

Le Verbe-Vérité et l'Esprit de Vérité

LA DOCTRINE TRINITAIRE DE LA VÉRITÉ
CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

L'essor de la théologie trinitaire, dans la recherche d'une saisie renouvelée de tout le mystère chrétien, a suscité divers essais sur les dimensions trinitaires de la vérité. Dans la théologie récente, l'exemple le plus suggestif est sans doute fourni par Hans Urs von Balthasar. Dans sa *Théologique*, en particulier, Balthasar propose une doctrine trinitaire de la vérité d'une rare ampleur¹. S'inspirant de Heidegger, Balthasar considère la vérité comme le caractère « non-caché » de l'être, l'ouverture ou le dévoilement de l'être qui se montre. Dans cette perspective, la Vérité apparaît dans la relation du Fils à son Père et à l'Esprit; manifestée dans le Christ, la Vérité se montre comme une relation de personne à personne. Pour Balthasar, le Fils est la Vérité dans la mesure où il manifeste la bonté, l'amour et la grâce du Père dont il est la parfaite expression. Nous accédons à cette vérité dans l'Esprit-Saint, c'est-à-dire dans l'amour en qui le Père et le Fils se rencontrent et nous font exister. Sous la plume de Rémi Brague, le *Dictionnaire de spiritualité* illustre bien la proposition théologique issue d'une telle réflexion : la vérité se trouve dans le rapport du Fils au Père, c'est-à-dire dans l'être même du Fils tel qu'il est attesté sous un mode humain dans la vie de Jésus qui rapporte tout à son Père et qui, dans sa kénose, cède la place à l'Esprit. Ainsi envisagée, la vérité est impliquée dans le « jeu trinitaire », exigeant un rap-

1. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La Théologie* : t. 1. *Vérité du monde*, Traduit par C. Dumont, Namur, Culture et Vérité, 1994; t. 2. *Vérité de Dieu*, Traduit par B. Déchelotte et C. Dumont, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995; t. 3. *L'Esprit de vérité*, Traduit par J. Doré et J. Greisch, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996. — Sur la dimension personnelle de la vérité, voir Jörg DISSE, « Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars », dans *Gott für die Welt*, Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in Ihren Grundanliegen, Hrsg. von Peter Reifenberg und Anton van Hooff, Mainz, Matthias Grünewald, 2001, p. 367-384.

port de liberté et d'intériorité². Ces explications engagent cependant une théologie trinitaire qui présente trop de ruptures avec la doctrine scolastique de la Trinité pour que l'on puisse les intégrer dans une lecture des maîtres médiévaux.

La proposition d'une saisie trinitaire de la vérité pourrait trouver de nombreux éléments d'inspiration chez saint Bonaventure. D'une part, le maître franciscain associe spécialement la vérité à la personne du Fils. Il approprie la vérité au Fils, mais il reconnaît aussi une exemplarité *propre* du Fils³. D'autre part, en réunissant la notion de vérité et celle de certitude, il énonce le principe trinitaire de la connaissance de la vérité : « Seule la Trinité en tant que Trinité est la parfaite raison de toute connaissance du vrai⁴. » Mais qu'en est-il de Thomas d'Aquin ? Ce dernier propose-t-il une saisie trinitaire de la vérité, et de quelle manière ? Pour tenter de répondre à cette question, nous proposons de considérer ici son enseignement sur le Fils comme Vérité et sur l'Esprit de Vérité, c'est-à-dire sur les fondements trinitaires d'une théologie de la vérité.

2. Cf. R. BRAGUE, art. « Vérité. III. Problématique moderne et spiritualité », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 16, Paris, Beauchesne, 1992, col. 444-453 [col. 452-453]. — Une approche analogue, quoique se réclamant de Thomas d'Aquin, a été proposée par Bruce D. MARSHALL, *Trinity and Truth*, « Studies in Christian Doctrine », Cambridge, University Press, 2000 ; voir notre recension critique dans *RT* 101 (2001), p. 620-623.

3. Pour l'appropriation de la vérité au Fils, cf. par exemple S. BONAVENTURE, *Breviloquium* I, cap. 6 (*Opera omnia*, Quaracchi, t. 5, p. 214-215) ; sur l'exemplarité propre du Fils, cf. *id.*, *In I Sent.*, dist. 6, a. un., q. 3, ad 4 (Quaracchi, t. 1, p. 130) ; et aussi notre étude : *La Trinité créatrice*, Trinité et création dans les commentaires aux *Sentences* de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, « Bibliothèque thomiste, 47 », Paris, Vrin, 1995, p. 193-196 ; et, pour un plus ample aperçu de l'enseignement de Bonaventure, cf. Renato Russo, *La Metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura « Unus est magister vester Christus »*, Grottaferrata (Roma), Quaracchi, 1982.

4. S. BONAVENTURE, *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*, q. 7, a. 2, ad 7 (*Opera omnia*, t. 5, p. 112) : « Sola trinitas ut trinitas est plenissima ratio cognoscendi omne verum per quam fit, ut omne verum cognitum memoriter teneatur, retentum memoriter intelligatur clarius, et intellectum placeat et ametur. » — Cette explication anthropologique (l'image de Dieu Trinité dans l'homme) est attachée à l'agir de la Trinité divine : le Père se révèle par le Fils, le Père et le Fils se manifestent à nous par le Saint-Esprit (*ibid.*).

A. — LE FILS VÉRITÉ

1. L'attribution de la Vérité au Fils

Comme Albert le Grand, Alexandre de Halès ou Bonaventure, Thomas discute plusieurs définitions de la vérité. Pour l'une d'entre elles, tirée de saint Augustin, le nom *Vérité* désigne proprement la personne du Fils : la vérité, c'est « la suprême ressemblance du Principe primordial, sans aucune dissemblance⁵ ». Dans ce passage du *De vera religione*, Augustin énonce deux aspects de la vérité qui occuperont une place centrale dans la réflexion de Thomas d'Aquin sur les dimensions trinitaires de la vérité. Le premier est celui de la *manifestation*. En effet, saint Augustin commence par établir que « la vérité manifeste ce qui est ». Puis il montre que les choses sont vraies dans la mesure où elles réalisent l'unité, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont semblables à l'unité primordiale. Or les choses sont semblables à l'unité du Principe primordial par la Vérité qui est la parfaite Image de ce Principe primordial. Voici donc le second aspect : c'est par la Vérité, qui est le Verbe et l'Image du Père en personne, que les choses sont vraies ; c'est par cette Vérité qu'elles participent du Principe primordial⁶. Cette saisie trinitaire de la vérité repose sur trois éléments fondamentaux : 1. l'ordre du transcendantal *vrai* à l'égard du transcendantal *un* (le vrai est défini par sa ressemblance avec l'un) ; 2. l'unité du principe d'être et du principe de vérité (les choses sont vraies dans la mesure où elles sont) ; 3. la constitution de la vérité des choses par la Vérité suprême (la vérité des choses se prend de la Vérité suprême qui, à son tour, se prend de son rapport à l'Un).

Lorsqu'il examine cette approche augustinienne de la vérité, dès son commentaire des *Sentences*, saint Thomas y recueille deux définitions de la vérité. Suivant la première (la vérité manifeste ce qui est), la vérité s'identifie à l'être auquel elle ajoute l'idée de *manifestation* ; il s'agit, bien sûr, d'une manifestation de l'intellect⁷. Saint Thomas l'accueille sans difficulté en précisant que, lorsqu'on considère le vrai comme la manifestation de l'être, on envisage la vérité non pas dans sa formalité (la *ratio*

5. Cf. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXVI, 66 (BA 8, p. 120-123).

6. Cf. *ibid.*

7. Cf. *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1 : « Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus ; sicut dicit Augustinus, lib. *De vera religione* : "Veritas est qua ostenditur id quod est" ; [...] Patet etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus. » — Saint Thomas livre cette citation en des termes identiques à la *Summa fratris Alexandri* (Livre I, Ed. Collegii S. Bonaventurae, t. 1, n° 89, p. 141-142).

veri), mais « selon un effet qui lui est consécutif », c'est-à-dire selon les conséquences de la vérité en l'esprit qui l'a découverte⁸. Quant à l'attribution de la Vérité à la personne du Fils, elle est considérée d'emblée comme une appropriation. La définition augustinienne qui considère la Vérité comme « la suprême ressemblance du Principe primordial, sans aucune dissemblance » désigne la vérité *en tant qu'elle est appropriée au Fils*, tout comme la connaissance lui est aussi appropriée⁹. La *Somme de théologie* présente ces deux définitions dans la recherche du sujet de la vérité : la vérité est-elle dans l'intellect ou dans la chose ? Suivant la première définition augustinienne, la vérité est considérée en tant qu'elle est dans l'intellect ; mais suivant la seconde, la vérité est reconnue dans la chose, quoiqu'en rapport avec l'intellect¹⁰. C'est là, précisément, ce qui justifiera l'appropriation de la vérité au Fils : puisqu'elle concerne l'intellect ou comporte un rapport (*ordo*) à l'intellect, la vérité possède une affinité avec le processus intellectuel qui caractérise la génération du Fils comme le Verbe conçu par l'intellect du Père¹¹.

Ces brèves observations demandent plusieurs précisions. En premier lieu, saint Thomas exclut que la vérité soit une propriété du Fils. Il désigne fréquemment le Fils du nom de *Vérité*, mais sans nier que les autres personnes divines soient également la Vérité (il ajoute souvent qu'il s'agit là d'une appropriation). Si la vérité ne peut être attribuée de façon propre et exclusive à telle personne divine, c'est en vertu d'un principe fondamental de la doctrine trinitaire. Les noms qui signifient une personne divine de façon propre et distincte sont les noms qui, dans leur notion même, désignent un rapport d'origine réel¹². Or l'intellect divin ne comporte qu'une distinction de raison à l'égard de l'être ou de l'essence de Dieu. En vertu de la simplicité divine, il faut reconnaître que l'intellect est réellement identique à l'essence divine. Lorsque l'on affirme que Dieu se connaît lui-même (et qu'il connaît toutes choses en se connaissant lui-même), on n'introduit aucune différence réelle entre l'intellect et la réalité connue. C'est ici qu'intervient le rapport que comporte la notion même de vérité : il s'agit du rapport de l'intellect envers la réalité connue ;

8. Cf. *De ver.*, q. 1, a. 1.

9. In *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1 : « Quaedam autem datur secundum quod appropriatur Filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino, lib. *De vera religione* : "veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est". »

10. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 16, a. 1.

11. Cf. *ibid.* : « Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini in libro *De vera religione* : "veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est". »

12. Cf. *ibid.*, q. 34, a. 1 ; et q. 37, a. 1.

ce rapport est exprimé par la définition de la vérité comme « adéquation de la chose et de l'intellect ». Puisque l'intellect divin et la réalité connue par l'intellect divin ne sont pas réellement distincts, la vérité divine ne comporte en elle-même aucun « rapport de principe » réel, aucun ordre d'origine réel; il s'agit donc d'un nom essentiel, c'est-à-dire commun aux trois personnes en vertu de leur identique divinité¹³. Autrement dit, l'intellect divin et la *res* divine connue par l'intellect de Dieu sont des réalités essentielles. Puisque la vérité concerne précisément ce rapport de l'intellect et de la *res*, elle ne constitue pas une propriété du Fils, mais elle lui est attribuée par appropriation : « La vérité, puisqu'elle concerne l'intellect, est appropriée au Fils¹⁴. »

Pour saisir correctement l'appropriation de la vérité au Fils, il convient d'ajouter une précision qui concerne, de façon générale, toute appropriation trinitaire. En tant qu'il est approprié (« formellement »), un attribut divin ne désigne pas seulement ce que signifie le nom de cet attribut, mais il inclut également la propriété de la personne, puisque son appropriation repose sur l'affinité qu'il possède avec la propriété personnelle. La notion d'un « attribut approprié », en tant que tel, comprend donc la notion de cet attribut et inclut aussi la propriété personnelle¹⁵. La notion d'un « attribut essentiel approprié » est donc plus riche, pour notre esprit, que la notion d'un « attribut essentiel ». De cette manière, « la vérité appropriée au Fils », réunissant l'attribut de vérité et la personne du Fils, dit davantage que la « vérité divine ». Ainsi, par exemple, on découvre l'unité « dans le Père », l'égalité « dans le Fils », la connexion « dans le Saint-Esprit »¹⁶. L'attribut approprié, c'est l'attribut considéré *dans la personne à laquelle il est approprié*¹⁷. Dans le cas de la vérité, la vérité appropriée au Fils est donc la vérité considérée *dans le Verbe*.

L'aspect trinitaire de la vérité, sous l'aspect du rapport engagé par cette notion, est comparable à celui de l'égalité¹⁸. Augustin avait souligné

13. Cf. *De ver.*, q. 1, a. 7.

14. *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 8.

15. Cf. *In I Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 2, ad 3; *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 7, ad 3; et aussi *In I Sent.*, dist. 9, *exp. text.* : « La notion du "propre" est comprise dans "l'approprié" en tant que tel. »

16. Cf. *In I Sent.*, dist. 31, q. 3, a. 2.

17. Voir l'explication donnée par saint Thomas à propos du ternaire *aeternitas-species-usus* issu de saint Hilaire en *In I Sent.*, dist. 31, q. 2, a. 1 : l'éternité appropriée, c'est l'éternité « qui est dans le Père comme lui étant appropriée »; la beauté ou le resplendissement (*species*) est considéré « dans l'Image, c'est-à-dire dans le Fils qui est proprement Image ».

