

La procession du Saint-Esprit *a Filio* chez saint Thomas d'Aquin*

La pneumatologie suscite, depuis de nombreuses années, un vaste mouvement de recherche dans tous les domaines de la théologie dont témoigne une fort abondante littérature, dans le champ des études thomistes également¹. À plus d'un titre, ce débat pneumatologique ne peut manquer d'intégrer la question de la procession du Saint-Esprit *a Patre et a Filio*, tant en raison de l'enjeu œcuménique du problème qu'en raison des fondements de la théologie trinitaire que ce débat met en lumière.

On sait que Thomas d'Aquin, comme l'ensemble des théologiens latins de son temps, présente une doctrine trinitaire qui pose résolument la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Patre et a Filio*. Mais ce que l'on connaît souvent beaucoup moins, c'est l'ampleur considérable de son propos en ce domaine. Plusieurs travaux ont déjà exposé certains aspects de la pensée de Thomas à ce sujet, soit dans une perspective spéculative², soit dans son rapport à certaines

* Abréviations utilisées pour les œuvres de Thomas d'Aquin fréquemment citées d'après l'édition manuelle de Marietti, Turin (sauf indication contraire) :

- *Catena in Ioan.* : *Catena aurea in quatuor evangelia*, 1953 : Tome II, *Expositio in Ioannem*.
- *CEG* : *Contra errores Graecorum*, « Opera omnia, 40 », Rome, Édition léonine, 1969.
- *CG* : *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, 3 vol., 1961.
- *De pot.* : *Quaestiones disputatae* : Tome II, *De potentia*, 1953.
- *In Symbolum* : *In Symbolum Apostolorum, scilicet « Credo in Deum » expositio*, « Opuscula theologica, II », 1954.
- *Super Ioan.* : *Super evangelium S. Ioannis lectura*, 1952.
- *I Sent.* : *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, éd. Mandonnet, Tome I, Paris, Lethielleux, 1929.
- *Sum. theol. I^a* : *Summae theologiae Prima Pars*, Alba-Roma, Editiones paulinae, 1962.
- *In ad Rm, Ga, Co...* : *Super epistolas S. Pauli lectura*, 2 tomes, 1953.

1. On pourra voir la liste des 520 titres (jusqu'en 1993) rassemblés par A. PEDRINI, *Bibliografia tomista sulla pneumatologia*, « Studi tomistici, 54 », Cité du Vatican, 1994.

2. Signalons le bref mais remarquable exposé de H.-F. DONDAINE, « La théologie latine de la procession du Saint-Esprit », dans *Russie et Chrétienté*, 1950, p. 211-218 (article consacré à saint Thomas qu'il convient d'ajouter à la liste de Pedrini) ; ces explications sont reprises par l'A. dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Trinité*, t. 2 (I^{re}, Questions 33-43), Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1950, p. 387-393. Cf. aussi B. BOUCHÉ, *La Doctrine du*

sources patristiques³ ou à la pensée grecque⁴, soit dans son rapport à la pneumatologie en général⁵. Une monographie complète sur le sujet fait pourtant aujourd'hui encore défaut. Sans apporter une exégèse détaillée de tous les passages concernés, notre étude voudrait présenter dans ses grands traits le « dossier » de la procession de l'Esprit *a Filio* chez Thomas, c'est-à-dire les ressources théologiques engagées, en les situant dans le mouvement d'ensemble de la pneumatologie et en examinant de quelle manière Thomas développa son travail de recherche théologique sur cette question.

1. La tâche du théologien et l'enjeu doctrinal de la procession de l'Esprit *a Patre* et *a Filio*

Thomas accueille la procession du Saint-Esprit *a Patre* et *a Filio* comme une vérité de foi qu'il ne s'agit pas de démontrer au sens philosophique du terme, mais dont il s'agit de manifester l'intelligibilité au sein du mystère trinitaire. Même lorsqu'il établit que, si l'on accueille la foi trinitaire (*supposita Trinitate*), la procession de l'Esprit *a Filio* s'impose nécessairement (sans quoi, nous le verrons, la cohérence de la foi et le projet d'*intellectus fidei* se trouvent ruinés à leur racine), Thomas entend fondamentalement manifester l'intelligibilité de ce que l'Église confesse et qui demeure un mystère inaccessible aux prises de la seule raison. Sur cette base, il engage dans sa réflexion sur la procession de l'Esprit *a Filio* plusieurs thèmes qui manifestent l'enjeu de cette doctrine. Bien qu'il ne les ait pas systématisés, nous pouvons en percevoir l'importance par les trois motifs suivants :

1° *La défense de la foi contre les hérésies.* – C'est la défense de la foi face aux hérésies qui, au jugement de Thomas, entraîna l'explicitation de toute doctrine de foi⁶. Il le redit sur le point précis de la doctrine trinitaire : c'est parce qu'ils y ont été contraints par les contradicteurs de la vraie foi que les Pères ont dû traiter dans le détail (*disserere*) de la doctrine trinitaire. Cette démarche, marquée par une

³ *Filioque* » d'après saint Anselme de Canterbury, Son influence sur saint Albert le Grand et sur saint Thomas d'Aquin, Rome, 1938.

3. J. PELIKAN, « The Doctrine of *Filioque* in Thomas Aquinas and its Patristic Antecedents, An Analysis of *Summa theologiae*, Part I, Question 36 », dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Toronto, A. Maurer (ed.), vol. 1, 1974, p. 315-336.

4. V. GRUMEL, « Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit », *Échos d'Orient* 25 (1926), p. 257-280. Cette étude déjà ancienne demeure l'un des meilleurs travaux sur le sujet.

5. Il faut relever ici en particulier Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, t. 3, Paris, 1985 (reprint 1995), p. 162-175 (avec indications bibliographiques à la p. 162, n. 1) ; R. SIMON, *Das Filioque bei Thomas von Aquin*, Eine Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Stellung, theologischen Struktur und ökumenischen Perspektive der thomanischen Gotteslehre, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1994. L'ouvrage de R. Simon apparaît trop enclin à chercher chez Thomas des apories et des contradictions insurmontables, en raison d'options d'interprétation fort discutables ; voir notre recension critique : *RT* 94 (1994), p. 717-719.

6. Cf. *CEG* I, Prologue.

visée apologétique au sens noble du terme (1 P 3, 15 : « Soyez toujours prêts à rendre compte, à qui vous le demande, de votre espérance [et de votre foi] »), se trouve également nourrie par une recherche contemplative, offrant une certaine connaissance de ce que nous ne saisissons pleinement que dans la Patrie⁷. La réflexion sur la procession de l'Esprit *a Filio* s'inscrit dans ce projet précis.

Mais de quelles erreurs s'agit-il lorsqu'il est question de la procession de l'Esprit *a Filio*? Tout d'abord de l'arianisme, comme Thomas l'explique dans ses *Collationes* sur le Credo : en confessant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, nous reconnaissons que le Fils est *de même substance* que le Père, et par là se trouve manifesté que le Fils n'est pas une créature⁸. Cet accent sur la divinité du Christ semble bien rejoindre la vérité de l'histoire de la doctrine latine pour laquelle les résurgences de diverses formes d'adoptianisme, en Espagne notamment, ont joué un rôle décisif⁹. Thomas note en outre que c'est dans les rangs des nestoriens qu'a d'abord surgi la négation explicite de la procession du Saint-Esprit *a Filio*¹¹. Ici encore, comme nous le verrons plus loin, il apparaît effectivement que la controverse entre Théodoret de Cyr et Cyrille d'Alexandrie constitue l'une des premières pièces du dossier historique (bien que, derrière les mots, la polémique de ces deux auteurs ne soit ni « filioquiste » ni « antifilioquiste » au sens postérieur du débat). Sur le plan spéculatif enfin, Thomas montrera que l'affirmation de la procession de l'Esprit *a Filio* apparaît nécessaire pour éviter le sabellianisme, car dans la logique de la doctrine trinitaire latine, refuser le *Filioque* c'est supprimer la distinction personnelle du Fils et du Saint-Esprit. Si le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, il n'y a plus aucun moyen de rendre compte de leur distinction, et ils devraient alors être pensés comme une même et unique personne, « ce qui supprime la foi en la Trinité¹² ». Le souci de préserver la foi contre les erreurs que peut entraîner le refus de cet article – et il s'agit ici des principales hérésies en matière de foi trinitaire et christologique ! – sera constamment présent dans le propos de Thomas.

2° *La dignité et les prérogatives du Christ*. – Ce deuxième thème prolonge le précédent, puisqu'il met en relief les retentissements

7. Thomas cite généralement ce passage avec la mention de la *foi*, par exemple dans le *Prooemium* du *De rationibus fidei* (« Opera omnia, 40 », Rome, Édition léonine, 1969, p. B 57) où il définit avec ce verset biblique la tâche du théologien.

8. *De pot.*, q 9, a 5 : « Sed in Patria intelligendum expectatur [...]. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere. » La suite du texte se réfère directement à saint Hilaire de Poitiers. La même explication est reprise encore, toujours à propos de la Trinité, en *De pot.*, q 10, a 2.

9. *In Symbolum*, a 8, n° 962.

10. Voir par exemple J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne : II. L'esprit du christianisme oriental (600-1700)*, « Théologiques », Paris, PUF, 1994, p. 199. Ce n'est certes pas le seul aspect, car la doctrine latine est, depuis Tertullien au moins, porteuse d'une structure qui appelle le *Filioque* ; mais la réponse à l'adoptianisme semble bien avoir motivé ou favorisé la confession du *Filioque*.

11. Cf. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 3 ; voir aussi *De pot.*, q 10, a 4, ad 24.

12. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, « Cum tollat fidem Trinitatis » ; CG IV, c 24, n° 3616 : Quod est sabellianae impietatis. »

christologiques de toute affirmation de foi. Or, pour Thomas, ce sont bien les prérogatives de la personne du Christ qui se trouvent en jeu, à tel point qu'il voit dans le refus de la procession de l'Esprit *a Filio* une atteinte à la dignité du Christ (*eius dignitatem minuunt*) et un danger de « diviser le Christ » (*solvere Christum*)¹³. La raison en est l'unité du Père et du Fils comme principe spiriteur du Saint-Esprit, unité par laquelle se trouve attribué au Fils tout ce qui revient au Père à l'exception de la propriété de paternité qui constitue la première Personne. Ce thème de la dignité du Christ suppose une compréhension précise (« latine ») de l'*homoousion* de Nicée et, dans son contenu positif, exprime l'un des motifs profonds qui conduit Thomas à prêter une grande attention à cette doctrine.

3° *Le réalisme christique du salut.* – La procession de l'Esprit *a Filio* n'engage pas seulement une réflexion spéculative sur les relations d'opposition dans la Trinité, mais elle apparaît aussi nécessaire à Thomas pour rendre compte de la réalité foncièrement christique de la grâce donnée par le Saint-Esprit. Cet enjeu sotériologique, directement enraciné dans la lecture thomasienne des Écritures et trop souvent négligé par les études, apparaît constamment présent dans la réflexion de Thomas. Pour bien mesurer l'importance de cet enjeu, en voici quelques exemples. L'adoption filiale conférée par l'Esprit est une assimilation au Fils de Dieu parce que le Saint-Esprit est l'Esprit *du Christ* et qu'il nous conforme (*Rm* 8, 29) au Fils dont il reçoit la nature en procédant de lui¹⁴. Thomas intègre ici les thèmes bibliques et patristiques de l'onction par l'Esprit comme sceau (*sigillum*) et marque (*character*) du Fils : « Or rien n'est configuré à quelque chose sinon par sa propre marque [...]. Et l'Esprit-Saint procède du Fils comme sa propre marque¹⁵. » L'Esprit nous conduit à la connaissance de la Vérité qui est le Fils parce qu'il est l'« Esprit de Vérité » (*Jn* 14, 17), c'est-à-dire « parce qu'il procède de la Vérité¹⁶ ». L'Esprit *glorifie* le Fils et annonce ce qui appartient au Fils (*Jn* 16, 15) parce qu'il en procède, et c'est pour la même raison qu'il *manifeste* le Fils¹⁷. « La raison de la glorification [du Fils par l'Esprit (*Jn* 16, 14)], c'est que le Fils est le principe du Saint-Esprit. En effet, tout ce qui procède d'un autre manifeste ce dont il procède : le Fils manifeste le Père, parce qu'il procède de lui. Donc, puisque le Saint-Esprit procède du Fils, il lui revient en propre de le glorifier¹⁸. » De

13. *CEG* II, Prol. ; cette dernière expression est très forte et fait écho à *1 Jn* 4, 3 suivant la Vulgate : « Omnis spiritus qui solvit Iesum, ex Deo non est. »

14. *CG* IV, c 24, n° 3606 ; *De pot.*, q 10, a 4 ; cf. *Super Ioan.* 14, 26, n° 1957.

15. *De pot.*, q 10, a 4 : « Nihil autem configuratur alicui nisi per eius proprium characterem. [...] Spiritus autem sanctus est a Filio tanquam proprius character eius » ; cf. *CEG* II, c 6-7.

16. *Super Ioan.* 14, 17, n° 1916 : « Addit autem Veritatis, quia a Veritate procedit, et veritatem dicit. [...] Sed iste Spiritus ducit ad cognitionem veritatis, quia procedit a veritate, quae dicit supra eodem [v. 6] : *Ego sum via, et veritas, et vita.* »

17. *Ibid.*, 16, 15, n° 2109-2115.

18. *Ibid.*, 16, 14, n° 2107 : « Hic ponitur ratio clarificationis, quae est, quia Filius est principium Spiritus sancti. Omne enim quod est ab alio, manifestat id a quo est : Filius enim manifestat Patrem, quia est ab ipso. Quia ergo Spiritus sanctus est a Filio, proprium est ut clarificet eum. » Cf. *De pot.*, q 10, a 4.

même encore, l'Esprit est « insufflé » par le Christ à ses Apôtres (In 20, 22) parce qu'il procède du Fils : ce souffle signifie pour Thomas (à la suite d'Augustin) que le Saint-Esprit, donné en vérité, procède non seulement du Père mais aussi du Fils¹⁹. « Car si l'Esprit ne procédait pas de lui, il ne l'aurait pas insufflé à ses disciples après sa résurrection²⁰. »

On pourrait multiplier les exemples et nous examinerons plus loin avec davantage de détails les principaux thèmes bibliques invoqués par Thomas. Mais ceux-ci suffisent pour comprendre que l'impact christologique et sotériologique de la procession de l'Esprit *a Filio* est au cœur de la lecture des Écritures par Thomas et qu'il fonde massivement sa conviction. (On se rappellera que, dans un contexte historique et théologique fort différent, c'est un motif comparable qui conduisit en notre siècle Karl Barth à défendre avec une extrême vigueur la doctrine latine concernant la procession du Saint-Esprit *a Filio*²¹.) Cet enseignement peut se résumer dans le principe de l'économie trinitaire formulé par Albert le Grand : « L'Esprit qui est envoyé ramène (*convertit*) à soi et au Fils, le Fils à soi et au Père. [...] La personne qui procède d'une autre rapporte à celle-ci, selon l'ordre de la nature, ce qu'elle tient d'elle²². » Ainsi, pour Thomas également, l'effet propre de la mission du Fils est de conduire au Père, « et de même l'effet propre de la mission du Saint-Esprit est de conduire les fidèles au Fils²³ ». La structure de la mission ou procession temporelle reproduit et exprime la structure fondamentale de la procession éternelle. La nature christique de la grâce du Saint-Esprit, qui nous assimile et nous conduit au Fils, se trouve ainsi intrinsèquement rattachée à la procession éternelle de l'Esprit *a Patre et a Filio*.

2. Une question aux multiples aspects au sein d'un ensemble

Face à la massive présence de l'enseignement de la procession de l'Esprit *a Filio* chez Thomas, il faut prendre garde de ne pas isoler tel article spécialement consacré à ce problème, car la doctrine de la

19. *Super Ioan.* 20, 22, n° 2538 : « Flatus ille corporeus substantia Spiritus sancti non fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre sed etiam a Filio procedere Spiritum sanctum » ; AUGUSTIN, *De Trinitate* IV, XX, 29, « BA, 15 », p. 414-415 ; THOMAS, *Catena in Ioan.* 20, 22, p. 582.

20. *Catena in Ioan.* 15, 26, p. 535 : « Si enim ab eo non procederet, non post resurrectionem discipulis suis insufflasset » (AUGUSTIN, *Tract. in Ioan.* 99, 7 ; CCSL 36, 586).

21. K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t. 1/2, Genève, 1953, p. 167-178 ; vol. I, t. 2/2, Genève, 1954, p. 43-44.

22. ALBERT, *I Sent.*, d 31, a 14, ad quaest. 2 (éd. Borgnet, Paris, 1890-1899, t. 26, p. 119) : « Spiritus missus convertit in se et in Filium, et Filius in se et in Patrem. [...] Persona enim quae est ab alia, refert in eam per naturae ordinem quod habet ab ea. » Albert a pleinement conscience du rapport de cette structure fondamentale avec le *Filioque* (*ibid.* : « et ideo constat errare Graecos »).

23. *Super Ioan.* 14, 26, n° 1958 : « Nam, sicut effectus missionis Filii fuit ducere ad Patrem, ita effectus missionis Spiritus sancti est ducere fideles ad Filium. » Pour prolonger cet aperçu, voir É. BAILLEUX, « Le Christ et son Esprit », *RT 73* (1973), p. 373-400.

procession du Saint-Esprit *a Filio* reçoit sa lumière de l'ensemble de la pneumatologie et révèle aussi plusieurs approches complémentaires qui doivent être prises en compte.

1. L'intuition maîtresse de la pneumatologie

Dès le *Contra Gentiles*, Thomas élabore sa pneumatologie autour du thème de l'amour dont Dieu s'aime, élan, affection ou impulsion amoureuse présente à la volonté divine, présupposant la procession du Verbe. Cette élaboration théologique résulte d'abord d'une lecture systématique de l'Écriture concernant l'œuvre de l'Esprit-Saint, et Thomas rassemble à ce sujet un important dossier biblique qui fonde et confirme son option théologique²⁴. Spéculativement, cette élaboration fut rendue possible par l'avancée de sa doctrine sur le Verbe, ainsi que par l'approfondissement de l'héritage d'Augustin et de la psychologie aristotélicienne. La doctrine de la procession de l'Esprit *a Filio* n'intervient pas directement dans cette élaboration, mais elle en bénéficiera par l'éclairage qu'elle reçoit de l'analogie du verbe et de l'amour (l'amour est consécutif à la connaissance, il procède du verbe conçu²⁵). La perspective augustinienne de l'amour mutuel, que Thomas n'abandonne pas mais dont il ne fait plus le principe premier de sa pneumatologie, apportera à son tour une lumière particulièrement suggestive à la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Patre et a Filio* (Amour du Père et du Fils). Elle éclaire également les retentissements sotériologiques de cette doctrine, car c'est par l'Esprit dont s'aiment le Père et le Fils qu'ils aiment aussi toute créature, dans l'ordre de la création comme dans celui de la grâce²⁶. Avec Augustin, Thomas verra en outre dans le nom même d'« Esprit-Saint » un indice de la procession *a Patre et a Filio*, en raison de la *communitas* que l'expression suggère²⁷. Dans le prolongement de l'étude des noms « Esprit-Saint » et « Amour », le nom de « Don » (*donum*) manifestera la même structure²⁸. La structure fondamentale de la pneumatologie, dans sa cohérence interne, appelle et présuppose ainsi la procession de l'Esprit *a Filio*.

