

Don et Communion:

Le Saint-Esprit dans la théologie scolastique médiévale latine

La propriété du Saint-Esprit comme *Don* occupe une place importante dans la pneumatologie scolastique latine. Après un rappel de quelques aspects de l'héritage augustinien, nous présenterons la réception d'Augustin chez deux auteurs du XII^e siècle (Pierre Lombard et Richard de Saint-Victor) puis chez deux auteurs du début du XIII^e siècle (Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne), avant de considérer la pensée de deux maîtres de l'âge d'or de la scolastique: Bonaventure et Thomas d'Aquin.

Saint Augustin

Dans leur théologie du Saint-Esprit comme Don, les auteurs du moyen âge latin s'appuient abondamment sur saint Augustin. Dans son *De Trinitate*, Augustin traite la question de l'Esprit comme Don en plusieurs endroits dont deux sont particulièrement significatifs. Le premier se trouve au livre V, dans le contexte des noms relatifs en Dieu Trinité¹. Augustin y considère la relation (*relatio*) impliquée par le «Don»: le nom *Donum*, qui désigne le Saint-Esprit, est un nom relatif (*relative, ad invicem*); son corrélatif est *Donator* (*Donator Doni*: le Père et le Fils). D'une part, cela permet de manifester la distinction personnelle du Saint-Esprit: le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais il se trouve en relation réciproque avec eux. D'autre part, le *Donum* amène Augustin à désigner le Saint-Esprit comme l'*ineffabilis communio* du Père et du Fils (*utriusque communio*). À partir de la mission (économie), Augustin remonte à la procession éternelle qui permet de saisir l'Esprit dans sa distinction par rapport au Père et au Fils, car «Don» implique une relation d'origine envers le donateur. L'Esprit est le Don (*Donum*) de toute éternité, avant d'être donné (*donatum*) effectivement dans le temps. Plus précisément, en tant qu'il est éternellement le Don, l'Esprit procède de toute éternité comme «donable» (*donabile*), bien qu'il ne soit donné effectivement que dans le temps².

Le second endroit se trouve au livre XV. Ici, Augustin envisage le Saint-Esprit comme *Don* à partir de l'amour ou charité. Il y montre que la charité peut désigner toute la Trinité (la substance divine: sens substantiel du nom *charité*) mais aussi le Saint-Esprit en propre (*proprie*: sens personnel du nom Charité)³. Dans une perspective biblique, spéculative et sotériologique, Augustin s'applique à établir que, dans la Trinité, *Donum* est un nom *propre* du Saint-Esprit⁴. Pour Augustin, l'économie reflète la vie intime de la Trinité. Une précision importe spécialement pour notre propos: «L'Esprit n'est proprement appelé Don qu'en raison de l'amour (*nec Spiritus proprie dicitur Donum nisi propter dilectionem*)»⁵. Augustin fonde ainsi la propriété de l'Esprit comme *Don* dans l'amour (dilection). Nous y retrouvons également le thème de la communion, qui vient appuyer l'affirmation de l'identité

¹ Augustin, *De Trinitate* V,XI,12–XII,13. Texte latin: *De Trinitate libri XV*, 2 vol., éd. William J. Mountain, Brepols, Turnhout, 1968.

² Augustin, *De Trinitate* V,XV,16–XVI,17.

³ Augustin, *De Trinitate* XV,XVII,27–31.

⁴ Augustin, *De Trinitate* XV,XVII,29.

⁵ Augustin, *De Trinitate* XV,XVIII,32.

personnelle du Saint-Esprit comme Amour: «Et si la charité dont le Père aime le Fils et dont le Fils aime le Père révèle l'ineffable communion de l'un avec l'autre (*ineffabiliter communionem demonstrat amborum*), n'est-il pas tout indiqué d'attribuer en propre la charité (*proprie caritas*) à l'Esprit commun du Père et du Fils?»⁶. En résumé: le Don unissant les hommes à Dieu et entre eux est l'Amour mutuel du Père et du Fils.

