

L'expression « monothéisme trinitaire » est devenue commune pour désigner la foi chrétienne en Dieu Trinité¹. Dans cette expression, l'adjectif « trinitaire » modifie-t-il la signification du terme « monothéisme », ou lui apporte-t-il une spécification ? Et si oui, dans quel sens ? Ces questions méritent quelques réflexions. Après un rappel sur les origines du terme « monothéisme », nous présenterons une explication de théologie biblique sur l'émergence de la foi en Dieu Trinité chez les premiers disciples de Jésus, puis nous indiquerons quelques éléments de la réflexion patristique ; enfin, nous tenterons d'esquisser l'apport de saint Thomas d'Aquin pour discerner certains éléments fondamentaux qui caractérisent le « monothéisme trinitaire ».

1. Le terme « monothéisme » : un mot utile mais ambigu

Le terme « monothéisme » était inconnu des Pères de l'Église et des médiévaux. Ce mot a sans doute été forgé en 1660 par Henry More, un philosophe de l'école des « Platoniciens de Cambridge »². Spécialement attaché à démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme³, Henry More a employé le terme « monothéisme » (*Monotheisme*) dans un essai de typologie des religions. More considérait le polythéisme et le panthéisme comme des variantes de l'athéisme qu'il voulait écarter. Cet auteur poursuivait un but apologetique : il voulait défendre la foi chrétienne contre l'empirisme et le matérialisme qui, notamment à la suite de Thomas Hobbes, commençaient à s'étendre en Angleterre. Dans sa classification des religions, More pensait que

1. Par exemple, cette expression a donné le titre d'un livre d'Yves LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, "Cogitatio Fidei, 145", Cerf, Paris, 1987.

2. Henry MORE, *The Grand Mystery of Godliness* (London, 1660). Nous reprenons ici les explications de Nathan MACDONALD, « The Origin of 'Monotheism' », dans Loren T. Stuckenbruck et Wendy E.S. North (éd.), *Exploring Early Jewish and Christian Monotheism*, "Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 263", T&T Clark, London, 2004, p. 204-215. Voir aussi Reinhold HÜLSEWIESCHE, art. « Monotheismus », dans Joachim Ritter et Karlfried Gründer (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1984, col. 142-146.

3. Parmi les ouvrages de H. MORE, on peut noter *An Antidote Against Atheisme* (1653), dont le propos est de prouver l'existence de Dieu, et *The Immortality of the Soul* (1659).

le monothéisme était la religion primitive naturelle de l'humanité. Comme platonicien, soutenant la présence d'idées innées dans l'esprit humain (c'est-à-dire la présence d'idées non formées à partir de l'expérience sensible), More entendait montrer la supériorité du « spirituel » (Dieu, anges, âmes) sur le « matériel ». Le monothéisme qu'il proposait était surtout d'ordre intellectuel et éthique : More dépréciait les expressions liturgiques et corporelles de la religion⁴. Ce « monothéisme » semble avoir posé les bases de l'antichristianisme et de l'anti-ritualisme qui caractériseront le déisme⁵.

Cet usage originel du terme « monothéisme » est intéressant pour au moins deux raisons. Premièrement, les premiers emplois du mot « monothéisme » ont trouvé place dans une typologie philosophique des religions où le christianisme a comme rival le matérialisme philosophique moderne. Le mot « monothéisme » n'est pas né dans un contexte théologique, mais dans une réflexion philosophique du théisme des premières Lumières. Après son usage chez More, le terme « monothéisme » fut employé davantage par les philosophes et par les historiens des religions que par les théologiens. Rémi Brague a fait observer que ce terme n'est presque jamais employé comme expression de la piété des simples croyants⁶. Brague a spécialement critiqué la formule « les trois monothéismes », couramment employée aujourd'hui pour désigner tout ensemble le judaïsme, le christianisme et l'islam. Dans l'usage courant, le terme « monothéisme » risque en effet de suggérer qu'il désigne une réalité univoque, alors qu'on l'applique de fait à des réalités différentes (la foi juive et le christianisme, l'islam, mais encore le dieu des philosophes, ou le culte du disque solaire imposé par le pharaon Aménophis IV, etc.). « Le terme de "monothéisme" gomme ainsi ce que chaque religion a de propre au profit d'un théisme mal défini. On peut même d'ailleurs se demander si l'époque des Lumières ne l'aurait pas précisément utilisé à cet effet »⁷.

4. Ainsi, More critiquait le judaïsme en raison des composantes corporelles, sensibles, de la foi juive et de son expression (cf. N. MACDONALD, « The Origin of 'Monotheism' », p. 212 : « Judaism is criticized for its sensuous religious festivals indicative of an obsession with the 'animal life' »). Sa classification des positions religieuses non chrétiennes peut être ramenée à deux catégories : 1° les formes déficientes du monothéisme que sont le judaïsme et le monothéisme païen éclairé ; 2° l'athéisme qui inclut le polythéisme et le panthéisme (*ibid.*, p. 207).

5. N. MACDONALD, « The Origin of 'Monotheism' », p. 212.

6. Rémi BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris, 2008, p. 17.

7. *Ibid.*, p. 91.

Deuxièmement, le terme « monothéisme », dès son origine, est lié à des essais de reconstruction historique qui posent une évolution des croyances religieuses. Chez More, c'est le monothéisme qui est considéré comme primitif (le polythéisme est vu comme une corruption postérieure du monothéisme des origines). Par la suite, on verra plutôt le monothéisme, à l'inverse, comme l'aboutissement d'une progression à partir du fétichisme ou de l'animisme et du polythéisme. On saisira également le monothéisme comme l'aboutissement d'un processus qui a commencé par la « monolâtrie » ou l'« hénouthéisme », c'est-à-dire par le culte d'un seul Dieu qui n'exclut cependant pas l'existence d'autres dieux. Le concept de « monothéisme » semble avoir partie liée avec des « modèles théoriques » du développement historique des religions⁸, qui ne sont pas toujours convaincants pour rendre compte de la foi biblique en Dieu⁹.

Il faut avoir conscience des ambiguïtés et des difficultés que le mot et la notion de « monothéisme » présentent dès leur origine et qu'ils continuent de véhiculer. À cet égard, il est significatif que le *Catéchisme de l'Église Catholique* n'emploie pas le mot « monothéisme ». Ces réserves étant posées, il faut aussi reconnaître que le terme « monothéisme » est aujourd'hui largement diffusé : il fait partie de nos langues et la plupart des théologiens de notre époque l'emploient¹⁰. Nous pouvons le reprendre de manière générique pour désigner la croyance en un seul Dieu, mais son application à la foi chrétienne (« monothéisme trinitaire »¹¹) requiert des précisions.

8. Voir les observations de Fritz STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, p. 4-22 : l'auteur y présente la notion de « monothéisme » comme un « problème » de la modernité avec les difficultés d'une « projection » historique sur la foi biblique.

9. Voir par exemple Adrian SCHENKER, « Le monothéisme israélite : un dieu qui transcende le monde et les dieux », *Biblica* 78 (1997) 436-448. L'auteur y présente la difficulté de définir le monothéisme et discute trois formes du monothéisme biblique avant le deuxième Isaïe (Is 40-55) : le Seigneur, le Dieu d'Israël (YHWH), transcende radicalement ou essentiellement les autres "dieux" par 1° une transcendance de fondation et d'origine (Dt 32,8-9), 2° une transcendance eschatologique (Mi 4,1-5) et 3° une transcendance de suprématie (Ps 82,1-8).

10. Voir par exemple le document de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *Dieu Trinité, unité des hommes*, Le monothéisme chrétien contre la violence, Cerf, Paris, 2014 (titre original : *Dio Trinità, unità degli uomini*, Il monoteismo cristiano contro la violenza, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014).