24. Voir G. EMERY, « Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils* », RT 96 (1996), p. 27-30.

25. Voir par exemple CG IV, c 20, n° 3558-3559 et les retentissements au c 24, n° 3617.

26. Cf. *Sum. theol.* I^a, q 37, a 2.

27. *Ibid.*, q 36, a 1 : « ... Ex ipsa communitate eius quod dicitur *Spiritus sanctus*. Ut enim Augustinus dicit, XV *De Trin.*, « Quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communitur (...) » ; AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, XIX, 37, « BA, 16 », p. 522-525 ; cf. *ibid.*, V, XI, 12, « BA, 15 », p. 452-453.

28. Puisque la « raison » de don est immédiatement consécutive à celle d'amour (*Sum. theol.* I^a, q 38, a 2 ; I *Sent.*, d 18, q un., a 2).

2. La procession du Saint-Esprit « a Patre per Filium » et les autres formules

Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils (*per Filium*). C'est là une formule traditionnelle à laquelle Thomas accorde constamment une grande valeur, dans le commentaire sur les *Sentences* comme ailleurs²⁹. Preuve en est que, dans la *Somme de théologie*, il lui consacre un article entier. Dès le commentaire sententiaire, la procession *per Filium* est clairement interprétée dans le sens de l'*ordo naturae*, c'est-à-dire de l'ordre dans la Trinité : *quia Filius est ex Patre et Spiritus sanctus simul a Patre et Filio*. Dans le commentaire des *Sentences*, peut-être davantage influencé par ses sources (Bonaventure en particulier), Thomas souligne également le concept de médiation (*mediatio*) ou quasi-médiation³⁰. Cette *mediatio* du Fils, exprimée dans la formule *per Filium*, ne doit pas s'entendre sur le plan de la puissance notionnelle ou de l'essence, mais bien du côté des supposés spirateurs. Une telle « médiation » du Fils laisse bien sûr intacte l'immédiateté de la procession du Saint-Esprit *a Patre*³¹. Elle traduit bien plutôt, au plan de l'opération personnelle, l'*auctoritas* qui revient au Père, c'est-à-dire la place propre du Père comme source ou principe sans principe dans la Trinité. À travers ces concepts, Thomas rejoint, mais dans une perspective qui reste évidemment latine, l'idée orientale de la monarchie du Père. Il prend également soin de préciser que, lorsqu'on parle de médiation du Fils ou de procession *per Filium*, il ne s'agit pas d'une causalité instrumentale ou ministérielle, ni de la vertu d'une cause seconde, car il n'y a aucune différence entre le Père et le Fils quant au principe d'opération (*principium operationis*). La distinction dont ces formules rendent compte concerne les personnes (les *operantes*) : le Fils recevant la puissance de spirer du Père, il est d'une certaine manière *medium* dans l'opération personnelle du Père *auctor*³². On écartera en outre toute idée de priorité d'une personne envers une autre³³ (à la différence de Bonaventure, Thomas refuse également que l'on parle proprement de « hiérarchie » dans la Trinité³⁴), ainsi que toute idée d'un « plus » ou d'un « moins » : le Saint-Esprit ne procède pas « davantage » ni « plus pleinement » du Père que du Fils³⁵. Mais Thomas accepte que l'on dise que le Saint-Esprit procède principalement (*principaliter*) du Père, à

29. I *Sent.*, d 12, q un., a 3 (principalement ad 4) ; CEG II, c 8 ; *De pot.*, q 10, a 4 ; q 10, a 5, ad 14 ; *Sum. theol.* I^e, q 36, a 3.

30. I *Sent.*, d 12, q un., a 3.

31. *Ibid.*, ad 2 et ad 4 ; *Sum. theol.* I^e, q 36, a 3, ad 1 et ad 4.

32. I *Sent.*, d 12, q un., a 3, ad 4 ; *Sum. theol.* I^e, q 36, a 3.

33. I *Sent.*, d 9, q 2, a 1 ; d 12, q un., a 1. Le Fils est, comme le Père et le Saint-Esprit, *simpliciter primum* (I *Sent.*, d 9, q 2, a 1, *contra*). Il n'y a rien qui soit réellement *prior* en Dieu pour Thomas qui se distingue ici de Bonaventure qui accepte une certaine priorité, notamment à travers son concept de *primitas* dans la personne du Père. Par cela, Bonaventure se rapproche davantage de l'idée grecque de la monarchie du Père (ce qui ne le rend pourtant pas plus compréhensif à l'égard du rejet du *Filioque*, comme en témoigne sa vive polémique).

34. BONAVENTURE, II *Sent.*, d 9, *Praenotata* ; THOMAS, II *Sent.*, d 9, q un., a 1, ad 6.

35. THOMAS, I *Sent.*, d 12, q un., a 2.

la suite d'Albert qui se montrait particulièrement attaché à cette formule³⁶. La procession *principaliter a Patre*, qui fait écho au thème du Père $\alpha\rho\chi\eta$ chez les théologiens grecs, se trouve également interprétée rigoureusement dans le sens de l'ordre d'origine qu'elle désigne.

L'insistance de Thomas sur la procession de l'Esprit *a Patre per Filium* doit être entendue dans son sens fort. Les thèmes de l'ordre d'origine et de l'*auctoritas* du Père, traduisant à leur manière dans un contexte latin la *taxis* et la monarchie de la triadologie cappado-cienne, manifestent la part d'héritage grec que Thomas, à travers Augustin notamment, a su intégrer dans sa théologie trinitaire. L'expression *per Filium* constitue ainsi un complément qui permet de mieux saisir la formule *ex Filio* ou *a Filio*. Bien que, pour Thomas, l'affirmation de la procession *per Filium* entraîne nécessairement celle de la procession *a Filio*³⁷, les deux formules ne sont pas interchangeables. L'une fait davantage ressortir l'ordre et la distinction des personnes, l'autre leur unité. La première empêche de fondre cette unité dans l'indistinction de l'essence, la seconde évite de comprendre le *per Filium* à la manière d'une cause inférieure ou séparée. Ainsi que l'a noté V. Grumel, « il faut les joindre ensemble pour avoir une expression plénière du dogme de la procession du Saint-Esprit³⁸ ».

3. L'unité du principe et la pluralité des personnes

Le Père et le Fils sont un seul principe (*unum principium*) du Saint-Esprit³⁹. Cette précision est importante, car elle permet d'écarter toute dualité des principes et tout « subordinatianisme » qui porterait atteinte à l'égalité et à la simplicité des personnes divines. Or il y a bien, pour Thomas, parfaite unité du principe spirateur, en vertu de l'unité de la puissance spirative dans le Père et dans le Fils (notion commune de spiration active⁴⁰). Il faut souligner que, pour Thomas, l'équilibre entre la pluralité des personnes qui spirent l'Esprit et l'unité du principe de l'Esprit est assuré par la distinction tout à fait fondamentale entre la personne ou supposé d'une part, et la puissance

36. Cf. ALBERT, I *Sent.*, d 12, a 4-5. Albert interprète également cette formule au moyen de l'*auctoritas* du Père. THOMAS, I *Sent.*, d 12, *exp. text.* Les articles de Thomas dans cette dist. 12 suivent de près et regroupent les explications d'Albert au même endroit. L'expression *principaliter*, dans ce contexte, vient d'AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, XVII, 29, relayé par PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libros distinctae*, lib. I, dist. 12, c. 2 (Grottaferrata, Quaracchi, 1971).

37. CEG II, c 8 ; *De pot.*, q 10, a 4 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2. La raison en est que tout rapport d'origine reconnu entre le Fils et le Saint-Esprit, et donc aussi celui exprimé dans la formule *per Filium*, entraîne la procession *a Filio*.

38. V. GRUMEL, « Saint Thomas et la doctrine des Grecs... », *art. cit.*, p. 275.

39. I *Sent.*, d 29, q un., a 3-4 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4.

40. On parlera ici plus précisément de « notion » que de « propriété » car la spiration active n'est pas propre à une seule personne ; la véritable propriété en jeu dans la procession de l'Esprit est celle de *processio* ou de « spiration passive », c'est-à-dire la relation d'origine du Saint-Esprit envers le Père et le Fils, relation qui constitue la personne de l'Esprit ; *Sum. theol.* I^a, q 32, a 3.

notionnelle d'autre part. Thomas présente ici une distinction à laquelle on prête généralement trop peu d'attention : distinction entre la « condition de l'agent » (*conditio agentis*) et le « principe de l'action » (*principium actionis*)⁴¹. Du côté de la condition de l'agent, le Père et le Fils sont bien considérés comme deux personnes distinctes auxquelles il faut référer l'acte de spiration (les actes sont le fait des suppôts). Cette pluralité des suppôts est expliquée encore par le thème de l'amour mutuel du Père et du Fils⁴². De ce côté, la spiration de l'Esprit « préexige la distinction des suppôts [du Père et du Fils] : puisqu'elle provient d'une certaine manière de deux suppôts en tant qu'ils sont distincts, puisqu'il s'agit d'une opération personnelle⁴³ ». Ce thème, notons-le, ne trahit pas une hésitation de jeunesse mais il sera bien présent dans l'enseignement de maturité de la *Somme de théologie* : « Si l'on considère les suppôts de la spiration, alors l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont distincts, car il procède d'eux à la manière de l'amour qui les unit⁴⁴. » Mais si la « condition de l'agent » se caractérise par la distinction personnelle du Père et du Fils, éclairée par le thème augustinien de l'amour mutuel, il n'en va pas de même pour le « principe de l'action ». Ce principe d'action, c'est la puissance notionnelle, en l'occurrence la « puissance de spirer » commune au Père et au Fils, que le Père communique au Fils par la génération, et qui se trouve numériquement une et identique dans les deux personnes. C'est elle qui justifie l'affirmation de l'unicité du principe de la spiration (la puissance désigne le principe d'action) et qui légitime l'affirmation de l'unique « Spirateur » (*unus Spirator*, Père et Fils)⁴⁵.

4. La procession et l'« ekporèse »

La procession en Dieu désigne l'action immanente par laquelle une personne tire son origine d'une autre. Signifiée à la manière d'une action ou d'une opération perçue comme le fondement de la relation⁴⁶, la procession désigne la même réalité que la relation subsistante elle-même. Parler de la procession de l'Esprit ne sera donc pas autre chose que parler de la *relation* par laquelle l'Esprit est cons-

41. I *Sent.*, d 11, q un., a 2. La *Somme de théologie* ne formule pas cette distinction en ces termes, mais on y retrouve bien la même pensée.

42. Voir I *Sent.*, d 10, q un., a 5, ad 1.

43. I *Sent.*, d 29, q un., a 4, ad 2 : « Quia spiratio praeexigit distinctionem in suppositis : unde est aliquo modo a pluribus suppositis inquantum distincta sunt, cum sit opus personalis. »

44. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4, ad 1 : « Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures : procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum » ; cf. aussi ad 7.

45. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 4, ad 7. On sait que, dans son commentaire sententiaire (I *Sent.*, d 11, q un., a 4 ; d 29, q 1, a 4, ad 2), Thomas tient la formule *duo spiratores* ; l'évolution tient cependant moins aux principes doctrinaux qu'à un approfondissement du mode de signification de ce terme.

46. Cf. *Sum. theol.* I^a, q 27, a 1.

titué comme personne divine au sein de la Trinité. Thomas nous met en garde contre les dangers d'un usage inconsidéré des métaphores, en particulier contre l'idée d'une « procession locale » (*ab uno in alium*, mouvement d'un terme vers un autre)⁴⁷ que les Latins soupçonnent parfois de comporter une affinité avec la conception grecque (platonicienne ?) de la procession divine et d'influencer le rejet de la doctrine latine par les Grecs⁴⁸. Un deuxième problème qui concerne directement notre sujet surgit avec l'usage du terme *processio* pour l'origine du Fils et du Saint-Esprit. Thomas s'en sert pour désigner les deux origines, en se gardant d'y voir un concept générique doublé d'un concept spécifique à la manière d'un universel et d'un particulier, mais en ne retenant qu'une « raison commune » (procession du Fils et du Saint-Esprit) issue de notre considération des deux « raisons déterminées » (génération et spiration)⁴⁹. Si nous désignons l'origine du Saint-Esprit par le nom de « procession », explique Thomas, c'est en raison de l'absence d'une procession d'un être subsistant par mode de volonté ou d'amour dans notre monde (à la différence de la génération pour laquelle nous disposons d'un terme propre), bien que d'autres raisons de convenance soient apportées (y compris la procession de l'Esprit *a Filio* !)⁵⁰. Dans la théorie des notions, le terme *processio* désignera exclusivement la relation de spiration ou de procession passive, c'est-à-dire la propriété personnelle du Saint-Esprit⁵¹.

La théologie latine se trouve en possession d'un riche vocabulaire que Thomas accueille pleinement : l'Esprit est « spiré » (*spirare*) et « originé » (*deoriginare*) par le Père et le Fils, il « émane » (*emanare*) et « découle » (*profluere*) du Père et du Fils qui sont nommés « principe » (*principium*), « auteur » (*auctor*) et « source » (*fons*) de l'Esprit⁵². Quant au terme « procession », Thomas s'applique en de nombreux endroits à en légitimer l'usage pour désigner le rapport du Saint-Esprit envers le Fils⁵³. La raison principale qu'il apporte et qu'il rappelle constamment réside dans la généralité de ce terme : « Le terme 'procession' est, parmi tous les mots qui concernent l'origine, le plus commun et le moins déterminé à tel mode d'origine. En effet, tout ce qui [provient] de quelque manière de quelque chose, nous avons l'usage de dire qu'il 'procède' de lui⁵⁴ ». Or, suivant les règles

47. I *Sent.*, d 13, q 1, a 1.

48. Voir par exemple BONAVENTURE, I *Sent.*, d 11, a un., q 1, concl.

49. THOMAS, I *Sent.*, d 13, q 1, a 3.

50. I *Sent.*, d 13, q 1, a 3, ad 2 ; procédant du Fils qui procède du Père, le Saint-Esprit « maxime accedit ad processionem » ; cf. *Sum. theol. I.*, q 27, a 4 ; q 28, a 4 : « Processio vero amoris non habet nomen proprium. »

51. Voir par ex. *Sum. theol. I.*, q 28, a 4 ; q 32, a 3.

52. CEG II, c 15-25. Tout ce vocabulaire est tiré des textes examinés ici par Thomas.

53. CEG II, c 26-27 ; CG IV, c 24, n° 3610 ; *De pot.*, q 10, a 4, ad 13 ; *Sum. theol. I.*, q 36, a 2 ; *Super Ioan.* 15, 26, n° 2064.

54. CEG II, c 26 : « Verbum enim 'processionis' inter omnia quae ad originem pertinent magis invenitur esse commune et minus modum originis determinare. Quicquid enim quocumque modo est ab aliquo, secundum consuetudinem loquendi ab ipso procedere dicimus. »

de grammaire théologique, les termes les plus généraux et communs conviennent souverainement à Dieu, car ils évoquent moins que les autres telles conditions particulières qu'il faudrait écarter. Pour le latin qu'est Thomas, le vocabulaire de la *processio* (comme celui de *principium*⁵⁵) apparaît le plus apte à signifier le rapport du Saint-Esprit envers le Fils.

L'Aquinat n'a pourtant pas saisi exactement le motif pour lequel les « Grecs », qui peuvent accepter que l'on dise que l'Esprit découle du Fils ou « est répandu » par lui (*profluit, προχέεται*), ne peuvent pas accepter que l'on parle ici de « procession » (*procedere*, traduisant alors le verbe *ἐκπορεύεται* de l'évangile de *Jean*). Pour l'Orient orthodoxe, l'*ἐκπόρευσις* ne peut avoir que le Père pour principe. Les études s'accordent aujourd'hui pour souligner cette différence de vocabulaire entre Latins et Grecs et la difficulté qu'elle a introduite dans la compréhension mutuelle de l'Occident et de l'Orient. Le point est trop connu pour qu'on doive s'y attarder⁵⁶.

Thomas se révèle pourtant moins ignorant à ce sujet qu'on ne le soupçonne bien souvent. D'une part, il est parfaitement conscient de la distinction entre la diffusion ou le don de l'Esprit et la procession éternelle ; il le rappelle en de nombreux endroits (mission et procession), et l'on trouve également chez lui des textes orientaux médiévaux parfaitement clairs à ce sujet (Théophylacte notamment)⁵⁷. D'autre part, si les détails de la distinction entre la *procession* et l'*ekporèse* lui échappent, il en a tout de même saisi l'aspect fondamental qu'il relève à propos de la préposition *ek* (ἐκ, ἐξ). Cette observation apparaît dès le commentaire sur les *Sentences* : « On dit proprement que le Saint-Esprit procède du Père (*a Patre*), principalement parce que cette préposition *a*, chez les Grecs, désigne la relation à l'origine première (*prima origo*) : c'est pourquoi, chez eux, on ne dit pas que le lac procède de la rivière (*lacus sit a rivo*), mais de la source (*est a fonte*) ; et c'est aussi la raison pour laquelle ils ne concèdent pas que le Saint-Esprit procède du Fils (*quod sit a Filio*) mais du Père (*a Patre*). Néanmoins on ne doit pas dire qu'il ne procède pas proprement aussi du Fils, qui est avec le Père un seul principe du Saint-Esprit⁵⁸. » Thomas le redit dans son commentaire sur *Jean* : « Certains Grecs disent qu'il ne faut pas dire que le Saint-Esprit procède du Fils (*procedere a Filio*), car cette préposition *a* ou *ab* désigne chez eux le principe sans principe (*principium non de principio*), ce qui convient au Père seul. Mais cette raison n'est pas contraignante⁵⁹. » C'est bien ici le sens le plus habituel de la préposition *ek*

55. *De pot.*, q 10, a 1, ad 9 : « Inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen principium » ; *Sum. theol. I^a*, q 33, a 1.

