La formation de la notion de spiration dans les débats scolastiques de l'Occident latin (XII^e-XIII^e siècles)

The development of the notion of spiration in Scholastic debates in the Latin West (12th - 13th C). From the unity of divine charity to the ad intra, ad extra distinction

Alexis Fontbonne

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/9896>

DOI : 10.4000/rhr.9896

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2019

Pagination : 507-543

ISBN : 978-2-200-93260-2

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Alexis Fontbonne, « La formation de la notion de spiration dans les débats scolastiques de l'Occident latin (XII^e-XIII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2019, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9896> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.9896>

ALEXIS FONTBONNE

Centre d'études en sciences sociales du religieux, Paris

La formation de la notion de spiration dans les débats scolastiques de l'Occident latin (XII^e-XIII^e siècles)

Dans le contexte des disputes entre Grecs et Latins autour du Filioque, la question de la procession de l'Esprit, le mouvement par lequel l'Esprit émane à la fois du Père et du Fils, se pose dans l'Occident latin. Le champ des possibles de ces interrogations est délimité par une série de condamnations. Le terme de spiration apparaît finalement chez les auteurs scolastiques de la fin du XII^e siècle pour désigner la nature inconnaissable de la procession propre à l'Esprit. Il n'est utilisé dogmatiquement qu'au concile de Lyon II (1274). Ce siècle de décalage est traversé de débats théologiques : de la possibilité d'une unité entre procession et mission jusqu'à la distinction entre procession ad intra et ad extra qui s'impose avec Thomas d'Aquin.

The development of the notion of spiration in Scholastic debates in the Latin West (12th - 13th C). From the unity of divine charity to the ad intra, ad extra distinction

In the context of the debates opposing the Greeks and the Latins on the Filioque, the question of the procession of the Spirit, or the movement by which it emanates at once from the Father and the Son, was posited in the Latin West. The realm of possible answers for such questions was delimited by a series of condemnations. The term "spiration" finally appeared in Scholastic writings in the late 12th C, designating the unknowable nature of the procession that is specific to the Spirit. It was not used dogmatically until the Second Council of Lyon (1274). This century-long delay was rife with theological debates, concerning, for example, the possibility of unity between procession and mission, until Thomas Aquinas affirmed the distinction between ad intra and ad extra procession.

* Je souhaite remercier M. Sylvain Piron, dont les remarques sur la procession ad intra/ad extra lors de ma soutenance de thèse ont mené à cet article, qui a de plus pu profiter de ses corrections.

NOMMER LA PROCESSION DE L'ESPRIT EN DIEU

La spiration est le nom donné à la procession propre à l'Esprit dans la Trinité¹. Il apparaît après que Pierre Lombard en a souligné l'absence et est employé systématiquement depuis, sans être contesté. Il semble donc que sa chronologie soit celle du choix rapide d'une facilité de langage. Cette absence d'histoire masque le problème du rapport entre la langue, même théologique, et la divinité. En effet, si le mot surgit à la fin du XII^e siècle, son existence et la possibilité de son usage dépendent étroitement de la définition des possibilités de la connaissance humaine dans le domaine des choses divines. Le terme de théologie désigne, à partir de la fin du XI^e siècle, un savoir nouveau utilisé contre les hérétiques et qui implique le recours à un mode systématique de démonstration dans des domaines où les Écritures et la patristique ne fournissent pas assez d'éléments². Au XII^e siècle, dans un contexte de regain d'intérêt pour la grammaire et la logique, ces disciplines sont appliquées à la théologie et en particulier à la théologie trinitaire³. Or, il s'agit de disciplines qui se caractérisent par un ensemble de règles organisant le discours et permettant la production d'énoncés définis comme vrais. Un rapprochement entre logique aristotélicienne et théologie est même effectué au tournant des XII^e et XIII^e siècles par Guillaume d'Auxerre dans sa *Summa Aurea* : les articles de foi sont à la théologie ce que les prémisses vraies sont au syllogisme scientifique⁴.

