

La révélation de la Trinité, mystère de salut selon saint Thomas d'Aquin

[The Revelation of the Trinity as Mystery of Salvation According to St. Thomas Aquinas]

GILLES EMERY, O.P.
UNIVERSITÉ DE FRIBOURG
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg - Suisse
<http://www.unifr.ch>
gilles.emery@unifr.ch

Abstract

This essay shows the intrinsic connection between 'revelation' and 'salvation' in Aquinas's Trinitarian theology. After offering some clarifications on the invisible and visible 'missions' of the Son and of the Holy Spirit (first section), the author establishes that the revelation of the Trinity and the gift of salvation consist in the missions of the divine persons (second section). The visible missions reveal the Trinitarian mystery, and they effect salvation by giving us a share in the life of the Trinity. The connection between revelation and salvation ultimately lies in the understanding of the missions as including the eternal processions, in such a way that the missions bear in themselves the eternal mystery of the divine persons. This Thomistic teaching offers a fundamental structure for grasping the revelation of the Trinity as the mystery of salvation (third section). The importance of this structure is confirmed by Aquinas's eschatology (fourth section). As a conclusion, the author advances a proposal for the teaching of Trinitarian theology in the light of Aquinas's doctrine of the divine missions.

Dans la question de la *Somme de théologie* qui traite notre connaissance des personnes divines, saint Thomas explique que la révélation de la Trinité nous fut « nécessaire » pour deux raisons. La première raison fut de nous donner « une juste notion de la création des choses ». La seconde raison est qualifiée de « principale » : nous avons besoin de la révélation de la Trinité pour recevoir « une juste notion du salut du genre humain, salut qui s'accom-

plit par l'incarnation du Fils et par le don du Saint-Esprit »¹. C'est ce second motif qui intéresse notre propos. La foi en la Trinité nous fut nécessaire non seulement pour connaître l'auteur de notre salut mais aussi pour saisir « ce en quoi » ce salut consiste. D'une part, cela souligne que la révélation de la Trinité et le salut sont intrinsèquement liés. D'autre part, il est remarquable que, dans ce contexte, saint Thomas place les *missions* des personnes divines au premier plan (mission visible du Fils et mission du Saint-Esprit). Ajoutons que la mention du Saint-Esprit importe grandement ici, car elle souligne non seulement l'œuvre conjointe du Fils et de l'Esprit mais aussi le don ou la « donation » de la personne divine elle-même dans sa mission.

Dans ce qui suit, nous voulons manifester le lien qui, au cœur de la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin, rattache la *révélation* et le *salut*. Après quelques précisions indispensables qu'il convient d'apporter au sujet des « missions » (1), nous tenterons de montrer que, chez saint Thomas, la *révélation de la Trinité* et le *don du salut* consistent dans les missions des personnes divines (2), et que le lien entre Trinité, révélation et salut repose en dernier ressort sur la manière de concevoir les missions en rapport aux processions trinitaires (3). L'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur les missions des personnes divines offre une structure fondamentale pour saisir la révélation de la Trinité comme « mystère de salut ». Nous poursuivrons cet exposé par une brève note d'eschatologie (4) avant de conclure par une proposition concernant l'enseignement de la théologie trinitaire (5).

1. Les missions des personnes divines

En parlant de « missions », dans la tradition augustinienne qu'il approfondit, saint Thomas distingue les missions « visibles » et « invisibles ». Par « mis-

¹ *ST I*, q. 32, a. 1, ad 3 : « Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem Amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam ; sed propter amorem suae bonitatis. [...] Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus Sancti ».

sions visibles », il entend l'incarnation du Fils et sa vie dans notre chair, ainsi que la manifestation de l'abondante donation du Saint-Esprit par des signes visibles (au Christ lors de son baptême et de sa transfiguration, et aux apôtres le soir de Pâques selon saint Jean et à la Pentecôte selon les Actes des Apôtres). Les « missions visibles » sont les événements historiques fondateurs du salut, de Noël à la Pentecôte. Quant aux missions invisibles, elles sont l'envoi et le don sanctifiants du Fils et du Saint-Esprit dans les âmes des hommes (et dans les anges). Sans entrer dans les détails, nous nous limitons ici à quelques éléments fondamentaux de l'enseignement de saint Thomas².

La mission d'une personne divine comporte deux éléments constitutifs. Le premier élément est la *procession éternelle* de la personne divine. Cette procession doit être saisie comme un pur ordre d'origine au sein de la divinité³. Les processions éternelles rendent compte, tout ensemble, de la consubstantialité des trois personnes (les processions sont immanentes) et de leur distinction personnelle (en raison des relations fondées sur les processions elles-mêmes). Le second élément constitutif de la mission est un *effet créé* en vertu duquel nous reconnaissons une relation de la personne envoyée envers la créature à qui cette personne est rendue présente d'une nouvelle manière. Ces deux éléments peuvent être formulés soit en termes de *relations*, soit en termes de *processions*. La formulation en termes de relations engage la relation à la personne qui envoie (cette relation est éternelle : c'est la relation d'origine) et une relation au terme de la mission⁴. De

² Pour davantage de détails, voir Gilles EMERY, « Missions invisibles et missions visibles : le Christ et son Esprit », *Revue Thomiste* 106 (2006), p. 51-99 ; Id., « *Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology* », *The Thomist* 74 (2010), p. 515-561 ; Camille DE BELLOY, *La visite de Dieu*, Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin, Genève, Ad Solem, 2006 ; Bruno DRILHON, *Dieu missionnaire*, Les missions visibles des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin, Paris, Téqui (coll. « Croire et savoir », 55), 2009.

³ I *Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 1, resp. : « *eductio principiat a suo principio* » ; *De Pot.*, q. 10, a. 1, ad 2 : « *secundum quod importat quemdam emanationis ordinem* ». Sur les processions, voir Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf (coll. « Théologies »), 2004, p. 67-97.

⁴ *ST I*, q. 43, a. 1, resp. : « *In ratione missionis duo importantur : quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur ; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur* ».

son côté, la formulation en termes de processions engage la procession éternelle de la personne divine ainsi que le terme temporel en vertu duquel la procession est appelée « temporelle »⁵. Saint Thomas lit cet enseignement dans l'évangile lui-même, en observant que parfois l'évangile parle d'abord de la procession éternelle et ensuite de la procession temporelle, et parfois d'abord de la procession temporelle et ensuite de la procession éternelle⁶.

Concernant les missions invisibles, un point crucial réside dans le fait que l'envoi du Fils et du Saint-Esprit ne se limite pas à un don créé mais consiste d'abord dans le don increé de la personne divine elle-même. Saint Thomas est très clair dans les explications qu'il donne au sujet de la mission invisible du Saint-Esprit :

Un ordre de nature entre divers éléments se prête à une double considération. Du côté de celui qui reçoit [...], la disposition possède une priorité par rapport à ce à quoi elle dispose : en ce sens, nous recevons d'abord les dons du Saint-Esprit plutôt que l'Esprit lui-même, puisque c'est par ces dons reçus que nous sommes conformés au Saint-Esprit. Mais du côté de l'agent et de la fin, la priorité revient à ce qui s'approche davantage de la fin et de l'agent : en ce sens, nous recevons premièrement le Saint-Esprit plutôt que ses dons [...] et cette priorité-là est absolue⁷.

⁵ *ST I*, q. 43, a. 2, ad 3 : « Missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum : habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur : sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni ». Avec une nuance, la « mission » et la « procession temporelle » désignent la même réalité : voir plus bas les notes 40 et 41.