Pierre Lombard

Dans ses *Sentences* (entre 1155 et 1158), Pierre Lombard reprend massivement la pensée de saint Augustin. Le thème du Saint-Esprit comme Don est traité à la distinction 18 du premier Livre⁷. L'Esprit y est d'abord présenté comme le Don en qui tous les dons sont donnés. Trois aspects peuvent résumer le cœur de la pensée du Lombard. Premièrement, bien que le Saint-Esprit ne soit donné (*datum* ou *donatum*) que dans le temps, il est le *Donum* de toute éternité⁸. Cela permet de rendre compte de la propriété personnelle du Saint-Esprit: le Saint-Esprit se distingue réellement du Fils, car tandis que le Fils est *engendré*, le Saint-Esprit procède comme *Don* du Père et du Fils⁹. C'est par la même relation que l'Esprit est «Esprit Saint» et «Don»¹⁰. La propriété en vertu de laquelle on l'appelle Don ou Esprit Saint, c'est sa procession éternelle¹¹. Ce n'est pas parce que l'Esprit est donné qu'il est le Don, mais il est donné parce qu'il est le Don. Deuxièmement, le Saint-Esprit est le *Donum* de toute éternité non seulement parce qu'il «peut être donné» (*donabilis*: le Fils l'est aussi) mais aussi, et plus spécialement, parce qu'il procède du Père et du Fils. Autrement dit, le Saint-Esprit est *donabilis* d'une manière qui diffère de celle du Fils, et cela en raison de sa procession *a Patre et Filio*¹². Troisièmement, Pierre Lombard exclut que le Saint-Esprit soit le Don que le Père ferait au Fils et le Fils au Père. C'est à nous seulement, créatures, que le Saint-Esprit est *donabilis*¹³. Cette thèse exclut l'existence d'une donation intratrinitaire à proprement parler. Pierre Lombard poursuit son exégèse d'Augustin en expliquant que le Don comporte deux relations: l'une au Donateur (le Père et le Fils) et l'autre au donataire (ceux à qui il est donné). La première relation est engagée dans la propriété éternelle du Don (*Donum*) ainsi que dans sa donation (*donatum*), tandis que la seconde relation n'intervient que dans la donation effective¹⁴. Pierre Lombard n'affirme pas clairement que la relation au donataire soit impliquée dans la propriété éternelle de l'Esprit comme *Donum*, mais il ne sépare pas ces deux aspects, car la donation effective se fonde dans la «donabilité» qui caractérise distinctement le Saint-Esprit en tant qu'il est éternellement le Don.

Richard de Saint-Victor

Le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor († 1173), postérieur aux *Sentences* de Pierre Lombard, occupe une place spéciale. Lorsque Richard explique la raison pour laquelle le Saint-Esprit est le Don

⁶ Augustin, *De Trinitate* XV,XIX,37.

⁷ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV Libris distinctae*, Editio tertia, Tomus I, Pars II: *Liber I et II*, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971, p. 152-159.

⁸ Petrus Lombardus, *Sententiae*, Liber I, dist. 18, ch. 2 (p. 153-155) et ch. 4 (p. 157).

⁹ Ibid., ch. 2 (p. 153-154).

¹⁰ Ibid. (p. 154).

¹¹ Ibid. (p. 153).

¹² Ibid. (p. 154-155).

¹³ Ibid. (p. 155).

¹⁴ Ibid., ch. 4 (p. 157).

(Livre VI, ch. 14)¹⁵, il distingue la plénitude de l'amour gratuit (*amor gratuitus*) qui caractérise le Père, la plénitude de l'amour tout à la fois obligé et gratuit (*amor debitus simul et gratuitus*) qui caractérise le Fils, et la plénitude de l'amour obligé (*amor debitus*) qui caractérise le Saint-Esprit. Tandis que la plénitude de l'amour gratuit consiste à donner seulement, la plénitude de l'amour obligé consiste à recevoir seulement¹⁶. Sur ces bases, Richard en vient immédiatement à la donation, c'est-à-dire à la mission du Saint-Esprit: «Le Saint-Esprit est donné par Dieu à l'homme au moment où l'amour obligé qui se trouve dans la divinité est inspiré à l'âme humaine», de telle sorte que le Saint-Esprit enflamme d'amour l'âme humaine et «la transforme à la ressemblance de sa propriété personnelle, pour qu'elle témoigne à son Auteur l'amour qu'elle lui doit»¹⁷. L'économie reflète ainsi l'identité de l'Esprit saisie sur le mode de l'amour «dû» ou «obligé» (*amor debitus*)¹⁸.