La théologie ne peut cependant être considérée comme une application de la logique aux questions divines. Les règles du discours sont contraintes par la production de propositions

1. Concernant la mission de l'Esprit voir désormais : *Veni, Sancte Spiritus ! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes. Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag*, hrsg. Guido Vergauwen und Andreas Steingruber, Münster, Aschendorff Verlag, (Studia Oecumenica Friburgensia 85, « Glaube und Gesellschaft », band 7), 2018.

2. Alain Boureau, *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 23.

3. Jaroslav Pelikan, *Croissance de la théologie médiévale, 600-1300*, Paris, PUF, 1994, p. 276.

4. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 377.

normatives qui définissent la frontière entre la foi et l'hérésie : en 1148, le synode de Reims décrète « qu'aucune raison en théologie ne doit faire de division entre nature et personne dans la Trinité, ni entre Dieu, la Trinité et son essence⁵ ». Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin distingue la théologie des autres sciences par le fait que l'argument d'autorité y est le plus fort et par l'impossibilité de s'élever de la connaissance des créatures vers celle de la Trinité⁶. Ainsi, s'il existe une organisation logique du discours théologique, celle-ci s'exprime à l'intérieur d'une discipline « subalterne » à la science de Dieu, conçue comme « subalternante » et organisatrice⁷.

Or, le terme de spiration n'est pas dans ce cadre l'indice d'un savoir nouveau, mais est au contraire rendu possible par l'affirmation du caractère inconnaissable de ce qu'il nomme. Le terme de spiration sert à contenir l'impossibilité de toute compréhension de la procession de l'Esprit en Dieu, c'est-à-dire à la fois l'impossibilité de comprendre toute procession au sein de la Trinité et l'impossibilité de distinguer la procession du Fils et celle de l'Esprit. Faire l'étude historique de la spiration, c'est donc étudier la définition au sein du monde théologique d'un ensemble de limites des possibilités de la connaissance et de l'ensemble des concepts théologiques conçus pour tracer ces limites. La constitution de cet appareil conceptuel explique qu'un terme né avant le concile de Latran IV (1215) ne soit utilisé que lors du concile de Lyon II (1274) ; il faut près d'un siècle pour passer du nom à l'usage dogmatique de ce nom. Parmi les moments essentiels à cette énonciation se trouve la distinction entre processions *ad intra* et *ad extra* qui constitue un développement, achevé par Thomas d'Aquin, des débats autour de la spiration.

LE *FILIOQUE* : OUTIL ET OBJET DE CONTROVERSES À L'ARRIÈRE-PLAN DES DÉBATS SUR LA SPIRATION

Le *Filioque*, en raison de l'importance qu'il occupe dans la construction de la théologie latine et des controverses entre

5. J. Pelikan, *Croissance de la théologie médiévale*, p. 280.

6. *Ibid.*, p. 300.

7. A. Boureau, *L'empire du livre*, p. 24.

Orient et Occident, est le sujet de nombreux travaux⁸. Il s'agit seulement ici d'esquisser rapidement la chronologie au sein de laquelle s'inscrivent les débats sur la spiration. Le *Filioque* est le nom donné à une variation du *Credo* de Nicée (325)⁹ précisant que l'Esprit procède du Père *et* du Fils. Le *Filioque* est ensuite popularisé par une série de conciles : Tolède en 633, Autun en 670, Hatfield en 680. Il lui est accordé une fonction catéchétique : le *Filioque* permet d'éviter au prêtre de commettre une erreur dans la présentation de la Trinité en attribuant la procession au Père seul, ce qui diminuerait l'égalité entre le Père et le Fils¹⁰. Cette diffusion rapide entraîne la conséquence suivante, au moins dès le VIII^e siècle : le fait que l'Esprit procède du Père et du Fils est admis dans l'ensemble de l'Occident sans que cela ne suscite de controverses.