11. L'expression « monothéisme trinitaire » (« monoteismo trinitario ») est expressément employée par la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu Trinité, unité des hommes*, n° 90 (voir la note précédente).

2. Jésus et l'Esprit Saint sont « inclus dans l'identité divine »

On cherche depuis longtemps à saisir comment les premiers chrétiens ont intégré leur foi en Jésus, Seigneur et Fils de Dieu, ainsi que leur foi au Saint-Esprit, dans leur foi juive au Dieu unique. En schématisant un peu la question, on peut observer deux solutions insatisfaisantes. Premièrement, si le monothéisme juif à l'époque de Jésus était un monothéisme « strict » (c'est-à-dire pour lequel il *n'existe pas* d'autres dieux), les premiers chrétiens, qui ont affirmé la divinité de Jésus et de l'Esprit distincts l'un de l'autre et eux-mêmes distincts du Père, auraient-ils donc été contraints de rompre avec ce monothéisme « strict » ? Deuxièmement, si ce monothéisme juif était « moins strict », les premiers chrétiens se seraient-ils servis de « figures » de médiateurs divins attestées par l'Ancien Testament (anges, êtres humains exaltés, attributs divins personnifiés), en les identifiant au Fils et à l'Esprit, pour « adapter » ainsi leur foi nouvelle au monothéisme juif ? Les études exégétiques ont montré que ces deux solutions sont inadéquates. Dans ce qui suit, nous présentons les propositions des exégètes anglo-saxons Richard Bauckham, Larry Hurtado et N.T. Wright.

L'explication de Richard Bauckham est, en résumé, la suivante. Les premiers chrétiens ont confessé leur foi sur la base du monothéisme juif de la période du « Second Temple » (c'est-à-dire la période qui s'étend de la reconstruction du Temple lors du retour des Juifs après la captivité babylonienne, en 516 avant Jésus-Christ, jusque vers l'an 70 après Jésus-Christ). Ce monothéisme juif du Second Temple se caractérisait essentiellement par deux traits : 1° le vrai Dieu, YHWH, le Dieu d'Israël, est *le seul créateur de toutes choses*, distinct de tout ce qui n'est pas lui ; 2° il est le seul possédant *la souveraineté sur toutes choses*, ce qui fonde son action universelle et, en particulier, son alliance avec Israël. C'est ce que Richard Bauckham a appelé « l'identité unique de Dieu » (*the unique divine identity*). La notion d'« identité » (*identity*) ne désigne pas d'abord « ce que » Dieu est, mais plutôt « qui » Dieu est : l'« identité » inclut en un sens « ce que » Dieu est, mais elle offre une approche plus large qui réunit l'être et l'agir sous l'aspect de la « personnalité ». Le culte exclusif adressé à YHWH est la conséquence, la réponse ou l'expression de cette identité unique de Dieu. La conviction des premiers chrétiens fut que Jésus et l'Esprit sont « inclus » dans l'identité de ce Dieu unique. En particulier, les premiers chrétiens ont reconnu que Jésus est inclus dans la souveraineté universelle et dans l'action créatrice qui appartiennent au Dieu unique, ils l'ont identifié par le nom divin (*kurios*) qui désigne le Dieu unique, et ils l'ont présenté comme recevant le culte qui, pour le monothéisme

juif, est la reconnaissance de l'unique identité divine¹². Les croyants du Nouveau Testament n'ont pas vu leur héritage monothéiste juif comme un obstacle à l'inclusion de Jésus et de l'Esprit Saint dans l'identité divine ; ils ont bien plutôt saisi cette inclusion comme l'accomplissement de l'attente eschatologique du monothéisme juif du Second Temple. On peut parler ici d'un « monothéisme eschatologique ».

Dans sa monumentale étude sur saint Paul, N.T. Wright a développé cette approche en soulignant spécialement le caractère *eschatologique* du monothéisme juif du Second Temple¹³. Ce monothéisme était essentiellement marqué par une espérance : Dieu, qui avait abandonné Jérusalem et son Temple au moment de l'exil babylonien, allait revenir ; il allait revenir *en personne*, dans la gloire, pour exercer le jugement et pour sauver son peuple ; il allait revenir *lui-même* pour accomplir le nouvel Exode, il allait revenir pour être le Roi. Ces éléments constituaient le centre vital de ce que le judaïsme du Second Temple croyait au sujet de l'« identité divine ». Or, par sa vie, sa mort et sa résurrection, Jésus a accompli le nouvel Exode, il a sauvé son peuple, il a réalisé en sa propre personne ce que le Dieu d'Israël avait promis de réaliser lui-même, il a instauré le royaume de Dieu. Les disciples de Jésus (avant même la rédaction des écrits du Nouveau Testament) furent donc comme nécessairement amenés à « inclure » Jésus dans l'identité divine (cf. Rm 1,3-4 ; 8,1-4 ; 1 Co 8,6 ; 15,25-28 ; Ga 4,1-11 ; Ph 2,6-11 ; Ep 4,4-6 ; etc.)¹⁴.

La résurrection de Jésus a exercé un rôle déterminant dans la reconnaissance de son identité : elle a éclairé les paroles que Jésus avait prononcées et les actes qu'il avait accomplis durant son ministère avant Pâques. En effet, la résurrection de Jésus a en quelque sorte inversé le jugement qui l'avait fait

12. Richard BAUCKHAM, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Paternoster Press, Carlisle, 1998 ; ID., *Jesus and the God of Israel: God Crucified and other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008. Cf. Larry W. HURTADO, *God in New Testament Theology*, Abingdon Press, Nashville, 2010 (trad. française : « Dieu » dans *la théologie du Nouveau Testament*, "Lectio divina, 245", Cerf, Paris, 2011) ; ID., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003 (trad. française : *Le Seigneur Jésus Christ, La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, "Lectio divina, 220", Cerf, Paris, 2009). Pour une présentation, voir Emmanuel PERRIER, « Comment le Dieu d'Israël est devenu chrétien », *Revue Thomiste* 109 (2009) 647-657.

13. N.T. WRIGHT, « The One God of Israel, Freshly Revealed », dans ID., *Paul and the Faithfulness of God*, vol. 2 (*Parts III and IV*), SPCK, London, 2013, p. 619-773.

14. *Ibid.*, p. 656-689.

mettre à mort: les premiers disciples ont saisi la résurrection comme une déclaration divine attestant que Jésus est réellement le Messie, et un Messie *divin*. Suivant la première prédication apostolique, la résurrection a montré en pleine lumière que Jésus est le Messie, le Sauveur, le Chef, le Seigneur et le Fils de Dieu: « Dieu l'a fait Seigneur (κύριον) et Christ (χριστόν), ce Jésus que vous, vous aviez crucifié » (Ac 2,36); « C'est lui [ce Jésus] que Dieu a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur (ἀρχηγὸν καὶ σωτήρα) » (Ac 5,31). Jésus est « déclaré Fils de Dieu (υἱοῦ θεοῦ) avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts » (Rm 1,4). Précisons: la résurrection a établi Jésus dans une nouvelle condition, elle a inauguré un nouveau mode d'exercice de son action salvifique, mais elle n'a pas donné à Jésus une identité qu'il n'aurait pas eue auparavant: la résurrection a bien plutôt *manifesté* au grand jour qui était Jésus depuis le commencement¹⁵.