⁶ *In Ioh.*, c. 16, lect. 7 (éd. Marietti, n^{os} 2161-2162) : « *Exivi a Patre, et veni in mundum* [...]. Est autem duplex processio Filii a Patre : una scilicet aeterna, alia temporalis. Aeternam quidem designat cum dicit *exivi a Patre*, ab eo aeternaliter genitus. [...] Temporalem autem processionem eius designat dicens *et veni in mundum* ». *In Ioh.*, c. 15, lect. 5 (n^{os} 2061-2062) : « Tertio ponit processionem Spiritus Sancti duplicem. Primo quidem temporalem, cum dicit *quem ego mittam vobis a Patre* [...]. Secundo ponit processionem aeternam, ubi similiter Spiritum Sanctum ostendit pertinere ad Filium, cum dicit *Spiritum veritatis* ; ipse enim est veritas ».

⁷ *I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q1a 2, resp. : « Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae, et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit : et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum,

Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une priorité temporelle mais d'un ordre de nature. Dans cette explication, la primauté du don incréé est affirmée avec autant de fermeté que la nécessité d'un don créé par lequel nous jouissons formellement de la personne divine envoyée (c'est-à-dire d'un don créé de la grâce sanctifiante, par lequel notre agir spirituel est élevé afin que nous puissions jouir de la personne divine elle-même). Les dons créés de la grâce sanctifiante *disposent* à recevoir la personne incréée elle-même. Tandis que la priorité des dons créés se prend de notre côté au titre d'une disposition, la priorité du don incréé, celui de la personne divine, est absolue (*simpliciter prius*)⁸.

La mission invisible du Saint-Esprit et du Fils dans les âmes comporte donc deux aspects ou deux faces. La première face, incréée, est la personne divine elle-même qui est envoyée conformément à son mode propre d'existence : la mission inclut la procession éternelle de la personne envoyée. Les personnes envoyées sont le Fils *engendré* et le Saint-Esprit *procédant*. La personne est envoyée conformément à ce qu'elle est : le Fils en tant qu'il est éternellement engendré par le Père, et l'Esprit en tant qu'il procède éternellement du Père et du Fils. Envoyée, la personne est aussi donnée et « possédée » par celui qui la reçoit et qui en « jouit ». Ce premier aspect est essentiel, car il rend compte de la profondeur du salut comme divinisation par la présence divine de la personne envoyée.

La seconde face est un don de la grâce sanctifiante, un effet créé. Il s'agit des dons opératifs qui sont les effets formels de la grâce habituelle sanctifiante. Quand le Saint-Esprit est envoyé et donné, cet effet est la charité qui assimile ou conforme ses bénéficiaires au Saint-Esprit comme Amour ; et quand le Fils est envoyé et donné, cet effet est ce que saint Thomas appelle la « sagesse », c'est-à-dire le don de la connaissance sancti-

quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis ; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius : et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius ».

⁸ Voir Guillermo A. JUÁREZ, « *Quid per prius datur: The Thomistic Doctrine of the Double Order of Priority between the Created Gift and the Uncreated Gift* », *Nova et Vetera* (English Edition) 12 (2014), p. 1257-1279.

fiance de Dieu qui conforme les âmes au Fils comme Verbe⁹. La sagesse et la charité sont une participation à la propriété personnelle de la personne divine envoyée. Saint Thomas explique que le Fils et le Saint-Esprit nous conduisent au Père en nous donnant de participer à la relation qu'eux-mêmes entretiennent avec le Père¹⁰. Cela manifeste, de manière très profonde, la *structure trinitaire du salut*. Chaque personne envoyée *manifeste* la personne de laquelle elle procède, et *conduit* à cette personne de qui elle tire son origine¹¹. Par ailleurs, le Saint-Esprit *conforme* ses bénéficiaires à la personne du Fils de qui il procède¹².

Quant aux missions visibles, elles manifestent les processions éternelles des personnes divines et elles manifestent les missions invisibles au moyen de créatures visibles :

À tout être, Dieu pourvoit selon le mode qui lui convient. Or, le mode connaturel à l'homme c'est d'être conduit à l'invisible par le visible [...]

⁹ STI, q. 43, a. 5, ad 2 : « Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur : unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem [...]. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris [...]. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur : perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia ».

¹⁰ I *Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1, resp. : « In reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae : sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est Verbum ipsius manifestans ipsum ».

¹¹ In *Ioh.*, c. 16, lect. 4 (n° 2107) : « Omne enim quod est ab alio, manifestat id a quo est. Filius enim manifestat Patrem, quia est ab ipso. Quia ergo Spiritus Sanctus est a Filio, proprium est ut clarificet eum ». In *Ioh.*, c. 14, lect. 6 (n° 1958) : « Nam, sicut effectus missionis Filii fuit ducere ad Patrem, ita effectus missionis Spiritus Sancti est ducere fideles ad Filium ».

¹² In *Ioh.*, c. 15, lect. 5 (n° 2062) : « Sic ergo quod dicit *Spiritum veritatis*, idem est ac si diceret Spiritum Filii. [...] Consequens est ut Spiritus Sanctus eos, in quos mittitur, similes faciat ei cuius est Spiritus ». In *Ioh.*, c. 16, lect. 3 (n° 2102) : « Cum enim sit a veritate, eius est docere veritatem, et facere similes suo principio ».

] Aussi fallait-il que les mystères invisibles de Dieu soient manifestés aux hommes par des choses visibles. Ainsi donc, Dieu s'est en quelque mesure montré lui-même aux hommes, et il a montré les processions éternelles des personnes par des créatures visibles présentant quelques signes révélateurs ; il convenait, de même, que les missions invisibles de ces personnes divines soient manifestées par des créatures visibles¹³.

Le mode de manifestation est très clairement signifié : c'est par le visible que nous allons à l'invisible. D'une part, les missions visibles *manifestent les processions éternelles des personnes*. Si, en prolongeant ce texte, on étend le vocabulaire de la « manifestation » à la notion de « révélation » (impliquant une lumière d'en haut pour recevoir la connaissance), on peut y reconnaître la révélation de la Trinité. D'autre part, les missions visibles *manifestent le don intérieur du salut* (elles manifestent les missions invisibles). La suite de ce texte rend compte de la différence que l'on observe entre la mission visible du Fils et celle du Saint-Esprit :

Il y a cependant une différence suivant qu'il s'agit du Fils ou du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit procède en tant qu'Amour : il lui revient d'être le Don de la sanctification. Quant au Fils, il est le principe du Saint-Esprit : il lui revient donc d'être l'Auteur de cette sanctification. C'est pourquoi le Fils a été envoyé visiblement comme l'Auteur de la sanctification, tandis que le Saint-Esprit a été envoyé visiblement sous la forme d'un signe de la sanctification¹⁴.

Le Fils, en tant qu'avec le Père il est de toute éternité le principe du Saint-Esprit, c'est-à-dire en vertu de sa propriété même de Fils et Verbe, est

¹³ *ST I*, q. 43, a. 7, resp. : « Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, et processiones aeternas personarum, per creaturas visibiles, secundum aliqua indicia, hominibus quodammodo demonstravit ; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur ».

¹⁴ *Ibid.* : « Aliter tamen Filius et Spiritus Sanctus. Nam Spiritui Sancto, in quantum procedit ut Amor, competit esse sanctificationis donum : Filio autem, in quantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium ».

envoyé comme « Auteur de la sanctification » (*sanctificationis auctor*), c'est-à-dire comme *donateur du Saint-Esprit*, ce qui engage l'humanité qu'il assume dans l'unité de sa personne divine. En effet, puisqu'il convenait que la personne du Fils fût manifestée visiblement comme l'Auteur de la sanctification, « il fallait que la mission visible du Fils s'accomplît dans une nature raisonnable, capable d'agir, et à qui il peut revenir de sanctifier »¹⁵. C'est une convenance de l'incarnation du Fils que nous découvrons ici : le Fils devient homme pour sauver les hommes avec le concours actif de l'humanité qu'il assume. Dans sa mission visible, le Fils assume une humanité pour révéler le mystère trinitaire et pour accomplir, en elle et par elle, la sanctification.

