20-21), X,4 (1055a38-b1) et X,8 (1058a9-10).

génération et spiration) qui donnent lieu aux processions³¹. Au jugement de l'Aquinat, deux actes seulement vérifient la procession d'une réalité qui demeure dans le sujet agissant (procession immanente): la diction du verbe et la spiration de l'amour. Sa théologie trinitaire est ainsi bâtie sur la doctrine du Verbe et de l'Amour. Quant à la raison formelle de la relation, elle consiste dans le pur rapport à autrui (c'est la définition même d'une relation: «respectus ad aliud», «ad aliud se habere»)³². Sous l'aspect de cette raison formelle, la relation possède une caractéristique qui n'appartient qu'à elle parmi tous les genres de l'être: «La raison propre de ce qui est dit “ad aliquid” ne se prend pas par comparaison à ce en quoi la relation se trouve (*non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio*), mais par rapport à un autre (*sed per respectum ad alterum*)»³³. Cette caractéristique permet de montrer qu'en Dieu la relation ne s'ajoute pas à l'essence divine: la relation ne parfait pas cette essence mais elle concerne seulement le rapport au “terme” corrélatif. La réunion de ces deux aspects (*esse et ratio*) donne lieu à la synthèse suivante:

«Ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, lorsqu'on le transfère en Dieu, y possède l'être substantiel [de Dieu]. Car rien n'existe en Dieu à la manière d'un accident dans son sujet, mais tout ce qui existe en Dieu est son essence. Dès lors, si l'on considère la relation sous l'aspect où, dans les choses créées, elle a un être accidentel dans le sujet, de ce côté la relation qui existe réellement en Dieu possède l'être de l'essence divine (*habet esse essentiae divinae*) et ne fait qu'un avec elle. Mais sous l'aspect du rapport à autrui (*in hoc vero quod ad aliquid dicitur*), la relation ne signifie pas un rapport à l'essence, mais bien à

³¹ *Summa theologiae* I, q. 28, a. 1, corpus; q. 28, a. 4, corpus; cf. q. 27, a. 5, corpus; q. 41, aa. 1-2.

³² *Summa theologiae* I, q. 28, a. 1, corpus; q. 28, a. 2, obj. 3; q. 32, a. 2, corpus. Pour ce qui suit, pour les sources, les références bibliographiques et davantage de détails, voir G. EMERY, *Ad aliquid: la relation chez Thomas d'Aquin*, in Th.-D. HUMBRECHT (éd.), *Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2010, 113-135.

³³ *Summa theologiae* I, q. 28, a. 1, ad 1; cf. I *Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 3, corpus.

son opposé. Il est ainsi manifeste que la relation réelle en Dieu est réellement identique à l'essence (*est idem essentiae secundum rem*) et n'en diffère que par une considération de l'esprit, en tant que la relation comporte un rapport à son opposé que le nom "essence" ne comporte pas. En Dieu, donc, l'être de la relation ne diffère pas de l'être de l'essence: ce n'est qu'un seul et même être (*in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem*)³⁴.

Ces explications sont capitales. Les relations opposées selon l'origine s'identifient réellement à l'essence divine («l'être de l'essence divine») qui est numériquement une. Ainsi, ces relations qui distinguent les personnes rendent compte non seulement de la *pluralité trinitaire* mais aussi de *l'unité trinitaire*. En notant que les relations personnelles (paternité, filiation, procession) *constituent* les personnes, de telle sorte que «la paternité est le Père lui-même, la filiation est le Fils et la procession est l'Esprit Saint»³⁵, Cajetan a fait justement remarquer: une chose est de dire que la relation possède telle prérogative dans la mesure où, par ailleurs, elle est identique à l'essence divine; et autre chose est de dire que la relation possède telle prérogative *parce que, quant à son être, elle est formellement identique à l'essence divine*. Cajetan nous semble avoir bien saisi la pointe de l'enseignement de saint Thomas: «Les relations constituent les personnes en vertu de leur condition même de relation»³⁶. Cette identification pose un rude problème à notre intelligence car, par définition, une "relation" dans notre monde n'est pas un "absolu". À l'objection «aucune substance n'est

³⁴ *Summa theologiae* I, q. 28, a. 2, corpus; cf. q. 39, a. 1.