Cette compréhension s'enracine dans le lien plus général que Richard de Saint-Victor pose entre l'amour et le don. En effet, Richard établit la pluralité personnelle en Dieu Trinité par le biais de l'amour: la perfection de l'amour divin exige qu'il y ait une pluralité de personnes en Dieu¹⁹. Il en va de même si l'on considère la perfection de la félicité et la perfection de la gloire. Cette perfection implique un «amour gratuit» et un «amour dû», selon le rapport du «donner» et du «recevoir»²⁰. Richard reconnaît ainsi une personne qui donne seulement (le Père), une personne qui reçoit seulement (le Saint-Esprit) et une personne qui reçoit et donne (le Fils)²¹. C'est dans cette structure de pensée que Richard déploie sa conception du *condignus* (le Fils) et du *condilectus* (l'Esprit). En vertu de la plénitude de charité, la perfection de la personne du Père exige que le Père aime comme soi-même un autre qui doit lui être égal en dignité (*condignus*)²². Et par suite, «de même que la perfection de l'un requiert un égal en dignité, la perfection des deux exige certainement un autre pareillement aimé (*sicut perfectio unius requirit condignum, sic certe perfectio utriusque exigit condilectum*)»²³, et cela de telle sorte que la troisième personne reçoit son existence des deux premières²⁴. L'amour parfait rend non seulement compte du *condignus* que le Père aime mais aussi du *condilectus* associé à la joie des aimants.

Pour notre propos, l'originalité de Richard consiste en particulier dans sa réflexion sur la *condilectio* et le *condilectus*²⁵. À ce titre, le Victorin occupe une place spéciale dans la pneumatologie médiévale. D'une part, le thème du don concerne toute la vie trinitaire saisie en termes de «donner» et de «recevoir»: la notion de «don» recouvre la constitution des trois personnes divines. D'autre part, concernant la propriété du Saint-Esprit, la notion de «Don» cède la place à celle de *condilectus*. Avec le thème de la «condilection» (le *condilectus* porte à son achèvement la communication de l'amour en Dieu), Richard déplace aussi la question de la réciprocité et de la communion vers le caractère

¹⁵ Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, éd. Jean Ribailier, Vrin, Paris, 1958, p. 245-246. Sur la date de l'ouvrage et l'authenticité du livre VI, voir Maria Domenica Melone, *Lo Spirito Santo nel "De Trinitate" di Riccardo di S. Vittore*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 2001, p. 62-66.

¹⁶ Richard, *De Trinitate* V, ch. 22 (p. 221).

¹⁷ Richard, *De Trinitate* VI, ch. 14 (p. 245).

¹⁸ Cf. Juan Gutiérrez González, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo - «Don» desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre*, Editorial Progreso, México D.F., 1966, p. 82-89.

¹⁹ Richard, *De Trinitate* III, ch. 2 (p. 136-137).

²⁰ Ibid., ch. 3 (p. 138).

²¹ Richard, *De Trinitate* V, ch. 15 (p. 213).

²² Ibid., ch. 7 (p. 203).

²³ Ibid., ch. 8 (p. 205).

²⁴ Ibid. (p. 204-205).

²⁵ Nous reprenons ici plusieurs conclusions de Melone, *Lo Spirito Santo*.

«complétif» de l'amour. Cela confère à la doctrine du *Filioque* une note propre puisque Richard l'inscrit dans une conception qui souligne la fontalité du Père. Richard ne cherche pas tant à manifester la distinction des deux origines trinitaires au moyen du couple «par mode de nature ou d'intellect» et «par mode de volonté ou d'amour», mais il enseigne plutôt que les deux processions s'accomplissent sur le mode de l'amour en vertu de la volonté du Père. Les processions se distinguent ainsi en termes de *condignus* (réciprocité) et de *condilectus* (la perfection ouvre l'amour mutuel à la communication). Les réflexions sur l'*amor gratuitus* et l'*amor debitus* s'inscrivent précisément dans cette perspective. L'économie de l'Esprit est liée aux thèmes de la *condilectio* et de l'*amor debitus*: lorsque les hommes reçoivent le Saint-Esprit comme «Don», ils sont configurés à sa propriété pour rendre à Dieu l'amour qu'ils lui *doivent*.