Avec la résurrection, jointe à l'attente du retour de YHWH, dans un contexte de culte de Jésus animé par la conscience de sa présence et de sa puissance, dans la mémoire des paroles que Jésus avait dites sur lui-même et des actions qu'il avait accomplies, l'inclusion de Jésus dans l'identité de Dieu fut exprimée de manière privilégiée par le nom « Christ » (au sens d'un Messie *divin*), par le nom « Seigneur » (*kurios*, en référence aux passages de la Septante qui emploient ce nom pour le Tétragramme, c'est-à-dire YHWH, le nom de Dieu), ainsi que par le nom « Fils de Dieu », en référence à plusieurs textes de l'Ancien Testament, notamment 2 S 7,12-14 (« J'élèverai ta descendance après toi, celui qui sera issu de tes entrailles, et j'affermirai sa royauté... Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils »), le Ps 2,7 (« Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ») et le Ps 110,1 (« Oracle du Seigneur à mon Seigneur: "siège à ma droite" »)¹⁶. Dans le monothéisme du Nouveau Testament, Jésus reçoit un rôle qui, dans l'ancien Israël, était attribué à YHWH lui-même: Jésus est celui qui, comme dans les Psaumes ou dans Isaïe 40-66, triomphe des ennemis, exerce le jugement, crée et se consacre le peuple qu'il sauve.

Il en va pareillement de l'Esprit Saint. Suivant l'attente eschatologique du monothéisme du Second Temple, Dieu va venir, sauver, se rendre présent par son Esprit. C'est ce que Jésus en personne a accompli. Il est venu avec l'Esprit de Dieu, avec son Esprit qu'il a répandu par son exaltation. Le Nouveau Testament parle

de l'Esprit avec le langage biblique de l'attente du retour de YHWH pour séjourner au milieu de son peuple (cf. par exemple 1 Co 3,16-17: « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit habite en vous?... Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est vous »), et avec le langage connexe de la présence de YHWH auprès de son peuple durant l'Exode (cf. par exemple Ga 4,3-11 sur la liberté des enfants de Dieu par l'Esprit, ou Rm 8 sur la vie selon l'Esprit et la filiation par l'Esprit). L'Esprit Saint est celui en qui la communauté croit, célèbre et vit, avec un sens très vif de la présence puissante de Dieu. La souveraineté et la présence salvifiques de Dieu pour son peuple se réalisent ainsi, conjointement, par le Messie, Seigneur et Fils (Jésus) et par l'Esprit Saint. En de nombreux contextes, les auteurs du Nouveau Testament parlent de l'Esprit Saint d'une manière qui montre qu'ils le regardent (ainsi qu'ils regardent Jésus) comme la présence personnelle de YHWH lui-même, notamment en référence à l'événement fondateur de l'Exode: Jésus accomplit le nouvel Exode, et la vie de l'Église, habitée et conduite par l'Esprit, est en quelque sorte la nouvelle version de la marche à travers le désert vers la terre promise¹⁷.

Ce monothéisme, *en tant qu'il inclut Jésus et l'Esprit dans l'identité divine*, implique, comme un élément constitutif, l'établissement d'un seul peuple (cf. par exemple Ep 4,4-6; 1 Co 12)¹⁸. En résumé: les premiers chrétiens ont saisi l'inclusion de Jésus et de l'Esprit Saint dans l'identité du Dieu unique comme l'accomplissement de l'attente eschatologique du monothéisme juif du Second Temple. Par et *en* Jésus, par et *dans* l'Esprit, le Dieu Un a établi sa souveraineté de manière nouvelle. Cela n'implique pas de rupture avec le monothéisme juif mais une *nouvelle compréhension de l'identité de ce Dieu unique* que, à l'âge patristique, l'Église explicitera avec les termes d'« essence » (ou « substance ») et de « personnes ».

3. *Élaborations patristiques*

Les Pères de l'Église ont explicité l'enseignement du Nouveau Testament en réponse à plusieurs défis, principalement en réponse aux dérives hétérodoxes qui ont été l'occasion du développement d'une *doctrine* de la Trinité. Le mot « Trinité » est apparu dès le II^e siècle en grec (*trias*) puis au moins dès le début du III^e siècle en latin (*trinitas*). Le motif profond (la cause profonde) de ce développement fut l'intelligence de la foi, comme une exigence interne de

15. *Ibid.*, p. 700 (à propos de Rm 1,4).

16. N.T. Wright mentionne plusieurs autres textes, notamment Dn 7 (*ibid.*, p. 692-693).

17. *Ibid.*, p. 709-728.

18. *Ibid.*, p. 728-733.

la foi elle-même, dans une perspective que l'on peut qualifier de « contemplative ». Mais les hérésies ont fourni l'*occasion* historique de ce développement. Il s'agit principalement des doctrines hétérodoxes suivantes.

(1) L'« adoptianisme » : pour l'adoptianisme, Jésus est un simple homme, rempli de grâce, qui a été « adopté » comme Fils de Dieu. En niant la divinité de Jésus, l'adoptianisme ruine la foi en la Trinité.

(2) Le « modalisme » (ou « monarchianisme unitarien »), souvent désigné par la suite au moyen du nom « sabellianisme » : pour le modalisme, le Père, le Fils et l'Esprit Saint ne sont que trois « modes » de manifestation du même Dieu qui n'est pas Trinité en lui-même mais seulement dans ses manières d'agir et de se manifester. C'est précisément pour écarter cette hérésie que Tertullien, au début du III^e siècle, développa l'usage du nom de « personne » (*persona*), dans le but de signifier la distinction *réelle* du Père, du Fils et de l'Esprit qui sont un seul et même Dieu : « Le Verbe est autre [que le Père] : au titre de la personne et non pas de la substance (*personae, non substantiae*), sous le rapport de la distinction et non pas de la séparation. Partout du reste je maintiens une seule substance en trois qui se tiennent ensemble (*teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus*) »¹⁹. Pour rendre compte de l'enseignement scripturaire, à la suite de Tertullien, le vocabulaire de la tradition latine sera rapidement fixé : trois personnes d'une seule substance.

(3) Le « subordinatianisme », dont la forme principale est l'« arianisme » tel que saint Athanase d'Alexandrie en a dressé le portrait-robot dans ses *Traité contre les Ariens*, et qui se caractérise par la conception d'une divinité en « degrés » (une divinité « en dégradé ») : le Fils est inférieur (subordonné) au Père, et le Saint-Esprit est inférieur au Fils. Le subordinatianisme a revêtu plusieurs formes, en particulier la forme commune de l'« homéisme » (du grec *homoios* qui signifie « semblable » : le Fils n'est pas de la même substance que le Père mais il lui est seulement semblable) qui s'est répandue chez les peuples germaniques, et que saint Augustin, par exemple, a rencontrée en Afrique du Nord.

(4) La forme extrême et radicale du subordinatianisme fut l'« anoméisme » (du grec *anomoios* qui signifie « dissemblable », « différent ») : le Fils est non seulement inférieur au Père, mais il est totalement différent du Père, et il en va de même pour le Saint-Esprit par rapport au Fils et plus encore par rapport au Père. Cette doctrine hérétique fut enseignée par Aèce puis systématisée par Eunome de Cyzique (vers 360) au moyen de ressources théologiques,

philosophiques et linguistiques très élaborées. Pour Eunome, Dieu est l'« Inengendré » : l'« Inengendré » est la substance même de Dieu ; puisque le Fils est « engendré », il ne peut pas avoir la substance de Dieu. Suivant Bernard Sesboué, qui a traduit l'*Apologie* d'Eunome de Cyzique et qui en a offert un commentaire²⁰, « la dialectique d'Eunome est l'un des défis les plus graves que la raison ait jamais opposés au christianisme »²¹.