Lorsque saint Thomas explique qu'il convenait que la mission visible du Fils s'accomplît « dans une nature raisonnable, capable d'agir, et à qui il peut revenir de sanctifier », il n'entend pas dire qu'une créature soit capable, par elle-même, de sanctifier ou de donner le Saint-Esprit, car Dieu seul sanctifie par lui-même et à titre principal. Cela doit plutôt se comprendre de l'efficiance instrumentale de l'humanité du Fils : « Donner la grâce ou donner le Saint-Esprit revient au Christ à titre principal en tant qu'il est Dieu, et cela lui revient instrumentalement en tant qu'il est homme, c'est-à-dire en tant que son humanité fut l'instrument de sa divinité »¹⁶. C'est là ce que, dans son traité de la Trinité, saint Thomas signifie lorsqu'il écrit que le Fils est envoyé, dans son incarnation, en qualité de *sanctificationis auctor*. De manière plus complète, disons avec saint Thomas que le Fils est envoyé dans la chair pour être Révélateur et Sauveur, *manifestator* et *salvator*¹⁷. À cette

¹⁵ *STI*, q. 43, a. 7, ad 4 : « Personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est, et ideo oportuit quod missio visibilis filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare ». Voir aussi *ScG IV*, c. 55 (n° 3936).

¹⁶ *ST III*, q. 8, a. 1, ad 1 : « Dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, in quantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius ».

¹⁷ *In Ioh.*, c. 1, lect. 14 (n° 270) : « Quae quidem columba non est assumpta a Spiritu Sancto in unitatem personae, sicut humana natura assumpta est a Filio Dei. Cuius ratio est, quia Filius apparuit non solum ut manifestator, sed ut salvator ».

hauteur, en regardant l'incarnation et l'œuvre du Christ comme la mission visible du Fils, au sein même du traité de la Trinité, saint Thomas réunit la révélation et le salut de manière très intime et profonde.

Quant au Saint-Esprit, il est envoyé non pas comme auteur mais comme le Don même de la sanctification, *sanctificationis donum*, le Don du Père et du Fils, en tant qu'il accomplit intérieurement la sanctification par sa mission invisible. C'est précisément ce que signifie la colombe lors du baptême de Jésus (ou, à la Pentecôte, le souffle et les langues comme de feu) : « Mais pour le signe de la sanctification, une autre créature pouvait suffire ; et il n'était pas non plus nécessaire que la créature visible, formée à cette fin, fût assumée par le Saint-Esprit dans l'unité de sa personne, car elle n'était pas prise pour accomplir quelque chose, mais seulement pour en donner le signe »¹⁸.

Ajoutons que les missions visibles (de Noël à la Pentecôte) possèdent une valeur permanente. Étant au fondement de la sacramentalité de l'Église, les missions visibles continuent d'exercer leur influence, à la suite des apôtres, par l'activité des ministres de l'Église (dispensation de la parole et des sacrements). Les missions visibles demeurent au centre de la vie ecclésiale¹⁹.

En résumé, comme saint Thomas l'explique à propos de la mission visible du Saint-Esprit, cette mission visible comporte trois éléments : l'origine à partir du principe qui envoie ; le nouveau mode de présence de la personne envoyée ; et la manifestation de ces deux premiers éléments par un signe²⁰. Cet enseignement implique que la mission visible porte en elle-

¹⁸ STI, q. 43, a. 7, ad 4 : « Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu Sancto in unitatem personae, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quandiu perageret officium suum ».

¹⁹ Sur ce sujet, voir Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, « De l'actualité des missions *visibles* du Fils et de l'Esprit », *Revue Thomiste* 113 (2013), p. 399-410. L'auteur parle de missions visibles « continuées » dans la vie de l'Église (ces missions « continuées » ne font bien sûr pas nombre avec les missions « historiques »).

²⁰ I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp. : « Sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem ; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione Spiritus Sancti, sed

même la procession éternelle de la personne qu'elle révèle et dont elle manifeste la donation. Cela nous amène à poser l'affirmation suivante : *la révélation de la Trinité et l'accomplissement du salut consistent dans les missions visibles des personnes divines.*

2. Les missions divines : révélation et salut

En suivant saint Thomas, nous avons souligné que, par leurs missions invisibles, le Fils et le Saint-Esprit procurent la connaissance sanctifiante de Dieu, la filiation adoptive, la vie de la charité, l'accès au Père, la divinisation. Nous avons également observé que les missions visibles présentent une double finalité : elles révèlent le mystère de Dieu Trinité et elles procurent le salut. Dans le propos limité de cet exposé, nous proposons de considérer spécialement les missions visibles du Saint-Esprit. Rappelons tout d'abord que ces missions visibles du Saint-Esprit impliquent le « rejaillissement » d'une « plénitude de grâce » dans une « manifestation visible » :

Dans la mission invisible du Saint-Esprit, la plénitude de l'amour divin rejaillit dans l'âme par la grâce et, par cet effet de grâce, celui qui bénéficie de la mission reçoit une connaissance expérimentale de cette personne divine. De même, dans la mission visible, il y a un rejaillissement à un autre plan : en raison de sa plénitude, la grâce intérieure rejaillit en une manifestation visible qui révèle l'habitation de la personne divine non seulement à celui qui la reçoit, mais aussi aux autres. La mission visible requiert donc deux choses : il faut qu'il y ait une plénitude de grâce dans les bénéficiaires de la mission, et de plus il faut que cette plénitude soit ordonnée à d'autres, de telle sorte que cette grâce abondante rejaillisse en quelque sorte sur les autres. Aussi la grâce intérieure n'est-elle pas seulement manifestée à celui qui la possède, mais aussi aux autres. Et c'est pourquoi cette mission visible a été faite d'abord au Christ, puis aux apôtres, car c'est par eux que la grâce a été diffusée : c'est par eux que l'Église a été plantée²¹.

addit solam rationem manifestationis per visibile signum. Ad rationem ergo visibilis missionis Spiritus Sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo ; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur ».

²¹ I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 2, resp. : « Sicut in missione invisibili Spiritus Sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur

Lorsque saint Thomas expose les missions visibles du Saint-Esprit qui ont été faites au Christ lui-même ainsi qu'aux apôtres, il les explique constamment comme une manifestation de la grâce destinée à rejaillir par mode d'enseignement (*per modum doctrinae, per instructionem*) et par mode d'opération (*per modum operationis*)²². Voici l'explication de la *Somme de théologie* :

[Dans la mission visible,] les signes visibles ont pour utilité de confirmer et de propager la foi ; or ce fut principalement l'œuvre du Christ et des apôtres, comme le dit l'épître aux Hébreux (2,3) : « Publié en premier lieu par le Seigneur, le salut nous a été attesté par ceux qui l'avaient entendu ». Il était donc spécialement besoin d'une mission du Saint-Esprit au Christ, aux apôtres et à certains des premiers saints en qui l'Église était d'une certaine manière fondée. Notons toutefois que la mission visible faite au Christ manifestait une mission invisible accomplie non pas en cet instant, mais dès le début de sa conception. La mission visible [du Saint-Esprit] faite au Christ lors de son baptême se fit sous la forme d'une colombe, animal très fécond ; c'était pour montrer la puissance du Christ comme source de grâce par la régénération spirituelle. Aussi entendit-on retentir la voix du Père, disant « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (Mt 3,17) ; car les autres devaient être régénérés à la ressemblance du Fils unique. Lors de la transfiguration, le Saint-Esprit lui fut envoyé sous forme de nuée lu-

cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio, ita in missione visibili attenditur alius gradus redundantiae, in quantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis. Unde oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos : propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit. Et ideo Christo primo, et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est ».