Guillaume d'Auxerre

La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, composée entre 1215 et 1229²⁶ (ou peut-être plus précisément entre 1220 et 1225?), est une œuvre de première importance pour saisir les auteurs postérieurs. Guillaume rend compte de la foi trinitaire en distinguant deux «émanations» en Dieu: l'une a lieu «par mode de génération» (*per modum generationis*: c'est l'engendrement éternel du Fils) et l'autre a lieu «par mode de bonté» (*per modum bonitatis*), «par mode de libéralité» (*per modum liberalitatis*) ou «par mode de bénignité» (*per modum benignitatis sive liberalitatis*: c'est la procession éternelle du Saint-Esprit)²⁷. Le Saint-Esprit est précisément le Don (*Donum*) en tant qu'il procède par mode de libéralité, car «ce qui émane par mode de bénignité ou de libéralité est un don et est appelé "don" (*donum est et dicitur*); en effet, rien n'est vraiment et proprement appelé "don" sinon ce qui procède d'une pure libéralité (*de mera liberalitate procedit*)»²⁸. Or, explique Guillaume, ce qui procède comme premier Don, c'est l'Amour, car l'Amour est la raison de donner²⁹. «Cela montre clairement que, selon la foi catholique, le Saint-Esprit procède du Père d'une autre manière que le Fils, et la raison pour laquelle le Saint-Esprit est appelé Amour, et la raison pour laquelle le bienheureux Augustin dit qu'il est le Don de toute éternité: parce qu'il est l'Amour de toute éternité (*ipse ab eterno fuit donum, quoniam ab eterno fuit amor*). En effet, l'amour en tant qu'amour est premièrement et proprement le Don (*amor autem in quantum amor primo et proprie donum est*), c'est-à-dire la réalité qui est premièrement et, de la manière la plus propre, donable (*res primo et propriissime donabilis*)»³⁰.

Guillaume d'Auxerre est l'un des premiers auteurs scolastiques qui affirme en toute netteté que le Saint-Esprit est éternellement le Don *parce qu'il est éternellement l'Amour*³¹. La plupart des auteurs postérieurs suivront ces explications de Guillaume d'Auxerre.

Guillaume d'Auvergne

Dans son *De Trinitate*, composé autour des années 1223³², Guillaume d'Auvergne se montre proche de

²⁶ Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea, Liber Primus*, éd. Jean Ribailier, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1980, p. 7.

²⁷ Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, Lib. I, tract. III, ch. II (p. 29).

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. (p. 30).

³¹ Gutiérrez González, *Génesis*, p. 89-110.

³² Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, éd. Bruno Switalski, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1976, p. 5.

Guillaume d'Auxerre. Celui qui deviendra évêque de Paris pose deux communications de l'essence divine au sein de la Trinité: l'une par la génération d'un Fils, l'autre par la procession de l'Esprit qui est la procession du «premier Don»³³. Le Saint-Esprit est le Don (*primum donum et primo et maxime*) parce qu'il procède libéralement par «bénignité» (*benignitas*) selon un amour gratuit (*amor gratuitus*)³⁴. Pour notre propos, le point central de Guillaume d'Auvergne est que le Saint-Esprit/Amour est le Don non seulement parce que les dons «extérieurs» proviennent de lui, mais parce que l'Amour est le premier Don: aimer, c'est donner son amour à l'être aimé³⁵. «Le Fils n'est pas le don du fait même qu'il est engendré. Mais l'Amour, du fait même qu'il procède, est le Don (*sed amor eo ipso, quod procedit, donum est*) qui est donné à l'aimé, et le premier [Don]»³⁶.

Guillaume d'Auvergne suggère bien que, en s'aimant, le Père et le Fils se donnent mutuellement leur Amour qui est le Don³⁷. Nous avons vu que Pierre Lombard l'avait exclu: pour le Lombard, le «destinataire» du Don, ce n'est pas le Père, ni le Fils, mais ce sont les créatures capables de recevoir ce Don; la plupart des maîtres (par exemple la *Summa Halensis*, Bonaventure, Thomas d'Aquin) suivront Pierre Lombard sur ce point.