La forme « classique » du monothéisme trinitaire chrétien provient précisément de la réponse que les Pères Cappadociens (tout d'abord saint Basile de Césarée, puis saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse), à la fin du IV^e siècle, ont développée en réponse à l'anoméisme d'Eunome de Cyzique. Eunome avait systématisé une critique très subtile et complexe de la foi du concile de Nicée. Pour y répondre, il a fallu développer une doctrine de très haute tenue. Cette doctrine « classique » rend compte de l'unité de la Trinité par l'affirmation de son unité d'opération (*energeia*) et par son unité de puissance (*dunamis*), et plus fondamentalement encore par son unité d'essence (*ousia*) ou de nature (*phusis*), suivant les termes qui seront repris par le deuxième concile de Constantinople en 553. Et elle rend compte de la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit en affirmant trois hypostases (*hupostaseis*) en Dieu, la notion d'« hypostase » étant reconnue comme équivalente à celle de « personne » (*prosôpon*) lorsque les soupçons de modalisme parfois associés à la notion grecque de « personne » (suivant une compréhension réductrice de la personne prise au sens de l'apparence extérieure ou de la seule manifestation) furent écartés²². Le deuxième concile de Constantinople offre une synthèse de la doctrine issue des Pères Cappadociens : « Si quelqu'un ne confesse pas une seule nature (*phusis, natura*) ou substance (*ousia, substantia*) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule puissance (*dunamis, virtus*) et un seul pouvoir (*exousia, potestas*), une Trinité consubstantielle (*homoousios, consubstantialis*), une seule divinité adorée en trois hypostases (*hupostaseis, subsistentiae*) ou trois personnes (*prosôpa, personae*), qu'un tel soit anathème. Car

20. *Sources chrétiennes* (désormais : SC) 305, Cerf, Paris, 1983, p. 177-299 ; cf. Bernard SESBOUÉ, *Saint Basile et la Trinité*, Un acte théologique au IV^e siècle, Desclée, Paris, 1998, p. 19-53.

21. Bernard SESBOUÉ, dans ID. et Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, Le débat trinitaire du IV^e siècle, « Textes en main », Cerf, Paris, 1993, p. 134. Ajoutons que les objections que l'islam adressera à la foi trinitaire, puis l'exclusion de la Trinité par le théisme unitarien moderne, rappellent bien des éléments de la pensée d'Eunome.

22. Voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 21,35* (SC 270, p. 184-187). Rappelons que, dans l'Occident latin, le vocabulaire de la personne (*persona*) et de la substance (*substantia*) était déjà bien établi au III^e siècle.

19. TERTULLIEN, *Contre Praxéas* 12,6-7 (« Corpus Christianorum, Series Latina, 2 », p. 1173).

il y a un seul Dieu et Père, de qui sont toutes choses; un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses; un seul Esprit Saint, en qui sont toutes choses »²³. Le lecteur aura reconnu, à la fin de ce texte, une citation de 1 Co 8,6 complétée par la mention de l'Esprit Saint (peut-être en référence à la doxologie de Rm 11,36?) comme témoignage scripturaire à l'appui de l'énoncé doctrinal qui précède.

Chez les Pères Cappadociens, la distinction des trois hypostases divines est expliquée par la notion de « mode d'existence » ou « mode de subsistance » (*tropos tès huparxeos*)²⁴ : chaque hypostase se distingue des autres par un mode propre et distinct d'exister, ce mode étant relationnel suivant l'origine. « Il est clair à l'examen... que les noms *père* et *fils*..., dits pour eux-mêmes, expriment seulement la relation (*schesis*) de l'un à l'autre. Est *père* celui qui procure à un autre le principe de son être dans la nature semblable à la sienne, est *fils* celui qui a reçu d'un autre par génération le principe de son être »²⁵. Saint Grégoire de Nysse explique ainsi : « De même que le Fils est étroitement uni au Père et que, tout en tirant son origine de celui-ci, il ne lui est pas postérieur selon l'existence, de même, à son tour, l'Esprit Saint est lié au Monogène, qui est conçu seulement en pensée comme antérieur à l'hypostase de l'Esprit, en termes de causalité »²⁶. La notion de relation (*schesis*), associée à celles de principe et d'origine (« causalité » : *aitia*), devient dès lors centrale pour rendre compte de la foi trinitaire²⁷.

23. CONCILE DE CONSTANTINOPLE II, canon 1, dans *Les conciles œcuméniques*, tome II-1 : *Les décrets, Nicée I à Latran V*, texte original établi par G. Alberigo et alii, édition française sous la direction de A. Duval et alii, Cerf, Paris, 1994, p. 254-255.

24. Voir par exemple BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* 18,46 (SC 17 bis, p. 408-409).

25. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* II,22 (SC 305, p. 92-93). Saint Basile montre ici que les noms *Père* et *Fils* ne signifient pas deux substances différentes, mais des relations qui n'excluent pas l'identité de substance.

26. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome* I,691 (SC 524, p. 352-355). L'exclusion d'une antériorité et d'une postériorité signifie ici la *co-éternité* des Trois, et donc leur commune *divinité*. Quant aux termes de « causalité » ou « cause » (*aitia*), ils désignent ce que les Latins signifient habituellement par le nom de « principe » (*principium*). Saint Grégoire de Nysse poursuit : « Ainsi, si l'on fait exception de l'idée de cause (*aitia*), la sainte Trinité ne connaît aucun désaccord avec elle-même, sous aucun rapport » (*ibid.*, p. 354-355, traduction légèrement modifiée). C'est très précisément cet enseignement que la tradition catholique latine formulera à sa manière en affirmant que, en Dieu Trinité, « tout est un là où ne se rencontre pas l'opposition de relation » (CONCILE DE FLORENCE, Denzinger n° 1330; cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 255).

27. Voir Giulio MASPERO, « Ontologia e dogma: il ruolo della *schesis* nella dottrina trinitaria greca », *Annales Theologici* 27 (2013) 293-342. L'auteur y montre que, chez les Pères Cappadociens (en particulier saint Grégoire de Nysse), la relation apparaît comme le principe de la pluralité mais aussi de l'unité dans la Trinité.

En Occident, saint Augustin a poursuivi cet enseignement en essayant de saisir de quelle manière on peut manifester la foi en la Trinité en termes d'essence ou de substance (une *essentia* ou *substantia*) et de relations. La relation reçoit une grande attention : « Dans la Trinité, exprimer les caractères propres et distincts de chacune des personnes, revient à exprimer leurs relations mutuelles (*quae relative dicuntur ad invicem*) »²⁸. Saint Augustin n'est pas parvenu à articuler de manière satisfaisante l'aspect « absolu » (la substance) et l'aspect « relatif » (la relation) dans la notion de « personne divine »²⁹. Mais sa tentative exploratoire fut riche de promesses : elle fut poursuivie par Boèce (autour de l'an 500), par les synodes de Tolède en Espagne et par tout le moyen âge latin.

4. La synthèse de saint Thomas d'Aquin

Sur ces bases, la thèse que nous voudrions esquisser avec saint Thomas, en nous inspirant de réflexions de Rémi Brague³⁰, est la suivante. Il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'un seul Dieu (ce que l'on désigne par l'expression « monothéisme »). Il faut aussi, premièrement, voir que Dieu est « un » *en lui-même*, c'est-à-dire saisir « le mode d'unité qui relie le divin à soi-même »³¹. Il faut encore, deuxièmement, voir *comment* ce Dieu est « un » : Dieu est un en trois personnes d'une unique essence. Et il faut enfin, troisièmement, voir *quelles relations* ce Dieu « un » entretient avec le monde et avec les hommes. Ces trois aspects nous aideront à discerner le sens que l'on peut donner à l'expression « monothéisme trinitaire ».