³⁵ *Summa theologiae*, q. 40, a. 1, ad 1; cf. q. 40, a. 2, corpus; q. 40, a. 4, corpus; *De potentia*, q. 8, a. 3, ad 7 et ad 9.

³⁶ CAJETAN, *In Primam Partem Summae Theologiae*, q. 40, a. 4, n. 8, in SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Editio Leonina, Tomus 4, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888, 419: «Relationes personales, scilicet primae et incommunicabiles, infra latitudinem relativam, suam tamen, constituunt personas»; cf. n. 6 (*ibid.*): «infra latitudinem relationis et conditionem eius».

une relation», saint Thomas répond en faisant valoir la simplicité de Dieu qui est hors de tout genre:

«L'essence divine n'est pas dans le genre de la substance mais elle est au-dessus de tout genre, comprenant en elle-même les perfections de tous les genres. Rien n'empêche donc que l'on trouve en elle ce qui appartient à la relation»³⁷.

On voit ainsi que, pour saint Thomas, il n'y a pas d'un côté l'essence ou la substance divine, et de l'autre côté la relation. De la même manière, il n'y a pas d'un côté l'essence divine, et de l'autre côté la personne divine. Dans la relation divine se trouvent intégrés et réunis l'aspect de l'*unité* divine et l'aspect de la *distinction* des personnes. Chez Thomas d'Aquin, *la doctrine de la relation intègre tous les aspects de notre saisie du mystère de Dieu*. C'est la raison pour laquelle la relation permet de saisir la personne divine:

«La "personne divine" (*persona divina*) signifie donc la relation en tant que subsistante (*relatio ut subsistens*). Autrement dit, elle signifie la relation par manière de la substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine (*relatio per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina*), bien que le subsistant dans la nature divine ne soit pas autre chose que la nature divine»³⁸.

³⁷ *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1: «Essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri».

³⁸ *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, corpus. Cette réponse était déjà nette en I *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 3, corpus. Il faut souligner que le nom "personne" ne signifie pas la relation *en tant que relation*, mais *en tant que cette relation subsiste*. Les mots "relation" et "personne" conservent leur mode distinct de signification.

Le contexte de cette thèse concerne la *signification* du nom «persona» en Dieu. La relation, on l'a vu, consiste dans un pur rapport à autrui (*ratio*), mais quant à son être (*esse*) elle s'identifie strictement à l'être de l'essence divine. Il n'y a pas "addition" de l'aspect de la distinction personnelle et de l'aspect de l'essence divine, mais bien plutôt *intégration* en vertu du statut même de la relation divine. C'est donc la relation personnelle dans son intégralité (*esse* et *ratio*) que nous signifions par le nom *personne* en Dieu. Pour cette même raison, la notion de «personne divine» intègre tout ce que saint Thomas a préalablement expliqué au sujet de «ce qui concerne l'essence divine». La clef des rapports entre Unité et Trinité réside ainsi dans la notion de *relation* et dans son application à l'intelligence théologique de la *personne divine*.

4. Synthèse: la co-immanence du Père, du Fils et de l'Esprit Saint

La doctrine de la co-immanence des trois personnes divines fournit une synthèse de cet enseignement. Dans la *Summa theologiae*, l'exposé du mutuel «*esse in*» des trois personnes apparaît au terme de l'étude de «ce qui concerne la distinction des personnes», offrant une synthèse récapitulative de l'unité substantielle et de la distinction des personnes.