18. L'étroite association de la vérité et de l'égalité apparaît dans une définition médiévale que saint Thomas n'a pourtant pas retenue : « La vérité d'une chose n'est rien d'autre que l'égalité de son existence (*aequalitas existentiae ejus*) que l'intellect comprend en saisissant la chose telle qu'elle est. » Voir Marie-Dominique CHENU, « Une définition pythagoricienne de la vérité au moyen âge », *AHDLMA* 36 (1961), p. 7-13.

la *ressemblance* qui fait partie de la notion de vérité. Pour Thomas également, la vérité consiste dans une correspondance, une commensuration. On pourra envisager cette correspondance sous l'aspect d'un rapport de personne à personne. C'est ainsi que l'on dira que le Fils est la « Vérité du Père¹⁹ », ou que le Verbe est « égal au Père²⁰ ». Mais cet aspect strictement personnel ne constitue pas la notion formelle de vérité divine, pas plus qu'il ne constitue la notion d'égalité : ces attributs ressortissent également à l'essence divine (c'est ainsi que la sagesse divine est égale à la bonté divine). La vérité divine consiste dans l'adéquation ou l'égalité de l'intellect et de l'essence divins²¹. Le Fils est donc la Vérité, parce qu'il est Dieu, et c'est par appropriation que la Vérité lui sera spécialement associée. Ces explications sont fondamentales. Elles n'épuisent pourtant pas la réflexion sur les rapports du Fils et de la Vérité.

2. Le Verbe, Vérité engendrée

Dans son étude du nom de *Verbe*, saint Thomas met un soin particulier à écarter toute conception essentialiste du Verbe, dès la *Somme contre les Gentils*. Lorsqu'il explique que le Fils procède comme Verbe « par le mode de l'intellect », il n'entend pas réserver l'intelligence divine au rapport que le Père entretient avec son Fils. Il n'y a pas « plus d'intellect » dans le Fils que dans le Saint-Esprit²². Comme tel, l'acte d'intelligence est commun aux trois personnes divines, et il ne permet donc pas de distinguer l'une d'entre elles. Ce qui revient au Fils, c'est d'être le Verbe *conçu, formé* ou *exprimé* par l'intellect du Père²³. Ces explications reposent sur l'analyse du verbe dans la connaissance humaine : le verbe n'est pas ce par quoi l'intellect connaît, et il n'est pas davantage la réalité que nous connaissons. Le verbe est bien plutôt l'*intentio* que l'intellect, formé par la *species* intelligible de la réalité, exprime intérieurement au sujet de cette réalité connue. Le propre du verbe, c'est de *procéder* de l'intellect qui le forme et de représenter la chose connue, de telle sorte qu'il est le terme objectif immanent dans lequel l'activité de connaissance s'achève. Cela fait du verbe un pur relatif : il est constitué par l'intellect et néan-

19. In I Cor. 2, 10 (n° 100).

20. In Ioan. 1, 1 (n° 29) : Le Verbe divin « est égal au Père, puisqu'il est parfait et puisqu'il exprime tout l'être du Père ».

21. Cf. *De ver.*, q. 1, a. 7, ad 2 ; et *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 8.

22. Cf. *De potentia*, q. 10, a. 2.

23. Cf. SCG IV, cap. 11 ; et *Sum. theol.*, I^a, q. 34, a. 1, ad 2 et ad 3.

moins distinct de lui (puisque'il en est le terme immanent), en étant relatif à la chose qui est connue en lui²⁴. Pour cette raison, la notion de « verbe » implique un rapport réel à l'intellect qui en est le principe²⁵. Rappelons que, pour saint Thomas, ce rapport réel n'apparaît pas formellement dans la notion de vérité : c'est la raison pour laquelle la Vérité n'est pas un nom propre ou exclusif du Fils. On découvre ici l'une des différences fondamentales entre la notion de verbe et celle de vérité. Le rapport engagé par la notion de verbe n'est pas la relation de l'intelligence à la réalité connue (notion de vérité), mais c'est la relation que le verbe entretient avec le principe qui le « dit »²⁶. Pour pouvoir signifier proprement le Fils sous l'aspect de la vérité, de façon distincte, il faudra donc signifier ce rapport réel au principe. De même que l'on dit que le Fils est personnellement la « Sagesse engendrée »²⁷, on dira proprement que le Fils est personnellement la Vérité engendrée, la « Vérité qui procède du Père²⁸ » ou la « Vérité du Père²⁹ ».

Ces explications pourraient laisser entendre que l'attribution de la Vérité au Fils s'opère par une sorte d'addition, comme si l'on ajoutait un rapport d'origine à ce que signifie le nom « vérité ». Or l'affinité du Verbe et de la Vérité est plus profonde :

La vérité, ce n'est rien d'autre que l'adéquation de la réalité à l'intellect, ce qui a lieu lorsque l'intellect conçoit la réalité telle qu'elle est. La vérité de notre intellect concerne donc notre verbe qui est sa conception. Néanmoins, bien que notre verbe soit vrai, il n'est pas la vérité elle-même puisque cela ne provient pas de lui-même mais de son adéquation à la réalité conçue. La vérité de l'intellect divin concerne donc le Verbe de Dieu. Il est vrai par lui-même³⁰.

Dans l'intelligence humaine, la saisie de la vérité *présuppose* la conception du verbe. Le verbe joue donc un rôle déterminant dans le processus de connaissance de la vérité. Pour qu'il y ait vérité, au sens strict, il faut une adéquation de la conception de notre intellect avec la réalité connue. Or, par définition, le verbe est la conception de la chose con-

24. Cf. Yves FLOUCAT, *L'Intime fécondité de l'intelligence*, Le Verbe mental selon saint Thomas d'Aquin, « Croire et savoir, 35 », Paris, Téqui, 2001, p. 155-165.

25. Cf. *De ver.*, q. 4, a. 2, ad 1; *SCG IV*, cap. 11; *Sum. theol.*, I^a, q. 34, a. 1; et *In Ioan.* 1, 1 (n° 25).

26. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 34, a. 1, ad 3.

27. Cf. *SCG IV*, cap. 12 (n° 3484) : « Le Fils, qui est le Verbe de Dieu, est appelé proprement *Sagesse engendrée*. »

28. *Sum. theol.*, III^a, q. 59, a. 1 : « Le Fils est la Sagesse engendrée, la Vérité qui procède du Père et qui le représente parfaitement. »

29. *In I Cor.* 2, 10 (n° 100).

30. *In Ioan.* 14, 6 (n° 1869); cf. *In Ioan.* 18, 38 (n° 2365).

nue. C'est dans le verbe, qui est relatif à la réalité connue, que l'intellect saisit cette réalité. Connaître la vérité comme telle, cela repose donc sur le verbe, puisque c'est dans le verbe que l'intellect saisit la réalité telle qu'elle est. La présence du verbe est requise pour qu'il y ait vérité. C'est pourquoi saint Thomas affirme : « La vérité de notre intellect concerne notre verbe. » Appliquées à Dieu avec les purifications nécessaires (saint Thomas souligne ici que le Verbe divin est vrai *par soi*, en vertu de son identité avec l'essence divine, tandis que notre verbe humain est vrai en vertu d'autre chose, à savoir son adéquation à la réalité), ces explications signifient que la Vérité ne convient pas seulement au Verbe parce qu'il est Dieu (à ce titre, les trois personnes sont la Vérité). La vérité revient *per se* au Verbe comme tel, parce qu'il est le Verbe et en tant qu'il est le Verbe³¹.

L'explication du rapport formel entre le verbe et la vérité repose sur la notion précise de verbe que l'analyse du processus humain de la connaissance a permis de dégager. Au sens propre, la connaissance de la vérité consiste dans le jugement de conformité de l'intellect avec la chose connue³². Connaître la vérité, c'est connaître cette conformité. C'est la raison pour laquelle la vérité se trouve dans « l'intellect qui compose et divise³³ ». Saint Thomas n'écrit pas explicitement que ce jugement est un verbe³⁴. Il précise néanmoins que le verbe ne concerne pas seulement la saisie de l'essence d'une chose, mais aussi les « paroles complexes » de l'intellect qui compose et qui divise :

L'intellect, selon ses deux opérations, forme deux choses. En effet, selon l'opération que l'on appelle « intelligence des indivisibles », il forme une définition ; et, selon l'opération par laquelle il compose et divise, il forme une énonciation ou quelque chose de ce genre. Ce qui est ainsi formé et exprimé par l'opération de l'intellect — soit qu'il définisse, soit qu'il forme une énonciation —, c'est ce qui est signifié par la parole extérieure. C'est pourquoi le Philosophe affirme que la « raison » que signifie un nom, c'est la définition. Et c'est donc ce qui est ainsi exprimé, c'est-à-dire formé dans l'âme, que l'on appelle « verbe intérieur ». Ce verbe ne se rapporte pas à l'intellect comme ce par quoi l'intellect connaît, mais comme ce en quoi (*in quo*) il connaît, parce que c'est dans ce [verbe intérieur] exprimé et formé qu'il voit la nature de la chose connue³⁵.

31. Cf. *In Ioan.* 14, 6 (n° 1869) : « Veritas enim convenit ei per se quia ipse est Verbum. [...] Veritas ergo intellectus divini pertinet ad Verbum Dei. »

32. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 16, a. 2 : « Lorsque l'intellect juge que la chose est bien telle que la représente la forme qu'il en tire, c'est alors qu'il commence à connaître et à dire le vrai. »

33. *Ibid.*

34. Y. Floucat, prolongeant saint Thomas, évoque à ce propos une « parole intérieure du jugement » (*L'Intime fécondité de l'intelligence...*, p. 140).

Le verbe n'intervient pas seulement dans la simple appréhension de la nature des choses, mais dans le raisonnement orienté vers le jugement (c'est-à-dire vers la connaissance de la vérité). Dans son activité de composition et de division, dans la formation d'énoncés, l'intellect incorpore les paroles simples ou complexes qu'il a préalablement formées, pour aboutir à la contemplation de la vérité dans laquelle il se repose. Pour cette raison, la formation d'un verbe parfait n'est accomplie par l'intelligence humaine qu'au terme d'un processus : « Aussi longtemps que, raisonnant, l'intellect est jeté de-ci, de-là, la formation n'est pas encore achevée³⁶. » Saint Thomas distingue, d'une part, le mouvement de recherche, et, d'autre part, l'accomplissement du processus de formation du verbe. Ce processus n'est pleinement accompli que lorsqu'« un verbe est formé selon une parfaite contemplation de la vérité³⁷ ». Ces explications données au sujet du verbe incomplexe peuvent être appliquées au verbe complexe. C'est dans le verbe (*in quo*) que l'intellect saisit la réalité connue à laquelle ce verbe est relatif. De même, c'est dans le « verbe complexe » que l'intellect, composant et divisant, saisit et contemple la vérité. Et dans l'activité discursive, « un verbe procède d'un autre verbe dans l'intellect qui compose et divise lorsque, de la considération d'une vérité, il procède vers la considération d'une autre vérité³⁸ ». Suivant ces explications, le verbe intervient à chaque étape de la connaissance de la vérité : dans la connaissance de la chose vraie, dans la connaissance de la vérité et dans le progrès aboutissant à la connaissance d'une vérité plus profonde.

Lorsqu'il s'agit de Dieu, il n'est plus question de raison discursive. Dieu se connaît immédiatement par lui-même dans un pur et unique acte d'intelligence³⁹. Saint Thomas explique à ce propos que le Verbe divin, à la différence des verbes humains, n'est pas « en puissance » avant d'être « en acte » : il est éternel et unique⁴⁰. Tandis que la conception du verbe est nécessairement requise pour la contemplation humaine de la vérité, saint Thomas n'écrit pas que la conception du Verbe divin distinct du Père appartient nécessairement à la notion de vérité divine ou à la notion d'intelligence divine comme telles (ce serait porter préjudice aux prérogatives de la foi qui, seule, nous fait connaître l'existence de la personne divine du Verbe). Mais il montre que, lorsque la foi nous a fait connaître la personne divine du Verbe, et « dans la mesure où les

35. *In Ioan.* 1, 1 (n° 25).

38. *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 1.

39. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 14, a. 7.

40. Cf. *In Ioan.* 1, 1 (n° 26) ; et SCG IV, cap. 11 (n° 3470).

36. *In Ioan.* 1, 1 (n° 26).

37. *Ibid.*

réalités divines peuvent être nommées par des paroles humaines⁴¹ », l'attribution de la vérité au Verbe revêt la plus grande convenance : « La vérité incréée de l'intellect divin est appropriée au Fils qui est la conception même de l'intellect divin et le Verbe de Dieu⁴². » Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas explique que seul le Père « dit le Verbe ». Le mot « dire » désigne précisément le rapport personnel de principe que le Père entretient avec son Verbe. Mais, bien que seul le Père « dise » le Verbe, toute la Trinité et tout ce qui est contenu dans l'intellect du Père « est dit » par le Verbe. Ainsi, l'acte de diction comporte premièrement un rapport au verbe ainsi proféré (il s'agit, en Dieu, de la génération), mais il comporte également, par la médiation du verbe, un rapport à la réalité exprimée et saisie dans ce verbe : « “Dire”, ce n'est rien d'autre que proférer un verbe. Mais, par le moyen de ce verbe (*mediante verbo*), “dire” comporte un rapport à la réalité connue : c'est dans le verbe proféré que la réalité connue est manifestée à celui qui connaît⁴³. » Le Verbe divin n'est certes pas le *medium* par lequel le Père connaît⁴⁴. Le Père, comme le Fils et le Saint-Esprit, connaît toutes choses par soi-même, par son essence. Mais, dans un acte fécond, le Père engendre le Verbe qui est pour ainsi dire le « fruit » de sa connaissance. Dans ce fruit qu'il engendre, le Père exprime tout ce qu'il connaît. Or, « la vérité est consécutive à la conception de l'intellect ». C'est pourquoi la vérité apparaît de façon éminente dans le Fils qui, étant le Verbe, est personnellement la « conception de l'intellect divin »⁴⁵. Loin d'être arbitraire, l'appropriation de la vérité au Fils est rigoureusement fondée dans les notions de « verbe » et de « vérité ».