²² I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3, resp. : « Missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiae redundantis in multos ; propter quod manifestatio talis aliis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per instructionem et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiae plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiae fuit in Christo. Ipse enim per doctrinam suam nos in Dei cognitionem adduxit, ut dicitur Ioan. I : *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Ipse etiam gratiam dedit, in quantum Deus, effective, et in quantum homo, per modum meriti. [...] Unde ad significandum redundantiam gratiae ipsius in nos per modum operationis [...] redundantiam gratiae ex ipso in alios per modum doctrinae ».

mineuse, pour montrer la fertilité de son enseignement ; en effet, la voix ajouta : « Écoutez-le » (Mt 17,5). Aux apôtres, le Saint-Esprit fut envoyé sous forme de souffle, pour montrer leur pouvoir de ministres dans la dispensation des sacrements ; en effet, il leur fut dit : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis » (Jn 20,23) ; sous forme aussi de langues de feu, pour manifester leur office d'enseignement : « Ils commencèrent à parler en diverses langues » (Ac 2,4)²³.

Les parallélismes peuvent paraître un peu schématiques (ils ont sans doute une dimension didactique) mais il reste que, de son commentaire des *Sentences* jusqu'à son commentaire sur saint Jean, en passant par la *Somme de théologie*, saint Thomas explique les missions visibles du Saint-Esprit comme la manifestation d'une plénitude de grâce destinée à rejaillir de deux manières : par mode d'enseignement et par mode d'opération. Le mode d'opération désigne l'activité régénératrice du Christ, son œuvre de salut, à laquelle répond la dispensation des sacrements par les apôtres et leurs successeurs. Quant au mode d'enseignement, il souligne bien que la Parole du Christ, transmise par les apôtres, est sanctifiante. La même grâce du Christ rejaillit sur ces deux modes : par l'enseignement du Christ et par son agir sauveur, puis par la prédication apostolique et par la dispensation des sacrements. Le commentaire sur saint Jean met spécialement en valeur le rôle de la proclamation de la parole et celui de la dispensation des sacrements :

²³ ST I, q. 43, a. 7, ad 6 : « Quae quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud Hebr. II : *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est*. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum et ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur, ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suae conceptionis, ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem, unde vox Patris intonuit : *Hic est Filius meus dilectus*, ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae, unde dictum est : *Ipsium audite*. Ad apostolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum, unde dictum est eis : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinae, unde dicitur quod *coeperunt loqui variis linguis* ».

Sur le Christ, le Saint-Esprit fut d'abord envoyé au baptême sous la forme d'une colombe, puis à la transfiguration sous la forme d'une nuée. La raison en est que la grâce du Christ, donnée par le Saint-Esprit, devait dériver vers nous par la propagation de la grâce dans les sacrements : c'est ainsi que [le Saint-Esprit] descendit au baptême sous la forme d'une colombe qui est un animal fécond ; et par l'enseignement : c'est ainsi qu'il descendit dans une nuée lumineuse et montra alors le docteur, « Écoutez-le » (Mt 17,5). Sur les apôtres, il est descendu une première fois par le souffle, pour désigner la propagation de la grâce dans les sacrements dont ils étaient les ministres ; c'est pourquoi [le Christ] leur dit : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis » (Jn 20,23) ; « Allez donc et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28,19). Et il est descendu une deuxième fois sous la forme de langues de feu pour signifier la propagation de la grâce par l'enseignement. C'est pourquoi il est dit dans les Actes des Apôtres (4,2) qu'après avoir été remplis du Saint-Esprit ils commencèrent aussitôt à parler²⁴.

Nous trouvons ici, premièrement, le clair témoignage qu'une doctrine du salut qui négligerait la valeur salvifique de *l'enseignement* du Christ serait amputée de la moitié de son contenu. S'il est vrai que la christologie est le traité de la mission visible du Fils, alors cet aspect doit y être mis en évidence, et peut-être même de manière plus développée que dans la christologie de la *Tertia Pars* où, malgré l'importante réflexion de saint Thomas dans la question 42 (*de doctrina Christi*), cet aspect est quelque peu dispersé. Les commentaires bibliques de saint Thomas apportent davantage d'éléments sur cette dimension de l'enseignement²⁵. Saint Thomas y montre à

²⁴ *In Ioh.*, c. 20, lect. 4 (n° 2539) : « Super Christum Spiritus Sanctus missus est primo quidem in columbae specie in baptismo, supra III, et in specie nubis in transfiguratione, Matth. XVII. Cuius ratio est, quia gratia Christi, quae datur per Spiritum Sanctum, derivanda erat ad nos per propagationem gratiae in sacramentis : et sic descendit in specie columbae in baptismo, quae est animal fecundum ; et per doctrinam, et sic descendit in nube lucida. Unde et ibi ostenditur doctor ; unde dicit : *Ipsum audite*. Super apostolos autem primo descendit in flatu, ad designandam propagationem gratiae in sacramentis, cuius ipsi ministri erant ; unde dicit *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Matth. ult. : *Euntes ergo baptizate eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Secundo vero in igneis linguis ad significandam propagationem gratiae per doctrinam. Unde dicit Act. II quod postquam repleti sunt Spiritu Sancto, statim coeperunt loqui ».

²⁵ Voir spécialement Paweł KLIMCZAK, *Christus Magister, Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Academic Press (coll. « Studia Friburgensia », 117), 2014.

plusieurs reprises que la révélation et le salut consistent dans des paroles et des actes. Et, dans son commentaire du quatrième évangile, l'Aquinat présente toute l'œuvre du Christ sous l'égide de la vérité, dans un double volet : « Le Christ a accompli deux choses en ce monde. Il a d'abord enseigné la vérité, en invitant et appelant à la foi [...]. Ensuite, il a mené la vérité elle-même à son achèvement en nous ouvrant par sa passion la porte de la vie, nous donnant ainsi le pouvoir de parvenir à la vérité achevée »²⁶. On reconnaît ici, dans le contexte de la vérité et dans la perspective sotériologique des missions, le mode d'enseignement (« il a d'abord enseigné la vérité, en invitant et appelant à la foi ») et le mode d'opération (« il a mené la vérité elle-même à son achèvement en nous ouvrant par sa passion la porte de la vie »).

Deuxièmement, il n'est pas anodin que cette étroite réunion de l'enseignement et de l'opération intervienne dans l'exposé des missions visibles du *Saint-Esprit*. En effet, la grâce des membres est une participation à la grâce de la tête. Or la plénitude de grâce et de connaissance dont l'humanité du Christ est remplie (et qui fait de lui le Sauveur et le Révélateur ou Prophète par excellence) est l'effet de la mission invisible du Saint-Esprit, cette mission invisible de l'Esprit découlant de l'union hypostatique qui est la mission visible du Fils²⁷. En plusieurs endroits, certes, c'est à l'action du

²⁶ *In Ioh.*, c. 4, lect. 4 (n° 641) : « Christus duo fecit in mundo isto. Primo docuit veritatem, invitando, et vocando ad fidem : et in hoc complevit voluntatem Patris ; infra VI : *Haec est voluntas Patris qui misit me, ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam aeternam*. Secundo consummavit ipsam veritatem, aperiendo per passionem suam in nobis ianuam vitae, dando potestatem perveniendi ad consummatam veritatem ; infra XVII : *Opus consummavi quod dedisti ut faciam* ».