«Dans le Père et dans le Fils, trois aspects sont à considérer: l'essence, la relation et l'origine (*essentia, relatio et origo*). Et selon chacun de ces trois aspects, le Fils est dans le Père et réciproquement. (...) Et la même explication s'applique à l'Esprit Saint»³⁹.

Le premier aspect est celui de l'essence, c'est-à-dire de la consubstantialité trinitaire. Thomas d'Aquin est très clair: chaque personne *est* l'essence divine qui est *numériquement*

³⁹ *Summa theologiae* I, q. 42, a. 5, corpus.

une et la même dans les trois personnes⁴⁰. Pour cette raison, là où se trouve l'essence d'une personne, là se trouve cette personne elle-même: ainsi, puisque l'essence du Père se trouve dans le Fils et dans l'Esprit Saint, le Père lui-même est dans le Fils et dans l'Esprit Saint, et inversement.

L'unité essentielle des trois personnes n'épuise pourtant pas leur co-immanence. Saint Thomas fait aussi observer le rôle des *relations*. C'est là un trait original qui lui a peut-être été suggéré par la lecture de saint Jean Damascène qu'avait faite saint Albert le Grand, et qui est posé en référence à Aristote: «Selon les relations également, il est manifeste que chacun des relatifs opposés se trouve dans la notion de l'autre (*est in altero secundum intellectum*)»⁴¹. La relation, quant à sa notion ou «raison» propre, consiste en un rapport envers autrui: cet «autrui», terme corrélatif, est intrinsèquement impliqué dans la réalité relative comme telle, dans la mesure où «l'un des relatifs est saisi dans l'autre»⁴². Non seulement une réalité relative ne peut pas être *pensée* comme telle sans son corrélatif, mais elle ne peut pas *exister* comme telle sans lui: «un relatif ne peut pas être sans son corrélatif»⁴³. Les relations ne se limitent pas à “distinguer” les personnes en raison de l'opposition qu'elles entraînent mais, de par leur nature même, elles rendent également compte de l'*unité* des personnes qu'elles distinguent⁴⁴. Les relations constituent la communion trinitaire. Davantage encore, la co-immanence des personnes divines est réciproque de telle manière que la paternité et la

⁴⁰ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 14, lect. 3 (édition Marietti n° 1887): «eadem natura numero».

⁴¹ *Summa theologiae* I, q. 42, a. 5, corpus. Cf. ALBERT LE GRAND, *I Sent.*, dist. 19, a. 8, obj. 4 et ad 4 (*Opera Omnia*, éd. A. BORGNET, vol. 25, Vivès, Paris 1893, 524); ARISTOTE, *Catégories* 7 (8a35-37).

⁴² *I Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, sed contra 2: «In uno relativorum intelligitur aliud»; cf. *Summa theologiae* I, q. 31, a. 4, obj. 3: «Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso».

⁴³ *De potentia*, q. 8, a. 1, obj. 10: «relativum enim non potest esse sine correlativo».

⁴⁴ Cf. *Summa theologiae* I, q. 42, a. 5, ad 3; *I Sent.*, dist. 21, q. 1, a. 2, ad 4.

filiation (la même chose s'applique à la procession de l'Esprit) impliquent deux modes de présence réciproques et distincts: «Du côté de la relation, le mode [de présence du Père dans le Fils et du Fils dans le Père] est *autre*, suivant le rapport différent du Père au Fils et du Fils au Père»⁴⁵. Cette observation est particulièrement suggestive pour saisir la *réciprocité* trinitaire: le Père est dans le Fils suivant un mode qui diffère de la manière suivant laquelle le Fils est dans le Père; ce mode distinct est, précisément, celui des relations personnelles.