Premièrement, Dieu est « un » en lui-même. Saint Thomas d'Aquin en a rendu compte en plaçant l'étude de la simplicité divine au début de son traité de Dieu dans la *Somme de théologie* (ST I, q. 3). Lorsque saint Thomas traite l'unité (*unitas*) de Dieu, il fonde précisément ses explications sur la simplicité de Dieu³². Dieu est simple : il n'est pas composé de parties. Non seulement,

28. AUGUSTIN, *De Trinitate* VIII, *prol.* (*Bibliothèque Augustinienne* [désormais BA] 16, p. 24-25).

29. Voir notamment AUGUSTIN, *De Trinitate* V, VIII-IX, 10 (BA 15, p. 447-449) et surtout *De Trinitate* VII, VI, 11 (*ibid.*, p. 541-543); voir aussi la finale du livre XV du *De Trinitate*. Cf. Yves MEESEN, « La relation dans la théologie trinitaire de saint Augustin », dans Marie-A. Vannier (éd.), *La christologie et la Trinité chez les Pères*, « Patrimoine Christianisme », Cerf, Paris, 2013, p. 373-385.

30. Rémi BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens*, p. 13-47 et p. 77-113.

31. *Ibid.*, p. 21.

32. THOMAS D'AQUIN, ST I, q. 11, a. 1 et a. 4.

comme saint Augustin l'avait déjà expliqué, « Dieu est ce qu'il a » (*quod habet, hoc est*)³³, mais Dieu est « Acte pur ». Il n'y a pas en lui ce mélange d'actualité et de potentialité qui caractérise les créatures. L'essence de Dieu, c'est-à-dire ce que Dieu est, est son existence: Dieu est l'être même subsistant (*ipsum esse subsistens*). Ce qu'est Dieu (son essence) est son exister même (son acte d'existence). Il convient d'observer qu'une telle affirmation de la simplicité divine n'est pas seulement une proposition de philosophie théologique mais aussi une affirmation qui concerne *proprement* la théologie trinitaire³⁴. En effet, saint Thomas a approfondi la réflexion de Pères de l'Église (saint Hilaire, saint Augustin, etc.) qui avaient affirmé la simplicité divine dans un contexte trinitaire afin de montrer que les personnes divines, toutes ensemble et chacune prise distinctement, sont strictement et réellement identiques à l'essence divine. Non seulement Dieu a un Fils et un Esprit, mais Dieu est Père, Fils et Esprit Saint. La simplicité divine est une exigence de la foi trinitaire du concile de Nicée. Elle préside à la doctrine chrétienne sur Dieu Trinité: elle constitue le premier élément et le fondement de la théologie trinitaire prononcée.

Deuxièmement, concernant la question « comment Dieu est-il un? », la foi chrétienne répond que « Dieu est un en trois personnes »: Dieu est Père, Fils et Esprit Saint. Saint Thomas en rend compte par sa doctrine de la personne divine comme « relation subsistante ». Suivant saint Thomas, une relation (*relatio*) comporte deux aspects ou deux éléments constitutifs: premièrement, son « être » (*esse*, au sens d'*existence*); deuxièmement, sa « raison » (*ratio*) propre ou formelle de relation. Dans le cas des relations personnelles au sein la Trinité, l'être de ces relations est réel: c'est une exigence de la foi, car les trois personnes sont réellement distinctes par leurs relations³⁵. Quant à la raison formelle de la relation, elle consiste dans le pur rapport à autrui (c'est la définition même d'une relation)³⁶. Sous l'aspect de cette raison formelle, la relation possède une caractéristique qui n'appartient qu'à elle

parmi tous les genres de l'être: en sa formalité propre, la relation ne se prend pas par rapport au sujet en lequel cette relation se trouve, mais elle se prend par rapport à un autre³⁷. La relation est en quelque sorte « extatique »: selon son essence (*sa ratio* ou formalité), la relation consiste tout entière dans cette visée vers autrui. Cette caractéristique unique de la relation permet de montrer que, en Dieu, la relation personnelle ne modifie pas l'essence divine, puisqu'elle concerne seulement le rapport au « terme » corrélatif (le rapport à un autre). La réunion de ces deux aspects de la relation (*esse* et *ratio*) permet de montrer que, d'une part, les relations personnelles en Dieu (c'est-à-dire la paternité, la filiation et la procession) sont réellement distinctes entre elles, et que, d'autre part, chacune d'elles est réellement identique à l'être de l'essence divine qui est numériquement une³⁸. Ainsi, non seulement les relations rendent compte de la *pluralité trinitaire*, mais elles rendent aussi compte de l'*unité trinitaire*.

Ces explications sont capitales. La personne divine est une « relation qui subsiste », une relation qui possède toute la consistance d'être de la substance divine. En notant que les relations personnelles, c'est-à-dire la paternité, la filiation et la procession, *constituent* les personnes divines et *sont* ces personnes, de telle sorte que « la paternité est le Père lui-même, la filiation est le Fils, et la procession est l'Esprit Saint » (voilà la « relation qui subsiste »)³⁹, Cajetan a fait très justement remarquer que les relations divines possèdent cette prérogative de manière propre et intrinsèque, c'est-à-dire en tant que relations: « Les relations constituent les personnes en vertu de leur condition même de relation »⁴⁰. Cela pose un rude problème à notre pauvre intelligence car, par définition, une « relation » dans notre monde n'est pas un « absolu ». À l'objection « aucune substance n'est une relation » (c'est une difficulté sur laquelle saint Augustin lui-même avait buté!), saint Thomas répond en faisant valoir la *simplicité* de Dieu qui est hors de tout genre: « L'essence divine n'est pas

37. *ST I*, q. 28, a. 1, ad 1; cf. *I Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 3, resp.

38. *ST I*, q. 28, a. 2, resp.: « En Dieu, l'être de la relation ne diffère pas de l'être de l'essence: ce n'est qu'un seul et même être (*in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem*) »; cf. q. 39, a. 1.

39. *ST I*, q. 40, a. 1, ad 1; cf. q. 40, a. 2, resp.; q. 40, a. 4, resp.; *De potentia*, q. 8, a. 3, ad 7 et ad 9.

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

33. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* XI,X,1 (*BA* 35, p. 62-63): « La Trinité est appelée simple parce qu'elle est ce qu'elle a, étant sauf que chaque personne est dite relativement à une autre ». Le contexte est la foi trinitaire.

34. Voir Gilles EMERY, « The Immutability of the God of Love and the Problem of Language Concerning the 'Suffering of God' », dans James F. Keating and Thomas J. White (éd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Eerdmans, Grand Rapids, 2009, p. 27-76, ici p. 60.

35. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 8, a. 1, resp.

36. *ST I*, q. 28, a. 1, resp. (*respectus ad aliud*); q. 32, a. 2, resp. (*ad aliud se habere*).

dans le genre de la substance mais elle est au-dessus de tout genre, comprenant en elle-même les perfections de tous les genres. Rien n'empêche donc que l'on trouve en elle ce qui appartient à la relation »⁴¹. Saint Thomas est ainsi parvenu à montrer qu'il n'y a pas, d'un côté, l'essence ou la substance divine, et, de l'autre côté, la relation. Semblablement, il n'y a pas d'un côté l'essence divine, et de l'autre côté la personne divine. Car dans la relation divine (dans la « relation subsistante » qui est la personne divine) se trouvent intégrés et réunis l'aspect de l'*unité* divine et l'aspect de la *distinction* des personnes. Chez saint Thomas, la doctrine de la relation divine intègre tous les aspects de notre saisie du mystère de Dieu Trinité.