²⁷ *ST III*, q. 7, a. 13, resp. : « Unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habituales in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat. Missio autem Filii, secundum ordinem naturae, prior est missione Spiritus Sancti, sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti ». *In Ioh.*, c. 3, lect. 6 (n° 541) : « Christus autem, qui absque mensura et quantum ad omnia Spiritum recepit, ideo quantum ad omnia verba Dei

Verbe lui-même que saint Thomas attribue la plénitude de connaissance dont bénéficiait l'humanité du Christ²⁸. Mais en réalité la double attribution au Saint-Esprit et au Verbe ne pose pas de difficulté : en s'incarnant, le Verbe lui-même a envoyé la plénitude du Saint-Esprit à l'humanité qu'il a assumée²⁹. Et dans tous les cas, l'enseignement salvifique du Christ ne se limite pas à des paroles et des gestes extérieurs mais il inclut, comme son achèvement, l'envoi intérieur du Saint-Esprit. Le Christ enseigne extérieurement par ses paroles orales et il enseigne intérieurement (c'est-à-dire : *accomplit* pleinement son enseignement) en envoyant le Saint-Esprit dans le cœur de ses disciples³⁰. Ces explications reposent sur l'ordre et sur les propriétés des personnes divines que l'on retrouve dans les missions : de même que le Fils

loquitur ». *In Philem.*, lect. 2 (n° 29) : « Et nullus prophetarum scivit omnia futura de seipso, nisi solus Christus, qui non habuit Spiritum Sanctum ad mensuram ». Voir aussi *ST III*, q. 11, a. 1, sed contra : « Sed contra est quod dicitur *Isaiae XI*, quod *replebit eum Spiritus sapientiae et intellectus, scientiae et consilii* : sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia. [...] Ergo videtur quod Christus, secundum scientiam sibi inditam per Spiritum Sanctum, habuerit omnium cognitionem » ; *IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 5, sed contra 2 : « Solus Christus habet Spiritum non ad mensuram, ut dicitur Ioan. III. Sed Christo, in quantum habet Spiritum non ad mensuram, competit quod omnia in Verbo cognoscat ».

²⁸ Voir par exemple *ST III*, q. 9, a. 3 (science infuse) ; q. 10, a. 4 (vision bienheureuse).

²⁹ Sur ce sujet, voir Dominic LEGGE, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

³⁰ *In Ioh.*, c. 13, lect. 3 (n° 1771) : « Christus perfectam doctrinam discipulis praeberit, quando Spiritum Sanctum eis misit ». *In Ioh.*, c. 14, lect. 6 (n° 1958) : « Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit Verbum ; sed Spiritus Sanctus doctrinae eius nos capaces facit. Dicit ergo *Ille vos docebit omnia*, quia quaecumque homo doceat extra, nisi Spiritus Sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat [...] ; et intantum, quod etiam ipse Filius organo humanitatis loquens, non valet, nisi ipsemet interius operetur per Spiritum Sanctum ». *In Ioh.*, c. 17, lect. 6 (n° 2269) : « Et designat duplicem cognitionem, quam per eum habent fideles. Scilicet doctrinae ; et quantum ad hanc dicit *Notum feci eis nomen tuum*, exterius instruendo per verba [...]. Alia cognitio est interior per Spiritum Sanctum ; et quantum ad hanc dicit *Et notum faciam*, dando scilicet eis Spiritum Sanctum ». Voir aussi *In Ioh.*, c. 12, lect. 3 (n° 1628) : « Unde dicit, quod *haec*, quae praedicta sunt, *non cognoverunt discipuli eius primum*, idest ante passionem, *sed quando glorificatus est Iesus*, idest quando virtutem suae resurrectionis ostendit, *tunc recordati sunt quia haec erant scripta de eo, et haec fecerunt ei*. Ideo autem quando glorificatus est cognoverunt, quia tunc receperunt virtutem Spiritus Sancti, ex qua effecti sunt omnibus sapientibus sapientiores ».

incarné révèle le Père qui l'a engendré, le Saint-Esprit fait connaître le Fils et donne de recevoir l'enseignement du Fils, car il procède du Fils³¹.

Troisièmement, le rejaillissement de la plénitude de grâce par mode d'enseignement et par mode d'opération, autour duquel saint Thomas organise sa doctrine des missions visibles du Saint-Esprit, réunit non seulement la christologie et la pneumatologie dans une perspective trinitaire, mais il réunit aussi la christologie et la pneumatologie avec la doctrine de la révélation, avec l'ecclésiologie, ainsi qu'avec la théologie sacramentaire et la théologie de la prédication. La *force unificatrice* de cette structure est spécialement digne d'attention. Les études thomistes en ont certes tenu compte depuis longtemps, mais son potentiel n'a sans doute pas encore été pleinement exploité.

3. Missions et processions

Aujourd'hui, la réflexion théologique sur la révélation de la Trinité comme mystère de salut est très souvent menée en termes de « Trinité immanente » et de « Trinité économique », suivant l'axiome fondamental posé par Karl Rahner : « *La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement* »³² ; « La Trinité économique, c'est la Trinité immanente et inversement »³³. Le premier membre de l'axiome fondamen-

³¹ *In Ioh.*, c. 14, lect. 4 (n° 1916) : « Donum autem est excellentissimum, quia *Spiritus veritatis*. [...] Addit autem *veritatis*, quia a veritate procedit, et veritatem dicit. Spiritus enim Sanctus nihil aliud est quam Amor. [...] Sed iste Spiritus ducit ad cognitionem veritatis, quia procedit a veritate, quae dicit supra eodem : *Ego sum via, et veritas, et vita*. Nam, sicut in nobis ex veritate concepta et considerata sequitur amor ipsius veritatis, ita in Deo concepta veritate, quae est Filius, procedit Amor. Et sicut ab ipsa procedit, ita in eius cognitionem ducit ; infra c. XVI : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. [...] Manifestare autem veritatem convenit proprietati Spiritus Sancti. Est enim amor qui facit secretorum revelationem ». *In I Cor.*, c. 2, lect. 2 (n° 100) : « Quia enim Spiritus Sanctus est Spiritus veritatis, utpote a Filio procedens, qui est veritas Patris, his quibus mittitur inspirat veritatem, sicut et Filius a Patre missus notificat Patrem ».

³² Karl RAHNER, « Méthode et structure du traité de la Trinité », dans *Mysterium salutis*, Dogmatique de l'histoire du salut, vol. 6 : *La Trinité et la création*, Paris, Cerf, 1971, p. 15-57, ici p. 29 (italiques dans l'original).