C'est sous le règne de Charlemagne que l'affirmation du *Filioque* va prendre un caractère polémique, à la fois dans les relations entre les empires franc et byzantin, mais aussi entre l'empereur carolingien et la papauté. En effet, la position carolingienne est à la fois nouvelle et conflictuelle : le *Filioque* est considéré comme faisant partie du *Credo* de Nicée. Charlemagne envoie au pape Hadrien I (772-795) une délégation faisant suite au deuxième concile de Nicée de 787, laquelle affirme que le patriarche Taraise de Constantinople n'adhère pas à la foi de Nicée car il ne professe pas que l'Esprit procède du Père et du Fils, mais du Père par le Fils¹¹. Malgré le rejet du pape¹², Charlemagne maintient cette position dans les *Libri Carolini* composés entre 791

8. Parmi les ouvrages les plus récents, on peut citer le colloque *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, éd. Mauro Gagliardi, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

9. La version du *Credo* de Nicée connue en Occident par une lettre envoyée à Jules de Rome est en effet particulièrement laconique concernant l'Esprit : dans un contexte de lutte contre l'arianisme, elle insiste longuement sur le caractère divin du Fils avant d'ajouter à la liste de ce qui est cru « et en l'Esprit Saint ». Cependant, même la version correspondant aux travaux du synode ne traite de l'Esprit que dans son envoi temporel, autre indice que la pneumatologie n'est pas la priorité des Pères de Nicée, voir Xavier Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2006, p. 112.

10. John N. D. Kelly, *The Athanasian Creed*, London, A&C Black, 1964, p. 39-41.

11. Jean-Dominique Mansi, *Sacrorum conciliorum*, t. 13, Florentiae, Zatta, 1767, col. 750.

12. *Ibid.*, col. 791-794.

et 793¹³. En 796, lors du synode de Cividale¹⁴, Paulin d'Aquilée présente le *Filioque* comme une traduction interprétative de l'article sur l'Esprit et il dénonce les hérétiques qui prétendent que l'Esprit procède du seul Père. La forme prise par l'argumentaire de Paulin d'Aquilée conduit Peter Gemeinhardt à parler de *Normaltheologie* (théologie normative) : le dogme patristique est différemment assimilé par les mondes latins et grecs¹⁵. Ainsi, la question du *Filioque* sert de révélateur des structures de la théologie occidentale.

Les emplois polémiques du *Filioque* se perpétuent lors du concile d'Aix-la-Chapelle de 809¹⁶ dont Charlemagne demande l'approbation à Léon III¹⁷. Le refus du pape s'appuie sur une double argumentation : le concile d'Aix n'est pas œcuménique et le pape lui-même ne peut prétendre modifier les décisions d'un concile dont les Pères furent inspirés par l'Esprit¹⁸. Cela ne signifie cependant pas que le pape ne partage pas la position théologique carolingienne, comme l'atteste le soutien qu'il apporte en 816 aux moines latins établis sur le Mont des Oliviers et qui sont accusés d'hérésie par un moine du monastère grec de Saint-Sabbas pour avoir enseigné le *Filioque*¹⁹. Jusqu'au XI^e siècle, même si des controverses surviennent – la plus célèbre étant l'attaque du patriarche Photios en 867 contre le pape Nicolas I^{er} – celles-ci sont rares²⁰. En effet, le dialogue a lieu entre des acteurs d'accord soit sur le fond – les Carolingiens et la papauté partageant l'adhésion sur le *Filioque* – soit sur la forme – Rome et Constantinople s'accordant sur le fait que le *Filioque* est absent du *Credo*.

13. *Monumenta Germaniae Historica*, Concilia II, sup. 1, Hanover, 1998, I, III, ch. 3, p. 346.

14. Ann Freeman, *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, MGH, Concilia II.1, p. 181.

15. Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin-New York, Walter de Gruyter (Arbeiten zur Kirchengeschichte 82), 2002, p. 71.

