

Qu'est-ce que la « communion trinitaire » ?

L'expression « communion trinitaire » est aujourd'hui souvent employée dans de nombreux contextes, non seulement dans celui de la doctrine sur Dieu Trinité mais aussi en anthropologie, en ecclésiologie, en théologie morale, en spiritualité et dans bien d'autres domaines encore. Par « communion trinitaire », on entend le plus souvent l'échange mutuel des personnes divines, leur interrelationalité, leur communication de tous les biens divins dans la mutualité, leur interaction réciproque dans une vie interpersonnelle de connaissance et d'amour, leur « périchorèse », ces thèmes étant parfois saisis sur le modèle de l'intersubjectivité.

Si l'on interroge saint Thomas d'Aquin, on constate qu'il n'emploie pas la formule « *communio* trinitaire » ni l'expression « *communio* de la Trinité ». Pour tenter une clarification de la notion de « communion trinitaire » chez saint Thomas, il nous a donc fallu étendre notre approche. L'enquête que nous avons menée est limitée car nous l'avons faite au moyen du vocabulaire, en nous servant de l'*Index Thomisticus* (instrument informatique des œuvres de Thomas d'Aquin)¹. Cette limite doit être soulignée pour deux raisons au moins. D'une part, les recherches effectuées par le biais du vocabulaire ne permettent pas toujours de saisir l'ampleur et la profondeur des contextes ; en effet, les mots que l'on emploie pour signifier une réalité offrent des nuances qui peuvent se révéler plus riches lorsqu'on les considère dans la lecture continue d'un texte ou d'un ensemble de textes. D'autre part, la présence d'un thème doctrinal ne se limite pas au vocabulaire. Parfois, en effet, une doctrine peut être exprimée sans la mention des termes qui interviennent habituellement dans sa formulation. Conscient de ces limites, nous avons cependant tenté une approche par le biais du vocabulaire. Nous ne prétendons pas avoir examiné tous les mots qui peuvent être associés à la notion de « communion ». Cependant notre approche nous paraît assez large pour offrir des résultats qui permettent de discerner les principaux contours de la notion de « communion trinitaire » chez saint Thomas.

1. <<http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>>. Cette méthode est couramment employée par les études spécialisées. Dans le cadre de ce modeste exposé, nous nous limitons cependant à l'essentiel sans développer les précisions qu'exigerait une présentation complète.

Dans ce qui suit, nous allons d'abord indiquer brièvement la méthode et les critères de cette enquête. Une deuxième partie en présentera les principaux résultats matériels, par mode de résumé, sans entrer dans tous les détails ni dans les aspects statistiques; cette deuxième partie pourra paraître ardue mais elle s'impose pour préparer la suite de l'exposé. La troisième partie, qui constitue le centre de notre étude, proposera une synthèse; nous y citerons et commenterons plusieurs explications de saint Thomas qui offrent une grande profondeur doctrinale et spirituelle, tant sur la communion trinitaire en elle-même que sur la manière dont les croyants participent à cette communion. Nous poursuivrons l'exposé par un aperçu de la mutuelle co-immanence des personnes divines. Enfin, la conclusion résumera brièvement le résultat de notre recherche et indiquera certains aspects de l'enseignement du *Catéchisme de l'Église Catholique*. Nous verrons que, pour saint Thomas, la communion trinitaire consiste essentiellement en deux aspects indissociables: 1° la consubstantialité de la Sainte Trinité et 2° les relations réciproques des trois personnes divines, spécialement la propriété du Saint-Esprit, l'Amour en personne qui est la communion du Père et du Fils.

1. *Méthode et critères de recherche*

Nous avons cherché toutes les occurrences qui, dans la version informatique des œuvres de saint Thomas, présentent la réunion de deux mots (sous la forme d'un verbe, d'un substantif, d'un adjectif ou d'un adverbe) appartenant aux deux séries suivantes. La première série consiste dans la famille des mots latins correspondant à: *Dieu, Trinité, personne, essence, Père, Fils et Esprit*². La seconde série regroupe les termes de la famille des mots latins correspondant à: *communion, communication, communauté, accord, société, connexion, union, unité, lien, consonance (harmonie), jonction, conjonction, congrégation, convenance, réciprocité*³. Nous avons conjugué chaque terme de la première série avec chaque terme de la seconde série, quel qu'en soit l'ordre. Les termes des deux séries n'ont pas été considérés seulement lorsqu'ils sont immédiatement apposés l'un à côté de l'autre (par exemple *unio personarum*:

2. *Deus, Trinitas, persona, essentia, Pater, Filius, Spiritus*. Cela inclut les formes adjectivales (par exemple: *divinus, essentialis*) dans tous les cas de déclinaison latine, ainsi que les formes adverbiales (par exemple: *essentialiter, personaliter*).

3. *Communio, communicatio, communitas, consortium, societas, germanitas, collectivum, connexio, unio, unitas, consonantia, iungere, coniungere, congregatio, convenire, reciprocatio, invicem, e converso*. Cela inclut les formes adjectivales et substantives (par exemple: *communis, reciprocum, consors, coniunctio, convenientia*) dans tous les cas de déclinaison latine, ainsi que les formes verbales (par exemple: *unire, communicare*).

« union des personnes ») mais également lorsque plusieurs autres mots (cinq mots au plus) les séparent dans une même phrase, afin ne pas négliger certaines formules plus complexes qui se sont avérées dignes d'attention. Répétons que ce choix de vocabulaire n'est nullement exhaustif⁴. Malgré ses limites, cependant, il prend en compte un ensemble de textes suffisamment représentatifs, desquels nous pourrions dégager une notion assez précise de « communion trinitaire ».

2. Les harmoniques du vocabulaire de la communion

Le langage de la communion, de la communauté, de l'unité et de l'union est diversifié, et les mots ont leur importance. Dans cette présentation, nous nous limitons bien sûr aux formulations qui revêtent un sens trinitaire et, parmi celles-ci, aux passages qui revêtent une valeur significative pour notre propos.

a) *Communion, communauté, convenance, communication*

Le mot « communion » (*communio*) associé aux « personnes » divines n'est guère fréquent; il signifie principalement la communion des personnes dans la nature divine, c'est-à-dire la consubstantialité trinitaire⁵. Une seule occurrence, dans une objection du *De potentia*, parle de « communion en Dieu » (*in divinis... communio*) en notant que la *communio* présuppose la pluralité des personnes⁶. Pour le reste, la *communio* désigne le plus souvent la communion d'amour du Père et du Fils comme principe du Saint-Esprit, ou le Saint-Esprit lui-même comme *communio* en personne. Nous y reviendrons plus bas.

Il en va de même pour le terme « communauté » (*communitas*): lorsque saint Thomas parle de la communauté de la Trinité ou des trois personnes (ce vocabulaire n'est pas très fréquent non plus), il s'agit généralement de la communauté d'essence, c'est-à-dire de la consubstantialité trinitaire⁷. Le

4. D'autres termes (que nous avons d'ailleurs rencontrés dans les passages employant le vocabulaire mentionné dans la note précédente) auraient pu être ajoutés, par exemple: *unitio*, *distinctio*, *discretio*, etc.

5. Par exemple dans le Commentaire de saint Thomas sur l'évangile selon saint Jean (désormais cité: *In Ioannem*) 1, lect. 1, n° 60: « la communion de la nature divine dans les trois personnes » (*communione divinae naturae in tribus personis*).

6. *De potentia*, q. 10, a. 5, arg. 11.

7. Par exemple dans le Commentaire de saint Thomas sur le premier Livre des *Sentences* de Pierre Lombard (désormais cité: *I Sent.*), dist. 25, q. 1, a. 3, resp.: « Je parle de communauté réelle (*communitatem rei*) lorsqu'une chose qui est une revient de manière numériquement unique

terme *communitas* s'applique également au Saint-Esprit en un sens personnel : le Saint-Esprit est « la communauté du Père et du Fils »⁸. Nous y reviendrons également plus bas.

L'examen du vocabulaire de la « convenance » présente un résultat semblable. Le verbe latin *convenire* (avec sa forme substantive *convenientia*) signifie : se réunir dans, être uni dans, s'accorder, être en conformité, avoir en commun⁹. Lorsque saint Thomas écrit que les personnes divines « conviennent » dans quelque chose (c'est-à-dire : sont unies ou s'accordent en quelque chose), il signifie le plus souvent que ces personnes communient dans l'unique et identique essence divine¹⁰. Appliqué de manière spéciale au Père et au Fils, ce vocabulaire sert également à signifier la caractéristique du Père et du Fils comme principe du Saint-Esprit : « Le Père et le Fils ont en commun, d'une manière unique et spéciale, de produire le Saint-Esprit »¹¹. Nous observons ici, comme plus haut, deux principaux champs de signification : 1° l'identité essentielle des personnes divines ; 2° le Père et le Fils dans leur rapport personnel au Saint-Esprit.