56. Voir V. GRUMEL, « Saint Thomas et la doctrine des Grecs... » ; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, t. 3, p. 170.

57. *Catena in Ioan.* 15, 26, p. 535.

58. *I Sent.*, d 12, q 1, a 2, ad 3 ; on trouve une remarque voisine dans la *Summa fratris Alexandri*, lib. 1, Grottaferrata, Quaracchi, n° 310, ad 3-5, p. 450.

59. *Super Ioan.* 15, 26, n° 2065 : « Dicunt tamen aliqui Graecorum, quod non est dicendum Spiritum sanctum procedere a Filio, quia haec praepositio *a* vel *ab* apud eos designat princi-

et, on le voit, Thomas y reporte le sens qui revient à l'*ekporèse* pour l'Orient (relation d'origine envers le principe sans principe), mais il a saisi le sens différent ou plus précis que les Grecs attribuent aux mots. Cette observation confirme l'attention que Thomas a constamment portée aux problèmes de traduction⁶⁰. Il faut s'en souvenir lorsqu'on parle ici d'un malentendu de vocabulaire sur la question de la procession du Saint-Esprit. Or *Thomas ne conteste pas la signification grecque d'une « origine première »*. Il l'accueille mais en refusant alors, en raison de l'unité du principe spirateur, que cette *relatio ad primam originem* ne puisse renvoyer qu'au seul Père « car le Fils est avec le Père un seul principe du Saint-Esprit ». On voit fort bien ici que, au jugement de Thomas, le problème fondamental ne se situe pas sur le terrain du vocabulaire, dont certaines inadéquations lui sont connues, mais bien sur le terrain spéculatif de la structure de la doctrine trinitaire.

3. Le dossier biblique de la procession de l'Esprit *a Filio*

Le premier fondement de la conviction de Thomas n'est pas l'argumentation théologique rationnelle ; ce ne sont pas les *evidentes rationes*, bien qu'elles constituent l'instrument propre du théologien quand il travaille à manifester l'intelligibilité des vérités de foi. « Seule la Parole de Dieu expliquée par l'Église est immédiatement homogène à la foi. C'est aussi cette Parole qui a fondé la conviction des Latins⁶¹. » Matériellement, la place des fondements scripturaires est variable dans les divers lieux où Thomas traite de la procession de l'Esprit *a Filio*, mais il ne faut pas s'y tromper : dans tous les cas, conformément à ses principes herméneutiques constants, c'est l'Écriture qui fournit la source première du travail théologique⁶². C'est alors en fonction des options méthodologiques de telle œuvre que l'étendue des thèmes scripturaires doit être considérée.

Ainsi, l'Écriture occupe la première place dans les chapitres du *Contra Gentiles* consacrés à la procession de l'Esprit *a Filio*, conformément au propos et à la méthode de cette œuvre⁶³. La même raison explique la place prédominante des Pères dans le *Contra errores Graecorum*, aussi bien que l'accent principalement spéculatif des *Questions disputées De potentia* et de la *Somme de théologie*. Mais on

pium non de principio, quod convenit soli Patri. Sed hoc non cogit : quia Filius cum Patre est unum principium Spiritus sancti. » Ce que Thomas n'attribue ici qu'à la préposition correspond assez exactement à la signification de l'*ekporeusis* au sens grec.

60. Qu'on se rappelle par exemple le *Prologue* du *Contra errores Graecorum*. La théologie trinitaire est en outre l'un des lieux privilégiés où Thomas engage des discussions de traduction, notamment à propos des termes *hypostasis*, *ousia*, *ousiosis*, etc. ; voir par exemple *Sum. theol.* I^a, q 29, a 2.

61. H.-F. DONDAINE, « La théologie latine... », *art. cit.*, p. 217.

62. *Sum. theol.* I^a, q 1, a 8, ad 2.

63. CG IV, c 24 (Écriture, Pères/Conciles, raison) et c 25 (Écriture, Pères/Conciles, raison).

rencontre de manière constante, malgré la diversité des agencements, le triple volet : Écriture, Pères/Conciles, raison théologique. Le fait mérite d'être relevé, car il y a peu de questions théologiques pour lesquelles Thomas ait aussi systématiquement mis en œuvre cette triple voie d'argumentation, sans doute en raison de la visée « apolo-gétique » (propos de manifestation de la vérité de la foi) qui l'anime ici. Une seule grande œuvre fait exception : le commentaire sur les *Sentences*. Dans cet ouvrage de jeunesse, où la pensée de Thomas sur la procession de l'Esprit *a Filio* est massivement tributaire d'Albert le Grand, on ne peut manquer d'être frappé par le climat presque exclusivement rationnel qui domine la question : l'Écriture n'y occupe qu'une place limitée, et les références patristiques sont assez pauvres⁶⁴. Cette observation, située dans l'étude de l'ensemble de l'œuvre, nous semble extrêmement révélatrice : le travail de Thomas a consisté dans un constant enrichissement et approfondissement, spéculatif mais d'abord biblique et patristique, de sa pneumatologie.

Nous avons déjà rappelé plus haut, pour illustrer l'enjeu sotériologique de la question, plusieurs passages bibliques que Thomas met en valeur dans sa réflexion sur la procession du Saint-Esprit. Dès le *Contra errores Graecorum* et le *Contra Gentiles* émergent cependant trois thèmes principaux au moyen desquels Thomas rassemble sa lecture de l'Écriture : 1° la propriété de l'Esprit comme Esprit *du Fils* ; 2° la mission *a Filio* ; 3° le verset de Jn 16, 14 (*de meo accipiet*)⁶⁵.

1. L'Esprit du Fils

Le premier argument biblique considère le rapport de l'Esprit au Fils désigné dans l'expression « Esprit du Fils » (*Spiritus Filii*)⁶⁶. Ce thème, que Thomas place généralement en tête de ses exposés et qu'il juge « manifeste » sur la base de l'Écriture⁶⁷, regroupe plusieurs expressions bibliques : « Esprit de Jésus » (*Ac* 16, 7), « Esprit du Christ » (*Rm* 8, 9 ; cf. *1 Co* 2, 16), « Esprit de Vérité » (*Jn* 15, 26), « Esprit de Vie » (*Rm* 8, 2), « Esprit du Fils de Dieu » (*Ga* 4, 6). Thomas s'applique d'une part à montrer que l'Esprit du Père est l'Esprit du Fils, et que le rapport indiqué dans ce génitif ne se limite pas à l'humanité de Jésus remplie de grâce (*Lc* 4, 1) mais concerne

64. On peut montrer sans peine que tous les arguments de *I Sent.*, d 11, q un., a 1 (*utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio*) sont tirés d'Albert, de Bonaventure et de la *Summa fratris Alexandri* ; la même observation s'applique à l'*expositio textus* de cette dist. 11, où l'on trouve une brève considération de deux arguments bibliques : l'Esprit est l'Esprit du Fils, et il est envoyé par le Fils.

65. Ces trois thèmes ne sont évidemment pas neufs dans la littérature sur le *Filioque* ; on s'en convaincra en voyant par exemple BONAVENTURE, *I Sent.*, d 11, a un., q 1, contra 7-9. Mais leur mise en valeur systématique ainsi que l'accent porté progressivement sur le troisième thème nous semblent caractéristiques de Thomas. La mise en place de ces thèmes est accomplie dès *CEG* I, 1-3.

66. *CEG* II, 1 ; *CG* IV, c 24, n° 3606 ; *De pot.*, q 10, a 4 ; *In ad Rm.* 8, 9, t. 1, n° 627 ; cf. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2.

67. *CG* IV, c 24, n° 3606.

également, à un autre plan, sa divinité. C'est ici que trouve place l'argument sotériologique : l'Esprit donné par le Père nous rend vraiment « fils de Dieu » (filiation adoptive par grâce) parce que, étant l'Esprit du Fils, il nous conforme au Fils « naturel » par assimilation à ce dernier (*Rm* 8, 29 ; la filiation de grâce est une participation de la filiation divine naturelle du Christ). Nous devenons membres « du Christ » parce que nous recevons l'Esprit « du Christ » qui nous unit à celui de qui il procède⁶⁸. Ce rapport Fils-Esprit, pour Thomas, ne peut pas être pleinement compris sans la procession de l'Esprit *a Filio* et entraîne nécessairement son affirmation, car – et c'est ici un point décisif – tout rapport engageant une distinction réelle entre les personnes divines doit être saisi selon une certaine origine ; or tout rapport d'origine, quelle que soit sa formulation, conduit nécessairement à poser la procession *ab alio*. Cette structure d'interprétation des textes sera mise en œuvre dans l'examen de tous les principaux thèmes. On perçoit ici une caractéristique constante de l'exégèse biblique de Thomas qui fait intervenir, à ce premier niveau déjà, les principes théologiques fondamentaux (distinction-origine-procession), à tel point qu'on ne remarque parfois aucune différence notable de méthode entre les synthèses théologiques et les commentaires scripturaires concernant les passages bibliques de ce dossier⁶⁹.

2. L'Esprit envoyé et donné par le Fils

Thomas distingue strictement la procession éternelle et la mission ou procession temporelle. Il n'en reste pas moins que la procession temporelle *a Filio* entraîne en toute rigueur la procession éternelle *a Filio*, car elle « inclut » cette procession éternelle à laquelle elle ajoute l'effet temporel de grâce en vertu duquel nous disons que la personne est « envoyée » ou « donnée »⁷⁰. De ce fait, la relation personnelle de principe engagée dans la mission est strictement identique à celle de la procession éternelle, bien que le rapport temporel ne revienne qu'à la mission. C'est la raison pour laquelle Thomas, qui se montre parfaitement d'accord avec les théologiens grecs pour distinguer rigoureusement la mission de la procession éternelle⁷¹, peut cependant en tirer argument pour le *Filioque*. Il sait également, au moins depuis l'époque du *Contra errores Graecorum*, que le concept de mission peut revêtir diverses approches. Chez Augustin, en effet, le rapport à l'effet créé l'emporte parfois sur l'ordre de l'origine éternelle. Augustin n'attribue la mission qu'à la personne qui

68. *In ad Rm.* 8, 9, t. 1, n° 627.

69. L'exemple le plus frappant est sous doute *Super Ioan.* 15, 26, n° 2061-2065, qui présente une aperçu complet de la question dans un genre comparable à celui d'une *Somme de théologie*.

70. *I Sent.*, d 14, q 1, a 2 ; *Sum. theol.* I^o, q 43, a 2.

71. On pourra voir par exemple le passage de Théophylacte cité dans la *Catena in Ioan.* 15, 26, n° 535.

procède (Fils et Esprit), mais il accepte cependant de dire que le Fils est envoyé par l'Esprit ou que l'Esprit est envoyé par lui-même ou par toute la Trinité⁷². Pour d'autres, la personne divine n'est envoyée que par celle dont elle procède éternellement. Thomas accepte les deux conceptions dont il accueille la vérité selon que l'on considère l'effet temporel ou l'origine éternelle (les deux aspects de la mission), mais il relève ici en particulier la seconde approche qui lui offre un solide argument pour étayer son exposition de la procession de l'Esprit⁷³. Il n'a dès lors aucune difficulté à manifester, en reprenant l'argument déjà énoncé plus haut (distinction, *auctoritas*, procession *ab alio*), que l'Esprit-Saint envoyé par le Fils existe et procède « infailliblement » de lui.

Thomas ne se limite pas à une sèche analyse de la structure du concept de procession temporelle. Avec elle, c'est ici encore la sanctification, la filiation et toutes les œuvres de l'Esprit qui se trouvent engagées. D'une manière générale, Thomas explique dans son commentaire sur *Jean* que l'Esprit-Saint est dit « envoyé » (*dicitur mitti*) par le Père et le Fils pour que soit manifestée sa procession éternelle *ab alio*, c'est-à-dire *a Patre et Filio*⁷⁴. C'est ainsi encore que Thomas comprend le don de l'Esprit par le Christ à ses disciples pour la rémission des péchés (*demonstratio* de la procession *a Patre et a Filio*)⁷⁵. Il en va de même pour la glorification du Fils par l'Esprit (*Jn* 16, 14 : *ille me clarificabit*), puisqu'il appartient proprement à la personne qui procède de manifester celle de qui elle procède⁷⁶ ; etc. Nous retrouvons dans ce thème de la mission la structure fondamentale de l'économie trinitaire rappelée plus haut. Il faut joindre enfin à ces passages ceux dans lesquels Thomas explique la formule patristique de l'opération du Fils « par le Saint-Esprit » (*Filius operatur per Spiritum sanctum*), à partir de *Rm* 15, 18-19, *1 Co* 2, 10 et *He* 9, 14⁷⁷. Puisque le Saint-Esprit ne peut pas jouer le rôle d'un principe d'opération pour le Fils (car le Fils ne procède pas de l'Esprit), et puisqu'il faut écarter toute action ministérielle ou instrumentale de l'Esprit (erreur des semi-ariens), l'expression *per Spiritum* ne peut signifier que la puissance d'opération que le Saint-Esprit reçoit du Fils par sa procession. Pour le dire dans un autre langage : l'« économie » s'enracine dans la « théologie » dont elle manifeste la structure intime. Cette gerbe de textes scripturaires, nouée dans une lecture théo-

72. AUGUSTIN, *De Trinitate*, II, v, 8-9, « BA, 15 », p. 198-205, l'explique par l'inséparabilité de l'action des personnes divines dans le monde ; l'accent se porte alors moins sur l'ordre d'origine que sur l'effet créé.

73. CEG I, 14. Thomas indique ici, pour la seconde conception, Athanase d'Alexandrie, Hilaire de Poitiers et Basile de Césarée ; *De pot.*, q 10, a 4, ad 14 ; *Sum. theol. I^e*, q 43, a 8.

74. *Super Ioan.* 15, 26, n° 2061 : « Dicitur autem mitti ut ostendatur processio ipsius ab alio [...]. Est etiam attendendum quod missio Spiritus sancti communiter est a Patre et Filio. »

75. *Super Ioan.* 20, 22, n° 2538.

76. *Super Ioan.* 16, 14, n° 2107 ; voir ci-dessus note 18.

77. *I Sent.*, d 12, q un., a 3, ad 4 ; CEG II, 4 ; *De pot.*, q 10, a 4. Les références patristiques orientales de Thomas sont ici, comme souvent ailleurs, alexandrines ; on y remarque en particulier le 9^e anathème de Cyrille d'Alexandrie.

logique, ne laisse aucun doute pour Thomas : envoyé par le Fils, le Saint-Esprit procède éternellement de lui.

3. « Il me glorifiera car il recevra du mien et il vous l'annoncera »

Dès le *Contra errores Graecorum*, Thomas ajoute aux deux thèmes précédents l'analyse du verset de *Jn* 16, 14 : *Ille me clarificabit quia de meo accipiet et annuntiabit vobis*. Absent du commentaire sur les *Sentences*, ce verset tient une place dont l'importance va croissant dans la doctrine de Thomas⁷⁸. Dans la *Somme de théologie*, il en résume ainsi la valeur : « Bien que l'on ne trouve pas explicitement (*per verba*) dans l'Écriture sainte que le Saint-Esprit procède du Fils, cela se trouve cependant bien quant au sens (*quantum ad sensum*), et particulièrement (*praecipue*) là où le Fils dit du Saint-Esprit : *il me glorifiera car il recevra du mien*⁷⁹. » La place décisive de ce passage est confirmée par l'absence d'autres textes scripturaires du même genre dans l'article de la *Somme de théologie*. Il est donc tout particulièrement indiqué d'en examiner attentivement l'interprétation. Celle-ci, comme souvent chez Thomas, serre de très près la construction grammaticale de la phrase. *De meo*, d'une part, indique la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit. Cela ne fait pas de difficulté : l'Esprit reçoit toute la substance du Père et du Fils, c'est-à-dire l'essence divine dans sa plénitude. En recevant ce qui appartient au Père et au Fils, l'Esprit ne reçoit pourtant pas la paternité et la filiation, puisqu'il s'agit là des propriétés incommunicables des personnes divines, mais bien cette essence qui s'identifie cependant réellement, dans chaque personne, avec la propriété personnelle. Le verset de saint Jean conduit donc à maintenir fermement et la distinction des personnes par leurs propriétés et leur parfaite consubstantialité. Or, en Dieu, ce qui est communiqué (*quod communicatur*) s'identifie réellement à ce par quoi cela est communiqué (*quo communicatur*)⁸⁰, de telle sorte qu'il y a une réelle identité entre le principe de communication et l'« objet » de la communication : c'est la même essence ou substance divine qui est communiquée ou donnée au Fils et au Saint-Esprit, et par laquelle le Père la donne ou la communique. Si donc l'essence divine est communiquée au Saint-Esprit, cette essence communiquée (*de meo*) est réellement identique au principe de la communication. Or l'essence est commune au Père et au Fils, sans restriction (« tout ce qu'a le Père est à moi »). Il s'ensuit donc en toute rigueur que, si le Saint-Esprit reçoit du Père, il reçoit de même du Fils.

78. CEG II, 3 ; CG IV, c 24, n° 3608 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 1 ; *Super Ioan.* 16, 14-15, n° 2107-2115.

79. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 1. La traduction « du mien », pour inélégante qu'elle soit, doit être maintenue afin de suivre le mouvement de l'argumentation : *de meo - a Filio*.

80. Cette identité est longuement développée au *De pot.*, q 2, a 1 ; voir G. REICHBERG, « La communication de la nature divine en Dieu selon Thomas d'Aquin », *RT* 93 (1993), p. 50-65.

L'accent porté ici sur l'essence ne doit pas tromper : il ne s'agit en aucun cas de retomber dans un problématique « essentialisme » en faisant de l'essence l'agent de l'acte notionnel. Ce que Thomas a en vue, c'est bien l'assimilation de la personne procédante à la personne de qui elle procède, assimilation qui fonde leur consubstantialité, sans préjudice pour leur propriété incommunicable, en vertu du principe de la communication de la nature divine à la personne. Tel est par ailleurs l'un des principaux enjeux de la signification essentielle (*in recto*) de la puissance notionnelle⁸¹. Si l'Esprit recevait « ce qui est du Fils » (*quod est Filii*) sans le recevoir *a Filio*, cela signifierait que le Fils serait écarté de l'acte notionnel donateur de ce qui est « sien (*de meo*) ». Or, suivant les paroles du Christ en saint Jean, « tout ce qu'a le Père est à moi (*mea sunt*) » ; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il recevra du mien » (*Jn 16, 15*)⁸². Dans la perspective de Thomas, on ne pourrait alors éviter de diviser l'essence divine ou de porter atteinte à la parfaite consubstantialité du Père et du Fils. Relevons enfin que, conformément au texte de saint Jean, la valeur de cette analyse s'étend à l'économie puisque ce que le Saint-Esprit fait connaître aux disciples (*et annuntiabit vobis*), c'est précisément ce « bien » du Fils qu'il reçoit par sa procession éternelle, nous faisant alors participer à la nature divine du Sauveur.