³³ Karl RAHNER, *Écrits théologiques*, tome 8, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, p. 120.

tal (« La Trinité économique, c'est la Trinité immanente ») souligne que l'économie est véritablement la manifestation et la communication de Dieu Trinité lui-même. Le second membre (« et inversement ») indique que la Trinité s'est communiquée de manière accomplie et définitive dans le Christ Jésus et dans l'effusion du Saint-Esprit³⁴. Karl Rahner cherchait particulièrement à montrer que la Trinité est le mystère même du salut : dans sa propre « auto-communication », Dieu se donne tel qu'il est, de telle sorte que le mystère de Dieu et celui de notre grâce sont un même mystère. Karl Rahner voulait aussi éviter de séparer l'enseignement sur la Trinité et l'enseignement concernant les autres réalités de la foi, en particulier la christologie. Il soulignait encore que les personnes divines agissent de manière différenciée et que, dans la grâce, chaque personne divine se communique à nous dans sa distinction personnelle.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter l'axiome fondamental de Karl Rahner et les précisons qu'il requiert³⁵. Quelles qu'en soient les sources³⁶,

³⁴ Voir Luis F. LADARIA, *La Trinità, Mistero di comunione*, Milano, Edizioni Paoline, 2004, p. 13-86. Pour une discussion approfondie, voir les études de Emmanuel DURAND : « L'autocommunication trinitaire : concept clé de la *connexio mysteriorum* rahnérienne », *Revue Thomiste* 102 (2002), p. 569-613 ; ID., « L'identité rahnérienne entre la Trinité économique et la Trinité immanente à l'épreuve de ses applications », *Revue Thomiste* 103 (2003), p. 75-92 ; ID., « "Trinité immanente" et "Trinité économique" selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement (*Aufhebung*) », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 90 (2006), p. 453-478 ; ID., « Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth », dans Emmanuel DURAND, Vincent HOLZER (éd.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 266), 2008, p. 219-252.

³⁵ Outre la distinction essentielle entre l'éternité de Dieu et le temps de l'économie, ainsi que la distinction entre la « nécessité » de Dieu Trinité et la « gratuité » de l'économie (œuvre de la volonté divine), il convient de noter que notre connaissance et notre expérience de la Trinité n'épuisent pas le mystère de Dieu en lui-même : *en ce sens*, l'économie n'épuise pas le mystère de Dieu Trinité. De plus, la participation des hommes à la vie trinitaire ne trouvera son accomplissement qu'au-delà de l'histoire, dans la vision bienheureuse de la Trinité : en raison de cette attente, une certaine « distance » demeure.

³⁶ La distinction « *Trinitas economica – essentialis* » apparaît dans la théologie protestante du XVIII^e siècle, non sans une certaine tension entre le mystère considéré « en soi » et « *pro nobis* » (un accent spécial étant placé sur le « *pro nobis* ») ; voir Werner BRÄNDLE, « Immanente Trinität – ein "Denkmal der Kirchengeschichte"? Überlegungen zu Karl Rahners Trinitätslehre », *Kerygma und Dogma* 38 (1992), p. 185-198. Puis chez

il faut reconnaître que cet axiome fondamental possède une réelle valeur et qu'il a apporté une notable contribution au renouveau de la théologie trinitaire. Cependant, on peut se demander s'il est judicieux de présenter la foi trinitaire dans les termes de cet axiome fondamental. En effet, une approche fondée sur le schéma de la « Trinité économique » et de la « Trinité immanente » *commence* par poser la distinction des deux perspectives pour s'efforcer *ensuite* de les réunir. Elle a amené certains auteurs à présenter la doctrine trinitaire de manière dialectique, voire formaliste³⁷.

La lecture des textes de saint Thomas montre qu'il existe une autre façon de rendre compte de la vérité de la révélation trinitaire et de manifester le don que la Trinité fait d'elle-même dans l'économie. Thomas d'Aquin offre une approche qui, à notre sens, dépasse le schéma de Karl Rahner tout en intégrant son souci principal. En effet, comme nous l'avons montré, saint Thomas réunit étroitement le mystère de la Trinité, la révélation et le salut ; or c'est précisément ce lien que Karl Rahner cherchait à mettre en valeur. La clef de la doctrine thomiste réside dans le rapport que les missions entretiennent avec les processions éternelles du Fils et du Saint-Esprit. Deux textes de l'Aquinate, que nous avons déjà rencontrés, peuvent illustrer cet enseignement : « La procession temporelle n'est pas essentiellement autre que la procession éternelle, mais elle lui ajoute un certain rapport à un effet temporel »³⁸ ; « La mission inclut la procession éternelle et ajoute quelque chose, à savoir un effet temporel »³⁹.

Schleiermacher, qui exerça une importante influence, la réflexion sur la Trinité en elle-même (la distinction éternelle des personnes en Dieu) fut écartée au profit d'une réflexion sur Dieu tel que nous l'expérimentons ; voir Bruce MARSHALL, « Trinity », dans Gareth JONES (éd.), *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Malden (MA), Blackwell, 2004, p. 183-203, ici p. 183-184.

³⁷ Voir la discussion critique chez Martin SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice dans le Commentaire de l'évangile de saint Jean par Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque Thomiste », 62), 2011, p. 17-28.

³⁸ I *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp. : « Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem » (voir le texte complet à la note 20 ci-dessus).

³⁹ *STI*, q. 43, a. 2, ad 3 : « Missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum » (voir le texte complet à la note 5 ci-dessus).

Rappelons tout d'abord que la « mission » et la « procession temporelle » désignent la même réalité⁴⁰, bien que la « mission » signifie prioritairement le rapport à l'effet créé, tandis que la « procession temporelle » signifie en premier lieu le rapport au principe duquel la personne envoyée procède⁴¹. Le premier texte cité concerne le Saint-Esprit ; Thomas d'Aquin y montre que la mission visible du Saint-Esprit n'est pas essentiellement différente de sa mission invisible : la mission visible du Saint-Esprit est la manifestation, par un signe visible, de sa mission invisible qui inclut sa procession éternelle. Le second texte cité concerne la notion commune de « mission » (visible et invisible, aussi bien du Fils que du Saint-Esprit) ; saint Thomas y montre que le temps ne se confond pas avec l'éternité : la mission a lieu dans le temps et elle est donc toujours « temporelle » en vertu de l'effet créé qu'elle « ajoute » à la procession éternelle.

C'est de saint Albert le Grand, très probablement, que saint Thomas tient cette conception des rapports entre mission et procession. En effet, saint Albert explique que la notion de « procession temporelle » *inclut* celle de « procession éternelle », à laquelle elle « ajoute » un rapport (*respectus*) : ce rapport provient du fait que, par le don de la grâce, la créature raisonnable se réfère à Dieu d'une nouvelle manière⁴². Il faut comprendre ici que, tandis

⁴⁰ I *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, obj. 5 : « in processione temporalis, quae etiam missio dicitur ».

⁴¹ I *Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 2, resp. : « Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet ; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum. [...] Ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale ; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentielle. Sed in processione temporalis est e converso : quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti [...]. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentialiter ratione connotati effectus ». Voir aussi a. 1, resp.

⁴² ALBERT LE GRAND, I *Sent.*, dist. 14, a. 7, sol. (*Opera omnia*, éd. Auguste Borgnet, vol. 25, Paris, Vivès, 1893, p. 396) : « Processio temporalis claudit in se intellectum aeternae processionis, et addit respectum qui causatur ex hoc quod creatura rationalis ex dono Dei aliter se habet ad ipsum in gratia, quam ante habuit ». Saint Albert y précise que la procession temporelle n'« ajoute » rien en Dieu réellement (« licet non addat in re »), mais seulement selon le mode de connaître et le mode de signifier. L'« ajout » ontologique réside

que l'effet est bien réel dans la créature, en Dieu ce rapport ne signifie rien d'autre que l'acte divin lui-même qui est identique à la substance divine⁴³. La procession temporelle inclut donc la procession éternelle à laquelle elle ajoute un rapport qui, dans la créature, consiste dans la nouvelle relation que cette créature entretient avec Dieu en raison du don de la grâce qui est un effet créé. Semblablement, dans son exposé du baptême du Christ, saint Albert explique que la descente de la colombe signifie la mission du Saint-Esprit. Cette mission *inclut* la propriété personnelle du Saint-Esprit lui-même. Quant à la colombe, elle est un effet créé « approprié » au Saint-Esprit, le « propre » étant inclus dans l'« approprié ». Saint Albert exprime encore la même réalité en termes de processions : la procession temporelle du Saint-Esprit contient sa procession éternelle⁴⁴.