Troisièmement, le mutuel «*esse in*» des personnes divines s'éclaire par l'*origine*, c'est-à-dire par l'intériorité des *processions* immanentes qui, dès la question 27 de la *Prima Pars* de la *Summa theologiae*, fournit le fondement de la doctrine trinitaire spéculative. C'est en raison de cette immanence que Thomas d'Aquin élabore sa théologie trinitaire de maturité au moyen de la doctrine du Verbe et l'Amour. «Selon l'origine également, il est manifeste que la procession du Verbe intelligible n'a pas lieu "au dehors", mais demeure dans Celui qui dit le Verbe. Et ce qui est exprimé par le Verbe est contenu dans ce Verbe. Et il en va pareillement pour l'Esprit Saint»⁴⁶. Le Verbe «sort» du Père tout en demeurant «en lui»⁴⁷. Quant à l'Esprit Saint, d'une manière analogue à «l'impression de la réalité aimée dans l'affection de celui qui aime»⁴⁸, il est également intérieur au Père et au Fils⁴⁹: il ne procède pas «au-dehors» du Père et du Fils, mais il demeure dans le Père et le Fils de qui il procède. Le commentaire de Jean 16,28 offre un remarquable exposé de la co-immanence des personnes divines (l'exégèse de ce passage, conformément au texte commenté, se limite au Père et au Fils):

⁴⁵ I *Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, ad 3; cf. ad 1. La même chose s'applique à l'*origine*.

⁴⁶ *Summa theologiae* I, q. 42, a. 5, corpus.

⁴⁷ *Summa theologiae* I, q. 42, a. 5, ad 2.

⁴⁸ *Summa theologiae* I, q. 37, a. 1, corpus: «*quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis*».

⁴⁹ Cf. *Summa theologiae* I, q. 27, a. 3.

«Dans les réalités corporelles, la chose qui sort d'une autre n'est plus en celle-ci, puisqu'elle en sort par une séparation d'essence ou de lieu. Mais en Dieu la sortie (*exitus*) n'a pas lieu de cette façon. Le Fils est éternellement sorti du Père de telle manière cependant qu'il est éternellement en lui. Ainsi, quand il est dans le Père, il en sort (*et sic quando est in eo, exit*); et quand il en sort, il est en lui (*et quando exit, est in eo*), de telle façon qu'il en sort toujours et qu'il est toujours en lui»⁵⁰.

Les trois aspects mentionnés offrent une synthèse des rapports entre Unité et Trinité. La priorité revient manifestement à la consubstantialité trinitaire en vertu de laquelle non seulement chaque personne est dans l'autre, mais *chaque personne est dans les personnes qui sont en elle*. Le thème de la relation et celui de la procession immanente ne sont cependant pas secondaires: comme on l'a déjà souligné, ils se trouvent au centre de la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin et jettent une lumière fort suggestive sur la réciprocité des personnes divines.

5. Unité et multiplicité transcendantales

La théologie médiévale doit à Pierre Abélard la formulation d'un problème particulier concernant les rapports entre Unité et Trinité de Dieu. Dans son propos marqué par l'insistance sur l'unité divine, Abélard avait refusé que le «nombre» s'applique proprement à Dieu: dans l'expression «trois personnes», l'ajout du mot «trois» à celui de «personnes» est accidentel (*accidentaliter*). Abélard fournit ici la source historique de la question scolastique des «termes numériques» (*termini numerales*) dans notre discours sur Dieu. Ne considérant manifestement que les termes numériques qui relèvent de la quantité, Abélard excluait qu'il y

⁵⁰ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 16, lect. 8 (édition Marietti n° 2161).

ait «trois par soi» en Dieu. Il y a une pluralité des propriétés ou des «définitions», mais il n'y a pas de multiplicité numérique à proprement parler ni de diversité en Dieu⁵¹. Dans ses *Sentences*, Pierre Lombard associe encore très étroitement les termes numériques et la quantité: il attribue aux «nombres», dans notre langage sur Dieu Trinité (par exemple: *une, deux, trois* personnes), une signification purement négative: l'expression «*un Père*» exclut qu'il y ait plusieurs Pères; l'expression «*un Dieu*» exclut une pluralité de dieux; l'expression «plusieurs personnes» ou «trois personnes» exclut la solitude d'une personne (sabellianisme). Par l'expression «le Père et le Fils sont deux personnes», nous signifions que le Père n'est pas la seule personne en Dieu, que le Fils n'est pas la seule personne non plus, et que le Père n'est pas le Fils⁵². Comment parler affirmativement et positivement d'un «nombre» en Dieu sans briser l'Unité ?