Les sources patristiques de cette interprétation apparaissent en toute lumière dans la *Catena* sur *Jean*. Il s'agit d'Augustin dans ses *Homélies sur Jean* et, plus profondément encore, d'Hilaire de Poitiers et de Didyme l'Aveugle. Thomas reproduit en effet un texte d'Hilaire expliquant que « le Seigneur n'a pas laissé dans l'incertitude s'il faut penser que l'Esprit Paraclet est *ex Patre* ou *ex Filio* ». Son exégèse, qui comporte en germe celle que développe Thomas, montre également que, pour le Saint-Esprit, tout recevoir *a Patre* implique cette même réception *a Filio*⁸³. Quant à Didyme, cité suivant la tradition latine de Jérôme, il fournit à Thomas l'exégèse suivante : la substance même du Saint-Esprit n'est pas autre chose que ce qui lui est donné *a Filio*, de telle sorte que ce n'est pas autre chose que l'Esprit reçoit du Père et qu'il reçoit du Fils⁸⁴. Ces références patristiques seront reprises dans plusieurs œuvres, notamment dans la *Lectura super ev. s. Joannis*, et tout conduit à penser qu'elles ont convaincu Thomas de la place centrale de ce passage du quatrième

81. *Sum. theol.* I^a, q 41, a 5.

82. *Super Ioan.* 16, 14-15, n° 2114-2115.

83. *Catena in Ioan.* 16, 14-15, p. 541 : « Hilarius De Trin. Non ergo in incerto Dominus reliquit, utrum ex Patre an ex Filio Spiritus paraclitus esse putetur. [...] Cum enim ait omnia quaecumque habet Pater, sua esse, et idcirco dixisse, de suo accipiendum esse, docet etiam a Patre accipienda, a se tamen accipi, quia omnia quae Patris sunt, sua sunt. » Ce passage mérite d'être lu intégralement : HILAIRE, *De Trinitate*, VIII, c 20 (CCSL 62A, 331-332).

84. *Catena in Ioan.* 16, 14-15, p. 541 : « Didymus. Siquidem et Filius eadem a Patre suscipere dicitur in quibus ipse subsistit : neque enim quid aliud est Filius, exceptis his quae ei dantur a Patre ; neque alia est Spiritus sancti substantia praeter id quod datur a Filio. [...] Cave autem ne cum ista dicuntur, putes rem esse aliquam et possessionem quae a Patre habeatur, ac a Filio » ; DIDYME, *De Spiritu sancto* (Hieronymo interprete), c 37 (PL 23, 134-135). Cf. CG IV, c 24, n° 3609 ; *Super Ioan.* 16, 15, n° 2114.

Évangile pour la doctrine de la procession de l'Esprit *a Patre et a Filio*.

4. « *Spiritus veritatis qui a Patre procedit* »

L'absence de mention du Fils dans le texte de *Jn* 15, 26 (« l'Esprit de vérité qui procède du Père ») constitue bien sûr une difficulté que Thomas ne manque pas de considérer attentivement. Son exégèse reprend, sans originalité particulière mais avec un remarquable luxe de détails, l'enseignement d'Augustin largement répandu parmi les théologiens médiévaux. Le problème de l'absence de mention d'une personne divine et celui des « expressions exclusives » (mention d'une personne divine à l'exclusion d'une autre) constituent en effet une question typique de la réflexion scolastique, et Thomas ne fait guère qu'hériter des résultats acquis⁸⁵. La règle est la suivante : les personnes divines sont toujours « co-intelligées » dans la mention d'une autre et tout ce qui est dit d'une personne divine doit être attribué également aux autres personnes divines, sauf lorsqu'il s'agit de la propriété personnelle incommunicable. Les exemples traditionnels en sont notamment *Mt* 11, 27 (« personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père ») et *Jn* 17, 3 (« pour qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu »). De cette manière, puisque spirer l'Esprit ne relève ni de la propriété de paternité ni de celle de filiation, « lorsqu'il est dit dans l'Évangile que le Saint-Esprit procède du Père, il faut comprendre qu'il procède aussi du Fils⁸⁶ ». Et, sur la base de ce que nous venons de rappeler, Thomas peut ajouter que, même si le texte biblique comportait l'expression « l'Esprit de Vérité qui procède du seul Père », cela n'exclurait pas davantage le Fils⁸⁷. Cette règle d'interprétation ne concerne du reste pas seulement l'herméneutique biblique. Bien qu'il s'agisse d'un domaine différent, le texte du Credo présente un cas comparable : nous confessons que le Père est tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, sans exclure pour autant le Fils et le Saint-Esprit de l'œuvre créatrice, puisque la puissance et l'agir créateur leur sont communs⁸⁸. La même règle s'appliquera alors à la mention de l'Esprit « qui procède du Père » dans le Symbole de Constantinople.

Thomas précise en outre son exégèse en ajoutant que cette « discrétion » du Christ est fréquente dans les évangiles où Jésus « a coutume de tout référer au Père de qui il tient tout ce qu'il a⁸⁹ ». Cette interprétation, courante parmi les scolastiques⁹⁰, ne fait que repren-

85. Voir par exemple *I Sent.*, d 21, q 1-2 ; *Sum. theol.* I^a, q 31, a 3-4.

86. *CEG* II, 28 ; *CG* IV, c 24, n° 3621 ; *De pot.*, 10, q 4, ad 12 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 1 ; *Super Ioan.* 17, 3, n° 2187 ; *In ad Gal.* 4, 6, t. 1, n° 213 ; etc.

87. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 1.

88. *CEG* II, 28.

89. *CG* IV, c 24, n° 3622 (avec l'exemple tiré de *Jn* 7, 16 : *mea doctrina non est mea*).

90. Voir par exemple BONAVENTURE, *I Sent.*, d 11, a un., q 1, ad 5.

dre les explications d'Augustin⁹¹. Thomas note cependant à propos de *Jn* 15, 26 que « le Seigneur n'a pas tout à fait caché qu'il est le principe du Saint-Esprit, lorsqu'il l'appelle l'*Esprit de Vérité* après s'être désigné lui-même comme *la Vérité* [*Jn* 14, 6]⁹² ». Cette précision, que les scolastiques recevaient notamment de Pierre Lombard⁹³, apporte une dernière confirmation à l'interprétation de *Jn* 15, 26 qui ne fait en conclusion pas le moindre doute pour Thomas. Tout cela explique que, non sans quelque rudesse de langage, Thomas qualifie simplement de « tout à fait frivole » l'argument monopatriste tiré de *Jn* 15, 26⁹⁴.

L'examen de ce dossier biblique manifeste aisément la raison pour laquelle, suivant Thomas, l'expression latine de la foi s'impose avec nécessité en vertu des Écritures. La convergence de ces thèmes, la rigueur de leur interprétation, leur enracinement patristique, tout cela ne laisse place, à ses yeux, à aucune hésitation. La procession de l'Esprit *a Filio* n'est pas enseignée quant à la lettre dans le Nouveau Testament, mais elle s'y trouve bien quant au sens. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'il rappelle avec Denys qu'« il ne faut pas parler de Dieu autrement que ne le fait l'Écriture⁹⁵ », il n'y voit aucun obstacle à l'affirmation de la procession *a Filio*. Ce *sensus* de l'Écriture, nous l'avons vu, se présente dans une lecture résolument doctrinale faisant intervenir les principes spéculatifs de la théologie trinitaire. C'est peut-être ici que réside la principale difficulté pour le lecteur moderne de saint Thomas, car sa lecture littérale de l'Écriture (lecture qui permet l'argumentation théologique) est déjà une lecture pleinement doctrinale et spéculative. Cet aspect présente également un intérêt historique car, sur le fond, l'interprétation latine de tous ces thèmes et passages bibliques a déjà donné lieu à des réponses fort circonstanciées de la part des Grecs, et cela dès Photius lui-même, à tel point que, sur de telles bases, le débat entre Grecs et Latins peut sembler épuisé dès le commencement⁹⁶. Thomas s'en est-il aperçu ? À défaut d'en dire davantage, il s'est au moins posé la question dans les *Questions disputées De potentia* où, en examinant l'argument tiré de la mission du Saint-Esprit et d'autres expressions bibliques, il se demande, par mode d'objection, si l'*auctoritas* de l'Écriture suffit vraiment pour fonder la doctrine de la procession *a Filio*. L'examen des textes, avec plusieurs références patristiques, le conduit pourtant

91. Voir par exemple la longue citation d'Augustin dans la *Catena in Ioan.* 15, 26, p. 535 ; AUGUSTIN, *Tract. in Ioan.* 99, 8 (CCSL 36, 587).

92. CG IV, c 24, n° 3622 ; cf. *Super Ioan.* 14, 17 et 15, 26, n° 1916, 2062 et 2065.

93. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. I, dist. 11, c 1-2 (Grottaferrata, 1971, p. 115-116). Thomas cite également Bède le Vénéral sur ce point dans la *Catena in Ioan.* 14, 17, p. 521.

94. CG IV, c 24, n° 3622.

95. CG IV, c 24, n° 3621 ; *De pot.*, q 10, a 4, arg. 12 ; *Sum. theol.* I^o, q 36, a 2, arg. 1.

96. On ne peut manquer de constater que les principales pièces du dossier latin sont déjà discutées et réfutées par PHOTIUS, *De Sancti Spiritus mystagogia*, n° 20-23, n° 29-30, n° 48-57 (PG 102, 298 ss, 310 ss, 327 ss).

à la même fermeté : on doit conclure « infailliblement » que le Saint-Esprit procède du Fils⁹⁷.

4. Le dossier patristique de la procession de l'Esprit *a Filio*

L'examen des sources patristiques de Thomas manifeste une progression comparable à celle de sa documentation biblique. Fort restreinte dans son commentaire sur les *Sentences* qui ne présente que quelques textes repris de ses devanciers, la documentation patristique sur la procession de l'Esprit s'enrichit d'abord avec le *Contra errores Graecorum*, puis se développe progressivement avec le *Contra Gentiles*, la *Catena aurea super Joannem* et les *Questions disputées De potentia*. La *Prima Pars* de la *Somme de théologie* et la *Lectura* sur l'évangile de saint Jean ne font qu'exploiter les fruits de ces recherches. Autant que le contenu des textes patristiques, cet effort de documentation, dont on redécouvre aujourd'hui l'importance dans le travail de Thomas, mérite de retenir notre attention.

1. Les Pères grecs et latins

Quels Pères Thomas a-t-il interrogés ? Dans le commentaire sur les *Sentences*, tout d'abord, apparaissent trois textes (tous cités dans des arguments contre la procession *a Filio*). Le premier, de Denys le Pseudo-Aréopagite (*De divinis nominibus*), présente une conception de saveur grecque des processions comme « pullulations », émanations de « fleurs » ou de « lumières », à laquelle Thomas répond aisément (comme saint Albert) qu'il s'agit de métaphores et qu'on n'argumente pas ainsi en théologie⁹⁸. Un deuxième texte, que Thomas aimera citer tout au long de son enseignement, ne présenterait peut-être pour nous qu'un intérêt mineur s'il ne faisait apparaître un thème que des théologiens orthodoxes cherchent aujourd'hui à remettre en valeur comme issue au débat sur la procession de l'Esprit : le *repos* de l'Esprit sur le Fils⁹⁹. Il s'agit d'un passage tiré de l'un des nombreux *Actes* apocryphes des Apôtres, *La Passion du saint Apôtre André* : Thomas en retient que l'Esprit demeure ou repose éternellement dans le Fils (*permanens in Filio, manere in Filio, quiescere in Filio*)¹⁰⁰. Il accueille pleinement ce thème aux riches retentisse-

97. *De pot.*, q 10, a 4, arg. 14 (« Auctoritas quidem sacrae Scripturae ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens ») et ad 14.

98. *I Sent.*, d 11, q un., a 1, arg. 1 et ad 1. Cf. ALBERT, *I Sent.*, d 11, a 6, arg. 2-3. La référence est reprise au *De pot.*, q 10, a 4, arg. 1 ; a 5, arg. 16.

99. Voir par exemple B. BOBRINSKOY, « Le repos de l'Esprit sur le Fils chez les Cappadociens », dans *La Pensée orthodoxe*, Travaux de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, vol. 4, Lausanne, 1987, p. 24-39 ; ID., « Vers une vision commune du Mystère trinitaire », *La Documentation catholique* 93 (1996), n° 2, p. 89-90.

100. *I Sent.*, d 11, a 1, arg. 2 et ad 2 ; *De pot.*, q 10, a 4, arg. 18 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, arg. 4 et ad 4. Ce passage est déjà cité par ALBERT, *I Sent.*, d 11, a 6, arg. 7. On pourra voir le

ments spirituels qu'il interprète au moyen de la doctrine de l'amour (l'amour de celui qui aime se repose dans l'être aimé), mais il ne voit aucun obstacle à y joindre la procession *a Filio* : l'Esprit procède du Fils et demeure en lui. Un troisième texte enfin présente une sérieuse difficulté : il s'agit du passage bien connu du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène affirmant que « nous appelons l'Esprit 'Esprit du Fils' (*Spiritus Filii*) mais nous ne disons pas qu'il [procède] du Fils (*ex Filio*)¹⁰¹ ». Le problème est d'autant plus rude que Thomas accorde généralement un grand crédit à Jean Damascène, tant en théologie trinitaire qu'en christologique (le Damascène est le Père oriental le plus cité dans le traité sur la Trinité de la *Somme de théologie*). Dans sa première œuvre, Thomas explique que ce passage du Damascène ne nie pas formellement que l'Esprit procède du Fils. Le soupçon est tout de même jeté sur cette *auctoritas*. À la suite de Bonaventure, Thomas précise que Jean de Damas ne doit pas être cru sur ce point, car il rédige son œuvre au moment où commence la controverse entre Grecs et Latins¹⁰². La critique de Thomas se développera dans une autre ligne lorsqu'il sera en possession d'autres éléments que nous allons rencontrer plus loin.

Le *Contra errores Graecorum* marque un premier progrès, en apportant de nombreux textes dont la valeur reste cependant discutée en raison du texte que Thomas examine : beaucoup de passages sont des gloses et des compilations opérées par le rédacteur du *Libellus*, des constructions parfois assez libres ; les éditeurs léonins eux-mêmes indiquent un grand nombre de textes introuvables dans les œuvres des Pères qui sont cités. On remarque pourtant, parmi les passages authentiques, plusieurs textes d'Athanase d'Alexandrie (*Lettre à Sérapion* notamment), de Cyrille (*Thesaurus*), d'Épiphane de Salamine (*Ancoratus*) et de Basile de Césarée notamment (*Contre Eunome*). Tous ces passages ne sont pas également significatifs, mais il est certain que Thomas se trouve particulièrement à l'aise avec les Alexandrins dont la pensée présente une affinité certaine avec la théologie latine. Sans exagérer la portée des textes d'Athanase et de Cyrille, on peut au moins reconnaître que leur pensée est ouverte à l'affirmation de la procession de l'Esprit *a Filio*¹⁰³. De ce florilège, Thomas ne reprendra que peu de textes dans ses œuvres ultérieures, mais on en retrouve tout de même quelques extraits. C'est le cas par exemple d'un passage athanasien ou pseudo-athanasien (?) désignant le Saint-Esprit comme *Spiramen divinitatis* et qui donne à Thomas

texte grec avec une traduction latine dans PG 2, 1217-18 ou dans *Acta Apostolorum Apocrypha*, II/1, éd. M. Bonnet, Darmstadt, 1959, p. 2 (cf. p. XI-XIV). Thomas pouvait connaître ce même thème par JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, VIII, 12 (version de Burgundio, éd. M. Buytaert, St. Bonaventure, N. Y., 1955, p. 38-39).

101. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, VIII, 18, p. 47.

102. I *Sent.*, d 11, q un., a 1, ad 3 ; cf. ALBERT, I *Sent.*, d 11, a 6, arg. 6 et ad 6 ; BONAVENTURE, I *Sent.*, d 11, a un., q 1, arg. 9 et ad 9.

103. B. de MARGERIE, « Vers une relecture du concile de Florence grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins », *RT* 86 (1986), p. 31-81. Bien qu'il ne fasse pas référence à saint Thomas, l'A. examine ici plusieurs textes déjà mis en avant par Thomas.

l'occasion de montrer que l'action vitale est ordonnée par l'intellect (analogie du rapport de l'esprit au verbe), ainsi que d'un extrait de Basile de Césarée concernant l'Esprit comme « parole du Fils », que Thomas explique en montrant que l'Esprit manifeste le Fils (*manifestativum Filii*)¹⁰⁴.

Parmi ces textes, il faut relever en particulier un extrait de la lettre *Salvatore nostro* de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius, que Thomas cite dès son *Contra errores Graecorum* dans la traduction donnée par le *Libellus de fide Trinitatis*¹⁰⁵, puis dans la traduction des *Actes* d'Éphèse de la *Collectio Cassinensis* dès le *Contra Gentiles* : « Spiritus Veritatis nominatur et est Spiritus Veritatis et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre¹⁰⁶. » Dès le *Contra Gentiles* encore, il cherche également à renforcer l'autorité de ce passage en précisant que la lettre *Salvatore nostro* fut reçue au concile de Chalcédoine¹⁰⁷. Les principales références du dossier patristique oriental sont ainsi : Cyrille d'Alexandrie, le Symbole pseudo-athanasien¹⁰⁸ et le passage de Didyme l'Aveugle plus longuement cité dans la *Catena in Ioannem* dont nous avons donné un extrait plus haut¹⁰⁹. Sur le plan historique, on remarque que les jalons de ce dossier étaient déjà posés par Pierre Lombard, qui avait bénéficié du dossier rassemblé par Ablard. Si l'on cherche à remonter plus haut, c'est probablement au *De processione Spiritus sancti* d'Alcuin qu'il faut songer¹¹⁰.