Enfin, le vocabulaire de la « communication » (*communicatio, communicare*) revêt une dimension personnelle dans la Trinité. Cette dimension concerne le plus souvent l'acte par lequel le Père engendre son Fils (la génération), et l'acte par lequel le Père et le Fils « soufflent » ou « spirent » le Saint-Esprit (la « spiration »). Ce sont les deux actes que l'on appelle « actes notionnels ». Ils ont pour objet l'essence divine que le Père « communique » au Fils, et que

à plusieurs : une telle communauté de nature (*communitas naturae*) ne se trouve que dans les personnes divines ; et dans la Trinité, une telle communauté n'est que celle de l'essence et de ce qui concerne l'essence (*nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiae, et eorum quae ad essentiam pertinent*) ».

8. I *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 4, ad 1. Le contexte est celui du nom « Esprit Saint » : puisque le Saint-Esprit est la communauté du Père et du Fils (« est *communitas Patris et Filii* »), il convient qu'il soit nommé par un nom dont les termes sont communs au Père et au Fils, c'est-à-dire « Esprit » et « Saint ».

9. Sur ce vocabulaire, voir Gilbert NARCISSE, *Les raisons de Dieu*, Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar, "Studia Friburgensia 83", Éditions Universitaires, Fribourg, 1997, spécialement p. 10-43.

10. Par exemple en I *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 3, resp. : « Le Père et le Fils "conviennent" dans la déité » (*Pater et Filius conveniunt in hoc quod est deitas*).

11. *Somme de théologie* (désormais : *ST*) I, q. 32, a. 3, ad 5 : « Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum Sanctum ». De même, le Fils et le Saint-Esprit ont « en commun » de recevoir leur existence d'un autre (*Summa contra Gentiles* IV, ch. 24, n° 3614 : « Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio »).

le Père et le Fils « communiquent » au Saint-Esprit. D'une part, le sujet de ces actes est personnel, tout comme la réalité qui procède est une personne : le *Père* engendre son *Fils*, le *Père* et le *Fils* spirent le *Saint-Esprit*. D'autre part, ces actes communiquent la nature divine ; et c'est encore la nature divine qui est le principe « formel » de ces actes : le Père engendre son Fils « par nature », le Saint-Esprit procède « par nature » du Père et du Fils¹². Dans la Trinité, ce qui est communiqué (*quod communicatur* : la nature divine) s'identifie réellement à ce par quoi cela est communiqué (*quo communicatur*)¹³, de telle sorte qu'il y a une réelle identité entre le principe de la communication et son terme : c'est la même essence ou nature divine *qui* est communiquée au Fils et au Saint-Esprit, et *par laquelle* le Père la communique. La nature divine se trouve ainsi au centre de la « communication » trinitaire.

b) *Unité et union*

Commençons par une précision de vocabulaire. De soi, l'« unité » (*unitas*) possède un sens plus fort que l'« union » (*unio*)¹⁴. L'unité est le mode souverain de l'un (*unum*). Saint Thomas rattache l'« unité » (*unitas*) à l'« un » (*unum*), comme il rattache l'« union » (*unio*) à « ce qui est uni » (*unitum*)¹⁵. « Dieu est unité » en un sens absolu¹⁶, car « Dieu est l'unité elle-même, et non pas “ce qui est uni” comme le sont les choses complètes chez nous »¹⁷. Au sens le plus propre, l'unité des trois personnes divines est donc l'unité de l'être même (*esse*) de ces trois personnes¹⁸. Puisque, comme l'un, l'unité est dite absolument,

12. Voir I *Sent.*, dist. 5, q. 3 ; III *Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2, resp. : la « nature » signifie le principe actif de la génération ; la nature est le principe formel qui est aussi le terme de la génération. Sur le vocabulaire de la communication, voir Andrea Di MAIO, *Il concetto di comunicazione*, Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino, "Analecta Gregoriana 274", Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998.

13. In *Ioannem* 16, lect. 4, n° 2114 ; cf. n° 2115 : « Oportet autem quod illud idem sit principium communicationis in divinis, et quod communicatur ». Sur ce thème, voir Gregory REICHBERG, « La communication de la nature divine en Dieu selon Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste* 93 (1993) 50-65.

14. *ST II-II*, q. 25, a. 4, resp. : « l'unité est plus haute que l'union (*unitas, quae est potior unione*) ». Saint Thomas y ajoute que l'unité est le principe de l'union.

15. I *Sent.*, dist. 31, q. 3, a. 1, ad 1.

16. Cf. *Super librum de causis*, prop. 22 : « Deus est unitas per se perfecta » (THOMAS D'AQUIN, *Super librum de causis expositio*, éd. H. D. Saffrey, "Textes philosophiques du moyen âge 21", Vrin, Paris, 2002, p. 115).

17. *Ibid.*, p. 116 : « Deus et est ipsa unitas, non unitum aliquid sicut completa quae sunt apud nos ».

18. *Super Librum Dionysii de divinis nominibus*, ch. 2, lect. 2, n° 142 : « ratio unitatis propriae... nihil est aliud quam esse commune tribus personis ».

cette *unité* est spécialement rapportée (« appropriée ») au Père car le Père est le « Principe sans principe » dans la Trinité. « Tout est un en raison du Père » car c'est de la personne du Père, qui est la Source, que la Trinité tire son unité¹⁹. De son côté, l'union dénote la relation par laquelle plusieurs personnes s'accordent (« conviennent ») dans une même réalité, en particulier la relation d'amour : c'est la raison pour laquelle l'*union* est appropriée au Saint-Esprit, car le Saint-Esprit est l'Amour²⁰. Cette précision étant posée, il ne faut pas durcir ce vocabulaire, car nous trouvons des textes de saint Thomas dans lesquels le terme *unio* est pris au sens le plus fort de l'unité numérique substantielle des personnes divines, et d'autres textes dans lesquels, à l'inverse, *unitas* est pris au sens de l'union d'amour. Dans bien des cas, le vocabulaire de saint Thomas montre une certaine souplesse, voire un usage équivalent de ces deux termes.

La plupart des emplois trinitaires de « unité », « union » et « unir » (*unitas*, *unio*, *unire*) concernent l'unité essentielle de la Trinité. Par exemple, lorsque saint Thomas parle de *unitas* en référence à *Trinitas*, il s'agit prioritairement de l'*unité essentielle* de la Sainte Trinité, qui inclut une *unité d'ordre* (l'ordre consiste dans les relations des personnes selon l'origine : le Fils est issu du Père, l'Esprit est issu du Père et du Fils²¹). C'est ainsi, explique saint Thomas, que « le nom *Trinité* signifie l'unité d'essence et la distinction des personnes »²².

De même, lorsque saint Thomas parle de l'unité ou de l'union des trois personnes, il s'agit le plus souvent de leur unité ou de leur union dans l'unique essence divine. « L'unité des trois personnes est la plus grande unité, en raison de la simplicité de l'essence »²³ ; « ce en quoi les personnes sont réunies est la plus grande unité : c'est l'unité de l'essence »²⁴ ; « il faut affirmer que les trois

19. I *Sent.*, dist. 31, q. 3, a. 1, ad 1 ; I *Sent.*, dist. 31, q. 3, a. 2, resp. ; ST I, q. 39, a. 8, resp. Cela met en relief le caractère personnel du principe de l'unité trinitaire : le Père est en personne la source de l'unité de la Trinité.

20. I *Sent.*, dist. 31, q. 3, a. 1, ad 1.

21. Cet ordre est signifié dans la formule du baptême (« au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit »), dans la doxologie (« gloire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit ») ainsi que dans le credo (« nous croyons au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit »).

22. I *Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 2, resp. : « *Trinitas* significat... unitatem essentiae et distinctionem personarum ».

23. III *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 5, ad 4 : « Summa [est] unitas trium personarum propter essentiae simplicitatem ».

24. I *Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 2, ad 3 : « Illud in quo colliguntur tres personae, est maxima unitas scilicet unitas essentiae ». Nous observons ici l'usage du vocabulaire de la « réunion » ou « collectivité » (verbe latin *colligere*), dont le sens se ramène à la stricte unité numérique de l'essence divine, c'est-à-dire à la parfaite consubstantialité trinitaire. Voir aussi ST I, q. 40, a. 2,

personnes sont unies dans l'essence, qui est absolument et réellement identique pour chacune d'elles »²⁵.

Cependant, lorsqu'il s'agit des personnes du Père et du Fils, nous trouvons plusieurs passages dans lesquels l'unité, l'union ou le verbe « unir » (ou encore la « convenance », la « consonance » ou la « conjonction ») concernent soit l'identité essentielle, soit l'union d'amour. Par exemple : « Le Père et le Fils peuvent être considérés soit en tant qu'ils “conviennent” dans l'essence, 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* »²⁶. À son tour, cette unité ou union d'amour peut concerner soit l'amour essentiel (auquel cas nous revenons à l'identité d'essence, car l'acte essentiel d'amour est numériquement un et le même dans les trois personnes), soit l'amour personnel qui est le Saint-Esprit. Saint Thomas précise en effet : d'une part, le Père et le Fils sont unis *formellement* par l'amour essentiel; d'autre part, le Père et le Fils sont unis « *quasi* formellement » par l'Amour qui est le Saint-Esprit²⁷. L'expression « *quasi* formellement » signifie que le Saint-Esprit n'est pas le principe qui donne leur unité au Père et au Fils (ce n'est pas le Saint-Esprit qui réalise formellement l'unité du Père et du Fils), mais le Saint-Esprit *procède* du Père et du Fils comme leur Lien mutuel d'amour : le Saint-Esprit est l'« Amour procédant », jaillissant de toute éternité de la communion du Père et du Fils.