Thomas d'Aquin se montre tout à fait insatisfait par cette explication. En ne conférant qu'une fonction négative aux termes numériques dans notre langage sur Dieu, Pierre Lombard n'a considéré que la pluralité liée à la quantité. Or les termes numériques de notre langage trinitaire n'ont pas seulement un rôle négatif: ils *affirment* vraiment quelque chose concernant Dieu Trinité. C'est ici qu'intervient la réflexion sur les transcendants. Du côté de l'unité, il faut distinguer l'*un* qui est le «principe du nombre» et l'*un* qui est «convertible avec l'être»⁵³. L'*un* transcendantal («convertible avec l'être») signifie l'étant dans son indivision: l'étant est

⁵¹ Pour les références et davantage de détails (concernant aussi d'autres questions touchant les rapports entre Unité et Trinité en Dieu), voir G. EMERY, *Trinité et Unité de Dieu dans la scolastique: XII^e-XIV^e siècles*, in P. GISEL et G. EMERY (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Labor et Fides, Genève 2001, 195-220.

⁵² PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, Livre I, dist. 24 (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editio Tertia, Tomus I/2, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, 187-189).

⁵³ *Summa theologiae* I, q. 30, a. 3, corpus; *De potentia*, q. 9, a. 7, corpus.

un dans la mesure où il est non-divisé. «L'un n'ajoute pas quelque réalité à l'étant, mais seulement la négation d'une division: en effet, l'*un* ne signifie rien d'autre que l'étant indivis»⁵⁴. L'affirmation de l'unité de Dieu Trinité, ainsi que l'affirmation de l'unité de chaque personne, consistent ainsi dans l'affirmation de la réalité même à laquelle on attribue l'unité, et dans la négation d'une division:

«L'un qui est convertible avec l'être n'ajoute rien à l'étant sinon la négation d'une division: "un", en effet, signifie l'étant indivis. (...) Quand nous disons: "l'essence [divine] est une", le terme "une" signifie l'essence en son indivision; quand nous disons: "la personne est une", cet attribut signifie la personne en son indivision»⁵⁵.

L'avancée originale de saint Thomas se révèle dans l'application de cette réflexion à la pluralité ou à la «multitude» dans la Trinité⁵⁶:

«Les termes numériques que nous attribuons à Dieu (...) se prennent de la multitude selon qu'elle est transcendante (*multitudo secundum quod est transcendens*). Prise en ce sens, la multitude est aux réalités desquelles elle est prédiquée ce que "l'un convertible avec l'être" est à l'étant. (...) Lorsque des réalités sont dites multiples (*res multae*), la multitude prise en ce sens signifie ces réalités elles-mêmes avec leur indivision respective. (...) Lorsque nous disons que "les personnes sont plusieurs" (*personae sunt plures*), nous signifions ces

⁵⁴ *Summa theologiae* I, q. 11, a. 1, corpus: «Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum».

⁵⁵ *ST* I, q. 30, a. 3, corpus; *De potentia*, q. 9, a. 7, corpus: «L'un qui est convertible avec l'être pose affirmativement l'étant lui-même et ne lui ajoute rien sinon la négation d'une division».

⁵⁶ Voir G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 191-245.

personnes et l'indivision de chacune d'elles. Car, par définition, la multitude est constituée d'unités»⁵⁷.