C'est la raison pour laquelle saint Thomas, dans sa lecture de l'Évangile, approprie le *jugement* au Fils. La puissance de juger est commune aux trois personnes en vertu de leur identique divinité. Mais le jugement, en raison de sa notion formelle, concerne plus précisément le Verbe. En effet : « La raison du jugement, c'est la loi de la sagesse ou de la vérité selon laquelle on juge. Puisque le Fils est la Sagesse engendrée, la Vérité qui procède du Père et qui le représente parfaitement, on attribue proprement la puissance de juger au Fils de Dieu⁴⁶. » Le mode propre de

41. *De rationibus fidei*, cap. 3.

42. *In Ioan.* 18, 38 (n° 2365) ; cf. *supra* p. 174, n. 31.

43. *Sum. theol.*, I^a, q. 34, a. 1, ad 3.

44. Cf. *In I Sent.*, dist. 32, q. 2, a. 1 : lorsque l'on affirme que le Père est sage « par sa Sagesse engendrée », on n'entend pas dire que le Fils soit un principe de la sagesse du Père, mais on signifie que le Père exprime tout ce qu'il connaît dans le Fils qu'il engendre.

45. Cf. *In Ioan.* 18, 38 (n° 2365).

46. *Sum. theol.*, III^a, q. 59, a. 1.

l'activité du Verbe, dans le jugement, se prend de son rapport personnel au Père : « Le Père juge toutes choses par son Fils en tant qu'il est sa sagesse et sa vérité⁴⁷. » Nous reviendrons plus loin sur cette activité du Père par le Verbe.

3. La Lumière et la Vérité du Père : le Verbe manifeste le Père

Saint Thomas associe constamment au Verbe le thème de la *manifestation*. Nous avons déjà évoqué la notion de manifestation dans l'une des définitions augustinienne de la vérité. Cette manifestation donne lieu à d'importants développements dans les passages expliquant que le Verbe est la Lumière.

Dans ses premières œuvres (le *Scriptum sur les Sentences* et les Questions disputées *De veritate*), saint Thomas explique ce qu'est un verbe en recourant directement à la notion de manifestation : « Le nom de *verbe* a été formé à partir du fait qu'il y a manifestation⁴⁸. » Il précise que la notion de manifestation est incluse dans la signification du nom de *verbe*⁴⁹. Une telle manifestation revient par soi à l'intellect, et c'est pourquoi ce nom de *verbe* est réservé à la manifestation de l'intellect⁵⁰. La notion complète de verbe, suivant les explications du *De veritate*, comporte donc deux éléments : 1^o l'origine à partir d'un autre ; 2^o la manifestation par le mode de l'intellect⁵¹. Cette manifestation ne concerne pas seulement la parole extérieure, mais elle revient d'abord au verbe intérieur. Par son verbe intérieur, l'intellect manifeste à soi la réalité connue ; la parole extérieure qui signifie la parole intérieure apparaît au terme du processus de signification⁵². Ainsi, le Verbe engendré manifeste de toute éternité le Père à soi-même ; il le manifeste aussi extérieurement par ses effets

47. *Sum. theol.*, III^a, q. 59, a. 1, ad 2.

48. *De ver.*, q. 4, a. 2, arg. 1 ; cf. a. 1, arg. 7 et ad 5.

49. *Ibid.*, a. 3 : « Verbum enim manifestationem quandam importat. » Cf. arg. 5 : « Verbum de sui ratione manifestationem importat. »

50. *Ibid.*

51. Cf. *ibid.*, a. 4, ad 6 : « Le nom "verbe" implique non seulement l'idée d'une origine et celle d'une imitation, mais aussi celle d'une manifestation » ; a. 5, sed c. 4 : « Le Fils, du fait qu'il est le Fils, représente parfaitement le Père selon ce qui lui est intrinsèque, mais le Verbe, de par son nom, ajoute à cela qu'il y a manifestation » ; cf. *In I Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 2, q^{1a} 1, arg. 2 : « À la raison de l'intellect, le verbe n'ajoute qu'un ordre de manifestation » ; *In De div. nom.*, cap. 1, lect. 1 (n° 25) : « Le Verbe concerne la manifestation de la connaissance » ; et *Quodlibet* X, q. 4, a. 1, arg. 2 : « Verum addit supra ens manifestationem. »

52. Cf. *De ver.*, q. 4, a. 1, ad 7.

dans le monde, en particulier par l'Incarnation⁵³. Il appartient en effet à la notion même de « verbe » de manifester celui qui le dit⁵⁴. Bien que les œuvres ultérieures de saint Thomas témoignent d'un approfondissement de sa doctrine du Verbe, la notion de manifestation n'est pas abandonnée. Le verbe conçu par l'esprit est décrit comme « une manifestation de la sagesse de celui qui connaît⁵⁵ ». Au jugement de saint Thomas, qui fait écho à Jean Chrysostome, c'est la raison pour laquelle saint Jean a choisi le nom *Verbe* pour désigner le Fils au début de son évangile : « Puisque l'aspect de la manifestation est davantage évoqué par le nom *Verbe* que par le nom *Fils*, il a donc plutôt employé [ici] le nom *Verbe*⁵⁶. »

Pour signifier cette fonction de manifestation revenant au Verbe, saint Thomas recourt très fréquemment au thème de la lumière. Ce thème rejoint directement celui de la vérité, puisque « la lumière c'est la vérité⁵⁷ ». La lumière (*lux*) signifie « ce qui procure une manifestation au sens de la vue » et, par extension, la manifestation constitutive de toute connaissance⁵⁸. Prise dans son acception première, c'est-à-dire suivant ce que le terme « lumière » est originellement destiné à signifier, la lumière ne s'appliquera aux réalités spirituelles que par métaphore. Mais si l'on en retient plus précisément la notion de *manifestation*, c'est de manière propre que l'on attribue la lumière aux réalités intellectuelles⁵⁹. La lumière est le *medium* sous lequel la vision s'accomplit, c'est-à-dire « ce qui fait la manifestation dans toute connaissance⁶⁰ ». Une chose reçoit donc l'attribution de la lumière dans la mesure où elle est intelligible. Or Dieu est souverainement manifeste à lui-même, il est souverainement intelligible. L'essence divine, parce qu'elle est acte pur, est donc la lu-

53. Cf. *De ver.*, q. 4, a. 1, ad 5 : « Bien que, chez nous, la manifestation à autrui se fasse par le verbe vocal, il y a aussi une manifestation à soi-même qui se fait par le verbe du cœur, et cette manifestation précède l'autre. C'est pourquoi le verbe se dit d'abord du verbe intérieur. De même, le Père a été manifesté à tous par le Verbe incarné, mais le Verbe engendré de toute éternité l'a manifesté à lui-même. C'est pourquoi le nom de Verbe ne lui convient pas seulement selon qu'il s'est incarné. »

54. Cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1 ; *In III Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2 : « Le Verbe manifeste celui qui le dit. »

55. SCG IV, cap. 12 (n° 3483).

56. *In Ioan.* 1, 1 (n° 31).

57. *In Ioan.* 14, 6 (n° 1868) : « Lux autem veritas est. »

58. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 67, a. 1 ; et *De potentia*, q. 4, a. 2, ad 3.

59. Cf. *ibid.* ; et *In II Sent.*, dist. 13, a. 2. — Par ces explications, saint Thomas cherche à offrir une vue unifiée de différentes traditions philosophiques concernant la lumière. Pour davantage de détails sur ce thème, cf. Josef KIENINGER, *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin*, « Studi tomistici, 47 », Editrice Vaticana, 1992.

60. *Sum. theol.*, I^a, q. 67, a. 1 (à propos de la création de la lumière dans le récit de la Genèse) ; cf. q. 74, a. 2 et q. 111, a. 1.

mière même (*ipsa lux*)⁶¹. Être la lumière, c'est le propre de Dieu : Dieu est la lumière par essence⁶². Plus précisément encore, la lumière revient à la *sagesse* divine, car la sagesse signifie formellement l'activité intellectuelle de Dieu, qui consiste en un pur acte de connaissance⁶³. Et il en va de même pour la *vérité*, qui est étroitement associée à la lumière : « La vérité est illumination de l'intellect⁶⁴. » L'esprit des hommes et des anges participe de la lumière, dans la mesure où les créatures rationnelles sont capables de saisir « la vérité qui est “manifestable” et qui manifeste toutes choses⁶⁵ ». Quant à Dieu, comme nous l'avons déjà noté, il est la Lumière et la Vérité même, parce qu'en lui l'intellect et l'essence coïncident dans l'unité absolue et dans une souveraine intelligibilité⁶⁶.

Le Verbe divin est donc la Lumière comme il est la Vérité. En effet, de par sa propriété personnelle, le Verbe « exprime tout l'être du Père⁶⁷ », il « manifeste le Père lui-même⁶⁸ ». Exprimant tout ce qui est contenu dans l'intellect du Père, « il exprime tout ce qui est en Dieu, non seulement les personnes, mais aussi les créatures⁶⁹ ». En résumé : « Le Verbe divin, qui est la conception de l'intellect du Père, est dit de façon personnelle ; et tout ce qui se trouve dans l'intellect du Père, qu'il s'agisse de réalités essentielles ou personnelles, et même les œuvres de Dieu, tout se trouve exprimé par ce Verbe⁷⁰. » C'est ainsi que saint Thomas explique le nom « lumière » que le prologue de saint Jean attribue au Fils :

La lumière n'est pas seulement visible en elle-même et par elle-même, mais c'est encore par elle que les autres choses sont vues. C'est ainsi que le Verbe de Dieu n'est pas seulement lumière en lui-même, mais il manifeste également tout ce qui est manifesté. [...] Le Fils est le Verbe de Dieu en qui le Père se dit lui-même et dit toutes les créatures : il est ainsi proprement la lumière des hommes⁷¹.

61. Cf. *In I Tim* 6, 16 (n° 268).

62. Cf. *In Ioan.* 12, 46 (n° 1713).

63. Cf. SCG IV, cap. 12 (n° 3483).

64. *In Ioan.* 8, 44 (n° 1250).

65. *In Ioan.* 1, 4 (n° 97).

66. Cf. *In Ioan.* 8, 44 (n° 1250) : « Veritas est illuminatio intellectus ; Deus autem est ipsum lumen » ; et *In Matth.* 24, 26 (n° 1949) : « Veritas est lumen. »

67. *In Ioan.* 1, 1 (n° 29) : « Totius esse Patris expressivum. »

68. *In Ioan.* 6, 37 (n° 918) : « Verbum est manifestativum ipsius Patris. »

69. *In Ioan.* 1, 1 (n° 27).

70. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 93, a. 1, ad 2 ; cf. *ibid.*, I^a, q. 34, a. 3 ; *In I Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 3 ; *De ver.*, q. 4, a. 4 et a. 5 ; et SCG IV, cap. 13.

71. *In Ioan.* 1, 7 (n° 118) ; cf. *In Ioan.* 1, 8 (n° 123) : « Le Fils de Dieu est la Lumière par essence. »

La propriété hypostatique du Verbe dans ses traits de *lumière* et de *manifestation de la vérité* apparaît de façon éloquente lorsque saint Thomas précise la relation personnelle du Fils envers le Père au moyen du thème de la *splendeur* qui, à la différence de la lumière, signifie non seulement l'intelligibilité de l'être divin, mais évoque plus précisément la relation personnelle du Fils au Père :

Le verbe de la sagesse conçu par l'esprit est une manifestation de la sagesse de celui qui connaît. On le voit chez nous : tous les habitus sont manifestés par les actes. Or la sagesse divine est appelée *lumière* dans la mesure où elle consiste en un pur acte de connaissance ; et la manifestation de la lumière, c'est la *splendeur* propre de la lumière qui procède de cette lumière. C'est pourquoi le Verbe de la sagesse divine est appelé à bon droit « Splendeur de la lumière », selon ce mot de l'Apôtre [He 1, 3] qui dit au sujet du Fils : « Il est la splendeur de la gloire [de Dieu]. » Et c'est pourquoi le Fils s'attribue la manifestation du Père, lorsqu'il dit en Jean [17, 6] : « Père, j'ai manifesté ton nom aux hommes »⁷².

Le thème de la splendeur souligne la co-éternité du Fils et du Père⁷³, ainsi que la manifestation qui revient au Fils en vertu de sa propriété personnelle. Le Verbe est la parfaite expression de la gloire du Père en tant qu'il procède éternellement du Père « comme la splendeur procède de la lumière⁷⁴ ». C'est la raison pour laquelle le Verbe manifeste le Père dans l'économie.

En termes trinitaires, saint Thomas explique que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule lumière⁷⁵, comme ils sont une seule sagesse et une même vérité. Si l'on considère la nature de la lumière, celle-ci est donc unique. Mais on peut aussi saisir la lumière en tant qu'elle suggère une origine, car la lumière (*lumen*) se diffuse par un rayonnement lumineux (*lux*). Puisque l'on réunit alors la notion d'origine et celle de manifestation, on pourra associer la lumière aux propriétés personnelles⁷⁶. Dans son commentaire des *Noms divins* du Pseudo-Denys, saint Thomas résume ses explications de la façon suivante :

72. SCG IV, cap. 12 (n° 3483). — Sur ce thème, cf. Denise BOUTHILLIER, « *Splendor gloriae Patris* : Deux collations du *Super Isaiam* de S. Thomas d'Aquin », dans *Christ among the Medieval Dominicans*, Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers, Ed. by Kent Emery and Joseph Wawrykow, « Notre Dame conferences in medieval studies, 7 », Notre Dame (Indiana), University Press, 1998, p. 139-156.

73. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 34, a. 2, ad 3 ; q. 42, a. 2, ad 1 ; et *In Ioan.* 1, 1 (n°s 41-42).

74. *In Ioan.* 17, 24 (n° 2261) : « Filius est a Patre ab aeterno, sicut splendor a luce. »

75. *Contra errores Graecorum*, Pars I, cap. 3.