Nous touchons ici une difficulté de la doctrine trinitaire que nous signalons sans la développer longuement. Dieu est absolument simple en lui-même, mais la connaissance que nous en avons est complexe²⁸. Dans la contemplation théologique du mystère de Dieu Trinité, nous ne pouvons pas faire autrement que

resp., avec le verbe *convenire* : « Les trois personnes communient en l'unité d'essence » (*cum tres personae conveniant secundum essentiae unitatem*).

25. I *Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 1, ad 5 : « Dicendum, quod tres personae uniuntur in essentia, quae omnino secundum rem idem est unicuique illarum ».

26. I *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3, resp. : « Possunt enim Pater et Filius considerari vel in quantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur in essentia; vel in quantum distinguuntur in personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris ».

27. *Ibid.*, ad 3. Voir aussi I *Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 1.

28. Cela, d'ailleurs, ne concerne pas seulement la théologie mais aussi la foi : « Les réalités connues sont dans le sujet connaissant selon le mode de celui-ci... C'est pourquoi l'intelligence humaine connaît, par une certaine complexité, des réalités qui sont simples en elles-mêmes... Du côté du croyant, l'objet de la foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé » (ST II-II, q. 1, a. 2, resp.).

« redoubler » notre langage (par exemple: l'amour essentiel et l'amour personnel) en prenant conscience que nous avons affaire à trois plans distincts: 1° la *réalité divine* elle-même qui est absolument simple; 2° notre *connaissance* qui est complexe (par exemple, nous concevons distinctement l'essence divine et la personne du Saint-Esprit, bien que la personne soit réellement identique à l'essence); 3° notre *langage* qui recourt parfois à des procédés qui sont eux-mêmes complexes. Concernant notre langage, sur le sujet qui nous occupe, saint Thomas explique que le Père et le Fils sont dénommés « aimants » à partir du Saint-Esprit qui est l'*Amour procédant*; ainsi, cet Amour (le Saint-Esprit Amour) exerce le rôle d'une « forme » dans la « dénomination » du Père et du Fils comme « *s'aimant* par le Saint-Esprit ». Expliquons brièvement cela. Pris au sens de l'acte fécond d'amour du Père et du Fils, « "aimer" n'est rien d'autre que *spirer l'Amour*, comme... "fleurir" c'est *produire des fleurs*. Comme un arbre est dit "être florissant" par ses fleurs,... le Père et le Fils sont dits "aimants" par le Saint-Esprit (*Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto*) »²⁹. La comparaison avec l'arbre et ses fleurs est suggestive: « Nous disons que "l'arbre est florissant par ses fleurs", bien que les fleurs ne soient pas la forme de l'arbre: ces fleurs sont bien plutôt certains effets qui *procèdent* de l'arbre »³⁰.

Le vocabulaire de la *connexio* (connexion, union, lien) est aussi lié à l'Amour qui est le Saint-Esprit. Nous allons y revenir dans les pages qui suivent. Et de manière voisine, le vocabulaire de la « société » (*societas*), de la « conjonction » (*coniunctio*) et du *consortium* (communauté, solidarité, partage en commun) sert à désigner soit l'unité essentielle des personnes (leur consubstantialité: cet usage est fort bien attesté), soit l'unité ou l'union d'amour; et dans ce second cas, il s'agit soit de l'amour essentiel de la Trinité (cela nous ramène alors à la consubstantialité), soit du Saint-Esprit. Le substantif latin *consortium*, qui signifie « communauté », « communion », « solidarité », « partage » ou « participation », mérite une attention particulière: il correspond au mot *consors* que l'on trouve dans le texte latin de 2 P 1,4 (« afin que vous deveniez "communiant" de la nature divine »³¹), et qui traduit le terme grec *koinônoi*: c'est le vocabulaire de la *koinônia* (« communion »). Nous allons également en voir quelques exemples significatifs dans ce qui suit.

29. ST I, q. 37, a. 2, resp. Cela précise la manière suivant laquelle il faut entendre que le Père et le Fils sont unis « *quasi* formellement » par l'Amour qui est le Saint-Esprit. Voir aussi ci-dessous la note 61.

30. *Ibid.*

31. 2 P 1,4: « Ut per haec efficiamini divinae consortes naturae ».

3. *Les deux dimensions de la communion trinitaire: l'unité essentielle et l'Esprit d'Amour*

Suivant l'enquête que nous avons effectuée chez saint Thomas, la communion trinitaire revêt deux dimensions principales: c'est, premièrement, la communion des trois personnes dans l'unique substance divine qui est numériquement une, c'est-à-dire la consubstantialité de la Sainte Trinité; et c'est, deuxièmement, la communion du Père et du Fils dans leur Lien d'Amour qui est le Saint-Esprit³². Nous observons ici, comme en beaucoup d'autres questions de doctrine trinitaire, le double aspect de notre connaissance du mystère de la Sainte Trinité: ce qui est « commun » aux trois personnes en vertu de leur unique essence ou substance; et ce qui est « propre » à chaque personne divine saisie dans sa distinction, en l'occurrence la propriété du Saint-Esprit comme Amour dans la Trinité. La synthèse que nous proposons consiste en deux points principaux. Ces deux points concernent principalement la vie intime de la Sainte Trinité mais ils comportent aussi d'importants prolongements qui touchent notre participation à la communion des personnes divines.

a) *Union de nature et union d'amour*

Saint Thomas affirme à plusieurs reprises que le Père et le Fils ont une double union, à savoir 1° une union de nature et 2° une union d'amour (qui est le Saint-Esprit). Par exemple, commentant Jn 1,2 (« le Verbe était au commencement auprès de Dieu »), saint Thomas explique:

Pour qu'on ne comprenne pas que le Verbe et le Père auraient des volontés contraires, l'évangéliste Jean a ajouté: « le Verbe était au commencement auprès de Dieu », c'est-à-dire auprès du Père, non divisé de lui, non contraire, mais ayant avec lui identité de nature et accord de volonté: et cette union se fait par *la communion de la nature divine dans les trois personnes* et par *le nœud de l'amour du Père et du Fils*³³.

32. Cette seconde dimension comporte deux aspects que nous signalons sans les développer davantage. La communion d'amour du Père et du Fils peut être saisie soit au sens « notionnel » (c'est-à-dire selon la caractéristique du Père et du Fils qu'est la « spiration »: le Père et le Fils sont le *principe du Saint-Esprit*, ils *spirent le Saint-Esprit*), soit au sens « personnel » (le Saint-Esprit, en tant qu'il est l'Amour du Père et du Fils, est *en personne* leur communion d'amour). Il s'agit de la même réalité regardée soit du côté de la *relation* du Père et du Fils envers le Saint-Esprit, soit du côté de la *relation* correspondante que le Saint-Esprit entretient avec le Père et le Fils.

33. In *Ioannem* 1, lect. 1, n° 60: « Item per hoc quod dicit, *Verbum erat Deus* ne intelligeretur quod haberent contrariam voluntatem, addidit hoc, quod scilicet *Verbum erat in principio apud Deum* scilicet Patrem; non divisum ab ipso, non contrarium, sed habens cum eo identitatem

Suivant ce passage, le rapport d'union du Fils avec le Père se caractérise par deux aspects: l'identité de nature (*identitas naturae*) et l'accord de la volonté (*concordia voluntatis*). Nous trouvons ici les deux registres déjà observés plus haut: celui de la stricte consubstantialité et celui de l'union de la volonté. À son tour, cette union de volonté revêt une double dimension: la communion de nature (*communio divinae naturae*) et le nœud d'amour (*nexus amoris*). Ici, le mot *communio* s'applique à l'unité de nature des *trois* personnes (il ne s'agit pas seulement du Père et Fils, mais bien du Père, du Fils et de l'Esprit). Quant au « nœud d'amour », il désigne le Saint-Esprit comme Amour mutuel du Père et du Fils³⁴. Suivant cette exégèse théologique des premiers versets de l'évangile selon saint Jean, le Saint-Esprit est bien présent dans le rapport du Verbe avec son Père, et cela de deux manières: le Saint-Esprit est présent en vertu de la consubstantialité trinitaire et en raison de l'union amoureuse du Père et de son Verbe. Ce passage nous montre également que l'union d'amour du Père et du Fils repose sur la connaissance: la procession du Saint-Esprit comme *Amour* présuppose la génération du Fils comme *Verbe* du Père. « En effet, l'amour procède du verbe »³⁵. Cet enseignement est magnifiquement exprimé dans les formules suivantes: « Le Verbe de Dieu le Père est le Verbe spirant l'Amour »³⁶; « Le Fils n'est pas un verbe quelconque mais il est le Verbe spirant l'Amour »³⁷. Ce point est très important: lorsque saint Thomas parle de l'union selon la volonté, cela présuppose et inclut toujours l'union par la connaissance. Plus précisément encore, l'union d'amour provient de la « diction » ou « prolation » du Verbe par le Père (le Père « dit » ou « profère » son Verbe).