Ainsi donc, à la suite d'Albert le Grand, saint Thomas n'a pas besoin de réunir la Trinité économique et la Trinité immanente dans une approche qui aurait commencé par les distinguer, car son exposé part des processions éternelles puis montre que les missions prolongent ces processions avec un effet temporel. Autrement dit, *les missions portent en elles-mêmes les pro-*

dans la créature qui reçoit le don de la grâce. Sur les notions de « mission » et de « grâce » dans le commentaire de saint Albert sur les *Sentences*, voir Bernhard BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington D.C., The Catholic University of America Press (coll. « Thomistic Ressourcement Series », 4), 2015, p. 68-80.

⁴³ ALBERT LE GRAND, I *Sent.*, dist. 30, a. 5 (*Opera omnia*, éd. Auguste Borgnet, vol. 26, Paris, Vivès, 1893, p. 94-95) ; cf. aa. 1-3 (*ibid.*, p. 87-91). C'est ce que saint Thomas développera en termes de « relation réelle » et de « relation de raison » (*ST I*, q. 13, a. 7).

⁴⁴ ALBERT LE GRAND, III *Sent.*, dist. 1, a. 12, sol. (*Opera omnia*, éd. Auguste Borgnet, vol. 28, Paris, Vivès, 1894, p. 19) : « Non tantum est ibi columba : sed descensus columbae, in quo descensu intelligitur missio Spiritus sancti. Missio autem claudit in se intellectum proprietatis personalis Spiritus sancti secundum quod est in columba : ita scilicet ut species columbae sit appropriatum Spiritus sancti, in quo clauditur proprium : ut sit sensus, quod columba appropriabilis Spiritui sancto descendit, in cujus descensu Spiritus sanctus temporalis processione quae aeternam in se per intellectum habet, processit ». Pour la doctrine des appropriations de saint Albert, et pour sa compréhension de l'inclusion du « propre » dans l'« approprié », voir Dominique-Marie CABARET, *L'étonnante manifestation des personnes divines*, Les appropriations trinitaires chez saint Thomas d'Aquin, Histoire de la doctrine et synthèse théologique, Paris, Parole et Silence (coll. « Bibliothèque de la Revue Thomiste »), 2015, p. 174-219.

cessions éternelles, c'est-à-dire le mystère des personnes divines dans leur être divin et leur distinction personnelle. L'enjeu n'est pas seulement le fait que les missions sont fondées dans les processions éternelles, ni seulement la manifestation de ces processions par les missions, mais une saisie profonde, avec une grande force de synthèse, de la Trinité comme mystère du salut, en associant toujours la révélation et le salut.

Cette approche présente plusieurs avantages. Premièrement, la personne et l'œuvre du Christ Jésus (y compris l'œuvre qu'il accomplit aujourd'hui encore dans l'Église) sont regardées dans ses relations au Père et au Saint-Esprit, sans introduire de séparation parmi les mystères de la foi. Deuxièmement, la doctrine de la révélation et du salut donne toute sa place au Saint-Esprit et amène à développer une christologie pneumatique. Troisièmement, ce que les missions visibles révèlent, c'est ce qu'elles contiennent ou incluent, c'est-à-dire les personnes divines elles-mêmes avec leurs dons de grâce. Quatrièmement, cette approche montre que la révélation de la Trinité et le don du salut consistent dans les missions des personnes divines. La doctrine du salut, c'est la doctrine des missions du Fils et du Saint-Esprit (les missions que nous avons appelées « visibles » et « invisibles »).

4. Missions, Trinité et eschatologie

L'approche de la révélation et du salut par les missions divines (incluant la doctrine du Verbe et de l'Amour) éclaire la doctrine de l'image de Dieu, la théologie des vertus, la christologie, l'ecclésiologie et les sacrements, mais aussi l'eschatologie. En effet, la béatitude par la vision de Dieu est l'accomplissement de la révélation et du salut. Or « sans la mission [des personnes divines], on ne peut pas atteindre la fin de la béatitude »⁴⁵, car « c'est la mission même des personnes divines qui nous conduit à la béatitude »⁴⁶. Nous

⁴⁵ Saint THOMAS, III *Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 2, q1a 4, ad 2 : « Ad dirigendum in finem non solum oportet cognoscere finem, sed etiam ea sine quibus in finem iri non potest et ideo oportuit habere cognitionem explicitam de fide Trinitatis, quia sine earum missione in finem beatitudinis veniri non potest ».

⁴⁶ *ST* II-II, q. 2, a. 8, ad 3 : « Summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum. Sed secundum quod

retrouvons ici le « motif » principal de la révélation de la Trinité : « nous donner une juste notion du salut du genre humain, salut qui s'accomplit par l'incarnation du Fils et par le don du Saint-Esprit »⁴⁷. Par ailleurs, saint Thomas considère l'incarnation du Fils comme un motif de croire et d'espérer notre union à Dieu dans la vision de Dieu *per essentiam*⁴⁸.

Concernant l'eschatologie, saint Thomas explique que les bienheureux du ciel reçoivent une « mission invisible » au commencement même de leur béatitude : l'entrée en béatitude, accomplissement de la révélation et du salut, se fait dans une mission des personnes divines. Ces missions invisibles se prolongent jusqu'au jour du jugement, c'est-à-dire jusqu'à l'achèvement de l'économie⁴⁹.

Quant à la béatitude elle-même, elle consiste formellement dans la vision de l'essence des trois personnes divines. La fruition qui en découle réside dans la jouissance de l'unique bonté des trois personnes. Tout comme il n'y a qu'un seul objet de vision, il n'y a qu'un seul objet de fruition : la Trinité consubstantielle. Cela n'occulte pas la dimension personnelle de la vision et de la fruition. Concernant cette dernière, dont la vie de la grâce nous procure un avant-goût, saint Thomas explique que « nous jouissons de la propriété de chaque personne »⁵⁰. Les saints jouissent de la propriété relative de chaque personne divine dans la mesure où les propriétés personnelles sont identiques à l'unique bonté divine, et parce qu'un relatif est inclus dans l'autre : « c'est pourquoi la fruition d'une [personne] inclut la fruition de l'autre ; et ainsi il n'y a qu'une seule fruition des Trois »⁵¹.

intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem ».

⁴⁷ Voir ci-dessus la note 1.

⁴⁸ *Comp. Theol.* I, c. 201 ; *ScG* IV, c. 54 (n^{os} 3923, 3924 et 3926).

⁴⁹ *ST* I, q. 43, a. 6, ad 3 : « Ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis ».

⁵⁰ *I Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2, ad 2 : « Proprietate uniuscujusque personae fruimur ».

⁵¹ *I Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2, resp. : « Et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius : et ita est fruitio eadem trium ».

En outre, l'effet propre de la mission visible du Fils demeure dans l'*objet* même de la vision bienheureuse. « La gloire de ceux qui sont dans la Patrie n'est pas seulement la gloire de la vision de la divinité, mais aussi de la vision de l'humanité glorifiée du Christ, tant quant au corps que quant à l'âme »⁵². Plus précisément, puisque l'objet propre de la vision des bienheureux est l'essence divine, c'est dans et par cette essence divine que les âmes bienheureuses reçoivent la connaissance d'autres réalités, en particulier la connaissance de l'humanité du Christ : « Ainsi donc, ils contemplent prioritairement la divinité du Christ et non son humanité. Mais ils trouvent leur délectation dans la contemplation de l'une et de l'autre »⁵³.