Il vaut la peine de suivre la progression de la documentation de Thomas sur cette *auctoritas* cyrillienne, car elle offre un exemple remarquable du soin apporté par le maître d'Aquin à sa recherche patristique. Dans le *De potentia*, en effet, il rappelle l'extrait de la Lettre de Cyrille à Nestorius, puis lui oppose une lettre de Théodoret de Cyr à Jean d'Antioche dans laquelle Théodoret fait état d'un changement d'opinion de Cyrille sur la procession de l'Esprit¹¹¹ : dans une Lettre à Jean d'Antioche Cyrille aurait, après

104. CEG, I, 12 ; II, 17 ; *De pot.*, q 10, a 4, arg. 4 ; a 5, sol.

105. CEG, II, 27.

106. CG IV, c 24, n° 3609 ; cf. *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, t. 1/3, éd. E. Schwartz, Berlin-Leipzig, 1929, p. 32 (en abrégé : ACO). Nous avons signalé plus haut comment Thomas légitime le passage du verbe *profluere* à *procedere*. Voir aussi *De pot.*, q 10, a 4, ad 13 et ad 24.

107. Cf. ACO II/3, 1936, p. 137. Que la lettre *Salvatore nostro* fasse partie des Synodales de Cyrille reçues par Chalcédoine est un point qui demeure sujet à discussion ; voir notamment les remarques des éditeurs du *Contra Gentiles* (1961), vol. 3, p. 433-434.

108. CG IV, c 24, n° 3609 : « Spiritus sanctus ... a Filio ... procedens. » Thomas pense, comme tous les théologiens latins de son temps, que le Symbole *Quicumque* est authentiquement d'Athanase. Il reprend ce texte majeur au *De pot.*, q 10, a 4, contra 1 et en *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, contra.

109. CG IV, c 24, n° 3609 ; *Catena in Ioan.* 16,13-15, p. 540-541 (cité *supra* note 84) ; cf. *Super Ioan.* 16, 15, n° 2114.

110. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. I, d 11, c 2, p. 116-117 ; ABÉLARD, *Theologia Scholarium*, II, 157-159 (CCCM 13, 483-485) ; *Theologia christiana*, IV, 127-129 (CCCM 12, 328-329) ; ALCUIN, *De processione Spiritus sancti* (PL 101, 70-73). Pour d'autres détails, voir G. EMERY, « Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils* », *RT* 96 (1996), p. 32-34.

111. *De pot.*, q 10, a 4, ad 24 : « Theodoretus uero in quadam Epistola ad Iohannem Antiochenum sic dicit : ' Spiritus sanctus non ex Filio aut per Filium habens subsistentiam set procedens quidem a Patre, proprius uero Filii, eo quod et ei consubstantialis sit, nominatus ' ; hec autem uerba Theodoretus predictus imponit Cirillo tanquam ab eo sint dicta in Epistola quam

l'avoir affirmée, rejeté la procession de l'Esprit *ex Filio*. Thomas a cherché cette autre lettre et produit effectivement l'extrait concerné, en relevant que Cyrille n'y rejette pourtant pas la procession *a Filio*. Théodoret aurait alors inversé, dans un sens antiochien, la portée exacte de ce document de Cyrille. Le problème posé par cette correspondance de Cyrille et de Théodoret (accusations portées par Théodoret, changement de ton chez Cyrille dans une recherche de conciliation, etc.) a été élucidé en 1979 par André de Halleux qui a identifié les documents de cette controverse dans le détail¹¹². De ces résultats, on doit conclure que non seulement Thomas ne se trompe pas en relevant que Théodoret a modifié la pensée de Cyrille, mais aussi que l'identification de ces textes par Thomas est déjà parfaitement exacte ! Ces passages étant cités eux aussi suivant la traduction de la *Collectio Cassinensis*, il n'y a guère de doute que nous sommes ici encore en présence des résultats des efforts de documentation historique menés par Thomas durant son séjour italien¹¹³. Sans tomber dans une apologie indiscreète, il faut tout de même noter la qualité du travail de Thomas qui, en son temps, fait œuvre de pionnier.

Thomas n'a donc aucune hésitation à trouver chez Cyrille, comme chez Didyme, l'affirmation de la procession éternelle de l'Esprit *a Filio*¹¹⁴. Quant à Théodoret, ses affinités « nestoriennes » lui valent une fort mauvaise réputation auprès des auteurs latins du Moyen Âge. On sait que Hugues Ethérien n'hésitait pas à voir en Théodoret « l'inventeur et le diffuseur de cette négation [de la procession du Saint-Esprit *a Filio*]¹¹⁵ ». Thomas pouvait aussi savoir, par un dominicain qui écrit sur ce sujet à Constantinople en 1252, que Théodoret figure parmi les auteurs anciens que les Grecs revendiquent dans leur refus de la doctrine latine¹¹⁶. Il écarte également l'enseignement de Théodoret par le rappel de la condamnation de

ad Iohannem Antiochenum scripsit, licet in illa Epistola hoc non legatur, set dicitur ibi sic : 'Spiritus Dei Patris procedit quidem ex ipso, est autem et a Filio non alienus secundum unius essencie rationem'. » Le texte des éditions courantes étant particulièrement fautif, nous reproduisons ici le texte préparé pour l'édition critique par le Père R.-A. Gauthier qui nous l'a aimablement communiqué.

112. A. de HALLEUX, « Cyrille, Théodoret et le Filioque », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 74 (1979), p. 597-625 ; repris dans ID., *Patrologie et œcuménisme*, Recueil d'études, Leuven, 1990, p. 367-395. On y trouvera la traduction française de tous les textes concernés, ainsi qu'un aperçu des hésitations de la recherche antérieure (abrégé : *Patrologie et œcuménisme*).

113. Les textes cités en *De pot.*, q 10, a 4, ad 24, sont : THÉODORET DE CYR, *Lettre Deus qui sapienter* à Jean d'Antioche (ACO I/4, p. 131-132) ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettre Exultent caeli* à Jean d'Antioche (ACO I/3, p. 191). Thomas y rattache l'incident du symbole nestorien condamné à Éphèse (*Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 3).

114. A. de HALLEUX, *art. cit.*, a montré que la formule de conciliation de Cyrille n'implique aucun revirement de sa pensée ni aucune évolution sur le fond. Il relève pourtant que Cyrille n'est pas « filioquiste » ni Théodoret « anti-filioquiste » au sens postérieur des termes, le conflit se situant sur le terrain de deux christologies rivales, alexandrine et antiochienne. Il reste que la pensée de Cyrille ne se limite pas uniquement à ce qu'on appelle l'« économie » ; cf. B. de MARGERIE, « Vers une relecture... » (*art. cit.* ci dessus, n. 103), p. 39-40.

115. HUGUES ETHÉRIEN, *PL* 202, col. 236 : « Theodoritus negationis hujus inventor et praeco. » Albert le Grand voyait de même dans la position de Théodoret sur la procession du Saint-Esprit « l'hérésie de Nestorius et celle de Sabellius » (ALBERT, *I Sent.*, d 11, a 5, arg. 1).

116. Cf. A. DONDAINE, « 'Contra Graecos', Premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951), p. 320-456 ; *PG* 140, 489.

ses opinions (*dogmata Theodoret*), avec celles de Théodore de Mopueste, au concile de Constantinople II¹¹⁷. Ce dossier fournit en outre la raison pour laquelle Thomas écarte le texte de Jean Damascène que nous avons rappelé plus haut : Damascène, selon Thomas, serait ici tributaire de Théodoret de Cyr, et sa pensée ne doit donc pas être suivie sur ce point¹¹⁸. La critique historique ne nous permet guère de suivre ce jugement de Thomas, malgré ses efforts de documentation. S'il est vrai que Jean Damascène présente une série de textes qui le rapprochent de Théodoret, il serait inexact d'y voir une ratification pure et simple de la pneumatologie de Théodoret, tout comme il serait erroné de la comprendre comme un rejet de celle de Cyrille¹¹⁹.

Cela fonde en tous cas la conviction suivante de Thomas : la doctrine de la procession de l'Esprit *a Filio* ne se trouve pas seulement chez les Pères latins, mais on en trouve la voie chez les Pères orientaux eux-mêmes, de telle sorte qu'on peut faire valoir leur autorité dans ce domaine. Si Thomas a bien perçu la veine que les Alexandrins lui permettent d'exploiter, il n'est sans doute pas parvenu à saisir en profondeur les accents propres de la doctrine trinitaire des Cappadociens. Il reste cependant cette certitude fondamentale : la foi exprimée par les Grecs et les Latins est identique et il ne faut pas les opposer sur ce point¹²⁰.

Quant aux Pères latins, Thomas n'a guère de peine à y trouver l'expression de la procession de l'Esprit *a Filio*. Il s'agit en particulier de l'évêque d'Hippone : « Il est manifeste par Augustin, dans un grand nombre d'*auctoritates*, et principalement dans son *De Trinitate* et dans [ses Homélies] *sur Jean*, que le Saint-Esprit est *a Filio*¹²¹. » Les références explicites aux textes d'Augustin sont pourtant moins nombreuses qu'on ne pourrait l'attendre, sans doute parce que Thomas n'a pas besoin d'y insister et parce qu'il n'a pas de peine à intégrer l'héritage d'Augustin dans sa propre pensée. À côté d'Augustin, on trouve également plusieurs références à Hilaire de Poitiers que Thomas suit dans son exégèse de *Jn* 16, 14-15 et qu'il invoque aussi dans son analyse de la procession *per Filium*¹²².

117. *De pot.*, q 10, a 4, ad 24 ; *Sum. theol. I^a*, q 36, a 2, ad 3 (« Theodoretus Nestorianus »). Cf. *ACO* IV/1, p. 219. Nous savons pourtant aujourd'hui que Théodoret ne peut pas être qualifié simplement de « nestorien ».

118. *De pot.*, q 10, a 4, ad 24 : « Hanc autem Theodoret sententiam secutus est postmodum Damascenus, quamvis dogmata eiusdem Theodoret sint in quinta synodo condempnata ; unde in hoc non est standum sentencie Damasceni » ; ce jugement est repris en *Sum. theol. I^a*, q 36, a 2, ad 3.

119. Les recherches ont bien établi ce point. Il n'y a en outre, chez Jean Damascène, aucune polémique contre le *Filioque*. Voir J. GRÉGOIRE, « La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 64 (1969), p. 713-755.

120. *CEG* II, 1 ; II, 28 ; II, 31 ; *CG* IV, c 24, n° 3609.

121. *CG* IV, c 24, n° 3611 : « Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et praecipue in libro de Trinitate, et super Ioannem, quod Spiritus Sanctus sit a Filio. » Ce sont là effectivement les deux œuvres que Thomas cite principalement ; voir ci-dessus, n. 19, 20, 27, 36.

122. *Catena in Ioan.* 16, 14-15, p. 541 ; voir ci-dessus n. 83 ; *Sum. theol. I^a*, q 36, a 3, contra.

2. Les conciles et le problème de l'addition au Symbole

Pour étayer la doctrine de l'Église romaine, Thomas en appelle aux conciles de l'Antiquité. Le fait n'est bien sûr pas nouveau : les théologiens latins ont recouru à cette tradition conciliaire depuis Alcuin au moins qui s'y réfère dans le détail¹²³. Le principal souci de Thomas est de manifester que l'Église latine n'exprime pas autre chose que la foi professée aux grands conciles de l'Antiquité, que le *Filioque* est conforme (*consonum*) à la foi des anciens conciles et qu'on le tient sur la base de la foi professée par ces conciles¹²⁴. Il le fait au moyen d'une herméneutique de « l'explicitation de l'implicite » qui commande son approche du problème de l'addition au Symbole et d'une manière générale sa compréhension du développement de toute formulation dogmatique. L'Église latine a explicité ce que le *Constantinopolitanum* contenait implicitement. Cette interprétation, que Thomas tient notamment d'Albert le Grand qui relaie Anselme de Canterbury, traverse toute son œuvre¹²⁵.

Ce principe herméneutique ne se présente pas comme un postulat sans fondements et Thomas prend soin d'apporter les confirmations textuelles que sa recherche lui permet de faire valoir. Il rappelle tout d'abord le principe de la « suffisance du *Nicaenum* », suivant une tradition patristique fort ancienne (avant Constantinople I)¹²⁶. Thomas, cela mérite d'être noté, tient ce principe de première main. L'interdiction d'ajouter au concile sous peine d'anathème apparaît chez lui dans une longue citation des *Actes* d'Éphèse et de Chalcédoine¹²⁷. Si le symbole de Constantinople complète celui de Nicée, il ne s'agit donc pas d'une doctrine étrangère ou contraire, d'une « autre foi », mais d'une explicitation requise par les exigences du temps. Pour Thomas, le concile de Constantinople atteste lui-même la légitimité d'une explicitation de la foi dans laquelle s'inscrira l'addition du *Filioque*. C'est ainsi que, pour servir la foi, « un concile postérieur a le pouvoir d'interpréter (*potestas interpretandi*) le Symbole établi par un concile antérieur¹²⁸ ». À l'appui de cette thèse, Thomas produit à plusieurs reprises un long extrait des *Actes* du concile de Chalcédoine expliquant que les Pères de Constantinople n'ont pas fait autre chose

123. ALCUIN, *De sancto Spiritu*, PL 101, col. 69-73 : les cinq premiers conciles sont passés en revue.

124. *De pot.*, q 10, a 4, ad 13 (*ex determinatione principalium conciliorum habetur*).

125. I *Sent.*, d 11, *exp. text.* ; CG IV, c 25, n° 3624 ; *De pot.*, q 10, a 4, ad 13 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 2. ALBERT, I *Sent.*, d 11, a 9. ANSELME, *De processione Spiritus sancti*, c 13 (« L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry, 4 », *Sur la procession de l'Esprit-Saint*, Avant-propos, traduction et notes par Michel Corbin, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 211-212 [288-291]). On y retrouve les mêmes arguments, notamment l'idée que tout ce qui doit être cru ne se trouve pas explicitement dans le Symbole de Constantinople, puisque la descente du Christ aux enfers, par exemple, n'y est pas mentionnée.

126. Voir A. de HALLEUX, « Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères », dans *Patrologie et œcuménisme*, p. 3-24.

127. *De pot.*, q 10, a 4, arg. 13. Le principe est rappelé seulement, sans citation de textes, en *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, arg. 2. Cf. ACO, t. I/3, p. XVIII ; t. II/3, p. 138 (version de la *Collectio Cassinensis*).

128. *De pot.*, q 10, a 4, ad 13.

que proclamer et « corroborer » la foi de Nicée concernant le Saint-Esprit pour la défendre contre les hérétiques¹²⁹. Ce passage de Chalcédoine, pour autant que nos recherches nous permettent d'en juger, n'est pas fréquent chez les contemporains de Thomas (il est absent de la question chez Albert et Bonaventure), et manifeste une fois encore chez le maître d'Aquin le souci particulier d'une solide documentation positive. C'est par ces mêmes *Actes*, rappelons-le, que Thomas étayait l'autorité de Cyrille en notant la réception de ses Lettres synodales par Chalcédoine¹³⁰, tout comme il se référait aux *Actes* d'Éphèse à propos de la controverse entre Cyrille et Théodoret.

Le dossier conciliaire de Thomas ne s'arrête pourtant pas là. Ayant confirmé l'autorité de Cyrille par les *Actes* d'Éphèse, il confirme de même l'autorité d'Augustin et d'autres docteurs latins et grecs (Athanasie, Hilaire, Ambroise, etc.) par un extrait des *Actes* de Constantinople II déclarant « suivre en tout les saints Pères et Docteurs de l'Église Athanasie, Hilaire, etc. » et « recevoir tout ce qu'ils ont exposé de la vraie foi et de la condamnation des hérétiques »¹³¹. Thomas voit, bien sûr, dans cette déclaration de réception, d'Augustin en particulier, une confirmation conciliaire implicite de la doctrine latine. En l'appliquant à la procession de l'Esprit *a Filio*, son interprétation dépasse pourtant l'intention de ce concile. Mais il faut en retenir en tous cas le propos de ne laisser aucune affirmation infondée et de souligner la convergence des Pères en matière de foi, attestée par la tradition conciliaire de l'Église.

L'absence du *Filioque* dans le *Constantinopolitanum* ne présente donc, sur le plan doctrinal, aucune difficulté pour Thomas qui juge qu'il en va ici comme de l'absence de sa mention en *Jn* 15, 26¹³². La difficulté se pose davantage sur le plan de l'autorité ecclésiale qui a décidé son insertion dans le Symbole. Thomas a montré que l'explicitation de la foi est pratiquée par les conciles de l'Antiquité eux-mêmes. Dans le prolongement de cette pratique conciliaire, il doit alors invoquer l'autorité du pontife romain. C'est ici que Thomas rappelle que les conciles œcuméniques sont « convoqués et confirmés » par le pape, et que c'est encore « à lui que le concile en appelle », de telle sorte que le pape, même seul, a compétence et autorité pour une telle insertion au Credo¹³³. On perçoit bien sûr ici

129. Le passage est longuement cité en *De pot.*, q 10, a 4, ad 13 ; plus brièvement en CG IV, c 25, n° 3624 ; *Sum. theol. I^a*, q 36, a 2, ad 2. Cf. ACO, II/3, p. 137 ; G. GEENEN, « En marge du concile de Chalcédoine », *Angelicum* 29 (1952), p. 53-56.

130. CG IV, c 24, n° 3609 ; *De pot.*, q 10, a 4, ad 13. Cf. ACO, II/3, p. 137.

131. CG IV, c 24, n° 3611 ; *De pot.*, q 10, a 4, ad 13. Ce texte a pu lui être suggéré par ALCUIN, *De processione Spiritus sancti*, c 1 (PL 101, 73), mais Thomas le cite de première main suivant les *Actes* de la troisième session de Constantinople II (ACO IV/1, p. 37) ; pour les détails de la documentation de Thomas à ce sujet, voir les résultats de la recherche très précise menée par M. MORARD, « Une source de Saint Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople » (à paraître dans *RSPT* 81 [1997]).

132. CEG II, 28.

133. CG IV, c 25, n° 3624 ; *De pot.*, q 10, a 4, ad 13 ; *Sum. theol. I^a*, q 36, a 2, ad 2.

l'impact ecclésiologique du *Filioque*, et les termes dans lesquels Thomas l'exprime correspondent parfaitement à la place du pape dans son ecclésiologie. Sans nous attarder sur cet aspect qui a été examiné dans le détail par d'autres études¹³⁴, il faut noter cependant que, dans tous les passages concernant le *Filioque*, ce n'est qu'au terme de ses exposés, à la manière d'une *ultima ratio*, que Thomas rappelle les prérogatives du successeur de Pierre. Davantage peut-être que les théologiens postérieurs, qui pouvaient considérer la doctrine définitivement acquise par la déclaration solennelle du concile de Lyon¹³⁵, Thomas s'est appliqué à en rendre compte par des arguments scripturaires, patristiques et spéculatifs, conformément à sa tâche de théologien.