Les explications les plus développées sur la double unité divine du Père et du Fils se trouvent dans le commentaire de Jn 17,11 puis de Jn 17,21. Commençons par l'exégèse de la prière de Jésus en Jn 17,11 (« pour qu'ils soient un comme nous »):

naturae et concordiam voluntatis: quae quidem unio fit per communionem divinae naturae in tribus personis, et per nexum [naturalis] amoris Patris et Filii ». Nous avons mis les expressions centrales en caractères italiques dans la traduction française.

34. Voir par exemple I *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3: le Saint-Esprit est le nœud (*nexus*) ou l'union (*unio*) du Père et du Fils; *ST I*, q. 37, a. 1, ad 3: « On dit que le Saint-Esprit est le nœud (*nexus*) du Père et du Fils en tant qu'il est l'Amour ».

35. *Summa contra Gentiles* IV, ch. 24, n° 3617: « Nam amor procedit a verbo ».

36. In *Ioannem* 6, lect. 5, n° 946: « Verbum autem Dei Patris est spirans Amorem ».

37. *ST I*, q. 43, a. 5, ad 2: « Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem ».

Il faut affirmer que la perfection de chaque homme n'est rien d'autre que la participation à la ressemblance divine. En effet, c'est dans la mesure où nous sommes bons que nous ressemblons à Dieu. Notre unité est donc parfaite en tant qu'elle participe de l'unité divine. Or en Dieu il y a une double unité : à savoir l'unité de nature (Jn 10,30 : *Moi et le Père nous sommes un*) et l'unité d'amour dans le Père et le Fils, qui est l'unité de l'Esprit. Et l'une et l'autre sont en nous, non pas certes de manière à égaler ce qui est en Dieu, mais par une certaine similitude. En effet, le Père et le Fils sont de la même nature numériquement une ; mais nous, nous sommes « un » dans la nature selon l'espèce. De même ils sont « un » par un Amour qui n'est pas participé par le don de quelqu'un [d'autre], mais qui procède d'eux ; car le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit, tandis que nous aimons par un amour participé de quelqu'un qui est plus grand³⁸.

Tandis que le texte précédent (sur Jn 1,2) employait le vocabulaire de l'union (*unio*), celui-ci utilise le mot « unité » (*unitas*), d'une manière manifestement équivalente. L'unité divine est double : il s'agit, d'une part, de l'unité numérique de la nature divine dans les personnes de la Trinité (*unitas naturae*) ; et, d'autre part, de l'unité d'amour dans le Père et le Fils (*unitas amoris*). Ici, l'Amour est expressément désigné comme le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils : c'est « l'unité de l'Esprit » (*unitas Spiritus*).

Notre participation à l'unité divine touche ces deux aspects. Concernant le premier aspect, saint Thomas fait valoir notre unité de nature spécifique. S'agit-il de notre commune appartenance à l'espèce humaine dans l'ordre naturel³⁹, ou de notre participation à l'unité divine par la régénération de la grâce (la commune participation à la nature divine que la grâce procure aux hommes justifiés) ? La brève explication de saint Thomas ne le précise pas. Il semble que ce passage évoque plutôt notre unité spécifique dans la nature humaine, qui est

38. In *Ioannem* 17, lect. 3, n° 2214 : « Dicendum quod uniuscuiusque perfectio nihil est aliud quam participatio divinae similitudinis. In tantum enim sumus boni inquantum Deo assimilamur. Unitas ergo nostra intantum est perfectiva inquantum participat unitatem divinam. Est autem duplex unitas in divinis : scilicet naturae, supra X, 30 : *Ego et Pater unum sumus*, et unitas amoris in Patre et Filio, quae est unitas Spiritus. Et utraque est in nobis, non quidem per aequiparationem, sed per similitudinem quamdam : Pater enim et Filius sunt eiusdem naturae numero, nos autem sumus unum in natura secundum speciem. Item ipsi sunt unum per amorem non participatum ex dono alicuius, sed ab eis procedentem : nam Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto ; nos autem per amorem participatum ex aliquo superiori ». Pour les sources de ce passage, voir notamment saint AUGUSTIN, *De Trinitate* VI, V, 7.

39. Les hommes font partie de la même espèce humaine : c'est une unité spécifique et non pas numérique. Chez nous, la nature humaine est en quelque sorte « multipliée » de telle sorte que cette nature humaine se trouve réalisée dans les substances concrètes, numériquement différentes, que nous sommes.

d'ailleurs présupposée à l'unité de l'Église: « Dans un corps naturel, la première union des membres est celle qui provient de leur conformité de nature. En effet, tous les membres sont constitués de mêmes parties semblables et ils sont du même ordre, comme la main et le pied sont constitués de chair et d'os; on dit ainsi que les membres sont "un" de manière générique ou spécifique... Cette première union se retrouve dans le Corps mystique, en tant que tous les membres possèdent la même nature générique ou spécifique »⁴⁰. Nous verrons cependant, dans la suite du commentaire de Jn 17, que ce premier aspect peut également concerner l'unité plus profonde que réalise notre commune régénération par la grâce. Quant au second aspect, celui de l'unité de l'Esprit ou de l'unité d'amour, il concerne manifestement l'unité de grâce, en rapport immédiat avec le contexte (la prière du Christ: « Père Saint, garde en ton Nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous »)⁴¹; il s'agit alors de la charité comme participation à l'Amour qui est le Saint-Esprit: par le don du Saint-Esprit, nous participons à l'unité d'amour qui est dans le Père et le Fils.

Ce rôle spécial du Saint-Esprit dans l'économie de la grâce mérite quelques précisions. 1° La charité donnée par le Saint-Esprit est un don *créé* qui rassemble et unit ses bénéficiaires par la force même de l'Esprit⁴². Saint Thomas illustre ce rôle de la charité par une image fort suggestive: « La charité est comme un ciment qui colle les personnes individuelles les unes aux autres et toutes ensemble au Christ »⁴³. 2° Dans la charité et avec elle, le Saint-Esprit qui est une personne *incrée* nous est donné. La charité est un don que le Saint-Esprit dépose en nos âmes lorsqu'il est lui-même donné *en personne*: « La charité de Dieu a été répandue en nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rm 5,5). 3° Ce don du Saint-Esprit provient de l'unité éternelle du Père et du Fils: le Père et le Fils s'aiment et nous aiment par le *même Amour* qui est le Saint-Esprit,

40. III *Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 2, quaestiuncula 2, resp.

41. Saint Thomas commente le texte latin: « Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi ».

42. Cf. I *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3, sed contra 2: « L'Apôtre écrit: "Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix" (Ep 4,3). Ainsi, l'amour a raison de lien et de nœud (*amor habet rationem vinculi et nexus*) ». De même que la charité provient du Saint-Esprit, elle accomplit son effet d'union par la puissance (*virtus*) de la personne divine, « puisque dans la forme imprimée par quelque agent réside la puissance de l'agent qui l'imprime » (I *Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, resp.).

43. In *ad Ephesios* 2, lect. 5, n° 113: « ... charitate, quae est quasi cementum conglomerans singulos sibi invicem, et omnes simul Christo ». Sur ce thème, voir notamment saint AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalm.* 62,17: « La glu [qui nous unit à Dieu] c'est la charité » (*ipsum gluten caritas est*); cf. aussi saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana* I,34.

« l'Amour procédant »⁴⁴. L'économie de la grâce s'enracine dans la vie intime de la Sainte Trinité. En tant qu'il est l'Amour du Père et du Fils, le Saint-Esprit est le Don en qui nous sont donnés tous les dons⁴⁵. C'est donc au Saint-Esprit, l'Amour répandu dans les cœurs, que l'on attribue spécialement notre participation à l'unité trinitaire. 4^o Cette place spéciale du Saint-Esprit dans l'économie de la grâce correspond au chemin de notre accès à Dieu. Tandis que, au sein de la Trinité, l'ordre des personnes est « Père – Fils – Esprit », notre union à Dieu suit l'ordre inverse: « Esprit – Fils – Père ». C'est dans l'Esprit que nous sommes unis au Fils qui nous conduit au Père: *dans l'Esprit, par le Fils, vers le Père* (cf. Ep 2,18). « On dit que le Saint-Esprit est le plus proche de nous (*propinquier nobis*) en tant que c'est par lui que nous sont donnés tous les dons »⁴⁶.