76. *Ibid.*

La lumière désigne métaphoriquement la vérité. Nous pouvons donc dire que le Fils et le Saint-Esprit sont une seule lumière, car ils sont une unique vérité. Mais nous pouvons aussi dire qu'ils sont deux lumières, de telle sorte que le sens de l'expression « deux lumières » est celui-ci : deux rayons qui procèdent d'une unique lumière, comme deux fleurs, car l'un et l'autre procèdent du Père — ce qui n'exclut pas que le Saint-Esprit procède du Fils⁷⁷.

Le Père est ainsi la « source de la lumière⁷⁸ » ou la « lumière fontale⁷⁹ » en tant qu'il communique l'essence divine au Fils et au Saint-Esprit. Puisque, selon saint Thomas, la lumière désigne aussi la vérité⁸⁰, le Père apparaît comme la source personnelle de la vérité communiquée. Le Fils et le Saint-Esprit, recevant tout l'être du Père par leur procession éternelle, sont alors désignés comme deux lumières qui procèdent du Père. Tel est le sens de l'expression du *Credo* : le Fils est « lumière de la lumière » parce qu'il est éternellement engendré de la substance du Père qu'il reçoit dans sa totalité. Plus précisément, le Fils est désigné par l'expression « splendeur de la lumière » qui indique son origine personnelle, car la splendeur désigne le resplendissement qui jaillit de la lumière, l'éclat qui procède immédiatement de la source lumineuse⁸¹. Puisque le Fils est le Verbe du Père, la conception de l'intellect du Père, il est donc la « splendeur de la sagesse par laquelle le Père se connaît⁸² », il « procède du Père comme la splendeur procède de la lumière⁸³ ». Quant au Saint-Esprit, saint Thomas le désigne comme « rayon de lumière » avec le Fils⁸⁴. Développant la métaphore, il considère aussi le Saint-Esprit comme la « chaleur » qui procède de la lumière et répand les bienfaits de la lumière : le Saint-Esprit procède du Fils⁸⁵. Le déploiement trinitaire de l'image de la lumière, pour notre propos, se trouve donc à la croisée d'une double communication de la vérité : la communication intratrinitaire de la vérité par les processions éternelles et sa communication dans l'économie.

77. *In De div. nom.*, cap. 2, lect. 4 (n° 182).

78. *In II Cor.* 4, 4 (n° 125) : « Deus Pater est fons totius luminis » (saint Thomas explique ici le sens de « l'illumination de l'évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu »).

79. *Ibid.* : « fontanosum lumen », « fontanosa lux ».

80. Cf. *In Ioan.* 14, 6 (n° 1868).

81. Cf. *In Hebr.* 1, 3 (n° 26).

82. *Ibid.*

83. *De potentia*, q. 2, a. 3, sed c. 3.

84. Cf. *In De div. nom.*, cap. 2, lect. 4 (n° 182).

85. Cf. *Super Primam Decretalem* (éd. Léonine, t. 40 E, p. 33-34).

4. Le Verbe, source de vérité

Saint Thomas a expliqué que le Fils de Dieu, en vertu de sa propriété personnelle de Verbe, exprime le Père et toutes les créatures contenues dans l'intellect du Père : le Verbe manifeste la plénitude du mystère du Père. Il a aussi montré que le Fils, en tant qu'il est Dieu, est la Vérité suprême. Il en a précisé l'aspect trinitaire en notant que le Fils, parce qu'il est engendré du Père, est la Vérité qui procède de la Vérité. L'analyse de la notion de *verbe* a montré de son côté l'affinité spéciale entre le Verbe et la Vérité, fondant l'appropriation de la Vérité au Verbe. Si l'on tient compte de la causalité de la vérité divine⁸⁶ et de la doctrine de l'exemplarité (participation), tous les éléments sont posés pour déployer une théologie filiale de la vérité. En effet, la vérité incréée est la cause d'une double vérité (*faciens duplicem veritatem*), c'est-à-dire d'une double adéquation de l'intelligence et de la réalité. Premièrement, elle est la source de la vérité des choses qui sont vraies dans la mesure où elles sont conformes à l'idée qui s'en trouve dans l'intellect divin. Deuxièmement, elle est la source de la vérité dans l'intelligence des créatures : « elle fait la vérité dans nos âmes⁸⁷ ». Dans son commentaire sur saint Jean, saint Thomas trouve une raison supplémentaire pour approprier la vérité à la personne du Fils : il est le Verbe par qui les choses sont vraies et par qui la vérité est communiquée à l'intelligence des créatures⁸⁸. Ce dernier aspect, pour lequel les textes de saint Thomas sont particulièrement abondants, mérite une attention particulière en raison de ses retentissements économiques et sotériologiques. L'influence du Verbe dans la connaissance de la vérité s'accomplit dans deux domaines connexes : celui de la connaissance de la vérité par la lumière naturelle de la raison (participation du Verbe), et celui de la connaissance de la vérité par la grâce en laquelle le Verbe est non seulement participé mais aussi « possédé » par ceux qui le reçoivent. Nous illustrons cet enseignement par des textes tirés principalement du commentaire de saint Thomas sur le quatrième évangile.

86. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 14, a. 8.

87. In *Ioan.* 18, 38 (n° 2365). — La vérité divine, vérité première, réside dans l'identité de l'intelligence et de l'être de Dieu. Les choses créées sont vraies en vertu de leur conformité à l'intellect divin, et la vérité se trouve dans l'intellect créé par participation de la vérité incréée. La vérité divine est ainsi la source de la vérité dans les choses et de la vérité dans l'intellect des hommes et des anges. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 16, a. 6 ; *De ver.*, q. 1, a. 4 et 5 ; etc.

88. Cf. In *Ioan.* 18, 38 (n° 2365).

a) *L'influence universelle du Verbe en toute connaissance de la vérité*

En recourant à la doctrine de la causalité de la science divine et de la participation, saint Thomas attribue constamment au Fils la communication de toute connaissance et de toute vérité. Toute connaissance humaine est, à divers degrés, une participation de la connaissance divine. Or le Fils est le Verbe du Père, la conception de l'intellect du Père se connaissant lui-même. C'est pourquoi « toute notre connaissance dérive du Verbe⁸⁹ ». Saint Thomas souligne l'étendue universelle de cette participation en présentant le thème de l'illumination par le Verbe. Nous ne quittons pas la connaissance de la vérité puisque, par définition, l'illumination est « la manifestation de la vérité connue à autrui » : « l'illumination consiste dans la manifestation de la vérité » et, à proprement parler, « l'illumination est la manifestation de la vérité selon qu'elle est en rapport à Dieu »⁹⁰. L'influence illuminatrice du Verbe ne se limite pas à la connaissance surnaturelle donnée par la grâce, mais elle concerne d'abord la lumière naturelle de l'intellect humain⁹¹. Ainsi, par exemple, les versets de *Jean* 1, 4-5 (« Et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise ») peuvent se comprendre, soit de l'influx de la connaissance naturelle, soit de la communication de la grâce⁹² :

Tout ce qui existe par participation dérive de ce qui est tel par essence. C'est ainsi, par exemple, que tout corps enflammé est tel par participation du feu qui est feu par sa nature. Or le Verbe est la vraie lumière par sa nature. Il faut donc que tout ce qui brille, brille par lui, en participant de lui. [...] Tous les hommes [...] sont illuminés par la lumière naturelle de la connaissance en vertu d'une participation de cette vraie Lumière [le Verbe], de laquelle dérive toute lumière de la connaissance naturelle participée par les hommes⁹³.

89. *In Ioan.* 8, 55 (n° 1284) : « Quia omne imperfectum a perfecto initium sumit, inde est quod omnis nostra cognitio a Verbo derivatur. »

90. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 109, a. 3 : « Illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum » ; et q. 106, a. 1 — Thomas explique ici l'illumination au moyen de la vérité. Ailleurs, il présente la vérité au moyen du thème de l'illumination : « Veritas enim est illuminatio intellectus » (*In Ioan.* 8, 44, n° 1250). Les deux thèmes s'impliquent mutuellement.

91. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 1, ad 2 : « La lumière naturelle donnée à l'âme est une illumination (*illustratio*) de Dieu par laquelle nous sommes illuminés par lui pour connaître ce qui concerne la connaissance naturelle. »

92. *In Ioan.* 1, 4 (n° 95).

93. *In Ioan.* 1, 9 (n°s 127-129).

Cela s'applique également à la sagesse, et saint Thomas répète encore la même affirmation lorsqu'il considère la vérité. On connaît le mot de l'*Ambrosiaster* souvent cité par notre auteur : toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient du Saint-Esprit. Mais avant de l'appliquer au Saint-Esprit, saint Thomas attribue cette causalité universelle au Verbe. Après avoir expliqué que le Verbe est la lumière⁹⁴, il poursuit : « Tout ce qu'il y a de vérité, quel que soit celui qui la connaît, provient entièrement de la participation de cette "Lumière qui brille dans les ténèbres" ; car tout ce qui est vrai, quel que soit celui qui le dit, vient du Saint-Esprit⁹⁵. » Le Saint-Esprit est à la source de toute vérité parce qu'il communique la lumière du Fils, le Verbe du Père. Le don de cette lumière concerne d'abord la faculté humaine d'intelligence, la partie supérieure de l'âme qui participe du Verbe⁹⁶. Elle concerne aussi l'exercice de l'intelligence sous l'influx du Verbe. Lorsqu'on dit que toute vérité provient du Saint-Esprit ou que toute connaissance de la vérité participe du Verbe, cela doit s'entendre de l'infusion de la lumière naturelle de la connaissance ainsi que de l'action divine qui meut l'intelligence à connaître et à dire la vérité. Cette action universelle ne doit pas être confondue avec la connaissance de grâce que procurent le Verbe et le Saint-Esprit lorsqu'ils habitent l'âme des saints⁹⁷. Néanmoins, dans tous les cas, c'est le Verbe qui cause la connaissance, la sagesse et la vérité chez les créatures :

Tout ce qu'il y a de lumière et de sagesse dans les hommes, cela leur provient d'une participation du Verbe⁹⁸.

— Par son intellect, Dieu n'est pas seulement la cause de tout ce qui subsiste naturellement, mais toute connaissance intellectuelle dérive aussi de l'intellect divin [...]. Il faut donc que toute connaissance intellectuelle soit causée par le Verbe de Dieu qui est la « raison » de l'intellect divin. C'est pourquoi il est dit en *Jean* 1, 4 : « La vie était la lumière des hommes ». Car le Verbe de Dieu, qui est lui-même la vie et en qui tout est vie, manifeste la vérité à l'esprit des hommes, comme une lumière⁹⁹.

94. *In Ioan.* 1, 4 (n° 97) : « L'évangéliste, parlant du Verbe, dit qu'il est non seulement la Vie mais aussi la Lumière. »

95. *In Ioan.* 1, 5 (n° 103). Cf. *In Ioan.* 5, 32 (n° 805) : « Le verbe humain, à moins d'être soutenu par Dieu, ne peut avoir aucune vérité. »

96. *In Ioan.* 1, 4 (n° 101).

97. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 1 ; et *In II Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 5.

98. *In Ioan.* 1, 26 (n° 246).

99. *SCG IV*, cap. 13 (n° 3495).

C'est ainsi à l'influence du Verbe que saint Thomas attribue, non seulement toute vérité connue par les hommes¹⁰⁰, mais aussi la conception de tous les « verbes » humains et la formation de toute parole¹⁰¹. L'action du Saint-Esprit se rattache directement à cette prérogative du Verbe, car le Saint-Esprit communique ce qu'il reçoit du Père et de son Verbe.

b) L'influence du Verbe dans la connaissance de grâce

C'est également à l'influence du Verbe que saint Thomas attribue les paroles inspirées¹⁰² (les prophètes ont été envoyés et ils ont parlé « par participation du Verbe »¹⁰³), l'enseignement intérieur¹⁰⁴, etc. Dans ce contexte, c'est à la connaissance *de Dieu*, dans la foi, que saint Thomas prête la plus grande attention. Le Verbe de Dieu est « la racine et la source de toute connaissance de Dieu » ; de cette connaissance de Dieu procurée par le Verbe dérivent, chez les croyants, toutes les autres connaissances¹⁰⁵. Le Verbe de Dieu, en vertu de sa propriété personnelle, manifeste le Père : nous avons déjà signalé plusieurs passages de saint Thomas expliquant cette fonction de manifestation du Père. Ajoutons que la participation du Verbe dans la connaissance de Dieu se développe selon la croissance de l'image de Dieu Trinité en l'homme : image par création, image de grâce et image de gloire¹⁰⁶. La participation du Verbe s'accomplit donc par une progressive assimilation. Déjà présente dans la connaissance naturelle de Dieu, cette assimilation au Verbe se réalise à un degré supérieur par la connaissance de grâce qui n'est autre que la divinisation :

La sagesse humaine consiste dans la connaissance de Dieu. Or c'est à partir du Verbe que cette connaissance de Dieu dérive chez les hommes : c'est dans la mesure où ils participent du Verbe qu'ils connaissent Dieu¹⁰⁷.

100. Cf. *In Ioan.* 18, 38 (n° 2365) : le Verbe « fait la vérité dans nos âmes ».

101. Cf. *In Ioan.* 1, 1 (n° 33) : « Il y a un seul Verbe absolu, par la participation duquel tous ceux qui possèdent un verbe sont dits "prononcer" [un verbe] » ; et *In Ioan.* 14, 7 (n° 1879) : « Tout verbe créé est une similitude de ce Verbe. »

102. Cf. *In Ioan.* 5, 38 (n° 820) : « Le Christ est le Verbe naturel de Dieu. Toute parole inspirée par Dieu est une similitude participée de lui. »

103. Cf. *In Ioan.* 10, 8 (n° 1384) ; et *In Ioan.* 1, 18 (n° 221) : « Autrefois, le Fils unique engendré a manifesté la connaissance de Dieu par les prophètes qui l'ont annoncé en tant qu'ils furent rendus participants du Verbe éternel. »

104. Cf. *In Ioan.* 13, 13 (n° 1775).

105. Cf. *In Ioan.* 17, 25 (nos 2267-2268).

106. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 93, a. 4. La croissance de l'image suit le même rythme que la croissance de la filiation : cf. I^a, q. 33, a. 3.