Concernant la deuxième question encore (« comment Dieu est-il un ? »), saint Thomas apporte une précision très profonde concernant les termes numériques que nous appliquons à Dieu Trinité : Dieu est « un » en « trois » personnes. Ces termes numériques (« un », « trois ») *affirment* vraiment quelque chose concernant Dieu Trinité. Ici, saint Thomas fait intervenir sa doctrine des transcendants. Commençons par l'unité (« un »). Il faut distinguer l'*un* qui est le « principe du nombre » (l'*un* « quantitatif ») et l'*un* qui est « convertible avec l'être » (l'*un* « transcendantal »)⁴². L'*un* transcendantal (l'*un* « convertible avec l'être ») signifie une chose dans son indivision : une chose est « une » dans la mesure où elle est « non divisée »⁴³. L'affirmation de l'unité de Dieu Trinité (les trois personnes sont *un seul* Dieu) est une affirmation de l'unité transcendantale de l'essence divine. Lorsque je dis que « Dieu Trinité est Un », j'affirme que l'essence divine est absolument une dans les trois personnes et qu'elle est réellement identique à ces trois personnes, et j'affirme que cette essence des trois personnes est simple, « non divisée »⁴⁴.

Mais saint Thomas ne s'arrête pas là : il étend également cette réflexion à la pluralité ou à la « multiplicité » (*multitudo*) dans la Trinité. Tout comme l'unité de l'essence, la pluralité des personnes divines n'est pas d'ordre quantitatif mais elle est d'ordre transcendantal : c'est une multitude

« transcendantale »⁴⁵. Lorsque nous confessons « trois » personnes en Dieu, l'adjectif numéral « trois » signifie positivement chaque personne qui est une (c'est-à-dire « indivise en elle-même » : le Père est un, le Fils est un, l'Esprit Saint est un), en ajoutant que chaque personne se distingue réellement des autres personnes en vertu des relations (le Père est personnellement autre que le Fils et l'Esprit Saint, le Fils est personnellement autre que le Père et l'Esprit Saint, l'Esprit Saint est personnellement autre que le Père et le Fils)⁴⁶. Ainsi, lorsque nous confessons la pluralité des personnes divines (« trois personnes »), nous affirmons chaque personne (le Père, le Fils, l'Esprit) en ajoutant que cette personne est non divisée en elle-même et qu'elle n'est pas une autre personne⁴⁷. Cette réflexion exigeante rend compte d'un authentique monothéisme trinitaire : l'unité de l'essence divine n'exclut pas la pluralité des personnes, et la pluralité des personnes n'empêche pas leur consubstantialité⁴⁸. La valeur de notre affirmation de foi concernant la réelle pluralité des personnes divines est ainsi spéculativement assurée. L'introduction de la multitude (*multitudo*) dans la réflexion sur les transcendants est tout à fait remarquable ; elle exprime la nouveauté chrétienne dans la saisie des rapports de l'un et du multiple, précisément pour rendre compte du « monothéisme trinitaire » chrétien jusque dans ses dernières conséquences.

45. *ST I*, q. 30, a. 3, resp. : « Les termes numériques que nous attribuons à Dieu ne se prennent pas du nombre qui est une espèce de quantité, mais ils se prennent de la multitude selon qu'elle est transcendantale (*multitudo secundum quod est transcendens*). Prise en ce sens, la multitude est aux réalités desquelles elle est prédiquée ce que "l'un convertible avec l'être" est à l'étant... Lorsque des réalités sont dites multiples (*res multae*), la multitude prise en ce sens signifie ces réalités elles-mêmes avec leur indivision respective... Lorsque nous disons que "les personnes sont plusieurs" (*personae sunt plures*), nous signifions ces personnes et l'indivision de chacune d'elles. Car, par définition, la multitude est constituée d'unités ». Par « multitude transcendantale » (*multitudo quae... est de transcendentibus*), il faut entendre, comme dans le cas de l'« un transcendantal », la multitude « qui n'est pas dans un genre » (*ibid.*). Dans la réponse à la première objection, saint Thomas précise : « L'un qui relève des transcendants (*de transcendentibus*) est plus commun que la substance et la relation ; et il en va de même pour la *multitudo*. C'est pourquoi [ces termes] peuvent s'appliquer en Dieu soit à la substance, soit à la relation, suivant ce qui convient à ce à quoi on les adjoint ».

46. *De potentia*, q. 9, a. 7, resp.

47. *Ibid.* Saint Thomas prend soin de souligner que « l'unité et la multitude signifiées par les termes numériques que nous attribuons à Dieu ne sont pas seulement dans notre esprit, mais elles existent bien réellement en Dieu (*sunt in Deo secundum rem*) » (*ibid.*, ad 4). Cela écarte aussi bien le modalisme que l'arianisme.

48. Cf. *ST I*, q. 30, a. 3, ad 3 : « L'un ne nie pas la multitude, mais la division... ; et la *multitudo* ne nie pas l'unité, mais elle nie la division dans chacun de ceux en lesquels cette multitude consiste ».

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

42. *ST I*, q. 30, a. 3, resp. ; *De potentia*, q. 9, a. 7, resp.

43. *ST I*, q. 11, a. 1, resp.

44. Cf. *ST I*, q. 30, a. 3, resp. ; *De potentia*, q. 9, a. 7, resp.

Troisièmement, la compréhension du « monothéisme trinitaire » implique les relations que le « Dieu Un » entretient avec le monde et avec les hommes. Le Dieu unique de la foi chrétienne agit en produisant des effets hors de lui-même, il se révèle et il se donne. Nous ne retiendrons ici que trois aspects : 1° le Dieu unique est le Créateur en tant qu'il est Un mais aussi selon qu'il est Trinité ; 2° dans l'incarnation, le Fils (« l'un de la Trinité ») s'est uni une humanité pour mener les hommes à l'union avec Dieu ; 3° dans leurs missions invisibles (leur envoi sanctifiant dans les âmes), le Fils et l'Esprit Saint sont véritablement donnés à ceux qui les reçoivent, de telle sorte que toute la Trinité vient habiter dans les saints. Ces trois aspects revêtent une grande importance pour préciser le sens du « monothéisme trinitaire », car ils signifient que, sans abandonner sa transcendance et sans se mélanger aux créatures (Dieu est simple!⁴⁹), Dieu Trinité se révèle et se communique « en personne(s) » : il élève les créatures rationnelles selon le dessein de sa providence pour se les unir sur un mode trinitaire. Ce mode trinitaire de l'union à Dieu trouve son fondement dans la création trinitaire.

En premier lieu, saint Thomas explique que les trois personnes divines sont un seul Créateur, car la Trinité est une seule essence ou nature. Mais au sein de l'unique acte créateur, comme au sein de l'exercice de la providence, chaque personne divine intervient en agissant selon un mode propre, conformément à sa propriété personnelle qui est relationnelle : le Père crée en tant qu'il est Père, c'est-à-dire *par le Fils qu'il engendre et par l'Esprit qu'il spiré* ; le Fils crée en tant qu'il est le Fils, le Verbe et l'Image du Père, c'est-à-dire en tant qu'il est « *tourné vers le Père* » qui l'engendre et qui lui donne de spirer, avec lui, l'Esprit Saint ; et l'Esprit Saint crée en tant qu'il est l'Esprit Saint, c'est-à-dire en tant qu'il est *l'Amour procédant du Père et du Fils*⁵⁰. Saint Thomas a résumé cet enseignement dans les affirmations suivantes : « Les processions éternelles des personnes sont la cause et la raison (*causa et ratio*) de la production des créatures »⁵¹ ; « Les processions des personnes divines sont la cause

de la création »⁵² ; « Les processions des personnes sont les raisons de la production des créatures »⁵³. Cela signifie que la *vie intime de la Trinité* (la génération du Fils et la procession de l'Esprit Saint)⁵⁴ entretient un rapport d'efficacité, d'exemplarité et de finalité envers le monde que Dieu a créé avec sagesse et liberté ; et cela fait partie du monothéisme trinitaire chrétien. Davantage encore, saint Thomas explique que non seulement la création, mais aussi la multiplicité des créatures, ainsi que la pluralité des individus au sein d'une même espèce de créatures (par exemple la pluralité des personnes humaines que nous sommes), ont pour cause les relations trinitaires⁵⁵. Pour le monothéisme trinitaire, la pluralité créée n'est pas une déchéance de l'unité mais elle est bonne et elle a sa source ultime dans la pluralité des personnes divines, c'est-à-dire dans les relations qui constituent ces personnes.