Cela nous permet de préciser quelque peu l'expression « unité de l'Esprit » que, dans son commentaire sur Jn 17,11, saint Thomas applique à l'unité des croyants (après s'en être servi pour signifier l'unité divine du Père et du Fils). Cette expression évoque directement Ep 4,3: « Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix ». Saint Thomas explique que « l'unité du Saint-Esprit fait l'unité dans l'Église »⁴⁷. Comme saisir cela? 1^o Le Saint-Esprit procure aux fidèles les vertus théologales qui leur donnent de croire, d'espérer et d'aimer *la même et unique réalité*: « Le Seigneur dit “comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi”, c'est-à-dire: que les fidèles soient unis de cette façon, de telle sorte qu'ils croient en moi et en toi... “Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix... qui est un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême” (cf. Ep 4,3 et 4,5). Car si, par notre foi et notre désir, nous recherchons des choses diverses, notre affection se disperse vers de multiples choses »⁴⁸. 2^o Dans sa mission en notre faveur comme dans la vie intime de la Sainte Trinité, le Saint-Esprit est un et unique. « C'est le même et unique (*unus et idem*) Saint-Esprit qui remplit tous ceux qu'il sanctifie »⁴⁹;

44. ST I, q. 37, a. 2, resp.: « Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos ».

45. ST I, q. 38, a. 2. *Don* est un nom propre du Saint-Esprit.

46. III *Sent.*, dist. 2, q. 2, a. 2, quaestiuncula 2, ad 3, où saint Thomas explique ces paroles: « Selon Augustin et Hilaire, parmi les trois personnes, c'est le Saint-Esprit qui est le plus proche de nous ». Cette place du Saint-Esprit dans notre union à Dieu est bien soulignée dès saint Irénée de Lyon: « Tels sont, au dire des presbytres, disciples des apôtres, l'ordre et le rythme que suivront ceux qui sont sauvés, ainsi que les degrés par lesquels ils progresseront: par l'Esprit ils monteront au Fils, puis par le Fils ils monteront au Père » (saint IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* V, 36,2; “Sources chrétiennes 153”, Éditions du Cerf, Paris, 1969, p. 459-461).

47. In *Ioannem* 1, lect. 10, n° 202: « Nam unitas Spiritus Sancti facit in Ecclesia unitatem ».

48. In *Ioannem* 17, lect. 5, n° 2239.

49. *Ibid.*

« Le Saint-Esprit, qui est numériquement un et le même (*unus et idem numero*), remplit et unit toute l'Église »⁵⁰. Le Saint-Esprit n'est pas seulement la source de l'unité selon laquelle les croyants convergent vers la même réalité, mais il est aussi la source de l'unité « numérique » de l'Église (l'unique Église est *une*), car le Saint-Esprit est présent en personne dans le tout qu'est l'Église aussi bien qu'en chacun de ses membres⁵¹. L'unité de l'Esprit réalise l'unité de l'Église d'une manière qu'on peut la comparer à l'unité de l'âme et du corps qui constituent une personne⁵². Le Saint-Esprit *fait* l'unité de l'Église en laquelle il *habite*. Ainsi, de même que la charité est l'âme créée de l'Église, le Saint-Esprit est l'Âme incréée de l'Église.

Un peu plus loin, en Jn 17,21, Jésus prie « pour que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous ». Par rapport au précédent passage, celui-ci ajoute deux aspects : la mutuelle *co-immanence* du Père et du Fils (« comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi ») et l'unité des fidèles *dans* le Père et le Fils (« en nous »). Voici le commentaire qu'en offre saint Thomas. Malgré sa longueur, il mérite d'être reproduit car saint Thomas y présente une très profonde exégèse de l'unité du Père et du Fils, en expliquant aussi le rapport que l'unité de l'Église entretient avec cette unité divine :

Toute chose tient son unité de ce à partir de quoi elle a sa bonté. En effet, c'est le bien qui conserve une chose, et une chose n'est conservée que par ce qui la rend une. Et c'est pourquoi le Seigneur, demandant la perfection des disciples dans la bonté, demande qu'ils soient un... Le Seigneur ajoute ensuite le modèle et la cause de cette unité (*unitatis exemplum et causa*) en disant « comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi », c'est-à-dire : que les fidèles soient unis de cette façon là, de telle sorte qu'ils croient en moi et en toi... En vérité, c'est dans le Père et le Fils, qui sont un, que nous sommes un... Mais Arius en a tiré argument pour prétendre que le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils, de la même manière que nous sommes en Dieu ; or nous ne sommes pas en Dieu par l'unité d'essence mais par la conformité de la volonté et de l'amour ; Arius en a donc conclu que le Père n'est pas dans le Fils par l'unité d'essence.

Mais il faut affirmer qu'il y a une double unité dans le Père et le Fils : l'unité d'essence et l'unité d'amour (*in Patre et Filio est duplex unitas, scilicet essentialis et amoris*) ; et c'est selon l'une et l'autre que le Père est dans le Fils, comme le Fils aussi est dans le Père.

50. *De veritate*, q. 29, a. 4, resp.

51. Sur ce sujet, voir Benoît-Dominique DE LA SOUEJOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, "Bibliothèque de la Revue Thomiste", Parole et Silence, Paris, 2006, p. 185.

52. Cf. *In ad Ephesios* 4, lect. 1, n° 195, sur « l'unité de l'Esprit ».

D'une première manière, suivant saint Augustin, les paroles « comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi » peuvent se rapporter à l'unité d'amour (*unitas amoris*). Le sens de ces paroles est alors : « comme toi, Père, tu es en moi par l'amour » ; car c'est la charité qui fait être un avec Dieu. C'est comme si le Seigneur avait dit : comme le Père aime le Fils et réciproquement, qu'ainsi les fidèles aiment le Père et le Fils. De cette façon, la conjonction « comme » ne désigne pas une égalité mais une certaine similitude éloignée.

D'une seconde manière, suivant saint Hilaire de Poitiers, ces paroles peuvent se rapporter à l'unité de nature (*unitas naturae*) ; non pas, certes, que nous ayons numériquement la même nature que le Père et le Fils comme cette nature existe en eux ; mais selon que notre unité se réalise par notre assimilation à cette unité de la nature divine par laquelle le Père et le Fils sont un (*quod unitas nostra per hoc sit quod assimilamur illi divinae naturae, per quam Pater et Filius sunt unum*). Et en ce sens aussi, la conjonction « comme » désigne une certaine imitation. C'est pourquoi nous sommes invités à la dilection divine : « Soyez les imitateurs de Dieu comme des fils bien-aimés » (Ep 5,1)⁵³.

L'unité du Père et du Fils est la cause efficiente et la cause exemplaire de l'unité de l'Église (*exemplum et causa*). Observons d'abord ce qui concerne l'unité divine elle-même. Saint Thomas y reprend son affirmation constante de l'unité numérique de l'essence des personnes divines (la consubstantialité trinitaire) et de l'unité d'amour. Bien que le Saint-Esprit ne soit pas explicitement nommé dans l'extrait que nous avons cité, c'est bien de lui qu'il s'agit lorsque saint Thomas parle de l'unité d'amour du Père et du Fils ; la suite du commentaire de la prière de Jésus (Jn 17,23 : « moi en eux et toi en moi ») le signifie plus clairement :

Je suis en eux, comme en un temple, par la grâce : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (1 Co 3,16). Cette grâce est comme une certaine similitude de son essence (*quasi quaedam similitudo eius essentiae*) par laquelle « tu es en moi » par l'unité de nature : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jn 14,10). Et cela pour que les fidèles soient consommés, c'est-à-dire parfaits, dans l'unité⁵⁴.

Conformément au contexte, l'explication de l'unité du Père et du Fils en Jn 17,21 est directement liée à la manière suivant laquelle l'Église participe à l'unité divine (« imitation »). La participation à l'unité du Père et du Fils par l'amour (« comme le Père aime le Fils et réciproquement, qu'ainsi les fidèles

53. In Ioannem 17, lect. 5, n^{os} 2238-2240.

54. In Ioannem 17, lect. 5, n^o 2247.

aiment le Père et le Fils »), suivant l'exégèse de saint Augustin⁵⁵, ne pose aucune difficulté: « C'est à la grâce de Dieu qu'il faut attribuer le fait que nous sommes rendus un par la charité très croyante (*fidelissima caritas*) »⁵⁶. Quant à l'explication de notre participation à l'unité essentielle du Père et du Fils, elle ajoute un élément nouveau. Tandis que, dans son exégèse de Jn 17,11, saint Thomas invoquait notre unité « dans la nature selon l'espèce », il fait valoir ici notre participation à la nature divine par la grâce. Cette participation est explicitée, dans l'exégèse de Jn 17,23, par l'inhabitation du Saint-Esprit et par le don de la grâce. En effet, la grâce habituelle sanctifiante est une similitude de la nature divine qui élève l'être humain pour lui donner de participer à la nature divine, suivant 2 P 1,4: « afin que vous deveniez participants de la nature divine ». Sur ce point, saint Thomas se réfère à saint Hilaire de Poitiers qui montrait que les paroles de Jésus en Jn 17,21 (« comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi ») ne se limitent pas à une unité morale mais signifient bien une unité essentielle, de telle sorte que la prière de Jésus peut être comprise de la manière suivante:

Que comme le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, ainsi, par la forme de cette unité (*per huius unitatis formam*) dans le Père et le Fils, tous soient un... Les hérétiques travaillent à tromper au moyen de la phrase: « Moi et le Père, nous sommes un ». Ils veulent faire croire qu'il s'agit là non pas d'une unité de nature (*naturae unitas*) sans différence de substance en la divinité, mais d'une unité provenant de l'amour mutuel et de l'accord des volontés. Et comme exemple de cette unité... ils ont mis en avant cette parole du Seigneur: « Afin qu'ils soient un, eux tous, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, pour qu'eux aussi ils soient un en nous. »... S'ils ont été régénérés en la nature d'une vie et d'une éternité uniques, par quoi leurs âmes et leurs cœurs ne font plus qu'un, qu'on écarte l'unité par l'accord dans le cas de ces êtres qui sont un en une régénération de nature identique »⁵⁷.