107. *In Ioan.* 17, 25 (n° 2267).

— C'est dans la mesure où l'on accède à la similitude du Verbe paternel que l'on connaît en lui le Père et, semblablement, c'est dans cette mesure que l'on possède l'image du Père¹⁰⁸.

— On est appelé « fils de Dieu », dans la mesure où l'on participe d'une similitude du Fils de Dieu par nature et dans la mesure où l'on connaît, car la connaissance s'accomplit par une assimilation¹⁰⁹.

L'activité de l'intelligence consiste en une union, une assimilation. Par la connaissance, le sujet connaissant fait exister en lui, sur un mode intentionnel, les perfections propres des autres êtres. Lorsque l'esprit connaît, « ce qui est connu se trouve d'une certaine manière présent à celui qui connaît », car « la forme du connu est dans le connaissant¹¹⁰ ». Par conséquent, la *connaissance* de la vérité est aussi la *présence* de la vérité en celui qui connaît. C'est ainsi que saint Thomas expliquera la présence de Dieu dans les saints : Dieu est présent en ceux qui le connaissent et qui l'aiment, dans la mesure où il est connu et aimé. Nous y reviendrons plus loin. Pour l'instant, il convient de remarquer l'une des conséquences de cet enseignement. La connaissance naturelle de la vérité résulte d'une participation très imparfaite au Verbe. C'est en recevant le Verbe lui-même par la grâce que l'on « possède » la vérité, car c'est alors que le Verbe, à savoir la Vérité, est personnellement reçu par l'homme qui peut en jouir :

Le Verbe de Dieu est la vérité même. Et puisque nul ne peut connaître la vérité à moins d'adhérer à la vérité, il faut donc que quiconque désire connaître la vérité adhère à ce Verbe¹¹¹.

— Bien qu'il n'y ait personne qui ne possède quelque vérité venant de Dieu, seuls ont la vérité et le Verbe de Dieu *demeurant* en eux ceux en qui la connaissance progresse au point de les conduire à la connaissance du véritable Verbe par nature¹¹².

Ces explications signalent un double mouvement. D'une part, suivant un mouvement que l'on pourrait appeler « descendant », la Vérité se donne en personne lorsque le Verbe vient habiter le cœur de ceux qui le reçoivent par la foi vive. D'autre part, suivant un mouvement « ascendant », la pleine adhésion à la vérité ne s'accomplit que dans l'accueil du Verbe lui-même, par la grâce. Saint Thomas l'explique également, dans

108. *In Ioan.* 14, 7 (n° 1879).

109. *In Ioan.* 1, 18 (n° 216).

110. *De ver.*, q. 2, a. 2; cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 14, a. 1.

111. *In Ioan.* 14, 6 (n° 1869).

112. *In Ioan.* 5, 38 (n° 820).

un contexte voisin, à propos de la Révélation et de toute parole inspirée adressée aux hommes. Ces précisions revêtent un grand intérêt pour la christologie, pour saisir les rapports entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, et, d'une manière générale, pour bien percevoir la place centrale du Christ, le Verbe de Dieu, dans la notion chrétienne de Révélation : « La parole (*verbum*) de Dieu conduit au Christ, car le Christ est le Verbe de Dieu par nature. Or toute parole inspirée par Dieu est une similitude participée de ce Verbe. Puisque toute similitude participée conduit à son principe, il est manifeste que toute parole inspirée par Dieu conduit au Christ¹¹³. »

Nous retrouverons le même thème (tout ce qui procède d'un principe conduit à ce principe) dans l'étude de l'action du Saint-Esprit. Pour l'instant, il faut noter le « verbocentrisme » de la théologie thomasienne de la Vérité. La connaissance de la vérité provient du Verbe, et par la grâce elle conduit au Verbe. La connaissance de la vérité trouve son accomplissement dans la foi au Christ, en vertu de la nature même de la vérité et en raison de la propriété personnelle du Verbe.

5. La mission du Verbe

Dans les explications relatives à la grâce, nous avons déjà touché la mission du Verbe, c'est-à-dire l'envoi du Verbe dans les cœurs. La conformation au Verbe, l'illumination de grâce par le Verbe, l'accueil de la vérité habitant les hommes et la divinisation sont les effets de la mission invisible du Verbe. Sans entrer dans tous les aspects de cet enseignement, il faut au moins noter la place qu'y occupe la connaissance de la vérité dans sa dimension trinitaire. Dans son commentaire sur saint Jean, saint Thomas résume ainsi la structure des missions divines :

De même que la mission du Fils fut de conduire au Père, la mission du Saint-Esprit est de conduire les fidèles au Fils. Or le Fils, puisqu'il est la Sagesse engendrée, est la Vérité même : « Je suis le Chemin, la *Vérité et la Vie* » (*Jn* 14, 6). C'est pourquoi l'effet d'une telle mission est de rendre les hommes participants de la sagesse divine et connaisseurs de la vérité. Le Fils nous a transmis l'enseignement, puisqu'il est le Verbe. Quant au Saint-Esprit, il nous rend capables [de le recevoir]¹¹⁴.

113. *In Ioan.* 5, 38 (n° 820).

114. *In Ioan.* 15, 26 (n° 1958).

Les missions divines sont présentées ici sous l'aspect des relations mutuelles des personnes divines. L'œuvre du Fils, en vertu de sa propriété de Verbe et de Fils, est de manifester le Père et de conduire à lui. De même, la mission du Saint-Esprit est de manifester le Fils et de conduire à lui. La personne envoyée conduit à celle de qui elle procède, car ce qui est issu d'un principe manifeste ce principe¹¹⁵. La structure des missions apparaît donc de la manière suivante : le Saint-Esprit conduit au Fils et le Fils conduit au Père qui est le « principe ultime » auquel nous sommes reconduits¹¹⁶. Cet enseignement possède de profondes racines patristiques¹¹⁷. Près de saint Thomas, saint Albert le Grand l'avait formulé en des termes voisins : chaque personne reconduit à celle de qui elle procède ; le retour à Dieu s'accomplit au rythme des relations trinitaires et s'achève dans la personne du Père¹¹⁸.

Cette structure trinitaire est étroitement associée à la connaissance de la vérité, car la mission a pour but de « rendre les hommes connaisseurs de la vérité ». Chaque personne intervient ici suivant sa propriété distinctive. Nous verrons plus loin de quelle façon saint Thomas saisit l'effet de la mission du Saint-Esprit relativement à la vérité. Quant au Fils, il transmet la Vérité en procurant une participation de ce qu'il est, à savoir la Sagesse engendrée, la Vérité même. Cette participation de la Vérité, effet spécial de la mission du Fils, constitue au sens propre une sanctification, une divinisation. Il s'agit de l'adoption filiale, envisagée ici sous l'aspect de l'assimilation à la Vérité du Verbe : « « Sanctifie-les dans la vérité » (*Jn* 17, 17). *Dans la vérité*, c'est-à-dire : en moi, ton Fils, qui suis la Vérité (*Jn* 14, 6). C'est comme s'il disait : rends-les participants de ma perfection et de ma sainteté. [...] Sanctifie-les en moi, car moi, ton Verbe, je suis la Vérité¹¹⁹. » Étant la Vérité engendrée, la Vérité du Père, le Fils conduit au Père et procure la présence du Père. Sous cet aspect, l'accueil de la vérité n'est rien d'autre que l'inhabitation trinitaire :

Il a été dit que le Père aime le Fils, comme on le voit par la gloire (*claritas*) qu'il lui a donnée. Il s'ensuit que le Père aime tous ceux en qui le Fils est présent, et le Fils est présent en eux en tant qu'ils possèdent la connaissance de la vérité. Nous avons ainsi le sens des paroles « Je leur ferai

115. Cf. *In Ioan.* 16, 14 (n° 2107) et 17, 2 (n° 2185).

116. Cf. *In I Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 2.

117. Cf. par exemple S. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* IV, 20, 5 (trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1991, p. 472).

118. Cf. S. ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, dist. 31, a. 14, ad quaest. 2 ; et *In I Sent.*, dist. 3, a. 17.

119. *In Ioan.* 17, 17 (n° 2229).

connaître ton nom » (*Jn 17, 26*). Et, du fait qu'ils te connaissent, moi, ton Verbe, je serai en eux ; et du fait que je suis en eux, « la dilection par laquelle tu m'as aimé sera en eux » (*Jn 17, 26*), c'est-à-dire : cette dilection dérivera vers eux et tu les aimeras comme tu m'as aimé. On peut aussi expliquer les paroles « la dilection par laquelle tu m'as aimé » de cette manière : comme tu m'as aimé, eux aussi, en participant du Saint-Esprit, aimeront ; et, de ce fait, je serai en eux comme Dieu est dans son temple, et eux seront en moi comme les membres dans la tête¹²⁰.

Ces explications sont remarquables et méritent qu'on les observe attentivement. Parce qu'ils connaissent la vérité, et dans la mesure où ils connaissent la vérité, les fidèles reçoivent le Fils qui est ainsi présent en eux. De ce fait, en raison de la connaissance de la vérité et de la présence du Fils qui lui est liée, le Père aime les disciples du Fils, de l'amour par lequel il aime le Fils. Le Père aime les disciples, de l'amour même qu'il porte au Fils, en raison de la Vérité habitant en eux. Ainsi, du fait de la présence du Fils, le Père vient dans les fidèles qui adhèrent à la Vérité. C'est pourquoi l'Amour du Père et du Fils, à savoir le Saint-Esprit, leur est donné. L'habitation des personnes divines se présente donc comme le déploiement de l'accueil de la Vérité, ou plutôt comme la face trinitaire de l'événement qui s'accomplit dans l'adhésion à la Vérité.

Saint Thomas explique ailleurs que, lorsque le Fils est envoyé en mission, les bénéficiaires de cette mission reçoivent comme une empreinte (« sigillation ») de sa propriété personnelle, un don créé dont l'origine et l'exemplaire sont la relation personnelle du Fils envers le Père, de telle sorte que le bénéficiaire de la mission du Fils est référé au Père en participant du mode par lequel le Fils lui-même se rapporte au Père : « Et le mode propre par lequel le Fils se rapporte au Père, c'est d'être son Verbe qui le manifeste¹²¹ ». De cette façon, la mission du Fils s'accomplit lorsque ses bénéficiaires connaissent le Père en participant du Fils, Sagesse engendrée et Vérité engendrée qui manifeste le Père. L'adhésion des croyants à la vérité est une union au Père qui s'accomplit suivant l'ordre des propriétés des personnes divines. Avec saint Augustin, saint Thomas explique également que le Fils est envoyé et donné en tant qu'il est le « Verbe spirant l'Amour ». La présence de la Vérité est inséparable de l'Amour que la connaissance de la Vérité suscite. Nous y reviendrons en présentant l'action du Saint-Esprit. Mais il faut encore noter, concer-

120. *In Ioan.* 17, 26 (n° 2270).

121. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1. Cf. *SCG IV*, cap. 21 (n° 3576) : « Le verbe de sagesse, par lequel nous connaissons Dieu et qui nous est infusé par Dieu, représente proprement le Fils (*est proprie repraesentativum Filii*). »

nant le Verbe, que la manifestation du Père par le Verbe ne se limite pas à l'économie présente de la grâce. Elle s'étend jusqu'à la vision bienheureuse :

Dans la Patrie, nous verrons face à face, comme il est dit en 1 Co 13, 12. C'est pourquoi nous ne verrons plus en paraboles, mais nous serons « entretenus du Père » ouvertement. [Le Christ] dit « du Père » [Jn 6, 25 : « Je vous entretiendrai ouvertement du Père »], car nul ne peut voir le Père dans sa gloire à moins que le Fils le manifeste : « Personne ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler » (Mt 11, 27). Il est en effet la Lumière véritable qui nous donne la lumière par laquelle nous voyons le Père¹²².

La vision bienheureuse est la contemplation immédiate de la Vérité première, l'essence divine. Saint Thomas l'envisage également sous son aspect trinitaire. Le Fils est la Lumière engendrée par le Père (cette Lumière, rappelons-le, est identique à la Vérité même), et à ce titre il manifeste le Père aux bienheureux : « La vision de l'essence divine convient à tous les bienheureux en vertu d'une participation de la lumière qui dérive vers eux à partir de la source qui est le Verbe de Dieu, selon cette parole de l'*Ecclésiastique* (1, 5) : “La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu au plus haut des cieux”¹²³. » Le thème de la vision bienheureuse « dans le Verbe » (*in Verbo*) signifie donc que la Vérité divine est contemplée dans le Verbe, parce qu'en lui le Père a exprimé toutes choses : dans le Verbe, le Père s'exprime lui-même, il exprime la Trinité et toutes les créatures. La vision *per essentiam* s'accomplit « dans le Verbe », parce que le Verbe manifeste aux bienheureux le mystère trinitaire¹²⁴. C'est une application éminente de l'action du Verbe que saint Thomas a expliquée à propos de la lumière, de la manifestation et de la vérité. En effet, c'est dans le verbe qu'une réalité est manifestée et connue. Puisque le Verbe est la Lumière, la Splendeur du Père, il lui revient de manifester la Vérité aux bienheureux.

122. *In Ioan.* 17, 25 (n° 2150).

123. *Sum. theol.*, III^a, q. 10, a. 4.

124. Pour prolonger ces réflexions, cf. José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, « La visión beatífica como realidad trinitaria », *Scripta theologica* 19 (1987), p. 597-631.