L'intuition de Guillaume d'Auvergne sera cependant reprise par Albert le Grand. Dans son commentaire de la distinction 13 du premier Livre des *Sentences*, traitant ce qui distingue la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, Albert explique que le Saint-Esprit est le Don («apte à être donné») parce qu'il est l'Amour: «Il est le Don que le Père et le Fils s'offrent l'un à l'autre par un amour gratuit; en outre, il est aussi “donable” à nous, même s'il ne [nous] était jamais donné»³⁸. Plus loin, dans le commentaire de la distinction 18 sur le Saint-Esprit comme Don, Albert semble exclure que le Père et le Fils se donnent mutuellement le Saint-Esprit. Cette exclusion apparaît dans des objections: dans un premier texte, la réponse laisse cette affirmation dans l'ambiguïté³⁹; dans un second passage, Albert l'exclut expressément, mais sans développer la discussion⁴⁰. Comme en bien d'autres cas, l'interprétation d'Albert demeure difficile. Il reste que, dans un texte au moins, Albert a positivement affirmé que le Saint-Esprit est le Don mutuel que le Père et le Fils se font de toute éternité.

Bonaventure

À la différence d'autres théologiens de son époque, saint Bonaventure ne suit pas la voie ouverte par Guillaume d'Auxerre. En effet, dans le premier Livre de son commentaire des *Sentences*, ce n'est pas sur la base de l'amour qu'il pose l'identité personnelle du Saint-Esprit comme Don, mais sur la base de son mode de procession par libéralité: «Il faut poser en Dieu une troisième personne qui procède par

³³ Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, ch. 14 (p. 82 et 86).

³⁴ Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, ch. 21 (p. 114).

³⁵ Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, ch. 24 (p. 126): «amor in hoc procedit, ut ipse sit primum donum amantis in amatum».

³⁶ Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, ch. 21 (p. 117).

³⁷ Nous reprenons ici plusieurs éléments de Louis-Marie Rineau, «Celui qui donne», *Le don d'après saint Thomas d'Aquin*, Diss. Université de Fribourg (Suisse), 2016, ici p. 342 et 344.

³⁸ Albert le Grand, I *Sent.*, dist. 13, a. 1, sol.: «donum enim est Patris et Filii quod sibi invicem gratuito amore impendunt: est etiam ulterius donabile nobis quamvis numquam daretur». Texte latin: Albertus Magnus, *Opera omnia*, éd. Auguste Borgnet, vol. 25, Vivès, Paris, 1893, p. 370. Cité par Rineau, «Celui qui donne», p. 354-355.

³⁹ Albert le Grand, I *Sent.*, dist. 18, a. 3, obj. 3 (p. 494); la réponse ne reprend pas ce thème. Cité par Rineau, «Celui qui donne», p. 356.

⁴⁰ Albert le Grand, I *Sent.*, dist. 18, a. 4, obj. 2 (p. 498): «non dant sibi invicem Pater et Filius Spiritum Sanctum, sed nobis». Cité par Rineau, «Celui qui donne», p. 356. La réponse ne contredit pas cette affirmation.

mode de libéralité, et qu'on appelle Don (*tertiam personam procedentem per modum liberalitatis, quae dicitur Donum*). Et la raison en est la perfection de la dilection, la perfection de l'émanation et la perfection de la volonté qui, étant souverainement libérale, ne peut pas ne pas produire une personne. [...] Et c'est là la raison propre (*ratio propria*) de cette émanation»⁴¹. La libéralité désigne ici la volonté considérée comme libre et portée à se répandre, à s'épancher. En bref: le Saint-Esprit est le Don au titre de sa procession par mode de libéralité. Bonaventure précise que le Saint-Esprit est le Don en tant qu'il procède comme «la raison de vouloir» (*ratio volendi*) ou «la raison de donner» (*ratio donandi*), c'est-à-dire comme la raison éternelle de tout don de Dieu *ad extra*⁴². Ce n'est qu'après avoir établi la procession du Saint-Esprit par mode de libéralité que Bonaventure pose, premièrement, la procession de l'Esprit par mode d'amour ou de charité (l'Esprit procède par mode d'amour en tant qu'il procède par mode de volonté et de libéralité), puis, deuxièmement, la propriété de l'Esprit comme Amour personnel dans la Trinité⁴³.