55. La « Chaîne d'or » (*Catena aurea*) de saint Thomas sur les évangiles se révèle fort utile pour identifier les sources et références de ses commentaires évangéliques. Ainsi, la *Catena in Ioannem* XVII, 21 (éd. Marietti, 1953, vol. 2, p. 553) suggère que saint Thomas se réfère ici à l'*Homélie* 110 de saint Augustin sur le quatrième évangile; Augustin y montre le rôle de la charité, en excluant rigoureusement que nous soyons de la même substance que le Père et le Fils. Cf. aussi saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 3, sed contra 1: « Qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un ». Ici, le Seigneur ne parle pas seulement de l'unité essentielle, car ce n'est pas ainsi que nous sommes unis à Dieu; mais il parle de l'unité de consonance ou d'amour qui est le Saint-Esprit ».

56. SAINT AUGUSTIN, *Homélie* 110,2 sur saint Jean (*Homélies sur l'évangile de saint Jean* CIV-CXXIV, traduction par Marie-François Berrouard, "Bibliothèque augustinienne 75", Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2003, p. 154-155). Il s'agit du passage cité par saint Thomas dans sa *Catena* sur Jn 17,21 (cf. la note précédente). On peut voir aussi saint AUGUSTIN, *De Trinitate* IV, IX, 12.

57. SAINT HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* VIII, 11, 10 et 7 (*La Trinité*, tome 2: *Livres IV-VIII*, traduction par G.M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland, "Sources chrétiennes 448", Éditions

Suivant l'interprétation qu'en donne saint Thomas, l'assimilation des fidèles à l'unité du Père et du Fils concerne donc aussi la régénération de l'être des croyants par la grâce qui confère une *participation ontologique à la nature divine*: c'est la divinisation, dont saint Thomas souligne la *dimension communautaire, ecclésiale*.

En résumé, la communion (l'union ou l'unité) du Père et du Fils est double: c'est l'unité de nature des trois personnes et l'unité de l'Esprit. Tel est d'ailleurs l'enseignement de saint Thomas dès son commentaire des *Sentences*, comme nous l'avons déjà observé plus haut:

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, 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'amour⁵⁸.

Il importe de souligner que l'union d'amour du Père et du Fils ne peut pas être « détachée » de la personne du Saint-Esprit. Saint Thomas explique clairement que la *communio* du Père et du Fils, et la *processio* du Saint-Esprit, sont entièrement solidaires l'une de l'autre (*communio* et *processio*), de telle sorte que cette communion ne peut pas être saisie hors de la procession du Saint-Esprit comme Amour mutuel et Lien du Père et du Fils. « La procession du Saint-Esprit qui procède comme l'Amour, la Communion et le Lien du Père et du Fils, n'est pas conceptuellement antérieure à la communion. Donc, si l'on fait abstraction de la communion, il ne s'ensuit pas que la procession demeure [dans notre intelligence] »⁵⁹. Cela signifie que, sans *communio* ou *germanitas* (communauté) du Père et du Fils, la procession du Saint-Esprit n'est plus pensable. L'inverse est également vrai: « Si l'on exclut le Saint-Esprit qui est le nœud (*nexus*) des deux, on ne pourrait plus saisir l'unité de connexion entre

du Cerf, Paris, 2000, p. 393, 391 et 389; traduction modifiée). Nous reproduisons ces extraits suivant l'ordre de leur citation dans la *Catena in Ioannem* XVII, 21 (éd. Marietti, 1953, vol. 2, p. 553).

58. I *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3, resp.: « Et quia Spiritus Sanctus procedit ut Amor, ex modo processionis habet ut sit unio Patris et Filii. Possunt enim Pater et Filius considerari vel inquantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur in essentia; vel inquantum distinguuntur in personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris ».

59. *De potentia*, q. 10, a. 5, ad 11: « Talis processio, scilicet Spiritus Sancti, qui procedit quasi amor et communio et nexus Patris et Filii, non est prius secundum intellectum quam communio. Unde non oportet quod, remota communione, remaneat processio ». L'objection soutenait que, même si nous faisons abstraction de la communion du Père et du Fils, nous pourrions encore concevoir la procession du Saint-Esprit. La réponse réfute cette objection.

le Père et le Fils »⁶⁰. Comme nous l'avons déjà noté, saint Thomas précise que le Saint-Esprit n'est pas le lien ou l'union du Père et du Fils au sens où le Saint-Esprit effectuerait l'union du Père et du Fils, mais bien au sens où le Saint-Esprit *procède* du Père et du Fils, le Saint-Esprit étant ainsi l'*union même* du Père et du Fils⁶¹.

b) *Le Saint-Esprit et la communion trinitaire*

La lecture des textes que nous avons présentés suscite la question suivante. L'unité d'essence ou de nature concerne évidemment les *trois* personnes divines : le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; mais lorsque, comme deuxième aspect de l'unité ou de l'union trinitaire, on pose « l'unité de l'Esprit » en tant que cet Esprit est en personne l'Amour qui procède du Père et du Fils, ne se limite-t-on pas à la communion de *deux personnes seulement*, à savoir le Père et le Fils ? Précisons bien : cette question ne concerne pas l'amour comme attribut essentiel, commun aux trois personnes, car cet amour essentiel est un acte unique des trois personnes divines en tant que ces personnes *sont* la même nature divine, ce qui nous ramène à la consubstantialité. La question concerne l'Amour personnel qui est le Saint-Esprit : lorsqu'on considère cet Amour qui est le Saint-Esprit, s'agit-il de la communion (union, unité) de *toute* la Trinité, ou de la communion (union, unité) *du Père et du Fils* ? La réponse ne devrait pas nous surprendre : les deux affirmations reviennent à la même réalité. En effet, tout comme saint Thomas parle du Saint-Esprit comme union ou unité du Père et du Fils, il parle aussi du Saint-Esprit comme unité d'amour de la Trinité elle-même. Voici un passage qui est peut-être le plus explicite sur ce sujet :

Contre Sabellius... l'Église affirme, quatrième, *trois personnes unies par une certaine société d'amour qui est le Saint-Esprit*; elle affirme donc l'harmonie (des personnes), comme on le voit chez saint Hilaire de Poitiers, en excluant la solitude (d'une personne)⁶².

60. ST I, q. 39, a. 8, resp. : « Excluso Spiritu Sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium ».

61. I *Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 1, ad 4 : « L'affirmation "le Père et le Fils sont unis par le Saint-Esprit" est vraie, selon que le Saint-Esprit est leur union même (*Pater et Filius uniuntur Spiritu Sancto, secundum quod Spiritus Sanctus est ipsa unio*),... en tant qu'il procède d'eux... Mais on ne doit pas concéder purement et simplement que l'Esprit unisse le Père et le Fils : car le mode de signification du verbe "unir" est celui de l'agent qui effectue l'union (*quia unire significat per modum unientis effective*) ». Le Saint-Esprit n'exerce aucun rôle de principe par rapport au Père et au Fils : cela ruinerait l'ordre trinitaire (le Saint-Esprit deviendrait le principe du Père et du Fils, ce qui est contraire à la foi). Ainsi, le Saint-Esprit « unit » le Père et le Fils *en tant qu'il procède d'eux*.

62. I *Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 1, resp. : « Contra Sabellium... Quarto ponit [Ecclesia] *tres personas unitas societate quadam amoris, qui est Spiritus Sanctus*, et ideo praedicat consonantiam,

Le contexte de cet extrait est un bref exposé de la foi de l'Église face à l'arianisme (qui nie la vraie divinité des trois personnes) et face au sabellianisme (qui nie la réelle distinction de ces trois personnes). Saint Thomas y explique que, face à Arius, l'Église affirme l'unité de l'essence des trois personnes, la simplicité de l'essence divine, la parfaite similitude des personnes, leur identique puissance et leur égale grandeur ; et face à Sabellius, l'Église confesse la communauté de nature de personnes divines qui sont distinctes, la pluralité réelle de ces personnes, l'ordre d'origine qui exclut la confusion, et enfin l'unité des personnes par la « société d'amour » qui est le Saint-Esprit. Dans ce contexte anti-sabellien, l'affirmation de la communauté d'amour souligne la dimension *personnelle* de l'harmonie trinitaire, suivant un ordre (le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit). Saint Thomas fait ici mention de saint Hilaire de Poitiers qui expliquait, en référence au Credo et à la formule du baptême (Mt 28,19) : le Père, le Fils et l'Esprit sont « trois » hypostases ou personnes réellement distinctes mais ils sont « un » par l'harmonie ou la consonance⁶³. Peu auparavant, dans le même contexte et en référence à saint Hilaire de Poitiers également, saint Thomas avait déjà exclu la « solitude » d'une personne divine en affirmant « la communauté des personnes divines par l'union d'amour (*consortium divinarum personarum per unionem amoris*) »⁶⁴. Dans le même sens anti-sabellien encore, saint Thomas parle ailleurs de la « société des personnes [divines] qui est par l'union d'amour »⁶⁵.