6. Le Père « fait la vérité » par son Verbe

Pour préciser l'appropriation du don de la vérité au Fils, il faut apporter une dernière précision. La vérité est une participation du Verbe, mais, en tant qu'effet créé, la vérité a pour source toute la Trinité. Du côté de l'exemplarité, saint Thomas a expliqué que l'appropriation de la vérité au Fils repose sur l'affinité que la vérité entretient avec la notion de « Verbe ». Du côté de l'efficience, il reconnaît également un mode d'action qui caractérise distinctement le Verbe. C'est ce mode d'agir que l'on exprime lorsqu'on dit que le Père fait la vérité « par le Verbe » : « [Le Christ] est lui-même, par son essence, la Vérité incréée qui est éternelle. Cette Vérité n'est pas faite mais engendrée par le Père. Mais par lui ont été faites toutes les vérités créées qui sont des participations et des reflets de la Vérité première qui brillent dans les âmes saintes¹²⁵. » Dans ce commentaire de *Jn* 1, 17 (« la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ »), saint Thomas montre que la vérité créée (il s'agit ici de la vérité dans l'ordre de la grâce) est faite par la Vérité engendrée, c'est-à-dire par le Fils, en tant que celui-ci est l'engendré du Père¹²⁶. Nous touchons, dans ce cas, un trait propre du Fils. Saint Thomas l'a expliqué plus haut dans son commentaire de *Jn* 1, 3 (« par lui, tout a été fait »). Que signifie le fait d'être celui « par qui » le Père accomplit toutes choses ? Si, dans l'expression « par lui », on entend la causalité du Verbe à l'égard des créatures, il s'agit en toute rigueur d'une *propriété du Fils*. L'expression « par lui », prise en ce sens, ne désigne pas le « principe formel » de l'action du Père (ce principe est la sagesse essentielle de Dieu que l'on approprie au Fils), mais elle désigne le Verbe comme principe des créatures sous l'aspect de sa génération par le Père : « Si la préposition *par* dénote la causalité à l'égard des réalités faites, alors lorsque nous disons que “le Père fait toutes choses par le Fils”, cela n'est pas approprié au Verbe mais lui est bien propre (*proprium*). Car être la cause des créatures, cela le Fils le tient d'un autre, à savoir du Père de qui il tient l'être¹²⁷. » Le Fils est celui « par qui » le Père agit, parce qu'il est le Fils et Verbe engendré par le Père. Dans l'agir du Père et du Fils, la préposition « par » signifie l'*aucto-*

125. *In Ioan.* 1, 17 (n° 207).

126. L'explication donnée par saint Thomas concerne le Christ dans sa personnalité divine : la Vérité *incréée*.

127. *In Ioan.* 1, 3 (n° 76). Voir aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 8 : « Parfois, cette [préposition] *par* n'est pas appropriée mais elle est propre au Fils, comme on le voit en *Jean* 1, 3 : “par lui tout a été fait” ». — Pour saint Thomas, le verset de *Jn* 1, 3 ne se limite pas à la création au sens strict mais s'étend à tout l'agir divin dans le monde.

ritas du Père, c'est-à-dire la propriété du Père comme *principe* du Fils. Le Fils existe en tant qu'il reçoit éternellement son être du Père, et il agit de la même manière, c'est-à-dire en tant qu'il reçoit éternellement son agir du Père. De même que le Fils possède un mode d'existence propre et distinct¹²⁸, il possède un mode d'agir qui lui revient distinctement. L'action du Père et du Fils est unique, le principe de cette action est aussi unique (c'est la nature ou essence divine) et les effets de l'action sont communs au Père et au Fils. Mais les acteurs (les sujets de l'agir) sont distincts, et ce que l'on peut appeler leur mode d'action est aussi distinct¹²⁹. Si l'on applique ces réflexions au cas de la vérité en suivant les explications de saint Thomas, on reconnaîtra donc qu'il revient *proprement* au Fils d'être *Celui par qui le Père fait la vérité*¹³⁰.

B. — L'ESPRIT DE VÉRITÉ

Saint Thomas associe le Saint-Esprit et la Vérité pour trois motifs étroitement liés. En premier lieu, le Saint-Esprit est la Vérité même en tant qu'il est Dieu. En second lieu, l'Évangile le désigne comme « Esprit de Vérité » parce qu'il procède du Fils qui est la Vérité. Et, en troisième lieu, le Saint-Esprit est appelé « Esprit de Vérité » en raison des effets de son action : le Saint-Esprit procure la vérité. Ce troisième motif présuppose et intègre les deux précédents.

1. *Spiritus veritatis* : la relation personnelle du Saint-Esprit avec le Fils

Saint Thomas souligne tout d'abord que le Saint-Esprit est la Vérité même en tant qu'il est Dieu. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une

128. Sur ce mode d'exister (*modus existendi*) propre à chaque personne divine, cf. *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 13; q. 2, a. 5, ad 5; q. 3, a. 15, ad 17; et q. 9, a. 5, ad 23.

129. Cf. *In II Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 5, ad 4 : « C'est du Père que le Fils tient d'être et d'agir, et c'est pourquoi le Père agit par le Fils »; dist. 13, *exp. text.* : « Le Fils, qui est agissant, existe à partir du Père »; dist. 13, q. 1, a. 5, sol. : « Le Père agit par le Fils, parce que le Fils est la cause de ce qui est accompli en vertu d'une même et indivisible puissance, puissance que le Fils possède en commun avec le Père mais qu'il reçoit néanmoins du Père par sa génération. »

130. La Vérité incréée demeure bien *appropriée* au Fils (elle n'est pas propre au Fils mais revient à toute la Trinité : cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 8). La causalité à l'égard de la vérité créée revient également à toute la Trinité. Ce qui permet de parler d'un trait propre du Verbe, c'est le

seule Vérité, tout comme ils sont une seule Lumière et un seul Dieu unique¹³¹. Sous cet aspect, l'attribution de la Vérité au Saint-Esprit ne signifie pas un trait distinctif du Saint-Esprit. Il s'agit plutôt de sa divinité même, c'est-à-dire de sa consubstantialité avec le Père et le Fils.

La propriété du Saint-Esprit intervient dans une seconde explication. Le Saint-Esprit est l'« Esprit de Vérité » en vertu du mode de sa procession personnelle : il procède de la Vérité. Cet aspect est particulièrement souligné dans le commentaire du quatrième évangile, mais il apparaît également dans les nombreux passages où saint Thomas expose la procession du Saint-Esprit *a Filio*.

[Dans ses paroles « L'Esprit de Vérité qui procède du Père » (Jn 15, 26),] le Seigneur n'a pas tout à fait caché qu'il est le principe du Saint-Esprit, puisqu'il l'appelle « l'Esprit de Vérité » après s'être désigné lui-même comme « la Vérité » (Jn 14, 6)¹³².

— Par ce que le Christ ajoute, à savoir « l'Esprit de Vérité », c'est-à-dire du Fils, on doit saisir qu'il procède du Fils¹³³.

— Le Saint-Esprit est « l'Esprit de Vérité » en tant qu'il procède du Fils qui est la Vérité du Père¹³⁴.

Au premier regard, cette exégèse peut paraître très simple. L'Esprit est l'Esprit de Vérité, et puisque le Fils s'est lui-même désigné dans l'Évangile comme la Vérité, saint Thomas montre que l'Esprit procède du Fils-Vérité. Une telle interprétation engage cependant une réflexion complexe de théologie trinitaire. En effet, pour conclure que le Saint-Esprit procède du Fils, saint Thomas fait intervenir un principe fondamental de sa doctrine trinitaire : « Le Saint-Esprit ne peut pas être appelé “Esprit du Fils de Dieu”, sinon en vertu d'une origine, car c'est là la seule distinction que l'on trouve en Dieu. Il faut donc nécessairement affirmer que le

rapport personnel au Père que l'on met au premier plan dans l'expression « par lui ». Lorsqu'on dit que le Verbe est celui « par qui » le Père agit, on signifie que le Fils agit en tant qu'il reçoit son être et son action du Père par la génération éternelle (diction du Verbe) : dans la Trinité, le Verbe est la seule personne qui agit sur ce mode hypostatique.

131. Cf. *Contra errores Graecorum*, Pars I, cap. 3 ; et *In De div. nom.*, cap. 2, lect. 4 (n° 182).

132. SCG IV, cap. 24 (n° 3622).

133. *In Ioan.* 15, 26 (n° 2065). — Cf. *In Ioan.* 14, 17 (n° 1916) : « [Le Christ] ajoute “de Vérité”, car [l'Esprit] procède de la Vérité [...] » ; et *In Ioan.* 15, 26 (n° 2062) : « Lorsque [le Christ] dit *l'Esprit de Vérité*, il montre que le Saint-Esprit se réfère au Fils, car ce dernier est la Vérité : “Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie” (Jn 14, 6). Il montre aussi que le Saint-Esprit se réfère au Père lorsqu'il dit “qui procède du Père”. En disant “l'Esprit de Vérité”, c'est donc comme s'il avait dit : l'Esprit du Fils. »

134. *In I Cor.* 2, 10 (n° 100).

Saint-Esprit est “du Fils” de telle manière qu’il procède de lui¹³⁵. » La règle théologique invoquée est celle de la distinction réelle des personnes divines par la seule opposition relative selon l’origine¹³⁶. Tout rapport d’une personne divine envers une autre se fonde sur la relation qui les constitue comme personnes, c’est-à-dire sur l’origine. Lorsque l’on dit que le Père est le Père du Fils, ou que le Fils est le Fils du Père, on signifie un rapport de personnes distinctes : ce rapport repose sur la génération éternelle du Fils par le Père, en vertu de laquelle le Père et le Fils se distinguent réellement. Il en va de même dans l’exégèse thomassienne de *Jn* 15, 26¹³⁷. Son enjeu sotériologique est manifeste : la procession *a Filio* fonde l’unité et la continuité de l’œuvre du Fils et du Saint-Esprit.

Cette interprétation théologique de l’Écriture pourrait se réclamer de diverses sources dans la tradition issue de saint Augustin, mais saint Thomas avance plutôt des sources patristiques grecques, en raison du débat doctrinal avec l’Orient chrétien. Conformément aux règles d’une dispute théologique, il faut produire des arguments ou des « autorités » que reçoivent ceux à qui l’on s’adresse¹³⁸. Concernant l’expression « Esprit de Vérité », saint Thomas se réfère à deux autorités en particulier. La première est un extrait de la lettre *Salvatore nostro* de Cyrille d’Alexandrie à Nestorius. Constamment cité, cet extrait apparaît dès le *Contra Gentiles* dans la traduction des *Actes* d’Éphèse de la *Collectio Casinensis* : « Spiritus Veritatis nominatur et est Spiritus Veritatis et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre¹³⁹. » La seconde autorité est un passage du traité *Sur le Saint-Esprit* de Didyme l’Aveugle, traduit par saint Jérôme :

« Il ne parlera pas de lui-même » (*Jn* 16, 13) ; c’est-à-dire : non pas sans moi ni sans mon jugement et celui du Père, car il ne provient pas de lui-même, mais du Père et de moi (*ex Patre et me est*). [...] Le Saint-Esprit, qui est l’Esprit de Vérité et l’Esprit de Sagesse, ne peut pas apprendre des paroles du Fils ce qu’il ignore, puisqu’il est cela même qui est proféré par le Fils, c’est-à-dire la Vérité qui procède de la Vérité, le Consolateur issu du Consolateur, Dieu l’Esprit de Vérité procédant de Dieu¹⁴⁰.

135. SCG IV, cap. 24 (n° 3606).

136. Cf. *ibid.* Voir aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 36, a. 2.

137. Cf. SCG IV, cap. 24 (n° 3612).

138. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8.

139. SCG IV, cap. 24 (n° 3609) ; cf. *De potentia*, q. 10, a. 4, ad 13. Pour les passages parallèles et pour les sources, voir notre étude : « La procession du Saint-Esprit *a Filio* chez Saint Thomas d’Aquin », *RT* 96 (1996), p. 531-574 [p. 552-553].

140. *Catena* sur *Jn*. 16, 13 (Marietti, 1953, t. 2, p. 540) ; cf. DIDYME, *De Spiritu Sancto* 34-46 (*PL* 23, col. 133-134).

Saint Thomas n'entend pas seulement ces explications dans l'ordre de l'économie mais aussi dans l'ordre des rapports immanents de la Trinité, en vertu de la correspondance de l'économie et de la vie immanente de Dieu. Envoyé dans le monde par le Père et par le Fils comme Esprit de Vérité, le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils-Vérité. Cela fonde et garantit l'agir économique du Saint-Esprit relativement à la Vérité.

2. L'Esprit de Vérité manifeste la Vérité

Malgré l'importance de la procession éternelle du Saint-Esprit indiquée dans l'expression « Esprit de Vérité », c'est pourtant à un troisième aspect que saint Thomas prête la plus grande attention. Il s'agit de l'effet de l'action du Saint-Esprit : l'Esprit est « Esprit de Vérité » parce qu'il conduit à la vérité, il inspire et enseigne la vérité. Cette action du Saint-Esprit, comme celle du Fils, comporte un double aspect. Elle s'étend, d'une part, à toute connaissance de la vérité (incluant la connaissance naturelle); elle concerne, d'autre part, la connaissance de grâce qui résulte de la mission sanctifiante du Saint-Esprit.

Tout ce qui est vrai, quel que soit celui qui le dit, provient du Saint-Esprit en tant qu'il infuse la lumière naturelle et meut à connaître et à dire la vérité. Non en tant qu'il habite par la grâce sanctifiante et qu'il gratifie de quelque don ajouté à la nature : car cela ne se rencontre que dans certaines vérités à connaître et à dire, spécialement en ce qui touche la foi¹⁴¹.

Lorsque saint Thomas explique l'enseignement procuré par le Saint-Esprit, c'est dans l'ordre de la connaissance de grâce qu'il invoque le plus souvent le rapport du Saint-Esprit envers le Fils-Vérité. En effet, la promesse de l'envoi de l'Esprit de Vérité qui « guidera dans la vérité tout entière » ou qui « enseignera toute vérité » (*Jn* 16, 13) concerne la connaissance de la foi¹⁴². C'est la connaissance de ce qui est nécessaire pour le salut, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'il faut croire et faire pour recevoir le salut¹⁴³. Cette promesse ne concerne pas seulement les temps apostoliques, mais l'Église dans toute sa durée : la providence divine

141. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 1, ad 1; cf. *In II Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 5; et *In I Cor.* 12, 3 (n° 718).