Traitant expressément la question de l'Esprit comme *Donum*, Bonaventure précise que le Don comporte, premièrement, un rapport au Donateur (le Père et le Fils) et, deuxièmement, un rapport au destinataire du Don. Sous l'aspect du deuxième rapport (le rapport au destinataire), le Don peut être considéré de trois manières: soit selon l'acte (le Don est donné: *datur*), soit selon l'*habitus* (le Don sera donné: *donandum aliquando*), soit selon l'aptitude à être donné (le Don en tant que *donabile*)⁴⁴. Selon l'acte, le Don implique la temporalité (*temporaliter*), mais selon les deux autres acceptions le Saint-Esprit est appelé «Don» de manière éternelle (*aeternaliter*)⁴⁵. La propriété distinctive du Saint-Esprit comme *Donum* au sens personnel et propre se fonde sur sa procession par mode de libéralité⁴⁶. Cette propriété personnelle se prend principalement selon le rapport d'origine envers le Donateur (le Père et le Fils) mais aussi, de manière consonante, selon le rapport de «donabilité» envers le donataire, ce deuxième rapport faisant nécessairement partie de la notion de «Don»⁴⁷. La théologie bonaventurienne du Saint-Esprit comme Don se déploie ainsi de manière très cohérente autour de la notion de procession par mode de libéralité, au titre de «raison de donner».

Thomas d'Aquin

La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin manifeste une autre approche. Le nom «Don» est étudié après l'étude des noms «Esprit Saint» et «Amour». Après avoir établi que l'Esprit est personnellement *Amour* dans la Trinité, Thomas procède en deux étapes. Dans la première, il établit que *Donum* est un nom *personnel*. Pour montrer que ce nom *Don* est apte à signifier une personne divine de façon propre et distincte, Thomas envisage la double relation qui constitue le Don: la relation au Donateur et la relation aux bénéficiaires du Don. Le rapport au Donateur permet de rendre compte de la distinction personnelle intratrinitaire, en tant que le Don se distingue réellement du Père et du Fils par son

⁴¹ Bonaventure, I *Sent.*, dist. 10, a. 1, q. 1, resp. Texte latin: S. Bonaventura, *Opera omnia*, Tomus I, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1882.

⁴² Bonaventure, I *Sent.*, dist. 10, a. 1, q. 1, ad 1.

⁴³ Bonaventure, I *Sent.*, dist. 10, a. 1, qq. 2-3 puis a. 2, q. 1.

⁴⁴ Bonaventure, I *Sent.*, dist. 18, a. 1, q. 2, resp.: «vel secundum actum, vel secundum habitum, vel secundum aptitudinem».

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Bonaventure, I *Sent.*, dist. 18, a. 1, q. 4, resp.

⁴⁷ Bonaventure, I *Sent.*, dist. 18, a. 1, q. 5, resp.

origine⁴⁸. Concernant le second rapport, Thomas distingue, d'une part, l'aptitude ou disposition à être donné (*aptitudo ad hoc quod donetur*), qui revient au Saint-Esprit dans la vie intime de la Trinité et qui permet de saisir qu'une personne divine soit Don de toute éternité⁴⁹; et, d'autre part, la donation effective du Saint-Esprit qui a lieu dans le temps.

Par comparaison avec les auteurs présentés plus haut, l'originalité de Thomas réside dans le soin qu'il met à établir que le Saint-Esprit peut être véritablement reçu et «possédé» par des créatures (sans quoi une personne divine ne pourrait pas être appelée *Don*, car elle ne pourrait pas être «donnée»!) et à identifier ces créatures: il s'agit des créatures rationnelles, seules douées d'intelligence et de liberté, et donc seules capables de jouir (*frui*) d'une personne divine et de la posséder (*habere*), non pas par leurs propres forces (*non ... propria virtute*) mais seulement à la condition que cela leur soit donné d'en haut (*desuper detur*)⁵⁰. En d'autres termes, cela implique que les créatures rationnelles sont capables de recevoir la grâce créée qui les dispose à *recevoir le Don incréé en personne* (la Grâce incréée).