La *société d'amour* qui est le Saint-Esprit concerne *toute la Trinité* : « trois personnes unies par une certaine société d'amour qui est le Saint-Esprit ». Nous pouvons saisir cela de la manière suivante. 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 ; 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.

ut patet ex Hilario et excludit solitudinem ». C'est nous qui mettons l'affirmation centrale en caractères italiques dans le texte latin et dans la traduction française.

63. SAINT HILAIRE DE POITIERS, *De Synodis* 29 (PL 10, col. 503) : « per consonantiam vero unum ».

64. I *Sent.*, dist. 23, exposition du texte. Dans d'autres passages, le *consortium* des personnes divines signifie leur « communauté de nature » (*naturae consortium*) : voir la *Catena in Ioannem* XII, 7 (éd. Marietti, 1953, vol. 2, p. 524 : Didyme l'Aveugle) ; cf. aussi la *Catena in Lucam* IV, 4 (*ibid.*, p. 65 : saint Cyrille d'Alexandrie) ; *Catena in Lucam* XX, 5 (*ibid.*, p. 270 : saint Ambroise de Milan). Nous retrouvons ici, sans surprise, les deux aspects de la communion des personnes divines : l'amour et la consubstantialité.

65. I *Sent.*, dist. 2, exposition du texte : « societas personarum, quae est per unionem amoris ».

Les expressions « société du Père et du Fils » et « communauté du Père et du Fils »⁶⁶ semblent provenir spécialement de la lecture de saint Augustin, dans un contexte trinitaire et ecclésiologique. Par exemple, dans sa « Chaîne d'or » sur le premier évangile, saint Thomas rapporte ces explications de saint Augustin :

Le caractère particulier sous lequel nous est signifié le Saint-Esprit, c'est la communauté du Père et du Fils. Il est commun au Père et au Fils, et c'est par lui qu'ils ont voulu que nous soyons en communion les uns avec les autres et avec eux... C'est aussi au Saint-Esprit qu'est attribuée la société par laquelle nous sommes faits un seul corps du Fils unique de Dieu : car, d'une certaine manière, la société du Père et du Fils c'est le Saint-Esprit lui-même⁶⁷.

Ces explications se situent dans le prolongement immédiat de la tradition des Pères latins. D'une part, en effet, la tradition trinitaire la plus ancienne souligne l'unité substantielle des trois personnes divines. D'autre part, depuis saint Cyprien au moins, la notion latine de communion trinitaire met spécialement en relief la place spéciale du Saint-Esprit, que saint Augustin a explicitée en termes de « lien d'amour » dans la Trinité⁶⁸.

En résumé, outre la mention constante de la consubstantialité, nous trouvons chez saint Thomas deux groupes d'affirmations : le premier groupe parle de la société des personnes divines par l'union d'amour ; le second 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 ».

66. Sur le vocabulaire de la communauté (*communitas*), voir plus haut la note 8 : le Saint-Esprit est « la communauté (*communitas*) du Père et du Fils ».

67. *Catena in Matthaeum* XII, 9 (éd. Marietti, 1953, vol. 1, p. 201), sur Mt 12,32 : « Insinuatur... in Spiritu Sancto Patris Filiique communitas. Quod ergo commune est Patri et Filio et per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum... Ad ipsum [Spiritus Sanctum] etiam pertinet societas qua effimur unum corpus unici Filii Dei : quia quodammodo societas Patris et Filii est ipse Spiritus Sanctus ». Cf. saint AUGUSTIN, *Sermon LXXI*, 12,18-20,33 (*PL* 38, col. 454-464). Nous avons rappelé plus haut que le Saint-Esprit est l'Âme créée de l'Église. Nous pouvons désormais expliciter cette formule de la manière suivante : l'Âme créée de l'Église, c'est la société d'amour de la Trinité qui est le Saint-Esprit.

68. Sur ce sujet, voir Finbarr CLANCY, « *Ecclesia de Trinitate in the Latin Fathers* », dans *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church*, The Proceedings of the Fourth Patristic Conference, Maynooth, 1999, "Irish Theological Quarterly Monograph Series 3", Edited by D. Vincent Twomey and Lewis Ayres, Four Courts Press, Dublin, 2007, p. 161-193.

4. *Périchorèse et communion*

L'exégèse de Jn 17 sur l'unité du Père et du Fils a mis au premier plan la co-immanence réciproque des personnes divines, suivant les paroles de Jésus dans l'évangile selon saint Jean : « Je suis *dans le Père* et le Père est *en moi* » (Jn 14,10). C'est là ce que, depuis saint Jean Damascène, on appelle la « périchorèse » trinitaire. Chaque personne divine est dans les deux autres personnes qui sont en elle : « toutes les personnes sont réciproquement dans les autres »⁶⁹.

Dans sa *Somme de théologie*, saint Thomas rend compte de ce mutuel « être dans » des personnes divines en considérant trois aspects de notre saisie du mystère trinitaire : l'essence, les relations et les processions⁷⁰. Premièrement, chaque personne divine est dans les autres en vertu de leur identique essence. Puisque chaque personne *est* l'essence divine par identité, là où est l'essence de cette personne-là est aussi cette personne elle-même ; et puisque les trois personnes sont la *même* essence, chaque personne est dans les autres. Deuxièmement, les personnes sont mutuellement dans les autres en raison de leurs relations. D'une part, « un relatif est compris dans l'autre »⁷¹. D'autre part, la personne divine s'identifie à la relation qui la distingue et la constitue : la personne divine est une « relation subsistante ». Le Père est sa propriété relative de paternité, le Fils est sa propriété relative de filiation, et le Saint-Esprit est sa propriété relative de procession. Non seulement une réalité relative ne peut pas être *pensée* comme telle sans son corrélatif, mais elle ne peut pas *exister* comme telle sans lui : « un relatif ne peut pas être sans son corrélatif »⁷². Troisièmement, les personnes divines sont mutuellement dans les autres en raison de l'origine, car la procession du Fils et celle du Saint-Esprit sont des processions intérieures, *immanentes* : le Fils qui est engendré par le Père demeure dans le sein du Père (cf. Jn 1,18), et le Saint-Esprit ne procède pas au-dehors du Père et du Fils mais il demeure en eux.

Cette doctrine de la périchorèse ou de la « co-immanence » des trois personnes divines est non seulement proche des thèmes que nous avons

69. *ST III*, q. 83, a. 4, resp. : « Omnes personae sunt in se invicem ».

70. *ST I*, q. 42, a. 5, resp.

71. I *Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, sed contra 2 et resp. : « In uno relativorum intelligitur aliud ».

72. *De potentia*, q. 8, a. 1, arg. 10 : « Relativum enim non potest esse sine correlativo ». La réponse ne conteste pas cette affirmation.

observés, mais elle est explicitement invoquée, spécialement en ce qui regarde l'unité d'essence du Père et du Fils: il faut pleinement l'intégrer dans une théologie de la communion trinitaire. L'unité d'essence, les relations et les processions sont bien constitutives de la communion trinitaire.

Les relations méritent une attention spéciale. En effet, les relations ne se limitent pas à distinguer les personnes mais elles sont aussi, *de par leur nature même*, une raison de l'unité des personnes qu'elles distinguent: chaque personne est dans les autres suivant les relations. De plus, au sein de l'unité trinitaire, les relations (tout comme les processions) manifestent la *réciprocité* de la présence mutuelle des trois personnes divines. En effet, le mode suivant lequel le Père est dans le Fils se distingue du mode suivant lequel le Fils est dans le Père, car ces modes sont ceux de la relation propre à chaque personne. Ces modes ne sont pas interchangeables: « Le Fils est dans le Père comme celui qui tire son origine est dans le principe originant, et le Père est dans le Fils comme le principe originant est dans celui qui tient de lui son origine »⁷³. Sous cet aspect, chaque personne divine est dans les autres d'une manière qui lui est propre dans la réciprocité. Quant à la personne du Saint-Esprit comme Amour mutuel et Lien du Père et du Fils, elle comporte intrinsèquement une dimension de réciprocité relationnelle: « Le Saint-Esprit, en tant qu'il est l'Amour, implique un rapport du Père au Fils et réciproquement, un rapport qui est celui de l'aimant à l'aimé »⁷⁴.

Plus profondément, on doit observer que, dans tous les cas (communion ou communauté des personnes et périchorèse), la consubstantialité divine se trouve au premier plan. Il convient de souligner cette place première de l'unité substantielle de la Trinité: suivant saint Thomas, bien que l'inter-relationalité des personnes divines occupe une place centrale, la communion trinitaire consiste d'abord et fondamentalement dans l'unité essentielle numérique des trois personnes. Sous ce premier aspect, saint Thomas invite à réviser certaines conceptions actuelles de la « communion trinitaire » qui soulignent exclusivement l'échange des personnes divines conçu à la manière du partage, de l'interaction ou de l'intersubjectivité.

73. I *Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, ad 1: « Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater in Filio sicut originans in originato ».

74. *ST I*, q. 37, a. 1, ad 3: « Importatur in Spiritu Sancto, prout est Amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum ».