142. Saint Thomas connaît les deux versions : « docebit vos omnem veritatem » ou « deducet vos in omnem veritatem »; cf. par exemple la *Catena* sur *Jn* 16, 13 (t. 2, p. 540).

143. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 106, a. 4, ad 2; et *In Ioan.* 16, 13 (n°s 2099-2104).

gouverne l'Église par le Saint-Esprit pour qu'elle n'erre pas dans ce qui appartient à la foi. La vérité et l'infaillibilité de l'enseignement de l'Église en matière de foi sont procurées par le Saint-Esprit qui enseigne « toute vérité »¹⁴⁴ : « Puisque le Saint-Esprit est "l'Esprit de Vérité" en tant qu'il procède du Fils qui est la Vérité du Père, il inspire la Vérité à ceux à qui il est envoyé, tout comme le Fils envoyé par le Père fait connaître le Père¹⁴⁵ » ; et : « [Le Christ] ajoute "de Vérité", car [l'Esprit] procède de la Vérité et parce qu'il dit la vérité¹⁴⁶. »

L'action du Saint-Esprit (manifeste la vérité) se trouve ainsi directement attachée à sa procession éternelle qui en fournit la raison profonde : « Cet Esprit conduit à la connaissance de la Vérité, parce qu'il procède de la Vérité qui a dit : "Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie"¹⁴⁷. » Saint Thomas résume cette lecture dans son commentaire sur *Jn* 16, 13 : « Puisque le Saint-Esprit procède de la Vérité, il lui revient d'enseigner la Vérité et de rendre semblable à son principe¹⁴⁸. » Ces explications reposent sur un principe déjà rencontré à propos du Fils-Vérité : lorsqu'un agent reçoit son agir d'un autre, son action manifeste cet autre. En termes formels, saint Thomas explique que « tout ce qui procède d'un autre manifeste celui de qui il procède¹⁴⁹ » ; et que « par l'action du principe issu d'un principe, c'est ce principe lui-même qui est manifesté¹⁵⁰ ». Appliquée au Fils et au Saint-Esprit, cette thèse conduit aux explications suivantes : « Le Fils manifeste le Père puisqu'il procède de lui ; et puisque le Saint-Esprit procède du Fils, il lui revient en propre (*proprium*) de le manifester¹⁵¹. » Nous retrouvons ici l'ordre et la nature des missions des personnes divines : le Saint-Esprit manifeste le Fils, et le Fils manifeste le Père. Puisque le Fils est la Vérité même, c'est donc en enseignant la Vérité que le Saint-Esprit manifeste le Fils¹⁵².

144. Cf. *Quodlibet* IX, q. 8, a. un.

145. *In I Cor.* 2, 10 (n° 100).

146. *In Ioan.* 14, 17 (n° 1916).

147. *In Ioan.* 14, 17 (n° 1916).

148. *In Ioan.* 16, 13 (n° 2102).

149. *In Ioan.* 16, 14 (n° 2107).

150. *In Ioan.* 17, 2 (n° 2185).

151. *In Ioan.* 16, 14 (n° 2107). — Cette fonction de manifestation se fonde dans les rapports divins du Fils et du Saint-Esprit : « En tant que Dieu, le Christ possède le Saint-Esprit selon que l'Esprit le manifeste [...] puisqu'il procède de lui » (*In Ioan.* 3, 34, n° 543).

152. Cf. *In Ioan.* 16, 14 (n° 2105).

3. Le mode de l'action du Saint-Esprit enseignant la Vérité

Saint Thomas a expliqué que le Fils est la source de toute manifestation de la vérité et que sa mission consiste à faire connaître la vérité. Il a également expliqué que la mission du Saint-Esprit consiste à enseigner la Vérité. L'action du Fils et l'action du Saint-Esprit sont identiques : faire connaître la vérité. Le Saint-Esprit n'enseigne pas une autre vérité que le Christ, ni une vérité supérieure à celle que le Fils fait connaître¹⁵³. Il transmet plutôt et inscrit dans le cœur des fidèles la vérité que, en procédant du Fils, il reçoit de lui. Le Saint-Esprit « vient pour manifester le Christ qui, puisqu'il est la Vérité, ne devait être manifesté que par la Vérité¹⁵⁴ ». Mais saint Thomas note cependant une distinction dans le mode de l'action de l'Esprit.

D'une part, le Saint-Esprit reçoit son action du Père et du Fils, tandis que le Fils la reçoit du Père seul. C'est la raison pour laquelle l'effet de la mission du Saint-Esprit est de rendre les hommes semblables à son principe qui est le Fils-Vérité. En d'autres termes, le Saint-Esprit « enseigne en tant qu'il nous fait participer à la sagesse du Fils »¹⁵⁵. Envisagé du côté de la Trinité, cet aspect exprime l'ordre des personnes divines : c'est en envoyant le Saint-Esprit que le Fils procure la connaissance intérieure de la foi¹⁵⁶. Les croyants sont « sanctifiés dans la vérité » (*Jn* 17, 17) lorsqu'ils reçoivent le Saint-Esprit que le Père et le Fils leur envoient, leur donnant ainsi la « connaissance de la vérité de la foi » qui sanctifie¹⁵⁷.

D'autre part, le mode sous lequel le Saint-Esprit enseigne la vérité peut être distingué du mode sous lequel le Fils enseigne la vérité¹⁵⁸. Le

153. Cf. le texte cité sous le nom d'Athanase dans la *Catena* sur *Luc* 12, 10 (t. 1, p. 178) : « Non tamquam doctrina Spiritus dogma Filii superet ».

154. *In Ioan.* 1, 32 (n° 271).

155. *In Ioan.* 14, 26 (n° 1960).

156. Cf. *In Ioan.* 17, 26 (n° 2269). Le Fils fait connaître le Père en envoyant avec lui le Saint-Esprit.

157. Cf. *In Ioan.* 17, 17 (n° 2229).

158. Saint Thomas note explicitement cette distinction de mode (*modus*) à propos du nom « Paraclet » dans l'*In Ioan.* 14, 16 (n° 1912) : « C'est d'une autre façon que le Fils et le Saint-Esprit sont, chacun, Consolateur et Avocat, si nous prenons cela suivant ce qui convient spécialement à chaque personne. Le Christ est appelé Avocat en tant que, en son humanité, il intercède pour nous auprès du Père [cf. 1 *Jn* 2, 1] ; et le Saint-Esprit est appelé Avocat en tant qu'il nous donne de prier [cf. *Rm* 8, 26]. De plus, le Saint-Esprit est appelé Consolateur en tant qu'il est formellement l'Amour ; tandis que le Fils est appelé Consolateur en tant qu'il est le Verbe, et cela sous deux aspects : par son enseignement, et parce que lui-même, le Fils, nous donne le Saint-Esprit et allume ainsi l'amour dans nos cœurs. Ainsi donc, le mot "autre" [un *autre* Paraclet] n'indique pas une différence de nature dans le Fils et dans le Saint-Esprit, mais il indique le mode distinct (*alius modus*) sous lequel l'un et l'autre sont chacun Consolateur et Avocat. »

Fils, nous l'avons vu, enseigne la vérité en donnant aux hommes de participer ou d'être assimilés à sa propriété personnelle de Verbe, Sagesse et Splendeur du Père. Quant au Saint-Esprit, son action d'enseignement de la vérité est plus spécialement attachée à l'amour qui constitue sa propriété personnelle distinctive :

Chez nous, de la vérité conçue et considérée provient l'amour de cette vérité. De même, en Dieu, à partir de la Vérité conçue, qui est le Fils, l'Amour procède. Et, de même qu'il procède de la Vérité, il conduit à la connaître. [...] C'est pourquoi Ambroise dit que tout ce qui est vrai, quel que soit celui qui le dit, provient du Saint-Esprit. [...] Manifester la vérité, cela convient donc à la propriété du Saint-Esprit, car c'est l'amour qui entraîne la révélation des secrets¹⁵⁹.

Saint Thomas envisage ici la source de la manifestation de la Vérité, la « raison » trinitaire de la manifestation de la vérité : c'est en raison de son Amour que Dieu nous donne sa Vérité¹⁶⁰. Mais il précise aussi le rôle de l'amour dans l'accueil de la Vérité. L'amour donne aux hommes de rechercher la vérité, d'appliquer leur attention à la vérité et de l'accueillir. C'est l'amour qui rend les hommes capables de recevoir la vérité¹⁶¹.

Celui qui vient par la connaissance de la vérité doit l'entendre. [...] Celui qui vient par l'amour et par le désir [...] doit entendre la Parole du Père, et la saisir, afin d'apprendre et d'en être enflammé. Celui-là, en effet, apprend une parole, qui la saisit selon le sens [la « raison »] de celui qui la dit. Or la Parole de Dieu le Père spire l'Amour. Celui qui apprend, c'est donc celui qui la reçoit avec la ferveur de l'amour¹⁶².

Le Fils est envoyé invisiblement dans l'âme lorsque la saisie de la vérité entraîne l'affection de la charité¹⁶³. Quant au Saint-Esprit, il ensei-

159. *In Ioan.* 14, 17 (n° 1916).

160. Cf. SCG IV, cap. 21 (n° 3578) : « Révéler ses secrets à son ami, c'est le propre de l'amitié. [...] Puisque c'est par le Saint-Esprit que nous sommes établis amis de Dieu, c'est donc en toute convenance qu'il est dit que les mystères divins sont révélés aux hommes par le Saint-Esprit. » — En celui qui donne, l'amour est le motif du don ; sous cet aspect, la donation du Saint-Esprit précède la donation du Fils : cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 2, ad 2.

161. Cf. *In Ioan.* 14, 17 (n° 1918-1919).

162. *In Ioan.* 6, 45 (n° 946).

163. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 43, a. 5, ad 2 : « Le Fils est le Verbe, non pas un verbe quelconque mais le Verbe spirant l'Amour ; c'est pourquoi Augustin dit, au IX^e Livre *De Trinitate*, que "le Verbe que nous cherchons à faire entendre est une connaissance unie à l'amour". Il n'y a donc pas mission du Fils selon n'importe quel perfectionnement de l'intelligence, mais seulement lorsque l'intellect est instruit de manière à fondre en affection d'amour » (cf. *De Trinitate*, IX, x, 15 [BA 16, p. 102-103]). — Sur ce thème, cf. Raimondo SPIAZZI, « "Conoscenza con amore" in Sant'Agostino e in San Tommaso », *Doctor communis* 39 (1986), p. 315-328.

gne la vérité en tant que, donnant la grâce, il répand la charité et que, par elle, il donne de rechercher la vérité et de la recevoir par amour. Saint Thomas l'explique encore en donnant l'exemple du goût par lequel nous pouvons percevoir la saveur des choses :

Le Christ dit : « Lui [le Paraclet] vous enseignera toutes choses » (*Jn* 14, 26), car si l'homme enseigne extérieurement sans que le Saint-Esprit en donne intérieurement l'intelligence, c'est en vain que l'on travaille : si l'Esprit n'est pas présent dans le cœur de celui qui écoute, la parole de l'enseignant sera vaine. [...] On n'apprend pas, à moins que le Saint-Esprit enseigne. Celui qui reçoit le Saint-Esprit du Père et du Fils, celui-là connaît le Père et le Fils, et il vient à eux. Le Saint-Esprit nous fait connaître toutes choses en nous inspirant intérieurement, en nous dirigeant et en nous élevant aux réalités spirituelles. Ainsi, si quelqu'un a le goût corrompu, il n'aura pas une vraie connaissance des saveurs ; de même, celui qui est corrompu par l'amour du monde ne peut pas goûter les réalités divines¹⁶⁴.

Le premier effet de la mission du Saint-Esprit est donc de rendre les hommes « capables de la vérité¹⁶⁵ », en les élevant aux réalités divines par la grâce et par la charité, en « attendrissant les cœurs des auditeurs¹⁶⁶ ». Saint Thomas illustre encore cette action de l'amour, de manière fort suggestive, au moyen de l'image de la lampe :

De même qu'une lampe ne peut éclairer si elle ne brûle, une lampe spirituelle n'éclaire que si d'abord elle est ardente et enflammée du feu de la charité. Aussi l'ardeur est-elle mentionnée [ici, en *Jn* 5, 35 : « Celui-là était la lampe qui brûle et qui luit »] avant l'illumination, car c'est par l'ardeur de la charité qu'est donnée la connaissance de la vérité : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (*Jn* 14, 23) ; « Je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jn* 15, 15) ; et « Vous qui craignez le Seigneur, aimez-le et vos cœurs seront illuminés » (*Eccl* 2, 10 Vg). Car le feu a deux propriétés : il brûle et il brille. Et l'ardeur du feu signifie l'amour¹⁶⁷.

Il y a donc un double rapport de la charité et de la vérité. Ce double rapport exprime l'ordre de la mission du Fils et du Saint-Esprit

164. *In Ioan.* 14, 26 (n^{os} 1958-1959).

165. *Ibid.*

166. *In Ioan.* 15, 27 (n^o 2066)

167. *In Ioan.* 5, 35 (n^o 812). Thomas propose ailleurs l'image de la fenêtre qui, lorsqu'elle fermée, empêche la lumière solaire d'entrer dans la maison : pour recevoir la lumière du soleil, il faut que la fenêtre soit ouverte (*In Ioan.* 12, 39, n^o 1697).

sous deux aspects complémentaires. D'une part, la connaissance de la vérité s'épanouit en charité. C'est ainsi qu'il y a participation à l'ordre des processions trinitaires. De même que le Verbe divin spire l'Amour, la connaissance de la vérité suscite l'amour. En recevant la vérité avec amour, on la reçoit donc selon la raison même de son exemplaire trinitaire. D'autre part, la charité exerce une motion sur l'intelligence qui connaît et reçoit la vérité. Sous ce second aspect, la motion de la volonté précède l'illumination de l'intelligence par la vérité. C'est par l'ardeur de la charité qu'est donnée la connaissance de la vérité, car la charité meut l'intelligence à saisir la vérité et à lui donner son assentiment¹⁶⁸. Tel est aussi l'ordre de notre accès au mystère trinitaire : le Saint-Esprit conduit au Fils, le Fils conduit au Père.