16. Gerhard Podskalsky, *Lexikon des Mittelalters*, t. 4, Munich, Artemis-Verl, 1989, col. 450.

17. *Das Konzil von Aachen 809*, éd. Harald Willjung, Hanover (*Monumenta Germaniae Historica* Conc. II, Supp. II), 1998.

18. Voir Anthony E. Sicienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 99.

19. Jaroslav Pelikan, *L'Esprit du christianisme oriental*, Paris, PUF, 1994, p. 197.

20. A. E. Sicienski, *The Filioque*, p. 101.

La question de la procession de l'Esprit Saint se situe donc en périphérie des oppositions ponctuelles concernant la primauté du siège romain et l'opposition entre l'empire franc, puis germanique, et l'empire byzantin. Une rupture advient au XI^e siècle, lorsque les empereurs germaniques jouent un rôle croissant dans la réforme de l'Église. Selon l'abbé Bernon de Reichenau, c'est lors du couronnement d'Henri II comme empereur en 1014 que celui-ci parvient à imposer au pape Benoît VIII d'intégrer le *Filioque* à l'office romain²¹. En 1053, dans la lettre *Congratulamur vehementer*²² adressée au patriarche d'Antioche Pierre, le pape Léon IX énonce une profession de foi contenant la croyance en l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils. Dans la première moitié du XI^e siècle, la papauté fait sienne l'affirmation explicite du *Filioque*, ce qui entraîne nécessairement une série de débats et de conflits entre Latins et Byzantins.

L'épisode de 1054 est le plus célèbre, il trouve son origine dans la certitude d'Humbert de Silva Candida que le *Filioque* fait partie du *Credo* de Nicée, mais c'est sans doute le synode de Bari de 1098 qui a la plus grande importance pour la théologie occidentale. En effet, rompant avec une tradition polémique occidentale qui consistait soit à affirmer la présence du *Filioque* dans le *Credo* originel, soit à compiler des sommes d'autorités en faveur de cet ajout, Anselme de Cantorbéry va défendre la position latine en reprenant l'argumentation augustinienne et en organisant celle-ci en une série d'enchaînements logiques ayant pour point de départ les positions des Grecs. Même si l'argumentaire d'Anselme ne conduit pas à la conversion des Grecs, il contient un certain nombre de questions et de solutions théologiques qui vont faire partie de la réflexion trinitaire occidentale pendant les siècles suivants. Dans ce sens, les débats avec les Grecs contribuent avant tout à un travail d'énonciation sur la procession de l'Esprit dans le monde latin. En effet, les théologiens latins doivent composer avec les objections constantes des Grecs portant sur l'absence de sources scripturaires évoquant le *Filioque* et le problème d'une double

21. Bernon de Reichenau, *Libellus De Quibusdam Rebus Ad Missae Officium Pertinentibus*, (Patrologia Latina, t. 142, col. 1060-1061. [Désormais PL 142, 1060-1061]).

22. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg-im-Brisgau, Herder, 1997, 680.

origine de l'Esprit, induisant une imperfection du Père duquel l'Esprit ne procéderait qu'incomplètement. Concernant l'absence du *Filioque* dans l'Écriture, la réponse, déjà présente chez Paulin d'Aquilée et explicitement exposée par Anselme, fonde un principe de théologie latine : l'Écriture ne peut être modifiée, mais sur des sujets qu'elle n'aborde pas il est possible d'y ajouter des éléments, tant que ceux-ci n'entrent pas en contradiction avec l'Écriture et sont utiles au progrès de la foi. Anselme ajoute d'ailleurs assez perfidement que la nécessité de l'ajout se voit par l'exemple de ceux qui nient le *Filioque* parce que le symbole ne l'a pas établi²³. À la seconde objection grecque, Anselme répond par l'affirmation d'une procession unique, qui constitue l'un des éléments fondateurs dans la formation de la notion de spiration mais aussi la source de problèmes théologiques nouveaux. En effet, pour défendre l'idée que l'Esprit procède du Père et du Fils, Anselme reprend l'interprétation augustinienne de Jn 20, 22 : en soufflant sur les disciples, le Christ utilise le sensible pour signifier le non sensible, c'est-à-dire que l'Esprit procède du Fils²⁴. Cet argument contient la possibilité d'une confusion entre procession et mission de l'Esprit, autre attaque grecque contre les positions latines. À cela s'ajoutent les problèmes posés par Anselme concernant la distinction entre la procession de l'Esprit et celle du Fils et le renouvellement de l'argumentation augustinienne sur la distinction entre les personnes divines par leurs seules relations.