En deuxième lieu, le monothéisme trinitaire est un monothéisme de l'union de Dieu avec l'homme. Cela s'observe souverainement dans l'incarnation qui est le don que Dieu le Fils a fait de son propre être personnel à l'humanité qu'il a assumée dans le sein de la Vierge Marie. En s'incarnant, le Fils a donné à son humanité son propre *esse* personnel⁵⁶. C'est un trait caractéristique du monothéisme trinitaire qui le distingue de toutes les autres formes de « monothéisme ». De plus, l'incarnation du Fils offre un motif de croire et d'espérer *notre* union à Dieu dans la béatitude, par la vision de Dieu : « [La] dignité de l'homme, qui consiste [dans sa vocation] à être rendu bienheureux par la vision immédiate de Dieu, Dieu nous l'a manifestée avec la plus

52. *ST I*, q. 45, a. 6, ad 1 : « Processiones divinarum personarum sunt causa creationis ».

53. *Ibid.*, resp. : « Processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum » ; cf. a. 7, ad 3.

54. La « vie » (*vita*) de Dieu consiste en son opération de connaissance et de volonté (*Somme contre les Gentils I*, ch. 97 et 98 ; cf. *ST I*, q. 18, a. 3). Ainsi, la génération du Fils « par mode d'intellect » et la spiration de l'Esprit Saint « par mode d'amour » sont les activités « vitales » de la Trinité (cf. *ST I*, q. 27, a. 2, resp., où saint Thomas désigne la génération du Verbe comme « opération de vie »).

55. *I Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 2, ad 2 : « Quant à la dignité et à la causalité, la distinction [des personnes divines] surpasse toutes les distinctions. Et, de même, la *relation* qui est le principe de cette distinction surpasse en dignité tous les principes de distinction dans les créatures, non pas du fait qu'elle est une relation, mais du fait qu'elle est une *relation divine*. Cette *relation* les surpasse aussi en causalité, puisque toute procession et multiplication des créatures est causée par la procession des personnes divines distinctes ». Pour un commentaire de ce texte, voir Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, Vrin, Paris, 1995, p. 445-454.

56. THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 6, a. 6, resp. : « La "grâce de l'union", c'est l'existence personnelle elle-même (*ipsum esse personale*) qui a été donnée gratuitement par Dieu à la nature humaine dans la personne du Verbe » ; voir aussi q. 2, a. 10, resp.

49. *ST I*, q. 3, a. 8 : parce qu'il est parfaitement *simple*, Dieu n'entre jamais en « composition » avec ses créatures.

50. Chaque personne divine crée en vertu de l'unique essence divine des Trois, mais chaque personne intervient aussi dans l'acte créateur selon un mode d'agir qui est *propre* à cette personne, un mode d'agir *relationnel* ; « relationnel » signifie ici : *selon la relation de personne divine à personne divine*. Cf. Gilles EMERY, « Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin », *FZPhTh* 50 (2003) 334-353.

51. THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1 resp. : « Processiones personarum aeternae sunt causa et ratio productionis creaturarum ».

grande convenance (*convenientissime*) par ceci : il a lui-même assumé immédiatement une nature humaine »⁵⁷ ; « Ainsi, il n'est plus incroyable que l'intellect créé puisse être uni à Dieu en voyant son essence, puisque [dans l'incarnation] Dieu s'est uni lui-même à l'homme en assumant sa nature⁵⁸ ». Certes, la vision de Dieu, qui est notre espérance, n'égalé pas l'incarnation : dans l'incarnation, Dieu s'est uni une humanité « hypostatiquement », c'est-à-dire dans l'unité de la personne divine du Fils ; tandis que, dans la vision béatifique, Dieu s'unit aux saints comme la réalité connue et aimée s'unit à ceux qui la connaissent et qui l'aiment. Malgré les différences, cependant, il y a *union immédiate à Dieu* dans les deux cas. L'incarnation manifeste la dignité humaine. Cette dignité consiste dans la vocation, par une grâce qui vient du Fils incarné lui-même, à être uni à Dieu par la vision de son essence. Et cela fait aussi partie du monothéisme trinitaire chrétien.

En troisième lieu, la présence de Dieu en nous et notre présence en Dieu dans la vie de la grâce⁵⁹ proviennent de l'envoi du Fils et de l'Esprit Saint *en personnes* dans nos âmes. Dans l'économie de la grâce, par exemple lors de la réception fructueuse du baptême et des autres sacrements, la personne divine de l'Esprit Saint elle-même est envoyée en nous et elle nous est donnée⁶⁰ ; semblablement, la personne divine du Fils est envoyée en nous et elle nous est donnée ; et, par le Fils et dans l'Esprit, le Père vient habiter en nous⁶¹. La vie de la grâce n'est pas seulement la réception de « quelque chose » mais elle est l'accueil des personnes divines elles-mêmes qui viennent habiter et agir en nous. Et, en nous donnant un être nouveau, les personnes divines nous donnent aussi d'agir d'une manière nouvelle. L'envoi du Fils et de l'Esprit Saint est une véritable « donation » (*datio*) des personnes divines elles-mêmes avec leur puissance transformante. Le Dieu trinitaire *se donne tel qu'il est en lui-même*, c'est-à-dire comme Trinité. Dans les dons de la grâce sanctifiante, nous

recevons le Fils *selon que le Fils est engendré de toute éternité par le Père comme son Verbe*, et nous recevons l'Esprit Saint *selon que l'Esprit procède de toute éternité du Père et du Fils comme leur Amour mutuel*. Saint Thomas le signifie en expliquant que les « missions » du Fils et de l'Esprit Saint, c'est-à-dire non seulement l'incarnation du Fils et l'effusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte (leurs « missions visibles ») mais aussi l'envoi sanctifiant du Fils et de l'Esprit Saint dans les âmes (leurs « missions invisibles ») incluent leurs processions éternelles⁶². Notre union à Dieu s'accomplit par notre participation à la vie trinitaire elle-même. Saint Thomas l'a exprimé dans cette très belle et profonde formule : « Le Père et le Fils s'aiment *et nous aiment* par l'Esprit Saint, l'Amour qui procède »⁶³. C'est par un même Amour, l'Esprit Saint, que le Père et le Fils s'aiment de toute éternité et qu'ils nous aiment dans l'économie de la grâce, en nous donnant leur Esprit d'Amour.