Pour montrer de quelle façon le Saint-Esprit enseigne la vérité, saint Thomas fait également valoir le thème de l'« impulsion » au moyen duquel, dès la *Somme contre les Gentils*, il expose la propriété personnelle du Saint-Esprit. Lorsqu'il explique que le Saint-Esprit est personnellement l'Amour, il n'entend pas dire que l'acte d'amour est attribué exclusivement, de manière propre, au Saint-Esprit. Il saisit plutôt l'amour comme l'*impression* qui surgit dans la volonté, et demeure dans la volonté lorsque celle-ci aime. C'est cette impulsion immanente de l'amour qui, par analogie, permet de concevoir la propriété distinctive du Saint-Esprit¹⁶⁹. C'est également au moyen de cette impulsion intérieure propre à l'amour que saint Thomas rend compte du nom « Esprit » donné à la troisième personne de la Trinité. Puisque l'être aimé est présent dans la volonté aimante comme l'attirant intérieurement vers lui, et puisqu'une telle impulsion appartient à l'esprit des vivants, « il convient donc que Dieu procédant par mode d'amour soit appelé "Esprit"¹⁷⁰ ». Ce thème précise les explications précédentes en même temps qu'il en offre une synthèse :

Puisque ce nom « Esprit » désigne une impulsion, et puisque tout mouvement entraîne un effet qui ressemble à son principe (par exemple, le réchauffement rend un corps chaud), il s'ensuit que le Saint-Esprit rend ceux à qui il est envoyé semblables à celui dont il est l'Esprit. C'est pourquoi, étant l'Esprit de Vérité, il enseigne toute vérité¹⁷¹.

168. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 4, a. 2; et aussi a. 3.

169. Cf. *SCG* IV, cap. 19; et *Sum. theol.*, I^a, q. 37, a. 1.

170. *SCG* IV, cap. 19 (n° 3566); cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 36, a. 1 : « Le nom "spiritus", dans les réalités corporelles, signifie une certaine impulsion et une motion : c'est ainsi que le souffle et les vents sont appelés "spiritus". Or c'est le propre de l'amour que de mouvoir et d'entraîner la volonté de l'aimant vers l'aimé. »

171. *In Ioan.* 15, 26 (n° 2062).

Nous retrouvons ici les divers aspects de l'action du Saint-Esprit enseignant la vérité : sa relation d'origine envers le Fils-Vérité, l'assimilation au principe de qui il est issu, et l'impulsion qui caractérise sa propriété personnelle (l'Amour). Saint Thomas peut donc expliquer que le Saint-Esprit « enseigne la vérité », sans confondre son action avec celle du Verbe, mais en rattachant cette œuvre de l'Esprit Paraclet aux caractéristiques distinctes de sa personne.

4. Faire la vérité

L'action du Saint-Esprit, inséparable de celle du Fils, intervient enfin dans l'aspect pratique de la vérité. « Faire la vérité (*facere veritatem*) », suivant saint Thomas, c'est agir de façon vertueuse en tant que cet agir est soumis et conforme à l'ordre de l'intellect divin. C'est en raison de cet agir vertueux que l'on parle de la « vérité de la vie »¹⁷². Cette *veritas vitae* ne désigne pas la vérité en tant qu'elle est dans l'intellect, mais la vérité en tant qu'elle est « dans les choses » en référence à un intellect, non seulement à l'intellect humain, mais d'abord à celui de Dieu : « La vérité de la vie se prend dans un sens particulier en tant que l'homme réalise dans sa vie ce à quoi il est ordonné par l'intelligence divine¹⁷³. » Vivre en vérité, c'est donc vivre droitement¹⁷⁴. « La vérité ne consiste pas seulement en des pensées et en des paroles, mais aussi en des faits (*in factis*)¹⁷⁵ ». C'est pourquoi « adhérer à la vérité » signifie non seulement connaître spéculativement la vérité, mais aussi vivre conformément au dessein de Dieu¹⁷⁶. Cette « vérité de la vie » intervient déjà parmi les critères de l'intelligence de la Révélation :

Les paroles et les préceptes de l'Écriture sainte, comme le dit saint Augustin, peuvent être interprétés et compris à partir de ce que les saints ont fait, car le même Esprit qui a inspiré les prophètes et les autres auteurs de l'Écriture sainte est aussi l'Esprit qui a poussé les saints à agir. Car, comme il est dit en 2 P 1, 21, « c'est poussés par l'Esprit Saint que

172. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 17, a. 1.

173. *Sum. theol.*, I^a, q. 16, a. 4, ad 3. — Cette considération de la vérité comme vertu est issue d'Aristote : cf. notamment *ibid.*, II^a-II^{ae}, q. 109, a. 3, arg. 3 et ad 3.

174. Cf. *ibid.*, II^a-II^{ae}, q. 109, a. 3, ad 3 ; *In IV Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 1, q^{1a} 3, ad 1 : « La vérité de la vie consiste en ce que l'on agisse conformément à ce que la raison enseigne » ; et *In IV Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 1, q^{1a} 3, ad 3 : « Dans la mesure où nos actions sont comparées à l'intellect comme ce qui est réglé se rapporte à ce qui règle, on parle de vérité de la vie. »

175. *In Ioan.* 3, 21 (n° 495).

176. Cf. *In Rom.* 2, 8 (n° 198).

de saints hommes ont parlé de la part de Dieu » ; et en *Rm* 8, 14 : « Ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. » Il faut ainsi saisir l'Écriture comme le Christ et les autres saints l'ont observée [dans leur pratique]¹⁷⁷.

La droiture et la vérité de la vie sont attribuées au Saint-Esprit pour le même motif qui conduisait à lui attribuer la connaissance de la vérité spéculative : par son impulsion, le Saint-Esprit est la source d'une motion de la volonté. Saint Thomas précise encore que cette vérité de la vie ne concerne pas seulement ce qui est nécessairement requis pour le salut. Elle s'étend aussi aux œuvres de perfection, aux conseils évangéliques et aux œuvres de miséricorde¹⁷⁸. Commentant le verset « Personne ne peut dire "Jésus est Seigneur" sinon dans l'Esprit-Saint » (1 *Cor* 12, 3), saint Thomas explique :

« Dire quelque chose dans le Saint-Esprit » peut revêtir un double sens. Suivant une première manière, [cela peut signifier] dans le Saint-Esprit qui meut, mais sans être possédé. [...] C'est ainsi qu'il faut comprendre que personne ne peut dire quelque vérité s'il n'est mû par le Saint-Esprit qui est l'Esprit de Vérité (*Jn* 16, 13). [...] C'est pourquoi, dans la Glose, Ambroise dit : « Tout ce qui est vrai, quel que soit celui qui le dit, provient du Saint-Esprit ». Et cela s'applique spécialement aux choses de la foi que l'on tient par une révélation spéciale du Saint-Esprit, parmi lesquelles il y a que Jésus est le Seigneur de toutes choses. [...] Suivant une deuxième manière, quelqu'un « parle dans le Saint-Esprit » qui meut et qui est possédé. Et de cette façon aussi se vérifie ce qui est dit ici, de telle sorte cependant que « dire » ne concerne pas seulement la bouche mais aussi le cœur et l'action. [...] Personne ne peut dire « Jésus est Seigneur » à moins de posséder le Saint-Esprit, c'est-à-dire de telle sorte qu'il le confesse non seulement par la bouche, mais le révère aussi comme Seigneur par son cœur et lui obéit dans ses œuvres comme à son Seigneur¹⁷⁹.

Le Saint-Esprit est ainsi à la source de la vérité dans toutes ses dimensions : la vérité de l'intelligence et de la parole, la vérité du cœur, mais aussi la vérité de l'agir conforme à la vérité connue. Ces éléments pourraient être complétés et précisés par la notion de « vérité de l'intellect pratique » qui se prend de la « conformité à l'appétit droit », c'est-à-dire de la rectitude du désir qui constitue et réalise la vérité de l'agir¹⁸⁰. Dans ce domaine encore, c'est l'action du Saint-Esprit qui se trouve mise en

177. *In Ioan.* 18, 23 (n° 2321).

178. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 43, a. 7, ad 4 ; et *In IV Sent.*, dist. 38, q. 2, a. 4, q^{1a} 2, ad 1.

179. *In I Cor.* 12, 3 (n° 718).

180. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 57, a. 5, ad 3 ; et q. 64, a. 3.

valeur. En effet, c'est le Saint-Esprit qui cause en nous la rectitude du désir¹⁸¹. Ces explications qui étendent le sens de « dire la vérité » montrent que saint Thomas envisage *l'intégralité de la vie chrétienne*, sous l'action du Saint-Esprit, à la lumière de la vérité.



Il ne suffit pas d'affirmer que la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la vérité comporte d'importants développements trinitaires. Il faut reconnaître que l'enseignement thomasiens sur la vérité est profondément lié à sa théologie trinitaire, en respectant la double approche qui caractérise l'étude du mystère de la Trinité : ce qui revient aux trois personnes selon leur essence commune, et ce qui revient distinctement à chaque personne. L'enseignement sur la vérité trouve ainsi son sens plénier dans la doctrine de l'immanence trinitaire et dans l'exposé de l'économie trinitaire de la création et du salut. L'appropriation de la Vérité au Fils en constitue un aspect central. Cette appropriation n'est cependant qu'un aspect d'un enseignement bien plus vaste. Saint Thomas considère avec la plus grande attention le rapport du verbe et de la vérité, chez l'homme et en Dieu. Il l'associe à un faisceau de thèmes au moyen desquels il rend compte de la foi trinitaire au Fils : la génération du Verbe par le Père, la lumière, la manifestation, la splendeur, etc. Il montre ainsi le rôle du Fils dans le don de la vérité, dans le domaine de la connaissance naturelle comme dans celui de la grâce. Le Fils, en tant que Vérité du Père, manifeste et révèle le Père. Le Fils communique la connaissance du Père dans le régime de la foi, aujourd'hui, et il ne cessera pas de manifester le Père dans la vision bienheureuse. Le Saint-Esprit n'intervient pas à la seconde place, mais il se trouve au premier plan de cet enseignement : procédant éternellement du Fils-Vérité par qui il est aussi communiqué aux hommes, le Saint-Esprit agit dans toute participation au Fils-Vérité, dans l'ordre de la connaissance naturelle et dans celui de la grâce. Par l'impulsion d'amour qu'il communique, le Saint-Esprit conduit à rechercher la vérité et à adhérer à elle ; il dispose les hommes à recevoir la vérité et l'inscrit dans les cœurs. À ceux qu'il établit « connaisseurs de la vérité », il donne de « faire la vérité » par un agir vertueux, déployant ainsi la vérité dans toutes ses dimensions. À son sommet, cet accueil de la Vérité

181. Saint Thomas attribue au Saint-Esprit la rectitude du désir et de l'appétit ; cf. par exemple *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 83, a. 5, ad 1 ; et *In Rom.* 8, 26 (n° 693). — Les dons qui perfectionnent l'affectivité sont appropriés au Saint-Esprit en raison du mode de sa procession comme Amour : cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 8.

n'est rien d'autre que l'habitation du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans les saints, c'est-à-dire la participation la plus intime à la vie trinitaire.

Comment se fait-il que l'on puisse parfois présenter l'enseignement de saint Thomas sur la vérité en omettant ces profondes dimensions trinitaires ? Il faut reconnaître que, à plus d'un endroit, saint Thomas traite certains aspects de la vérité sans invoquer la foi en la Trinité. Davantage que d'autres théologiens de son temps (saint Bonaventure en particulier), il a distingué avec netteté le domaine de la foi et celui des vérités qui ne sont pas inaccessibles à la raison philosophique. La juste lecture des textes théologiques de saint Thomas demande cependant de ne pas isoler les explications concernant l'unité de l'être divin (ce qui concerne l'essence des trois personnes), mais d'en reconnaître l'intégration dans la doctrine du Père, du Fils et du Saint-Esprit. On aura noté également que, pour saisir la profondeur de son enseignement trinitaire sur la vérité, il faut se tourner vers ses commentaires bibliques, celui de saint Jean en particulier. En ce domaine, la doctrine des œuvres de synthèse (commentaire des *Sentences*, *Questions De veritate*, *Somme contre les Gentils*, *Somme de théologie*) ne s'éclaire pleinement qu'à la lecture des commentaires bibliques. Nous touchons ici un problème d'interprétation des écrits de saint Thomas. Si l'on considère les commentaires bibliques comme un appendice de son œuvre théologique, on pourrait être tenté de placer les rapports de la Vérité et de la Trinité au second plan. Mais si l'on considère la lecture de l'Écriture comme la première tâche du théologien que fut saint Thomas, en reconnaissant que les œuvres de synthèse se rattachent elles-mêmes à cette lecture de l'Écriture, il faut alors reconnaître que la dimension trinitaire se trouve au cœur de son enseignement sur la vérité.

fr. Gilles EMERY, o.p.

Résumé. — Saint Thomas présente une saisie trinitaire de la vérité, plus vaste et plus profonde qu'on ne le soupçonne bien souvent. Cette doctrine trinitaire de la vérité concerne l'immanence éternelle des personnes divines aussi bien que l'économie de la création et de la grâce. Elle conduit à saisir tout le mystère chrétien et l'existence humaine à la lumière de la Vérité engendrée et de l'Esprit de Vérité.

Gilles Emery, dominicain, est professeur de théologie dogmatique à la faculté de théologie de l'université de Fribourg (Suisse). Ses principaux travaux ont pour domaine la théologie trinitaire et l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.