Mais de quelle intervention magistérielle s'agit-il selon Thomas ? Il semble bien en peine pour y répondre et il apporte divers éléments de solution au cours de ses œuvres. Dans son commentaire sur les *Sentences*, Thomas mentionne simplement « l'autorité de l'Église romaine pour convoquer un concile dans lequel fut exprimé ce qui était implicitement contenu dans les articles de foi ». À la suite de saint Albert, dont il ne fait que répéter les explications, Thomas ajoute un peu brutalement qu'une telle démarche se justifiait par une « nécessité » (c'est-à-dire un danger visant la foi) comme le montre l'erreur des Grecs¹³⁶. Mais il ne peut préciser – et pour cause – de quel synode romain il s'agit. La réponse se trouve un peu plus détaillée dans le *De potentia*, où Thomas s'applique à montrer que le rassemblement d'un concile universel ne s'impose pas toujours ; l'exemple est fourni par le concile *in Trullo* de Constantinople III (condamnation du monothélisme christologique) qui n'a pas pu réunir l'ensemble de tous les évêques, mais « ceux qui s'y sont rassemblés ont tranché sur certains problèmes ayant surgi concernant la foi, en suivant la sentence du pape Agathon¹³⁷ ». Aucune indication, en revanche, dans le *Contra errores Graecorum* ou dans la *Somme contre les Gentils*. On doit remarquer à ce propos que Thomas ne fait pas état du concile de Latran IV enseignant que l'Esprit procède également du Père et du Fils¹³⁸.

134. On verra en particulier S.-Th. BONINO, « La place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin », *RT* 86 (1986), p. 392-422.

135. Au jugement du P. H. Dondaine dans sa traduction de THOMAS D'AQUIN, *La Trinité*, Paris, Éd. de la Revue des Jeunes, t. 2, I^{re}, *Questions* 33-43, 1950, p. 387, cet aspect n'est pas sans importance dans la position d'Henri de Gand et de Duns Scot qui n'accorderont pas le même poids à la doctrine de l'opposition relative.

136. *I Sent.*, d 11, *exp. text.* ; ALBERT, *I Sent.*, d 11, a 9.

137. *De pot.*, q 10, a 4, ad 13 ; la référence au pape Agathon, formulée par le texte même du concile (cf. DENZINGER-SCHÖNMETZNER, *Enchiridion Symbolorum*, n° 553), est prolongée par le rappel du rôle de Léon le Grand pour Chalcédoine.

138. *Enchiridion*, n° 800 et 805. Thomas connaissait pourtant bien la définition de Latran IV contre les Albigeois et les Cathares ainsi que la condamnation de l'erreur de Joachim de Flore, c'est-à-dire les Décrétales *Firmiter* et *Damnamus* qu'il a commentées (*Expositio super Primam et Secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum*, « Opera omnia, 40 », Rome, Édition léonine, 1969, p. E 29-E 44).

Ce n'est que dans la *Somme de théologie* que Thomas se montre un peu plus précis. D'une part, il rappelle que les conciles antiques n'avaient pas de motif pour proclamer la procession de l'Esprit *a Filio*, puisque l'erreur contraire ne s'était pas encore développée. D'autre part, il attribue l'explicitation magistériellement du *Filioque* et son ajout au Symbole à « un concile réuni en Occident » (*in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato*) sous l'autorité du pape¹³⁹. À quel concile pouvait-il songer ? On pourrait peut-être penser au concile d'Aix-la-Chapelle en 809 qui décréta que le *Filioque* est une doctrine de l'Église et doit avoir place dans le *Credo* chanté à la messe. Mais on sait que, bien qu'il fût d'accord sur la doctrine, le pape Léon III refusa fermement de rien ajouter ou changer au Symbole¹⁴⁰. La documentation historique de Thomas, sur ce point, se trouve en défaut. Mais ce passage fournit un élément particulièrement intéressant. Thomas n'indique plus l'« erreur des Grecs » comme motif justifiant une convocation ou une décision conciliaire (c'était l'opinion d'Albert et de Thomas première version), mais simplement l'« erreur de certains » (*error quorundam*) ; il pourrait certes s'agir des Grecs, mais il semble plus probable que Thomas a perçu le rôle de certaines formes d'arianisme, comme il le suggère dans ses homélies sur le *Credo*¹⁴¹. En effet, cette mention d'un concile *in occidentalibus partibus* est identique à celle que l'on trouve dans l'opuscule *Contra Graecos* du dominicain qui écrit à Constantinople en 1252. Il est fort probable, comme l'a montré le Père Antoine Dondaine, que l'opinion de Thomas se rattache à ce dernier¹⁴². Or d'après ce texte, très proche de celui de Thomas, l'erreur à laquelle s'oppose la proclamation du *Filioque* n'est pas la doctrine orientale mais consiste dans une hérésie surgie *en Occident* et condamnée par un concile occidental en l'absence des orientaux. Mais ni le polémiste du couvent dominicain de Constantinople ni Thomas ne nous en disent davantage. Ce n'est qu'au XIV^e siècle, après avoir mis en doute la thèse d'un concile réuni sous l'autorité du pape pour s'opposer à la négation de la procession *a Filio*, que la recherche s'orientera plus précisément vers les conciles de Tolède¹⁴³.

139. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, ad 2.

140. Voir Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, 1985, p. 86-88.

141. *In Symbolum*, a 8, n° 962 ; ces homélies sont, rappelons-le, postérieures à la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*.

142. Cf. A. DONDAINE, *art. cit.*, p. 390-391 : *Contra Graecos* : « Processu vero temporis, increscente in Occidentalibus partibus malitia quorundam mente perversorum, dicentium Spiritum sanctum non procedere a Filio, pro eo quod in symbolo non reperitur, congregati in unum episcopi illarum partium, de licentia et auctoritate summi pontificis, veritatem fidei quam tenemus in symbolo declarantes, cantari etiam hoc in ecclesia ab omnibus mandaverunt. Greci vero et ceteri Orientales vocati non sunt (...) » ; cf. *PG* 140, 502 C.

143. D'après A. DONDAINE, *art. cit.*, p. 393, qui a examiné dans le détail la postérité de ce *Contra Graecos*, la véritable voie de solution historique reviendrait alors à Philippe de Péra, en 1359.

5. Les « raisons évidentes »

Après les fondements bibliques et les références patristiques, le troisième volet de la question est constitué par les arguments de théologie spéculative. Peu nombreuses sont les questions théologiques face auxquelles Thomas s'est appliqué à multiplier les arguments avec un tel luxe de détails. On doit constater en effet que, de même que Thomas a constamment étendu sa documentation biblique et patristique, il a progressivement enrichi sa réflexion spéculative (jusqu'au *De potentia* au moins). Ces « raisons évidentes¹⁴⁴ », pour qu'on en perçoive la valeur et qu'on puisse en juger avec précision, exigeraient une analyse détaillée qui occuperait sans doute une vaste monographie. Nous nous limiterons ici à énoncer, avec une brève présentation, les principales d'entre elles.

1. La distinction par l'opposition relative selon l'origine¹⁴⁵

Le principal argument, d'un bout à l'autre de l'œuvre de Thomas, réside dans le principe de la distinction des personnes divines par la seule opposition relative. Dans le commentaire sur les *Sentences*, c'est le seul argument de raison produit par Thomas qui synthétise les acquis d'Albert le Grand¹⁴⁶. Dans les œuvres postérieures, c'est généralement le premier des thèmes mis en valeur. Les personnes divines ne peuvent pas se distinguer par une réalité absolue (cela ferait trois dieux) : seule la relation ou la propriété relative peut rendre compte de cette distinction qui laisse intacte l'unité de l'être divin. Le point de départ est ainsi fourni par le principe de la distinction par la relation, élaboré par les Cappadociens (en particulier Basile dans son *Contre Eunome*) et transmis à l'Occident par Augustin¹⁴⁷. Or, seule la *relation d'opposition* peut rendre compte adéquatement de la distinction des personnes. Thomas accueille ici sans réserves le principe anselmien : en Dieu tout est un là où la relation d'opposition n'y fait pas obstacle¹⁴⁸. Les relations, en effet, ne distinguent et ne constituent les personnes qu'en tant qu'elles comportent un rapport mutuel « opposé ». Il ne s'agit pas là, au jugement de Thomas, d'une simple opinion probable : « La vérité de la foi (*veri-*

144. CG IV, c 24, n° 3612 : « evidentibus rationibus. »

145. I *Sent.*, d 11, q un., a 1 ; CEG II, c 29-30 ; CG IV, c 24, n° 3612 ; *De pot.*, q 10, a 4 et a 5 ; *Sum. theol. I^o*, q 36, a 2.

146. THOMAS, I *Sent.*, d 11, q un., a 1 ; ALBERT, I *Sent.*, d 11, a 6, contra 1-5.

147. Voir I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque*, Les relations trinitaires, Fribourg, 1940.

148. ANSELME, *De processione Spiritus sancti*, c 1 : « Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis » (p. 229 de l'édition citée plus haut, note 125). On remarque pourtant que Thomas ne cite pas souvent cet axiome de saint Anselme qu'il intègre plutôt dans sa propre pensée (voir par ex. *Sum. theol. I^o*, q 28, a 3). Ce passage d'Anselme n'est pas explicitement cité dans les questions de théologie trinitaire de la *Somme de théologie*.

tas fidei) tient qu'en Dieu la seule distinction est celle qui se prend selon les relations opposées¹⁴⁹. » Thomas se montre tout à fait ferme sur ce principe qu'il confirme souvent par l'argument suivant : le Père ayant deux relations (l'une au Fils et l'autre à l'Esprit), ces deux relations ne « divisent » pas le Père en deux personnes, car précisément ces deux relations (paternité et spiration active) n'ont pas d'opposition mutuelle ; et il en va de même pour les relations de filiation et de spiration active dans le Fils¹⁵⁰. Ainsi, pour cette même raison, s'il n'y avait point opposition relative entre le Fils et le Saint-Esprit, ils seraient une seule et même personne (monarchianisme sabelien)¹⁵¹. Or, et c'est ici la dernière étape de l'argument, la relation d'opposition ne peut se fonder que sur l'*origine*, la seule « action » qui fonde une distinction personnelle réelle en Dieu. Sans cela on peut bien affirmer la distinction du Fils et de l'Esprit, mais *on ne pourrait plus en rendre compte*. Le projet théologique d'*intellectus fidei* serait fondamentalement ruiné.

Suivant ce raisonnement, il apparaît donc nécessaire de poser la procession de l'Esprit *a Filio* pour sauvegarder la distinction personnelle de l'Esprit envers le Fils. Pour qui en douterait, Thomas passe en revue tous les fondements possibles d'une relation réelle, suivant Aristote : la quantité (la qualité ou la substance ne sont de tels fondements que sous l'aspect de quantité), l'action ou la passion. Il n'a pas de peine à montrer que seule l'action/passion sauvegarde les prérogatives de Dieu : or cette action, on l'a dit, c'est proprement la production de la personne par une autre. La lecture des textes nous montre que c'est à propos de la procession de l'Esprit que Thomas a développé sa doctrine de l'opposition relative dans ses derniers détails : examen de toutes les formes de distinction, d'opposition, de relation réelle. Rien n'est laissé au hasard¹⁵². On relèvera le mouvement de l'exposé : il ne s'agit nullement d'une démonstration de la Trinité, car l'argument présuppose la foi trinitaire ; il obéit au projet de rendre compte, autant que la raison théologique le peut, de la réelle distinction des personnes ; il opère une analyse qui, par l'élimination de toute autre forme de distinction possible, entraîne la néces-

149. *Quodlibet XII*, q 1, a 1 : « Dicendum quod ueritas fidei habet quod in diuinis solum est distinctio que est secundum relationes oppositas » (éd. Léonine, t. 25/2, 1996, p. 399).

150. Et il en irait encore de même pour les relations de filiation et de procession si l'Esprit ne procédait pas du Fils : CG IV, c 24, n° 3613 ; *De pot.*, q 10, a 5 ; *Sum. theol. I^a*, q 33, a 4, ad 4 ; q 36, a 2.

151. Impossibilité de la distinction réelle du Fils et du Saint-Esprit si le Saint-Esprit ne procède pas du Fils : un long article est spécialement consacré à ce problème au *De pot.*, q 10, a 5. – Cet article (a. 5), placé dans les éditions courantes au terme de la série des Questions disputées *De potentia*, constitue en réalité une question indépendante : il ne s'agit pas d'une question disputée, mais d'une consultation en curie, à Orvieto en 1264-65. Ce renseignement nous a été aimablement communiqué par le Père R.-A. Gauthier qui en prépare l'édition critique. Cela explique notamment les répétitions et les différences que cette question présente par rapport à la q 10, a 4. Nous continuerons cependant à la désigner, en attendant l'édition critique, selon la manière reçue : q 10, a 5.

152. Voir en particulier CG IV, c 24, n° 3612 ; *Super Ioan.* 15, 26, n° 2063 ; il faut relever la présence d'un exposé complet à ce sujet dans un commentaire scripturaire. La *Somme de théologie* présente tout d'abord l'opposition relative en I^a, q 28, a 3.

sité (*supposita Trinitate*) de l'opposition relative et donc de la procession de l'Esprit *a Filio*.

2. La différence personnelle selon la « racine première » de la distinction¹⁵³

Malgré la place centrale de l'opposition relative, Thomas ne fait pas reposer sur l'exposé précis de cette doctrine tout le poids de son argumentation rationnelle : la procession du Saint-Esprit *a Filio* « se prouve aussi de manière nécessaire par d'autres raisons¹⁵⁴ ». La plupart de ces raisons se rattachent cependant plus ou moins directement à l'opposition relative. L'une des premières d'entre elles se prend de la différence (*differentia*) dans les personnes divines¹⁵⁵. Si l'on observe les différences de toutes choses, explique Thomas, il apparaît qu'elles sont consécutives à la première racine (*prima radix*) de leur distinction, à moins qu'il s'agisse de différences purement accidentelles qui ne nous sont ici d'aucun intérêt (puisqu'il n'y a pas d'accidents en Dieu). La raison en est que ces différences se tirent de l'essence des êtres ou de leurs principes essentiels. En Dieu, la « racine première » de la distinction du Père et du Fils, c'est la paternité et la filiation, autrement dit le fait que l'un soit Père et l'autre Fils. Or le Père n'est proprement Père que dans sa relation au Fils. S'il était Père selon son rapport au Saint-Esprit, on confondrait la personne du Fils et du Saint-Esprit. Et il en va de même pour le Fils, qui n'est Fils que dans sa relation au Père. « Donc, il ne peut pas y avoir de différence entre le Père et le Fils en ce que le Père soit le principe du Saint-Esprit et non le Fils¹⁵⁶. »

Cet argument repose sur l'idée suivante : le Père et le Fils étant distincts par la paternité et la filiation, faire du Père le principe de l'Esprit à l'exclusion du Fils, ce serait introduire entre le Père et le Fils une distinction étrangère à la racine première de leur distinction, autrement dit ajouter entre le Père et le Fils un élément hétérogène à ce qui les distingue en les constituant comme personnes. Sous une forme simplifiée, Thomas rappellera ailleurs que le Père et le Fils ne diffèrent en rien quant à l'essence divine, puisque la seule distinction se prend de leurs propriétés relatives de paternité et de filiation. Or, puisque être principe du Saint-Esprit ne concerne formellement ni la relation de filiation ni celle de paternité (*esse principium Spiritus sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis*), la relation de principe à l'égard du Saint-Esprit doit être commune au Père et au

153. *De pot.*, q 10, a 4.

154. *Ibid.*, q 10, a 4 : « Etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur. »

155. Thomas utilise ici un terme dont il précise ailleurs qu'il est impropre pour parler des personnes divines. La *différence* signifie le principe de distinction et met plus précisément l'accent sur la distinction de la forme (*Sum. theol.* I^a, q 31, a 2, ad 2).

156. *De pot.*, q 10, a 4 : « Non ergo potest esse differentia inter Patrem et Filium in hoc quod Pater sit principium Spiritus sancti, non autem Filius. »

Fils¹⁵⁷. On aura remarqué que l'idée de l'opposition relative, sans être formulée explicitement, n'est pas absente de cet argument. Il faut observer en outre que la pensée théologique part du Père et du Fils pour ne considérer qu'ensuite l'Esprit. Cet argument met en jeu la cohérence de structure de la réflexion trinitaire (rappelons que Thomas le considère comme ayant force de nécessité). Il reçoit une lumière supplémentaire de l'argument suivant qui le complète sous une forme positive.

3. La distinction personnelle se prend dans le genre de la différence « ab alio »¹⁵⁸

Il est acquis que les personnes divines se distinguent par des différences formelles ou différences *per se*, et non pas par accident. On doit encore préciser que, bien que les personnes divines soient distinctes, elles possèdent aussi un aspect commun. Or, dans le cas de réalités possédant un élément distinct d'une part et un élément commun d'autre part, s'il s'agit de différences par soi et non par accident, le principe de distinction (la *differentia*) relève du genre de l'élément commun lui-même. On retrouve ici, sous une forme positive, la règle de l'homogénéité du principe de distinction formulée plus haut. Par exemple : le cheval et l'homme ne se distinguent pas seulement par la taille ou la couleur (différences accidentelles), mais par leur nature, c'est-à-dire tout d'abord par la rationalité et l'absence de raison qui caractérisent leur essence ; or, ces deux différences (rationalité - irrationalité) sont du même ordre ou de même genre que l'élément commun à l'homme et au cheval (l'animalité), puisque le rationnel et l'irrationnel sont des différences de l'animalité (avoir telle ou telle âme). Un tel principe s'applique également à la théologie trinitaire. Si l'on considère le Fils et le Saint-Esprit, on doit observer que ce qui leur est commun c'est de recevoir leur essence d'un autre (*esse ab alio*), car l'un et l'autre procèdent du Père. C'est alors dans ce même ordre (*esse ab alio*) que doit se prendre le principe de distinction du Fils et du Saint-Esprit : il faut ici que le Fils et le Saint-Esprit se distinguent « par des différences qui divisent par soi le fait d'être *ab alio*¹⁵⁹ ». Il ne pourra donc s'agir que d'une distinction concernant l'origine, en tant que l'un (Saint-Esprit) procède de l'autre (Fils).

La valeur de cet argument repose, on l'aura compris, sur celle du principe d'homogénéité des différences « par soi » intégré dans la théorie générale de la distinction personnelle en Dieu. Ce principe, sans toujours être formulé de cette manière, appartient au bien

157. CG IV, c 24, n° 3619.

158. *ibid.*, n° 3614 ; *De pot.*, q 10, a 5. L'argument est affecté de la même nécessité que le précédent.