De plus – et c'est également un trait constitutif du monothéisme trinitaire chrétien –, l'envoi du Fils et de l'Esprit Saint *forme un peuple*, l'Église. Cet aspect du monothéisme chrétien a été rappelé récemment par la Commission théologique internationale⁶⁴. Par la plénitude de grâce qui remplit son humanité en conséquence de son incarnation, le Fils en tant qu'homme est la « Tête de l'Église » : c'est de lui que l'Église reçoit sa vie et son agir⁶⁵. Et l'Esprit Saint répandu par le Fils incarné est « l'âme » et comme « le cœur » de cette Église⁶⁶. Ce n'est pas ici le lieu de développer une doctrine de l'Église, mais il faut noter que les missions du Fils et de l'Esprit (les missions que nous avons appelées « visibles » et « invisibles ») sont le fondement et la source de l'être et de la vie de l'Église. Nous voudrions simplement souligner ceci : le « monothéisme trinitaire », en tant qu'il se caractérise concrètement par

62. *ST I*, q. 43, a. 2, ad 3 : « La mission [du Fils et de l'Esprit Saint] inclut la procession éternelle et ajoute un effet temporel » ; cf. *I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp. : « La procession temporelle [= l'envoi du Fils et de l'Esprit Saint dans le monde] n'est pas essentiellement autre chose que la procession éternelle, mais elle ajoute un rapport à un effet temporel ». C'est la manière suivant laquelle saint Thomas explique, d'une manière non dialectique qui respecte la distinction essentielle entre le créé et l'incréé, ce que beaucoup d'auteurs appellent aujourd'hui « l'identité de la "Trinité économique" et de la "Trinité immanente" ».

63. *ST I*, q. 37, a. 2, resp. Voir aussi *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 13.

64. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu Trinité, unité des hommes*, ch. 5 : « Les fils de Dieu dispersés et réunis » ; cf. ch. 2, nos 19-23 et n° 38 ; ch. 3, nos 54-59.

65. THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 8, a. 1.

66. THOMAS D'AQUIN, *Homélies sur le Symbole des Apôtres*, art. 9 (n° 971) : « L'Église catholique est un seul corps qui a de nombreux membres. Et l'âme qui vivifie ce corps, c'est le Saint-Esprit ». Pour l'image du cœur, voir *ST III*, q. 8, a. 1, ad 3.

57. *Somme contre les Gentils IV*, ch. 54, n° 3924 ; cf. *ibid.*, n° 3923 : « Le fait que Dieu a voulu s'unir une nature humaine dans la personne [du Fils] montre à l'évidence aux hommes que, par son intelligence, l'homme peut s'unir à Dieu en voyant Dieu lui-même immédiatement ».

58. *Compendium de théologie I*, ch. 201.

59. 1 Jn 4,15-16 : « Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est Amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui ».

60. *ST I*, q. 38, a. 1, resp. ; *ST I*, q. 43, a. 3, resp. ; *ibid.*, ad 1 : « ipsa persona divina datur » ; a. 5, ad 1. Le don de la personne divine elle-même est le don le plus fondamental : les dons créés de la grâce sanctifiante nous disposent à recevoir la personne divine (voir *I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q1a 2, resp.).

61. Cf. *ST I*, q. 43, a. 4 ; *I Sent.*, dist. 15, q. 2, ad 4.

l'envoi sanctifiant du Fils et de l'Esprit Saint, est indissociablement lié à la constitution d'un peuple qui tire son existence, sa vie, son agir et sa croissance du Fils incarné et de l'Esprit, pour la gloire du Père⁶⁷. « Toute l'approche qu'a saint Thomas du dessein de Dieu sur le monde créé s'inscrit dans une perspective d'union à Dieu des créatures, faites enfants de Dieu par adoption filiale... Ce dessein ne porte sur rien d'autre que l'Église »⁶⁸.

Notre propos, limité, était d'indiquer certains éléments fondamentaux du « monothéisme trinitaire ». Résumons-les en conclusion. Il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'un seul Dieu (l'unicité de Dieu). Il faut aussi voir que Dieu est « un » en lui-même : c'est la simplicité divine. Il faut encore voir *comment* ce Dieu est « un » : Dieu Trinité est un par son essence et par les relations qui s'identifient aux personnes divines elles-mêmes. C'est la « communion trinitaire », qui consiste fondamentalement dans la consubstantialité des trois personnes divines mais aussi dans leurs relations mutuelles et dans leur unité d'amour qui est l'Esprit Saint⁶⁹. Ce monothéisme implique le mode trinitaire de l'agir divin dans la création et l'exercice de la providence. Enfin, le monothéisme trinitaire se caractérise par l'envoi visible du Fils et de l'Esprit Saint dans l'histoire (Noël et Pentecôte) et par leur envoi dans les cœurs ; ces envois constituent un peuple, l'Église, en vue de l'union des hommes avec Dieu Trinité par la vision de son essence qui est la béatitude des saints du ciel, notre espérance.

Gilles EMERY, OP

67. Cela a été bien mis en valeur par Nicolas GLASSON, *La doctrine de Dieu dans l'œuvre du cardinal Charles Journet*, Le traité des missions divines comme fondement de son ecclésiologie et principe d'unité de sa théologie, Thèse doctorale en théologie, Université de Fribourg, 2009. Nous gardons l'espoir que cette belle étude, dont seuls quelques exemplaires ont été publiés, sera prochainement diffusée par une maison d'édition qui en permettra l'accès à de nombreux lecteurs.

68. François DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin, Finis omnium Ecclesia*, "Bibliothèque Thomiste, 54", Vrin, Paris, 2003, p. 511 et p. 519. Cf. notre recension dans *Archa Verbi* 1 (2004) 197-199.

69. Voir Gilles EMERY, « Qu'est-ce que la "communion trinitaire" ? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 258-283. Nous y avons noté, concernant le dernier aspect, une très belle formule de saint Thomas : « trois personnes unies par une certaine société d'amour qui est l'Esprit Saint » (I *Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 1, resp.).

La vie consacrée dans le mystère chrétien

L'année de la vie consacrée proposée par le pape François est une occasion très favorable pour redire aux fidèles, les consacrés eux-mêmes comme les laïcs et les ministres, ce qu'est cette forme particulière de vie chrétienne. Elle représente un don du Seigneur à l'Église et au monde, don qu'il convient de recevoir et de faire fructifier.

Les malheurs de l'histoire ont pu obscurcir parfois une correcte compréhension de la vie consacrée. Divers courants, dont le joséphisme qui a marqué l'Europe centrale à partir du XVIII^e siècle, ont eu une vision plus ou moins exacte, et leur influence culturelle peut encore se faire sentir¹. Par ailleurs, certaines façons actuelles de procéder en théologie présentent des difficultés qui exposent à ne pas bien rendre compte de la place de la vie consacrée dans le mystère de la communauté chrétienne². C'est pourquoi il apparaît important de revenir à des considérations fondamentales. Avant toute particularisation en différentes formes (monastique, apostolique, active), la vie consacrée a une identité précise. Cette brève étude souhaite proposer à nouveau ces fondements.

I. Les origines de la vie consacrée

Du point de vue strictement historique, tel qu'on peut le voir grâce aux progrès considérables de cette science, la vie consacrée apparaît de façon constatable après les persécutions du début de l'ère chrétienne, dès que les chrétiens purent vivre en paix dans l'Empire romain (IV^e siècle). Ce fut alors une floraison d'abord d'ermites, d'ascètes, de vierges, un peu partout en

1. Comme on le sait, le joséphisme a dévalué la vie consacrée purement contemplative comme « inutile » ; c'est là une profonde méconnaissance de la fécondité pour tous de la vie de certains pour « Dieu seul ».

2. Nous faisons ici référence surtout aux propositions théologiques qui ne s'insèrent pas correctement dans la continuité vivante de la Tradition ecclésiale. Ainsi peut-on parler de la « nécessité » de « réinventer » de nos jours la vie consacrée, ou bien de « réinterpréter » les textes sources, comme par exemple l'appel du jeune homme riche (Mt 19, 16-30), comme non spécifiques. À côté d'observations parfois justes et suggestives, ces façons de présenter les choses ne se fondent pas suffisamment sur la sagesse chrétienne déjà possédée.