Cela étant posé, il reste à manifester que *Donum* est un nom personnel *propre au Saint-Esprit*, et non pas un nom du Père ou du Fils. L'exposé, fondé sur la doctrine de l'Amour, est limpide: «Il y a proprement un don lorsqu'on donne sans retour, suivant Aristote, c'est-à-dire lorsqu'on ne donne pas dans l'intention d'une rétribution. Le don implique ainsi une donation gratuite. Or la raison d'une donation gratuite, c'est l'amour (*ratio autem gratuita donationis est amor*): nous donnons gratuitement quelque chose à quelqu'un lorsque nous lui voulons du bien. Et la première chose que nous lui donnons, c'est l'amour par lequel nous lui voulons du bien. Il est ainsi manifeste que l'amour est lui-même le premier don (*amor habet rationem primi doni*), par lequel tous les autres dons sont donnés. Donc, puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, [...] il procède en qualité de Don premier (*procedit in ratione doni primi*)»⁵¹. Dans ces explications, il faut noter l'approche par l'analogie avec notre expérience de la donation gratuite, la nature de l'amour lui-même comme premier don, et la procession du Saint-Esprit comme Amour qui fonde l'attribution propre du nom *Donum*: «le Don, en tant qu'on le prend personnellement en Dieu, est un nom propre du Saint-Esprit»⁵². Certes, le Fils aussi est «donné» (par l'amour du Père, cf. Jn 3,16); mais le Saint-Esprit, lui, est donné en raison de ce qui lui appartient proprement et distinctement en vertu de sa propriété personnelle de *Don*⁵³.

Communio et Don

Thomas d'Aquin désigne fréquemment le Saint-Esprit comme «Amour mutuel» (*mutuus Amor*) du Père et du Fils⁵⁴. Cela nous introduit dans le thème de la «communio d'amour» (*communio amoris*)⁵⁵. L'Aquinate n'emploie guère la formule «*communio trinitaire*» ni l'expression «*communio de la Trinité*» mais il a recours à un riche vocabulaire pour désigner la même réalité: *communicatio*,

⁴⁸ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I, q. 38, a. 1, resp. et ad 1. Pour les œuvres de Thomas d'Aquin, nous suivons les textes publiés sur le site <<http://www.corpusthomisticum.org>>.

⁴⁹ Cela est requis pour que *Donum* puisse signifier une propriété personnelle dans la Trinité, car une personne divine n'est pas constituée comme telle par sa relation aux créatures.

⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I, q. 38, a. 1, resp.

⁵¹ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I, q. 38, a. 2, resp.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., ad 1.

⁵⁴ Voir par exemple *Somme de théologie* I, q. 37, a. 1, ad 3.

⁵⁵ Cf. *De potentia*, q. 10, a. 5, sed contra 8.

communitas, connexio, consortium, convenientia, societas, unio, unitas, etc. Suivant une enquête que nous avons effectuée⁵⁶, la communion trinitaire revêt deux dimensions principales dans la pensée de Thomas d'Aquin: il s'agit, premièrement, de la communion des trois personnes dans l'unique substance divine qui est numériquement une (la consubstantialité de la Sainte Trinité); la deuxième dimension réside dans l'union du Père et du Fils par leur Lien d'amour qui est le Saint-Esprit. Les explications les plus éclairantes sur cette double unité divine se trouvent dans le commentaire de Jn 17,11 et de Jn 17,21. Thomas y montre qu'il y a en Dieu une «double unité» (*duplex unitas in divinis*): premièrement, l'unité de nature (*unitas naturae*) ou d'essence (*unitas essentiae*); et deuxièmement, l'unité d'amour (*unitas amoris*) qui est le Saint-Esprit. *Nous participons à l'unité de nature* des personnes divines par la grâce habituelle sanctifiante, et *nous participons à l'unité d'amour* par le don du Saint-Esprit qui est l'Amour en personne⁵⁷. L'assimilation des fidèles à l'unité divine s'accomplit ainsi par une régénération ontologique (être: grâce habituelle) et par une régénération opérative (agir: charité). C'est la divinisation, dont Thomas souligne la dimension ecclésiale.