Les travaux historiques sur le *Filioque* se concentrent avant tout sur les débats entre Grecs et Latins, approche logique dans le cadre d'une controverse mais qui masque deux aspects. En premier lieu, les conditions de production du travail d'énonciation du *Filioque* en Occident dépendent avant tout des règles qui s'instaurent dans la production du discours théologique. Ainsi, Anthony E. Siecienski passe-t-il, pour le côté occidental, d'Anselme de Cantorbéry à Pierre Lombard car il est vrai que durant la période qui sépare

23. Anselme de Cantorbéry, *De processione Spiritus Sancti*, 13, 2, dans *La conception virginale et le péché original ; La procession du Saint-Esprit ; Lettres sur les sacrements de l'Église ; Du pouvoir et de l'impuissance*, éd. Michel Corbin, Paris, Le Cerf, 1990, p. 289. Le texte de ce traité datant probablement de 1102 rend compte des débats du synode de Bari.

24. *Ibid.*, 6, 1, p. 255. Pour Augustin, cet acte sert à signifier que l'Esprit procède du Christ : « Il montre ostensiblement en soufflant ce qu'il donnait secrètement par sa spiration ».

ces deux auteurs peu de nouvelles propositions sur la procession de l'Esprit peuvent être recensées²⁵. Cependant, cette période est essentielle pour la délimitation des possibilités du discours théologique, comme l'atteste la condamnation de Pierre Abélard en 1121 lors du concile de Soissons, et ces limites vont influencer sur la manière dont Pierre Lombard parle de l'Esprit Saint. De plus, au fur et à mesure de l'affaiblissement de Byzance, le caractère polémique de la controverse s'atténue dans le sens où il s'agit avant tout pour les Byzantins de manifester leur soumission ou non à l'autorité pontificale, la reconnaissance du *Filioque* faisant partie des signes de cette soumission. L'exemple le plus remarquable en est le concile de Lyon de 1274, premier à évoquer la spiration, où les débats concernant la procession de l'Esprit ont lieu lors de la seconde session – soit avant la venue de l'ambassade byzantine – où la profession de foi demandée à l'empereur ne fait pas mention de la spiration et ne suscite aucun débat²⁶. Le concile de Lyon II révèle la progression parallèle d'un discours théologique qui invente la spiration face à des objections grecques sur le problème des deux principes et des relations politiques entre Rome et l'empereur byzantin où ce dernier doit reconnaître le *Filioque* et d'ailleurs le reconnaît pour des raisons conjoncturelles. On assiste donc à une relative autonomisation du discours théologique sur l'Esprit Saint dans lequel les objections grecques ne sont pas nécessairement produites par des contradicteurs contemporains des auteurs mais font partie des contraintes propres à l'espace du discours théologique, lesquelles s'imposent à tout théologien abordant le sujet. C'est au sein de ce discours théologique en formation qu'apparaît le terme de spiration.

LA SPIRATION, CHRONOLOGIE D'UNE DÉNOMINATION

L'un des plus anciens obstacles à la dénomination du mode de procession de l'Esprit est la difficulté à distinguer la procession de l'Esprit de celle du Fils, qui procède par génération ou filiation. Dans une lettre de 428 adressée à l'évêque arien Maximin,

25. A.E. Siecienski, *The Filioque*, p. 119.

26. *Ibid.*, p. 135-136.