159. CG IV, c 24, n° 3614 : « Oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est ens ab alio. »

commun des scolastiques que Thomas accueille pleinement. Il le reçoit notamment à travers la réflexion logico-esthétique de Richard de Saint-Victor : dans la Trinité, l'une des personnes est innascible (sans origine) et principe, la deuxième est à la fois personne qui procède et personne qui est le principe d'une autre, la troisième procède sans être à son tour principe d'une autre¹⁶⁰. Toute distinction dans la Trinité se ramène au mode selon lequel la personne reçoit l'essence d'un autre (*ab alio*) ; de ce fait, la distinction du Fils et du Saint-Esprit elle-même relèvera de la réception de l'essence *ab alio* : l'Esprit est *a Filio*. Nous observons ici une approche complémentaire du thème de l'opposition relative dont nous retrouverons une variante plus loin à propos de l'ordre dans la Trinité.

4. Insuffisance de la distinction en vertu d'une origine diverse « a Patre »¹⁶¹

Saint Thomas rencontre ici la conception « grecque » (cappado-cienne) de la triadologie. Il l'interprète cependant – et c'est indiscutablement la limite de son approche de la pensée orientale – au moyen d'une logique typiquement « latine ». Il vaut cependant la peine de saisir pourquoi ce qu'il a perçu de la conception grecque ne peut le satisfaire. Suivant celle-ci, en effet, le Fils est constitué par sa propriété de filiation et le Saint-Esprit par sa propriété de procession, de telle sorte que ces propriétés, qui se prennent selon l'origine diverse *a Patre*, suffisent pour manifester la distinction du Fils et du Saint-Esprit. En d'autres termes, c'est par la différence de la procession dont le Père est le principe (génération et procession) que le Fils et le Saint-Esprit se distinguent. Pour Thomas, cette manière de voir est certes correcte mais insuffisante. Il faut en effet préciser que cette diversité d'origine *a Patre* conduit nécessairement à poser un ordre d'origine entre l'Esprit qui procède et le Fils engendré : « Cela revient nécessairement au même en toute réalité¹⁶². »

L'argument est soigneusement développé à partir des divers aspects de l'origine. Dans les créatures, explique Thomas, deux origines ne peuvent se distinguer que par trois éléments : leur principe, leur terme ou leur sujet. Or en Dieu, une diversité de sujet doit être écartée, puisque ce *subiectum* est lié à la matière, principe d'individuation dans la réception d'une forme spécifique, tandis que les personnes divines sont tout à fait immatérielles. Il en va de même du côté du terme, puisque ce terme de toute procession éternelle c'est la

160. Cette approche traverse, sous plusieurs formes différentes, tout le *De Trinitate* de RICHARD DE SAINT-VICTOR, mais on peut voir en particulier lib. V, c 3-14 (éd. J. Ribaillier, Paris, 1958, p. 197-213). Cf. THOMAS, *De pot.*, q 10, a 5, arg. 1 et ad 1 ; CEG II, 29 ; I *Sent.*, d 10, q un., a 5.

161. CG IV, c 24, n° 3615 ; *De pot.*, q 10, a 2 ; q 10, a 4 ; q 10, a 5, sol., arg 1-6 et ad 1-6 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2 (cf. ad 7) ; *Super Ioan.* 15, 26, n° 2064.

162. CG IV, c 24, n° 3615 : « In idem hoc realiter redire necesse est. »

même essence divine reçue par le Fils dans la génération et par le Saint-Esprit dans la procession¹⁶³. Il reste donc que la distinction ne pourra se prendre que du côté du *principe* de la procession. Or si ce principe était le seul Père dans les deux cas, il n'y aurait plus moyen de rendre compte de la distinction réelle du Fils et du Saint-Esprit (car les deux processions seraient ainsi identiques en tous leurs aspects, ce qui ne ferait qu'une seule et même procession). Il faut alors que la génération ou nativité du Fils soit le *principe* de la procession de l'Esprit. De ce fait, la diversité d'origine *a Patre* inclut et entraîne l'affirmation de la procession de l'Esprit *a Filio*. Cet argument, on le voit, développe de manière particulière le principe de la distinction personnelle par l'opposition relative selon l'origine.

5. Insuffisance de la distinction par le seul mode d'origine¹⁶⁴

Dans le prolongement de l'argument précédent, celui-ci examine la possibilité d'une distinction des personnes par le seul *mode* d'origine, c'est-à-dire par le mode d'intellect (ou de nature) pour le Fils et par le mode de volonté ou d'amour pour le Saint-Esprit. Nous n'avons pas à revenir sur la place centrale de ces modes dans la doctrine de saint Thomas : toute la théologie trinitaire repose sur leur mise en valeur¹⁶⁵. Ceux-ci ne suffiraient-ils pas pour rendre compte de la distinction des personnes, sans qu'il y ait besoin d'introduire la procession *a Filio* ? La réponse, on s'en doute, est négative, et la raison apportée n'est pas négligeable. L'intellect et la volonté (ou la nature et la volonté), suivant lesquels se prennent ces modes de procession, sont des attributs essentiels en Dieu. Or de tels attributs divins, bien que leur *ratio* propre doive être posée en toute vérité, ne se distinguent que *secundum rationem*, c'est-à-dire par une distinction conceptuelle et non pas réelle¹⁶⁶. Pour cette raison, si le mode d'origine était seul en cause, les personnes divines n'auraient pas de distinction réelle, et l'on ne pourrait plus alors éviter les conséquences du sabellianisme : le Fils et le Saint-Esprit seraient une seule et même personne réellement. Il est donc nécessaire de poser, en plus du mode des processions, le rapport d'origine *ab alio*. Ce rapport d'ori-

163. Il faut bien comprendre ce concept de *terminus* : il ne s'agit pas de l'essence conçue purement par mode abstrait (on ne dira pas que « l'essence est engendrée ») mais bien de « l'essence en tant que possédée par la personne » : l'essence reçue par le Fils et l'essence reçue par le Saint-Esprit. Il reste que c'est la même essence que reçoivent le Fils et le Saint-Esprit. Il s'agit alors de voir en quoi le Fils et le Saint-Esprit, recevant et possédant la même essence, se distinguent, et c'est ici qu'intervient nécessairement l'opposition relative. Voir I *Sent.*, d 5, q 3 ; *Sum. theol.* I^a, q 39, a 5.

164. CG IV, c 24, n° 3616 ; *De pot.*, q 10, a 2 ; q 10, a 5.

165. Il suffit de lire *Sum. theol.* I^a, q 28, pour s'en convaincre. Si l'on fait exception de la procession du Fils par mode d'intellect plus précisément, que Thomas développe suivant une ligne propre, les termes généraux de cette doctrine sont accueillis par l'immense majorité des scolastiques.

166. I *Sent.*, d 2, a 3 ; CG I, c 35-36 ; *Sum. theol.* I^a, q 13, a 4.

gine s'inscrit en outre dans la structure même de ce mode, ainsi que l'explique l'argument suivant.

6. L'Amour procède du Verbe¹⁶⁷

L'élaboration de la doctrine « psychologique » de la Trinité offre à Thomas un solide point d'appui pour manifester la procession de l'Esprit *a Filio*. En effet, si la considération des seuls modes ne suffit pas, elle fournit cependant une structure qui, appliquée à la réalité qui procède (le « procédant »), manifeste le rapport d'origine de l'Esprit envers le Fils. La raison en est limpide : l'inclination de la volonté, faculté spirituelle, se porte sur l'objet que lui présente l'intelligence. Il y a ainsi un rapport d'origine entre l'amour et l'intelligence : on aime ce que l'on connaît. Cela ne signifie pas que le rapport entre intelligence et amour soit « à sens unique », car l'amour exerce aussi son influence sur l'activité intellectuelle, mais par sa structure même l'activité volontaire s'enracine dans l'intelligence. « Nous ne pouvons pas aimer quelque chose si nous ne l'avons d'abord conçu par le verbe du cœur¹⁶⁸. » La présence de l'être connu dans l'intelligence est donc préalable à tout mouvement amoureux vers lui¹⁶⁹. Ce rapport que l'on observe dans l'activité spirituelle humaine n'est pas lié à des imperfections qu'il faudrait résolument écarter en Dieu. Thomas le rappelle fréquemment au moyen du thème augustinien du « verbe parfait », c'est-à-dire le verbe de l'activité spirituelle conduite dans son plein épanouissement : l'amour¹⁷⁰. Le thème de l'image de la Trinité dans l'homme s'appuie précisément sur cet exemplarisme trinitaire en anthropologie, dont les retentissements spirituels sont considérables¹⁷¹. La conviction de Thomas concernant la doctrine du Verbe et de l'Amour est telle qu'il ne craint pas d'affirmer, sur la base de sa lecture de saint Jean, que « si la procession du Verbe et de l'Amour ne suffit pas pour insinuer la distinction personnelle, il ne pourra y avoir aucune distinction personnelle en Dieu¹⁷² ». Il apparaît dès lors en toute lumière que le Saint-Esprit procède du Fils : « L'Amour procède du Verbe. »

167. CG IV, c 24, n° 3617 ; *De pot.*, q 10, a 5 ; *De rationibus fidei*, c 4 ; *Compendium theologiae*, I, c 49 ; *Sum. theol. I^a*, q 36, a 2 ; *Super Ioan.* 14, 17, n° 1916. Voir ci-dessus « l'intuition maîtresse de la pneumatologie ».

168. CG IV, c 24, n° 3617 : « Nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus. »

169. Ce point est développé de manière rigoureuse en plusieurs passages, notamment CG IV, c 19.

170. I *Sent.*, d 15, q 4, a 1, ad 3 : « Et ideo ex tali notitia procedit amor » ; cf. d 10, q un., a 1, contra 2 ; d 27, q 2, a 2, arg. 1 ; *Sum. theol. I^a*, q 43, a 5, ad 2 ; AUGUSTIN, *De Trinitate* IX, X, 15, « BA, 16 », p. 102-103. Sur ce thème important, voir R. SPIAZZI, « 'Conoscenza con amore' in Sant'Agostino e in San Tommaso », *Doctor communis* 39 (1986), p. 315-328 ; E. MICHEL, *Nullus potest amare aliquid incognitum*, Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin, Fribourg, 1979.

171. *Sum. theol. I^a*, 45, a 7 ; q 93, a 4-5.

172. *De pot.*, q 9, a 9, ad 7 : « Si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. »

Cette voie d'explication ne se trouve pleinement exploitée que dans les œuvres de maturité de Thomas (à partir du *Contra Gentiles*), car elle suppose une élaboration précise de la doctrine du Verbe que Thomas n'a pas encore effectuée dans son commentaire sur les *Sentences*. Cette première œuvre manifeste bien le rapport d'origine entre l'Amour et le Verbe, notamment au moyen des thèmes de l'image de la Trinité et de l'amour mutuel, mais Thomas ne l'exploite pas profondément dans la question de la procession de l'Esprit *a Filio*¹⁷³. Dans ses grandes œuvres de synthèse (*Contra Gentiles*, *De potentia*, *Summa theologiae*), cet argument n'intervient jamais à la première place : il est toujours précédé de la théorie de l'opposition relative (l'argument majeur) et souvent d'autres arguments encore. Ce n'est que dans ses œuvres de moindre envergure, destinées à un plus large public, que Thomas accorde un relief exceptionnel à l'explication par le thème du Verbe et de l'Amour. Ainsi, dans le *Compendium theologiae* et dans l'opuscule *De rationibus fidei* qui lui fait suite, le thème de l'Amour procédant du Verbe constitue l'unique voie d'explication de la procession de l'Esprit *a Filio*. La raison d'un tel choix réside certainement dans la méthode de ces deux œuvres où Thomas cherche la simplicité de l'exposé, ainsi que dans la force de suggestion de l'analogie du verbe et de l'amour. Cet argument repose cependant sur une solide élaboration théologique qui fournit, à côté de la doctrine de l'opposition relative, la structure même de la théologie trinitaire.

7. L'ordre dans la Trinité¹⁷⁴

Un argument supplémentaire est fourni par la considération de l'ordre dans la Trinité. On n'y verra pas un motif marginal, car il s'agit d'un aspect fondamental de la doctrine trinitaire dès l'Antiquité. Il y a dans la Trinité un « ordre de nature » (*ordo naturae*), qui ne signifie aucune priorité ni aucune postériorité d'une personne par rapport à une autre, mais seulement le rapport de principe ou d'origine¹⁷⁵. Thomas se montre en particulier attentif à écarter l'idée d'un « ordre de perfection » qui rappellerait une approche arienne du mystère de Dieu. L'argument se trouve en bonne place dans les œuvres majeures de Thomas (c'est le troisième argument dans la *Somme de théologie*, après celui de l'opposition relative et de l'Amour procédant du Verbe). Refuser un tel ordre dans la Trinité, ce serait y introduire une confusion incompatible avec la foi trinitaire et avec la perfection divine : tous les théologiens du temps de Thomas (les

173. I *Sent.*, d 11, q un., a 1, contra 2 et 3. Sa mise en valeur pour le *Filioque* exigera également une critique serrée de l'idée d'« amour gratuit » et d'« amour mercenaire » développée par Richard de Saint-Victor, ainsi que la critique de tout anthropomorphisme dans l'attribution de l'amour en Dieu ; voir *De pot.*, q 10, a 4, arg. 8-11 et ad 8-11.

174. CG IV, c 24, n° 3618 ; *De pot.*, q 10, a 4 et 5 ; *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2.

175. *Sum. theol.* I^a, q 42, a 3.

orientaux comme les occidentaux du reste) sont d'accord sur ce point. Davantage que nous ne le ferions aujourd'hui sans doute, Thomas s'étend dans ce contexte sur l'ordre que l'on observe dans le monde, dans les activités humaines, parmi les anges, et dans tout l'univers qui resplendit de la beauté ordonnée par la sagesse divine. Il reste que l'argument n'a pas un pur caractère « esthétique », mais aussi une valeur métaphysique étroitement liée à la doctrine de la création et à celle de l'être : toute distinction et multiplicité engage un tel ordre¹⁷⁶. La foi, excluant la « confusion » des personnes divines, conduit à poser analogiquement un tel ordre en Dieu. Ici intervient la doctrine de la relation d'opposition selon l'origine, car pour Thomas cet ordre ne peut résider que dans le rapport d'origine *ab alio* ; les autres possibilités, liées à la composition et la matière, doivent être écartées. Or seule la procession de l'Esprit *a Filio* permet de sauvegarder cet ordre, sans quoi il n'y a plus moyen d'éviter la confusion du Fils et du Saint-Esprit.

À cet argument se rattache aussi l'idée de rapport « immédiat » d'une personne à une autre, que Thomas développe à la suite de Richard de Saint-Victor. Si le Fils et le Saint-Esprit ne procèdent que du seul Père, alors ils tiennent leur rapport mutuel par la « médiation » du Père, et non pas immédiatement¹⁷⁷. On perçoit évidemment ici une idée très latine qui vise la compréhension orientale de la monarchie du Père. Cet argument complète celui de la distinction par l'opposition relative selon l'origine, mais il le présuppose aussi puisque l'ordre en Dieu ne se prend que selon cette origine *ab alio*.

8. L'Esprit procède du Père par nature¹⁷⁸

Les processions divines sont des productions « naturelles ». Par ce terme, Thomas n'entend d'aucune manière établir en Dieu un processus d'émanation à la manière des hypostases néoplatoniciennes, mais il veut manifester la différence essentielle entre les processions trinitaires et la production des créatures¹⁷⁹. Les premières sont le fait de la nature divine, la seconde relève de la libre volonté créatrice ; dans les premières, c'est la nature divine dans sa plénitude qui est communiquée, numériquement et spécifiquement identique, tandis que la seconde n'offre qu'une participation limitée, par volonté, de l'être et des perfections divines. Cette réflexion sur la nature s'enracine dans la plus ancienne tradition trinitaire latine que Thomas développe ici en référence à Hilaire de Poitiers. À la différence des créatures, le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père par nature

176. A. N. WOZNICKI, *Being and Order*. The Metaphysics of Thomas Aquinas in Historical Perspective, New York, Peter Lang, 1990.

177. *De pot.*, q 10, a 5. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, lib. V, c 9 (éd. J. Ribailier, Paris, Vrin, 1958, p. 205-207). Cf. ALBERT LE GRAND, *I Sent.*, d 31, a 14, ad quaest. 2

178. *De pot.*, q 10, a 4 et a 5.

179. *I Sent.*, d 6, q un., a 2-3 ; *De pot.*, q 10, a 4.

(*naturaliter*), étant de ce fait parfaitement égaux et semblables au Père.

Sur cette base, Thomas serre étroitement l'idée de nature dans deux lignes connexes. D'une part, en vertu de l'identité de *nature* du Père et du Fils, le Saint-Esprit ne peut pas être produit « par nature » sans que le Fils en soit le principe avec le Père (c'est ainsi également que les trois personnes sont un seul principe de la créature en vertu de leur unique volonté créatrice). L'argument souligne ici l'identité du principe de production, mais on reconnaît implicitement à l'arrière-plan de cette approche l'idée de la totale unité de toutes choses en Dieu « sauf là où l'opposition relative y fait obstacle ». D'autre part, Thomas relève l'unité du terme de la production : à la différence des créatures produites en un univers formé de multiplicité, ce qui procède en Dieu est absolument *un*. Nous trouvons ici l'idée platonicienne de la production de l'Un par l'Un ainsi que les prérogatives de la production naturelle (*natura semper ad unum se habet*). L'application au mystère de la Trinité révèle ici encore une approche typiquement latine : le Fils unique procède du seul Père ; quant au Saint-Esprit, parfaitement Un, il doit « nécessairement » procéder du Père et du Fils en tant qu'eux-mêmes sont Un.

Cet argument connaît plusieurs variantes dont la principale reprend l'idée de nature sous l'aspect de *l'identité du principe de communication et de ce qui est communiqué*. C'est l'argument que nous avons rencontré plus haut à propos de *Jn* 16, 14-15. Thomas y établit l'identité entre le principe de communication (*quo*) et ce qui est communiqué (*quod*) dans les processions divines. On peut le résumer ainsi : au Saint-Esprit est communiquée la nature ou l'essence divine commune au Père et au Fils. C'est donc par le Père et le Fils que cette essence lui est communiquée. Autrement dit, l'identité du principe de communication et de ce qui est communiqué entraîne l'unité du Père et du Fils dans l'acte de communication de l'essence au Saint-Esprit¹⁸⁰.