Dans ces explications, la personne du Saint-Esprit occupe une place centrale: «Puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, il tient de son mode de procession d'être l'union du Père et du Fils. Car le Père et le Fils peuvent être considérés soit en tant qu'ils "conviennent" dans l'essence (*conveniunt in essentia*), et de cette façon ils sont unis dans l'essence; soit en tant qu'ils se distinguent personnellement, et alors ils sont unis par la consonance de l'amour (*uniuntur per consonantiam amoris*)»⁵⁸. L'union d'amour du Père et du Fils ne peut pas être détachée de la personne du Saint-Esprit. La *communion* du Père et du Fils, et la *procession* du Saint-Esprit comme Amour, sont entièrement solidaires (*communio* et *processio*): l'une ne peut pas être saisie sans l'autre. D'un côté, la procession du Saint-Esprit comme Amour ne peut pas être pensée sans la notion de communion (*communio*)⁵⁹. De l'autre, la communion (*unitas connexionis*) du Père et du Fils ne peut pas être pensée sans le Saint-Esprit comme nœud d'amour (*nexus*)⁶⁰. Le Saint-Esprit est le lien ou l'union du Père et du Fils: non pas au sens où il effectuerait l'union du Père et du Fils, mais au sens où il *procède* du Père et du Fils, étant ainsi l'*union même* du Père et du Fils⁶¹.

Une dernière question doit être posée concernant «l'unité d'amour» ou «l'unité de l'Esprit». Lorsqu'on considère l'unité de l'Amour qui est le Saint-Esprit, s'agit-il de la communion de *toute* la Trinité (trois personnes) ou de la communion *du Père et du Fils* (deux personnes seulement)? De fait, les deux affirmations reviennent à la même réalité. En effet, tout comme Thomas d'Aquin parle du Saint-Esprit comme «union du Père et du Fils», il désigne aussi le Saint-Esprit comme l'Amour unissant la Trinité tout entière. Voici un passage tout à fait explicite sur ce sujet: «L'Église affirme [...] trois personnes unies par une certaine société d'amour, qui est le Saint-Esprit (*tres personas unitas societate quadam amoris, qui est Spiritus Sanctus*)»⁶². La communion par l'Amour qui est le Saint-Esprit concerne *toute la Trinité*: «trois personnes unies par une certaine société d'amour, qui est le Saint-Esprit». Le Père et le Fils sont unis dans cette société d'amour, qui est le Saint-Esprit, en tant qu'ils «spirent» le Saint-Esprit;

⁵⁶ Gilles Emery, «Qu'est-ce que la "communion trinitaire"?», *Nova et Vetera* 89 (2014), p. 258-283.

⁵⁷ Thomas d'Aquin, *In Ioannem* 17, lect. 3 (n° 2214) et lect. 5 (n°s 2238-2240).

⁵⁸ Thomas d'Aquin, *I Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3, resp.

⁵⁹ Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 10, a. 5, ad 11.

⁶⁰ Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I, q. 39, a. 8, resp.

⁶¹ Cf. Thomas d'Aquin, *I Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 1, ad 4.

⁶² Thomas d'Aquin, *I Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 1, resp.

et le Saint-Esprit intervient dans cette société d'amour en tant qu'il est personnellement l'Amour, la communion ou la communauté du Père et du Fils.

En résumé, outre la mention constante de la consubstantialité, nous trouvons chez Thomas d'Aquin deux groupes d'affirmations concernant la communion trinitaire: le premier groupe parle de «la communauté des personnes divines par l'union d'amour (*consortium divinarum personarum per unionem amoris*)»⁶³, ou de «la société des personnes [divines] qui est par l'union d'amour (*societas personarum, quae est per unionem amoris*)»⁶⁴; le second groupe parle de la communion, de l'union ou de l'unité du Père et du Fils par l'Amour qui est le Saint-Esprit. La formule de synthèse que nous avons mise en relief réunit ces deux groupes: «trois personnes unies par une certaine société d'amour, qui est le Saint-Esprit». La propriété de l'Esprit comme *Don* n'y est pas explicitement mentionnée mais il n'est guère difficile de prolonger ces textes: en tant qu'il est l'Amour, le Saint-Esprit est le Don en qui se manifeste la communion d'amour de la Trinité, en qui tous les dons sont donnés aux créatures, et en qui l'Église reçoit d'avoir part à la communion trinitaire.

⁶³ Thomas d'Aquin, I *Sent.*, dist. 23, exposition du texte.

⁶⁴ Thomas d'Aquin, I *Sent.*, dist. 2, exposition du texte.