La «multitude» des personnes consiste ainsi dans l'affirmation *positive* de chaque personne une, en ajoutant que chaque personne se distingue réellement des autres personnes en vertu des relations. Autrement dit, cette multitude affirme chaque personne en ajoutant deux négations: la personne est indivise en soi (*in se indivisum*) et cette personne n'est pas une autre (*non esse alterum*)⁵⁸. De cette manière, le théologien peut manifester que la pluralité appartient bien à la réalité même de Dieu Trinité: «l'unité et la multitude signifiées par les termes numériques que nous attribuons à Dieu ne sont pas seulement dans notre esprit, mais elles existent bien réellement en Dieu»⁵⁹. Cette réflexion manifeste un authentique monothéisme trinitaire. L'unité n'exclut pas la pluralité et la pluralité n'empêche pas l'unité. «L'un ne nie pas la multitude, mais la division (...); et la *multitude* ne nie pas l'unité, mais elle nie la division dans chacun de ceux en lesquels cette multitude consiste»⁶⁰. La valeur de l'affirmation de foi concernant la pluralité réelle des personnes est ainsi spéculativement assurée. L'introduction de la multitude (*multitudo*) parmi les transcendants exprime la

⁵⁷ *Summa theologiae* I, q. 30, a. 3, corpus. Par la «multitude transcendantale» (*multitudo quae ... est de transcendentibus*), il faut entendre, comme dans le cas de l'un transcendantal, la multitude «qui n'est pas dans un genre» (*ibid.*). Dans la réponse à la première objection, Thomas précise: «L'un qui relève des transcendants (*de transcendentibus*) est plus commun que la substance et la relation; et il en va de même pour la *multitude*. C'est pourquoi [ces termes] peuvent s'appliquer en Dieu soit à la substance, soit à la relation, suivant ce qui convient à ce à quoi on les adjoint».

⁵⁸ *De potentia*, q. 9, a. 7, corpus. La multitude qui correspond à «l'un transcendantal» consiste donc en une affirmation et deux négations.

⁵⁹ *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 4.

⁶⁰ *Summa theologiae* I, q. 30, a. 3, ad 3: «Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis (...). Multitudo autem non removet unitatem: sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo».

nouveauté chrétienne dans la saisie des rapports de l'un et du multiple; elle manifeste le statut éminent de la *pluralité* dans la pensée de Thomas d'Aquin.

6. Théologie et économie

Sans entrer dans les détails, ajoutons pour terminer que ces éléments de doctrine ne disparaissent pas mais demeurent bien présents lorsque Thomas d'Aquin traite l'économie trinitaire de la création et de la grâce. Nous n'en relèverons ici que deux aspects. Premièrement, la *révélation* de la Trinité et le *don de la grâce* consistent dans les missions divines. Dans leur mission, le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés et donnés dans leur réalité personnelle distincte. En effet, la mission (procession temporelle) «ne diffère pas essentiellement de la procession éternelle mais elle lui ajoute seulement un effet temporel»⁶¹. Le Fils en personne s'est incarné, le Fils et l'Esprit en personne sont envoyés dans la grâce. Ainsi, dans ces missions, les personnes sont réellement présentes selon leur *distinction hypostatique* et selon leur *unité essentielle*⁶². Deuxièmement, les personnes divines agissent dans le monde non seulement en vertu de leur nature commune mais aussi selon leur

⁶¹ I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, corpus: «Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem». Pour plus de détails, voir G. EMERY, *Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology*, in "The Thomist," 74 (2010), 515-561.

⁶² Thomas l'explique notamment au moyen de sa doctrine de la co-immanence des personnes divines: I *Sent.*, dist. 15, q. 2, ad 4. Pour un bref aperçu de synthèse sur les missions, voir G. EMERY, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, 178-194.

distinction personnelle: «les processions des personnes divines sont la cause de la création»⁶³.