Enfin, notre enquête sur la communion trinitaire a mis en relief un aspect de première importance qui ne reçoit pas une attention comparable dans les exposés de synthèse que saint Thomas a rédigés sur le mutuel « être dans » des personnes de la Sainte Trinité : il s'agit de la personne du Saint-Esprit comme « société d'amour ». Sous cet aspect, le thème de la communion trinitaire ne s'identifie pas purement et simplement à la périchorèse. Il met spécialement en relief le Saint-Esprit comme l'Amour dans lequel la Trinité est unie.

5. Conclusion et épilogue

Notre étude menée à partir du vocabulaire de la communion nous conduit au résultat suivant. La communion trinitaire revêt deux aspects principaux. Le premier est la « communion de la nature divine dans les trois personnes » (*communio divinae naturae in tribus personis*), c'est-à-dire la consubstantialité trinitaire. Le second aspect central consiste dans les relations réciproques des trois personnes et tout spécialement dans la propriété du Saint-Esprit comme communion, communauté, société ou union du Père et du Fils : puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, il tient du mode même de sa procession d'être l'union du Père et du Fils (*unio Patris et Filii*) ; c'est « l'unité de l'Esprit » (*unitas Spiritus*). Ce second aspect peut être étendu à l'union de toute la Trinité, suivant la formule déjà citée : « les trois personnes sont unies par une certaine société d'amour qui est le Saint-Esprit » (*tres personas unitas societate quadam amoris, qui est Spiritus Sanctus*). Ces deux aspects concernent d'abord la vie intime de la Sainte Trinité en elle-même, et ils s'étendent aussi à notre participation ecclésiale à la communion trinitaire. Nous participons à l'union des personnes divines par la régénération intérieure que procure la grâce et par la « charité très croyante » que le Saint-Esprit nous donne lorsqu'il vient habiter en nous.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* présente certains points de convergence fort significatifs avec la pensée de saint Thomas d'Aquin. Nous les présentons brièvement, par mode d'épilogue, comme un prolongement de notre étude de saint Thomas.

Premièrement, dans son enseignement sur l'Église, le *Catéchisme* réunit dans la notion de « communion » (*communio*) les deux notions voisines d'union (*unio*) et d'unité (*unitas*). « L'Église est dans ce monde-ci le sacrement du salut, le signe et l'instrument de la communion (*communio*) de Dieu et

des hommes »⁷⁵. Ce paragraphe du *Catéchisme* reprend l'enseignement de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* (n° 1) de Vatican II qui affirmait que l'Église est « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union (*unio*) intime avec Dieu et de l'unité (*unitas*) de tout le genre humain ». La Constitution *Lumen Gentium* appliquait l'« union » au rapport avec Dieu, et l'« unité » au genre humain ; le *Catéchisme* rassemble ces deux notions dans celle de « communion » appliquée à Dieu et aux hommes⁷⁶. Pour notre propos, retenons que la communion englobe l'union et l'unité.

Deuxièmement, dans son enseignement sur la Sainte Trinité, le *Catéchisme* exprime par deux fois la consubstantialité trinitaire au moyen de la notion de communion : « La tradition occidentale exprime d'abord la communion consubstantielle (*consubstantialem communionem*) entre le Père et le Fils en disant que l'Esprit procède du Père et du Fils... L'ordre éternel des personnes divines dans leur communion consubstantielle (*in communionem consubstantiali*) implique que le Père soit l'origine première de l'Esprit en tant que "principe sans principe", mais aussi qu'en tant que Père du Fils unique, Il soit avec Lui "l'unique principe d'où procède l'Esprit Saint" »⁷⁷. Cela signifie que la doctrine catholique concernant l'origine du Saint-Esprit (*a Patre et Filio*) est intrinsèquement liée à la doctrine de l'unique substance de la Sainte Trinité⁷⁸. Pour notre propos, c'est la qualification de la consubstantialité comme *communio* qu'il convient d'observer : la consubstantialité du Père et du Fils, comme la

75. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 780. Texte français : *Catéchisme de l'Église Catholique*, édition définitive avec guide de lecture, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Libreria Editrice Vaticana, Paris, 1998. Texte latin : *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997. Sur ce sujet, voir Henry DONNEAUD, « Note sur l'Église comme "communio" dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* », *Revue Thomiste* 95 (1995) 665-671, ici 667. Pour Vatican II, voir Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, p. 462-463 ; l'auteur précise que le « schéma » de compréhension de la communion est le suivant : communauté divine \Rightarrow Incarnation du Verbe, par l'Esprit \Rightarrow Verbe incarné communiqué aux hommes par l'Esprit = Église (p. 465).

76. Voir également ci-dessous la note 80.

77. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 248. Les passages entre guillemets sont des citations du Concile de Florence et du Concile de Lyon II.

78. Pour une explication quelque peu détaillée de ce rapport entre la doctrine de l'*una substantia* et celle de la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, on peut voir Gilles EMERY, *La Trinité*, Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité, "Initiations", Éditions du Cerf, Paris, 2009, p. 151-157. La foi trinitaire s'exprime en termes de *substance* et de *relations*. Sur la base de la consubstantialité trinitaire, la distinction personnelle du Saint-Esprit par rapport au Fils implique une relation d'origine du Saint-Esprit envers le Fils : le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils*.

consubstantialité des trois personnes, est une communion. C'est l'aspect le plus fondamental de la communion trinitaire.

Troisièmement, dans son enseignement sur l'Église et sur la liturgie, le *Catéchisme* associe spécialement la communion trinitaire à la personne du Saint-Esprit. « Dans la liturgie se réalise la coopération la plus intime de l'Esprit Saint et de l'Église. Lui, l'Esprit de communion (*Spiritus communionis*), demeure indéfectiblement dans l'Église, et c'est pourquoi l'Église est le grand sacrement de la communion divine (*communio divinae*) qui rassemble les enfants de Dieu dispersés. Le fruit de l'Esprit dans la liturgie est inséparablement communion avec la Trinité Sainte (*communio cum Sanctissima Trinitate*) et communion fraternelle (*communio fraterna*) »⁷⁹. Ce très bel enseignement désigne d'abord le Saint-Esprit comme « Esprit de communion ». C'est précisément cet Esprit de communion qui rend compte de la réalité de l'Église comme sacrement de la communion divine⁸⁰, tout comme c'est lui qui procure la communion ecclésiale dans sa double dimension de communion avec la Trinité et de communion fraternelle. De même, la Pentecôte est désignée comme le jour où la Sainte Trinité fut pleinement révélée; et par l'effusion du Saint-Esprit, les fidèles du Christ « participent déjà à la communion de la Trinité Sainte »⁸¹. Enfin, la mission de l'Église est décrite en termes de communion trinitaire: « Par tout son être et dans tous ses membres [l'Église] est envoyée pour annoncer et témoigner, actualiser et répandre le mystère de la communion de la Sainte Trinité (*mysterium communionis Sanctissimae Trinitatis*) »⁸². On peut aussi observer que, dans son enseignement sur la mission, le *Catéchisme* parle soit de « la communion de la Sainte Trinité » (§ 738), soit de « la communion qui existe entre le Père et le Fils dans leur Esprit d'amour » (§ 850). Cet enseignement sur la mission et la communion est illustré et explicité par un beau texte de saint Cyrille d'Alexandrie montrant la place spéciale du Saint-Esprit au sein de l'œuvre commune des trois personnes divines:

Nous tous qui avons reçu l'unique et même esprit, à savoir, l'Esprit Saint, nous nous sommes fondus entre nous et avec Dieu (*commisceri quodammodo et inter*

79. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 1108.

80. Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 747: « L'Esprit Saint que le Christ, Tête, répand dans ses membres, bâtit, anime et sanctifie l'Église. Elle est le sacrement de la communion de la Trinité Sainte et des hommes ».

81. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 732.

82. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 738. Ce paragraphe commence par une importante précision: « La mission de l'Église ne s'ajoute pas à celle du Christ et de l'Esprit Saint, mais elle en est le sacrement ».

nos, et cum Deo). Car bien que nous soyons nombreux séparément et que le Christ fasse habiter l'Esprit du Père et le sien en chacun de nous, cet Esprit unique et indivisible ramène par lui-même à l'unité ceux qui sont distincts entre eux... et fait que tous apparaissent comme une seule chose en lui-même. Et de même que la puissance de la sainte humanité du Christ fait que tous ceux-là en qui elle se trouve forment un seul corps, je pense que de la même manière l'Esprit de Dieu qui habite en tous, unique et indivisible, les ramène tous à l'unité spirituelle⁸³.

Tout vient de la Sainte Trinité en sa communion consubstantielle et en sa communion d'amour. Et par la mission du Fils incarné qui culmine dans l'envoi du Saint-Esprit, les hommes sauvés sont ramenés à la source de toute chose. C'est en ce sens que « le but dernier de la mission n'est autre que de faire participer les hommes à la communion qui existe entre le Père et le Fils dans leur Esprit d'amour »⁸⁴.

Fr. Gilles EMERY, OP

83. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 738.

84. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 850: « Ultimus missionis scopus alius non est quam homines efficere participes communionis existentis inter Patrem et Filium in Ipsorum amoris Spiritu ».