Le dossier des « raisons évidentes » n'est pas épuisé par les approches que nous venons d'indiquer et l'on mesure à quel point Thomas a voulu scruter le rapport de l'Esprit au Fils sous tous les aspects qui s'offraient à sa réflexion spéculative. Le détail de l'analyse se poursuit par d'autres arguments que l'on pourrait qualifier de « mineurs » mais auxquels Thomas a prêté une attention certaine. Ainsi par exemple celui tiré du possible et du nécessaire en Dieu, qui rappelle que la propriété de filiation ne comporte aucune incompatibilité avec la notion de spiration active¹⁸¹. L'essentiel se trouve

180. *Super Ioan.* 16, 15, n° 2114-2115 ; voir ci-dessus notes 78 et 80.

181. *CG* IV, c 24, n° 3620. L'idée centrale est la suivante : tout ce qui n'est pas contre la nature des choses est possible ; or être principe du Saint-Esprit n'est pas contre la raison de filiation ; et puisqu'en Dieu être et pouvoir (*esse et posse*) ne diffèrent pas, on peut conclure que le Fils est le principe de l'Esprit. L'argument n'est pas dénué de valeur, et la *Somme de théologie* reprendra l'adage aristotélicien « dans les choses divines, pouvoir et être ne diffèrent pas », mais cette fois dans un argument contre le *Filioque* (*Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, arg. 7).

cependant déjà formulé dans les arguments que nous avons présentés. Thomas passe également en revue la plupart des arguments élevés contre la procession de l'Esprit *a Filio*. Ceux-ci lui donnent l'occasion de montrer une fois encore que la doctrine latine de la procession *a Filio* ne porte pas préjudice à d'autres aspects de la foi. Certaines de ces réponses ne sont pas négligeables, par exemple lorsqu'il s'agit de manifester la parfaite simplicité de l'Esprit-Saint (l'Esprit procède du Père et du Fils mais en tant qu'ils sont un) ou la perfection du Père (la procession *a Filio* n'enlève rien à l'*auctoritas* du Père)¹⁸², ou l'équilibre qu'il faut maintenir entre la conception du Fils comme principe de l'Esprit d'une part et la place unique qui revient au Père comme principe sans principe d'autre part¹⁸³.

On ne peut manquer d'être frappé, à la lecture des raisons théologiques mises en valeur par Thomas, par la force de « nécessité » qu'il leur attribue explicitement et de manière constante. Cette nécessité (*necesse est, de necessitate est, impossibile est, omnino esse non potest*, etc.) affecte explicitement la quasi-totalité des arguments : l'opposition relative selon l'origine, l'indistinction du Fils et de l'Esprit si ce dernier ne procède pas du Fils, la procession *a Filio* selon Jean 16, 14-15, la distinction selon une différence dans le genre *ab alio*, l'insuffisance de la distinction selon une origine diverse *a Patre*, la procession de l'Amour *a Verbo*, l'argument tiré de l'ordre des processions etc.¹⁸⁴ Cette convergence des fondements bibliques, patristiques et spéculatifs d'une doctrine tenue par la foi manifeste bien les raisons pour lesquelles la procession de l'Esprit *a Filio* est pour Thomas « de nécessité de salut (*de necessitate salutis*)¹⁸⁵ ». La nécessité rationnelle qu'il souligne montre en outre de manière éloquente que pour Thomas la procession de l'Esprit *a Filio* est inscrite dans la structure même de la doctrine trinitaire, de telle sorte que, si l'on en tient les principes fondamentaux (opposition relative selon l'origine et doctrine du Verbe et de l'Amour principalement), elle s'impose de tous les côtés. Hors de toute polémique indiscrete, et indépendamment des limites de la compréhension de la tradition orientale chez Thomas, il convient de bien mesurer cet enjeu, tant sur le plan historique que sur le plan spéculatif. Thomas cherche à rendre compte de la foi trinitaire au sein d'un corps de doctrine : or il lui apparaît, sous tous les aspects examinés, que ce propos fondamental ne peut pas être accompli sans l'affirmation de la procession de l'Esprit *a Filio*.

182. Voir notamment CG IV, c 25, n° 3625 ; *De pot.*, q 10, a 4, ad 15 et ad 19-20 ; a 5, ad 9-10 ; *Sum. theol. P.*, q 36, a 2, ad 6.

183. *De pot.*, q 10, a 4, ad 16 : « Principium autem primum, ut ita dixerim, est principium non de principio, quod est Pater. »

184. On pourra voir les nombreuses mentions de cette « nécessité » dans tous les principaux lieux où la procession *a Filio* est discutée.

185. CEG II, c 31.

6. L'attitude à l'égard de l'Orient orthodoxe

La lecture des questions relatives à la procession du Saint-Esprit chez Thomas révèle plusieurs expressions péjoratives qui confèrent une note négative au « climat » de la discussion et se présentent souvent aujourd'hui comme un obstacle pour le lecteur, à tel point que leur présence apparaît gênante et que l'on pourrait être tenté de les passer sous silence. Il faut cependant honnêtement les signaler, en les situant dans leur contexte historique. En effet, non seulement pour Thomas les « Grecs » qui refusent explicitement la procession de l'Esprit *a Filio* « se trompent » (*errare videntur, error*), mais tel de leurs arguments est jugé « ridicule » (*ridiculosum*), tel autre « frivole » (*frivolum*), tel autre enfin « facile à résoudre même pour un débutant en théologie ». D'une manière générale, les objections formulées par les Grecs sont fort sévèrement estimées « à peine digne de réponse (*vix responsione sunt digna*)¹⁸⁶ ». Il est vrai que le niveau théologique des contre-arguments n'était pas toujours très élevé¹⁸⁷. Le refus de la procession *a Filio* malgré la concession de l'expression « profluere a Filio » est imputé à leur ignorance (*ignorantia*) ou à leur impudence (*protervia*), ou alors à une « autre raison » dont Thomas ne nous dit hélas rien (peut-être a-t-il perçu que les arguments d'ordre théologique n'étaient pas seuls en cause ?)¹⁸⁸. Face à ce problème, Thomas adresse aux Grecs le jugement qu'Aristote portait envers Anaxagore : ils ignorent leur propre parole, ne sachant pas employer le terme qui convient (*propriam vocem ignorant*) ; ou, reprenant le mot de la *Première Épître à Timothée* (1, 7) : « Voulant être des docteurs de la loi, ils ne saisissent pas ce dont ils parlent ni ce qu'ils affirment¹⁸⁹. » Ces traits d'impatience ne sont pas isolés. Leur présence frappe d'autant plus le lecteur que Thomas veille pourtant de manière habituelle à la sobriété du langage¹⁹⁰.

Il faut cependant, pour les apprécier à leur juste mesure, replacer ces notes péjoratives dans leur contexte historique. On les trouve chez tous les contemporains de Thomas, Albert ou Bonaventure par exemple¹⁹¹. Ce ton de la controverse est malheureusement donné dès Photius, et les deux parties s'adressent mutuellement les mêmes reproches. Pour en saisir la portée, il faut encore les examiner à la

186. On trouve notamment ces expressions en CG IV, c 24, n° 3605, 3610, 3621, 3622, 3625.

187. Par exemple : le Saint-Esprit serait le « petit-fils (*nepos*) » du Père ; ou alors il procéderait de lui-même, etc. ; *De pot.*, q 10, a 4, arg. 2-5.

188. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2, sol. ; *De pot.*, q 10, a 5, sol. (« vel propter quamcumque aliam causam »).

189. *De pot.*, q 10, a 4, sol. Pour Anaxagore, cf. *In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione*, lib. I, lect. 1 (Turin, Marietti, 1952, n° 7, p. 321) : « ...sicut ille qui ponit aliquid non conveniens suae positioni. »

190. Il existe pourtant d'autres exemples de la veine polémique de Thomas ; voir J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, Paris, Fribourg, 1993, p. 132-139.

191. BONAVENTURE, I *Sent.*, d 11, q un., a 1 ; ALBERT, I *Sent.*, d 11, a 6.

lumière de l'attitude fondamentale de Thomas envers l'Orient et sa pneumatologie.

En premier lieu, et cela mérite d'être souligné, Thomas manifeste un très vif intérêt pour les Pères grecs (le terme désigne chez lui tous les Pères d'Orient). Nous avons pu remarquer que l'une des principales caractéristiques de sa documentation patristique réside dans cette recherche de sources grecques (aussi nombreuses, sinon plus nombreuses que les sources latines !) dont la doctrine revêt une très grande valeur à ses yeux, non seulement en raison de l'aspect apologetique de la question, mais aussi en raison de leur autorité même¹⁹². Parmi ces sources grecques, on ne peut manquer d'observer chez Thomas une affinité particulière avec les Alexandrins (Athanasie, Cyrille, Didyme). Sa compréhension des Cappadociens, dont la doctrine est prolongée et fixée par la tradition byzantine, semble en revanche moins profonde, du moins en ce qui concerne la doctrine de la monarchie du Père et des propriétés (malgré de nombreux textes cités dans le *Contra errores Graecorum*). Thomas est convaincu que les *doctores Graecorum* enseignent, en d'autres termes mais de la même manière, la procession du Saint-Esprit *a Filio*¹⁹³.

Il faut aussi relever l'attitude fondamentalement positive de Thomas, sur le plan de la doctrine de foi, à l'égard des Grecs de son temps : « Si l'on examine comme il faut ce que disent les Grecs, on trouvera qu'ils diffèrent de nous plus selon les mots que selon le sens (*magis differunt in verbis quam in sensu*)¹⁹⁴. » Une telle remarque n'est pas isolée dans la théologie latine médiévale (Thomas fait probablement écho à Pierre Lombard), et l'on trouve également des exemples de cette attitude positive parmi les Orientaux eux-mêmes¹⁹⁵. Thomas reconnaît donc chez eux la même foi, mais exprimée sous des mots différents qui donnent lieu à la controverse. Face à la procession du Saint-Esprit, il trouve les signes de ce même sens de la foi dans le fait que les Grecs reconnaissent que le Saint-Esprit est *l'Esprit du Fils*, et dans le fait que beaucoup accueillent la formule *le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*, « ce que l'on ne pourrait pas dire si la procession de l'Esprit était tout à fait séparée du Fils ; cela montre

192. Nous nous en tenons ici à la procession de l'Esprit *a Filio*, mais on pourrait donner d'autres exemples. Ainsi, dans la *Catena aurea*, les auteurs grecs cités sont beaucoup plus nombreux que les auteurs latins ; cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 203.

193. CEG II, 28.

194. *De pot.*, q 10, a 5. Le contexte montre qu'il s'agit des Grecs contemporains et non pas des Pères de l'Église. Cette observation introduit le long examen des raisons pour lesquelles le Saint-Esprit ne se distinguerait pas du Fils s'il ne procédait pas de lui.

195. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. I, dist. 11, c 2 (Grottaferrata, 1971, p. 116) : « Graeci in sensu nobiscum conveniunt etsi verbis differant [...]. In eandem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licet verbis dissentiant. » Théophylacte, un auteur que Thomas affectionne, manifeste sur le fond la même attitude ; on verra d'autres exemples encore chez Y. CONGAR, « Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique ? », *Istina* 13 (1968), p. 131-152.

que les Grecs tiennent eux aussi que la procession du Saint-Esprit possède un certain rapport au Fils¹⁹⁶ ».

Cette attitude fondamentale explique que Thomas ne qualifie jamais directement les Grecs d'« hérétiques ». On pourra penser que c'est là peu de choses, mais cette réserve est moins banale qu'il n'y paraît peut-être. En effet, parmi les théologiens du XIII^e siècle, et même parmi les plus grands, les accusations d'hérésie portées envers les Grecs ne manquent pas. Traitant de la procession du Saint-Esprit, Bonaventure par exemple n'hésite pas à qualifier les Grecs d'*haeretici*¹⁹⁷. Chez Thomas, on peut certes voir apparaître les Grecs dans des listes d'erreurs aux côtés d'hérétiques dont il rejette la doctrine¹⁹⁸, mais lorsqu'il traite directement de la procession du Saint-Esprit il se limite à désigner leur position comme une erreur (*error, errare*). Il faut bien mesurer la signification de ces termes pour comprendre Thomas. Dans cette question, la principale hérésie en cause est le sabellianisme (indistinction réelle du Fils et du Saint-Esprit) auquel conduit la négation de la procession *a Filio*. Or Thomas sait évidemment que les Grecs ne professent pas du tout une doctrine sabellienne. Le problème réside dans le fait que, à son jugement – on a pu en mesurer l'ampleur dans l'aperçu du dossier biblique, patristique et spéculatif –, la négation de la procession *a Filio* conduit nécessairement, si l'on en tire les conséquences, au sabellianisme : et c'est cela qui est hérétique (*hoc autem est haereticum*)¹⁹⁹. Or, nous l'avons dit, Thomas sait fort bien que les Grecs ne tirent bien sûr aucune conséquence de ce genre. Pour le Latin qu'est Thomas, le refus de la procession du Saint-Esprit *a Patre* et *a Filio* par des chrétiens qui écartent fermement le sabellianisme contient une sorte de contradiction interne²⁰⁰. C'est pourquoi la position des Grecs lui apparaît profondément « incompréhensible ». Les notes péjoratives que nous avons relevées plus haut traduisent exactement cette incompréhension. C'est pourquoi on peut résumer l'attitude de Thomas, d'un point de vue historique, en retenant d'une part son attitude fondamentalement positive pour ce qui touche la foi (Grecs et Latins « différent plus selon les mots que selon le sens »), et d'autre part la profonde inintelligibilité que revêt à ses yeux la négation de la procession de l'Esprit *a Filio*.

La connaissance que nous avons aujourd'hui de la pneumatologie des Pères nous permet de mieux saisir les difficultés de Thomas face

196. *De pot.*, q 10, a 5 : « Quod non posset dici, si processio Spiritus sancti omnino esset a Filio absoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipsi Graeci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem ad Filium habere intelligunt. » Cf. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2.

197. BONAVENTURE, I *Sent.*, d 11, a un., q 1, concl. : « Et ideo facti sunt haeretici, quia denegant fidei veritatem » ; ad 9 : « Et ideo tanquam haeticos et schismaticos eos damnat Romana Ecclesia. » Albert le Grand semble un peu plus mesuré, mais il affirme tout de même : « Error est dicere Spiritum Sanctum non procedere a Filio, et defendere haeresis est » (I *Sent.*, d 11, a 6). Rien de tel dans l'article correspondant chez Thomas aux *Sentences*.

198. Dans les *Prologues* du *Contra errores Graecorum* I et II notamment.

199. *Sum. theol.* I^a, q 36, a 2.

200. On pourra voir encore, sur l'idée de contradiction implicite, *De pot.*, q 10, a 5, ad 14.

à la doctrine de l'Orient orthodoxe. Nous nous trouvons en présence d'une tension, difficilement surmontable, entre une doctrine foncièrement relationnelle de la personne divine et de sa constitution (doctrine latine développée par Thomas) et une pensée qui conçoit d'abord la personne suivant le mode de possession de l'essence divine (pensée cappadocienne et byzantine). Thomas lit les Pères grecs en éclairant leur pensée par sa doctrine personnaliste de la relation, et il annexe alors un peu rapidement l'ensemble des Pères orientaux à l'expression latine de la foi, malgré les réels et authentiques jalons qu'il trouve chez plusieurs d'entre eux (les Alexandrins principalement). Ses principes herméneutiques demeurent fondés, mais les théologiens ont aujourd'hui de bonnes raisons de se montrer plus nuancés dans l'interprétation historique de la doctrine des Pères grecs, qui pourrait fournir avec celle des Pères latins d'avant le schisme les bases d'un accord théologique²⁰¹. Thomas nous montre pourtant que la doctrine de l'Église catholique romaine ne peut pas renoncer sans grave dommage à ce qui se trouve engagé dans l'affirmation de la procession *a Filio*. Sa théologie apparaît particulièrement significative à cet égard, tant en raison de son herméneutique biblique et patristique qu'en raison des motifs doctrinaux de la tradition latine dont il a su manifester l'étendue et la profondeur.

* *
*

L'étude de la pneumatologie de Thomas nous montre en toute lumière que la procession de l'Esprit *a Filio*, au-delà des problèmes de vocabulaire dont il avait conscience, est intimement et indissociablement liée à toutes les intuitions maîtresses de sa doctrine trinitaire : distinction réelle des personnes par l'opposition relative selon l'origine, doctrine du Verbe et de l'Amour, ordre dans la Trinité. Sur cette base, c'est bien la foi de Nicée et de Constantinople qui se trouve en jeu chez Thomas, car la procession de l'Esprit *a Patre et a Filio* lui apparaît indispensable pour rendre compte de la foi professée par les conciles de l'Antiquité. Cet enjeu de foi explique pourquoi il s'est appliqué avec un tel soin à scruter, sous tous ses aspects, ce point de pneumatologie.

D'un point de vue historique on aura pu apprécier, malgré les limites de sa compréhension de la tradition cappadocienne et byzantine, la qualité de la recherche patristique de Thomas. Il suffit de rap-

201. À la condition d'un accord préalable et d'un respect mutuel de chaque tradition doctrinale, on pourrait également reconnaître l'opportunité de la suppression de la mention du *Filioque* au Symbole proclamé dans l'Église catholique romaine. C'était notamment la position d'A. de Halleux à laquelle, rappelons-le, se rangeait le Père M.-V. Leroy ; voir RT 82 (1982), p. 106. L'addition du *Filioque* au symbole ne doit cependant pas être confondue avec la doctrine elle-même.

peler ici ses efforts de documentation concernant la tradition conciliaire de l'Antiquité, ou ses recherches sur la controverse entre Cyrille et Théodoret par exemple. Plus fondamentalement encore, et en accord avec ce qu'il a perçu de la tradition patristique, la procession de l'Esprit *a Filio* se fonde chez lui dans la lecture de l'Écriture qui fournit le fondement premier de cette doctrine. Cette lecture de l'Écriture engage une interprétation proprement théologique qui fait déjà intervenir les principes de la doctrine trinitaire, et dont l'enjeu n'est autre que la foi en la Trinité contre toute forme d'arianisme et de sabellianisme ; elle nous en révèle aussi les retentissements sotériologiques, car avec la procession de l'Esprit *a Filio* c'est le réalisme christique de la vie de grâce qui se trouve exprimé. Réfléchir avec saint Thomas sur la procession du Saint-Esprit, c'est ainsi s'engager à poursuivre au même degré – et dans une synthèse cohérente – une réflexion biblique, patristique, et un approfondissement de la structure intime de la doctrine trinitaire en son propos et ses principes fondateurs.

fr. Gilles EMERY, o.p.