L'effet des missions visibles se retrouve également dans la dimension ecclésiale de la béatitude. On sait que, pour saint Thomas, la « société d'amis » n'est pas absolument nécessaire pour la béatitude, mais elle est requise « ad bene esse »⁵⁴. Dieu seul suffit ! L'Église n'est pas l'essence divine et elle n'est pas unie hypostatiquement à une personne divine. Cela ne signifie pas que la dimension ecclésiale soit négligée : « Comme le dit la *Glose*, la joie des individus est plus grande dans la joie commune de tous. [...] Car un homme se réjouit davantage lorsqu'il le fait avec plusieurs autres »⁵⁵.

Saint Thomas enseigne aussi que, dans l'Église ressuscitée, le corps des bienheureux participera à la béatitude de l'âme par une vision corporelle,

⁵² III *Sent.*, dist. 21, q. 2, a. 1, resp. : « Ut illis qui sunt in patria, non solum sit gloria de visione divinitatis, sed etiam de visione humanitatis glorificatae in Christo quantum ad corpus et quantum ad animam ».

⁵³ *Quodl.* VIII, q. 9, a. 2, resp. (édition Léonine, tome 25/1, p. 83) : « Et sic per prius contemplantur Christi diuinitatem quam eius humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inueniunt ». Dieu y est désigné comme la « raison » (*ratio*) et comme le « médium » de toute connaissance des bienheureux, et comme la règle de toutes leurs actions.

⁵⁴ *ST* I-II, q. 4, a. 8, resp. : « Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum ».

⁵⁵ *In Heb.*, c. 11, lect. 8 (n° 655) : « Ut, sicut dicit Glossa in communi gaudio omnium maius fiat gaudium singulorum. Unde in hoc nobis Deus providit. Et ideo dicit *Deo pro nobis aliquid melius providente*. Ps. CXXXII : *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*. Magis enim gaudet homo cum pluribus gaudentibus ».

en voyant Dieu et sa gloire dans le corps des saints et surtout dans le corps du Christ⁵⁶. L'humanité que le Fils a prise dans sa mission visible est loin d'être réduite à un simple « moyen ». Elle reste bien présente dans la béatitude consommée, comme objet second de la vision bienheureuse et comme objet de la vue corporelle glorifiée. L'humanité assumée dans la mission visible du Fils n'est pas seulement le point de départ de la révélation de la Trinité mais cette humanité demeure dans l'accomplissement même de la révélation trinitaire.

5. Conclusion : l'enseignement de la théologie trinitaire

Nous pouvons conclure en une phrase : *la révélation de la Trinité et le don du salut consistent dans les missions des personnes divines qui nous conduisent à la béatitude*. Et dans cette béatitude, les missions ne disparaissent pas : leur effet demeure. Pour prolonger cette conclusion, nous formulons une proposition d'enseignement de la théologie trinitaire dans la perspective de la révélation et du salut. À l'école de saint Thomas d'Aquin, cet enseignement peut se déployer en trois phases ou trois étapes.

La première étape, c'est la découverte croyante de l'économie trinitaire, c'est-à-dire l'accueil de la révélation et du don de la Trinité, conformément au témoignage de l'Écriture : Dieu se révèle lui-même et sauve les hommes par l'envoi salvifique du Fils et par l'effusion sanctifiante du Saint-Esprit. Les commentaires bibliques de Thomas d'Aquin sur saint Matthieu, saint Jean et saint Paul, ainsi que son commentaire sur les Psaumes, peuvent fournir ici un guide de grande valeur. Cet enseignement, par des paroles et des actes, est centré sur les missions du Fils et du Saint-Esprit : « De même que l'effet de la mission du Fils fut de conduire au Père, de

⁵⁶ IV *Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 2, resp. et ad 6 : « Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se ; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex una parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et ex parte alia intellectus tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur [...]. Beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animae, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quae dicta sunt. Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi ».

même l'effet de la mission du Saint-Esprit est de conduire les fidèles au Fils »⁵⁷. En nous faisant participer à la vie divine, le Fils et le Saint-Esprit nous montrent leur divinité ; en nous introduisant dans la communion du Père, au rythme de leurs relations personnelles, ils nous montrent leur distinction dans l'unité. Une place spéciale revient ici à la résurrection et à l'exaltation du Christ ainsi qu'à la Pentecôte, car c'est par la foi en l'exaltation du Christ que les apôtres ont été amenés à connaître pleinement et avec fermeté la divinité du Christ⁵⁸. La révélation de la Trinité par les missions visibles ne se limite pas à la vie pré-pascale du Christ mais elle inclut son exaltation et la Pentecôte.

Suivant notre proposition, la deuxième étape d'un enseignement sur la Trinité consiste en un exposé spéculatif de synthèse sur les personnes divines dans leur unité et leur distinction, tel qu'on le trouve par exemple dans le *De Deo* de la *Somme de théologie*. Cet exposé a pour but de rendre l'enseignement de l'Écriture plus manifeste à notre intelligence, par la voie des analogies et de la connexion des mystères, en suivant l'ordre des concepts de telle manière qu'à chaque étape l'étudiant puisse bénéficier des explications préalables requises pour l'intelligence d'un point de doctrine. C'est ici qu'interviennent la doctrine des processions et des relations, la doctrine de la personne divine comme relation subsistante, la doctrine du Verbe et de l'Amour (avec les préalables philosophiques requis), les propriétés personnelles et leurs rapports avec l'essence divine, ainsi que la doctrine des missions qui incluent les processions éternelles.

Enfin, la troisième étape réunit les résultats des deux précédentes pour éclairer notre saisie de l'œuvre de création, de révélation et de salut⁵⁹. Cette troisième étape fait un retour sur l'Écriture à la lumière de ce que la

⁵⁷ *In Ioh.*, c. 14, lect. 6 (n° 1958) : voir plus haut la note 11.

⁵⁸ Voir par exemple *In Ioh.*, c. 2, lect. 3 (n° 414) ; c. 16, lect. 7 (n° 2151) ; *In Phil.*, c. 2, lect. 3 (n° 71).

⁵⁹ Par méthode, nous avons concentré notre attention sur la révélation et le salut, en laissant la création de côté. Cependant, saint Thomas souligne expressément que la révélation de la Trinité éclaire notre saisie de la création : voir ci-dessus la note 1. Pour davantage de détails sur les rapports entre Trinité et création, on peut voir Gilles EMERY, « Trinity and Creation », dans Rik VAN NIEUWENHOVE, Joseph P. WAWRYKOW (éd.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, p. 58-76.

doctrine spéculative de la deuxième étape a fourni. C'est ici qu'est proposée une véritable doctrine (et non seulement une description) de l'agir créateur, révélateur et sauveur de la Trinité. En effet, la *doctrine* de l'agir trinitaire (troisième étape) n'intervient, à proprement parler, que lorsque la réflexion spéculative sur les personnes divines (deuxième étape) est appliquée à l'activité divine découverte dans la lecture des Écritures (première étape)⁶⁰. Les personnes divines agissent en vertu de leur unique essence et conformément à leur propriété personnelle. C'est également ici que le rôle central des missions divines peut être développé dans toute son ampleur pour manifester la dimension essentiellement trinitaire de la révélation et du salut.

⁶⁰ Sur ce point, nous rejoignons en partie le jugement de David COFFEY, *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 14-16. Coffey distingue entre la Trinité « biblique », « immanente » et « économique ». Cependant, un disciple de saint Thomas ne pourra guère s'accorder avec D. Coffey sur la nature « purement fonctionnelle » de l'enseignement du Nouveau Testament (p. 12-14). Pour Thomas d'Aquin, la doctrine métaphysique et spéculative de la Trinité (et de l'agir trinitaire) trouve place au sein même de la lecture de l'Écriture, et non pas au-delà d'elle.