Commentant Jean 1,3 (*omnia per ipsum facta sunt*), Thomas d'Aquin explique:

«Si cette préposition *par* dénote la causalité du côté des réalités qui sont accomplies, alors ce que nous affirmons en disant que “le Père opère toutes choses *par le Fils*” n’est pas approprié au Verbe, mais lui est bien propre (*non est appropriatum Verbo, sed proprium eius*); car être la cause des créatures, cela le Verbe le tient d’un autre, à savoir du Père, de qui il tient aussi d’être»⁶⁴.

Les trois personnes divines agissent dans le monde par une même et unique action, en vertu de leur identique puissance, conformément à leur unique nature. Les effets de l’action divine sont également communs à toute la Trinité. Cependant, de même que chaque personne divine se caractérise par un *mode distinct d’existence*⁶⁵, chaque personne possède également un *mode distinct d’agir*⁶⁶. Ce mode d’agir est strictement conforme au mode d’existence de la personne divine. Tel on est, tel on agit. Le mode propre d’agir de chaque personne ne signifie pas que telle personne divine entretiendrait avec le monde créé un rapport différent de celui des autres personnes, mais ce mode distinct d’agir concerne les relations éternelles *de personne divine à personne divine*. Lorsqu’il intervient dans le monde, le Fils ne cesse pas de

⁶³ *Summa theologiae* I, q. 45, a. 6, ad 1: «Processiones divinarum personarum sunt causa creationis»; cf. corpus: «Divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum». Sur ce thème, voir G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Vrin, Paris 1995.

⁶⁴ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 1, lect. 3 (édition Marietti n° 76); cf. *Summa theologiae* I, q. 39, a. 8, corpus.

⁶⁵ Sur le mode d’existence (*modus existendi*) propre à chaque personne, qui se prend selon la *relation* personnelle de cette personne, voir *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 13; q. 2, a. 5, ad 5; q. 3, a. 15, ad 17; q. 9, a. 5, ad 23.

⁶⁶ Que le lecteur veuille bien me pardonner de le renvoyer une fois encore à mes propres travaux: G. EMERY, *The Personal Mode of Trinitarian Action in Saint Thomas Aquinas*, in “The Thomist”, 69 (2005), 31-77; plus brièvement: G. EMERY, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, cit., 161-168.

se recevoir du Père par la génération; le Fils qui crée et sauve est le Fils «tourné vers le Père». De même, l'Esprit Saint tient son être et son agir du Père et du Fils de qui il procède. C'est ainsi que le Père fait toutes choses par le Fils dans l'Esprit Saint. En résumé: le mode propre d'existence des personnes divines ne disparaît pas lorsque ces personnes agissent dans le monde, mais ce mode distinct demeure présent comme un trait constitutif de l'action de chaque personne. Dans l'unique action de la Trinité, chaque personne opère en vertu de la nature commune aux Trois, et chaque personne intervient suivant le mode distinct de sa propriété personnelle.

En conclusion, les rapports entre Unité et Trinité de Dieu, chez saint Thomas d'Aquin, s'articulent principalement dans la notion de *relation* et dans son application à la *personne divine* conçue comme *relation subsistante*, sur la base de la doctrine des *processions immanentes* du Verbe et de l'Amour. Ces rapports impliquent une claire distinction entre ce qui concerne notre connaissance des attributs essentiels qu'il faut nécessairement attribuer à Dieu comme principe de toutes choses, et notre connaissance de Dieu comme Trinité: Thomas d'Aquin exclut strictement toute possibilité de concevoir la pluralité trinitaire comme une dérivation de l'essence divine. L'unité essentielle et la pluralité des personnes divines sont expliquées en termes d'unité et de multiplicité *transcendantales*. Enfin, il n'y a pas de rupture entre l'étude de l'être intime de Dieu et son agir dans le monde: chaque personne divine intervient dans l'œuvre de création et de grâce en vertu de l'unique nature divine et selon sa propriété personnelle distinctive.