Augustin reconnaît ne pouvoir faire la distinction entre génération du Fils et procession de l'Esprit. L'ineffabilité de la procession de l'Esprit est ramenée à l'ineffabilité de la procession du Fils (*Contra Maximinum*, 2, 14, 1). À la suite d'Athanase et d'Augustin, Jean Damascène considère lui aussi que la distinction entre génération et procession est inconnaissable²⁷. À ce premier problème s'ajoute celui exposé par Richard de Saint-Victor dans son *De Trinitate* : il n'existe pas de terme pour désigner le mode de procession de l'Esprit, procession à la fois immédiate et non principale²⁸. Nous allons essayer de montrer comment, à la fin du XII^e siècle, Pierre Lombard repose ce problème de dénomination²⁹.

Pierre Lombard s'appuie sur une série de citations, principalement tirées d'Augustin, pour affirmer que l'Esprit procède à la fois du Père et du Fils, qui tient cela du Père. Cette procession se fait *sine tempore*, de même que la génération du Fils par le Père³⁰. Pierre Lombard souligne ensuite la nécessité de distinguer les deux processions, le Fils procédant comme quelque chose qui naît et pouvant être appelé « engendré », alors que l'Esprit procède comme un don et ne peut être appelé ni engendré, ni inengendré, car il s'agit pour le second qualificatif du propre du Père³¹. Il évoque alors deux limites, de natures très différentes, de

27. *Ibid.*, p. 90.

28. Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, éd. Gaston Salet, Paris, Le Cerf, 1999, p. 395. La rédaction de l'ouvrage de Richard de Saint-Victor est quasi contemporaine (vers 1160) de celle du *Livre des Sentences* et, comme on le verra ci-dessous, Pierre Lombard évoque lui aussi l'absence de nom pour désigner la procession de l'Esprit. Cependant, à la différence de Richard, il établit un ensemble de distinctions qui permettent cette nomination. Pour cette raison, l'ouvrage de Richard de Saint-Victor est cité au titre de dernier témoin majeur antérieur au processus aboutissant à la nomination de la procession de l'Esprit.

29. Philipp W. Rosemann, *The story of a great medieval book. Peter Lombard's Sentences*, Toronto, University of Toronto's Press, 2013, voir aussi Marcia L. Colish, *Peter Lombard*, 2 vol., Leiden, Brill, 1994 et *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, éd. Philipp W. Rosemann, Leiden, Brill, 2010. Pour le *Livre des Sentences* lui-même voir *Petri Lombardi Sententiae in iv libris distinctae*, 2 vol., éd. Ignatius Brady, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981.

30. Livre 1 distinction 11, chap. 1 en produisant une liste de citations bibliques contre l'opinion des Grecs, puis chapitre 2 par la mention du *Credo* d'Athanase et distinction 12, chapitre 2, citant le livre 15 du *De Trinitate* de saint Augustin.

31. Livre 1, distinction 13, chap. 2 et 4, en s'appuyant sur Augustin, Pierre Lombard affirme que dire que l'Esprit est inengendré reviendrait à reconnaître deux Pères dans la Trinité. Pierre Lombard évoque la possibilité de qualifier l'Esprit d'inengendré, mais uniquement pour le distinguer du Fils.

la connaissance théologique sur ce sujet. La première, absolue, est l'impossibilité humaine de distinguer la procession de l'Esprit et la génération du Fils. La seconde est d'ordre technique : il n'existe pas de nom pour qualifier la procession de l'Esprit. Le chapitre évoquant cette absence est consacré à montrer que le Père et le Fils sont le principe unique de l'Esprit et pose explicitement la question de la notion de ce principe unique. Cette notion est celle par laquelle le Père et le Fils sont principe de l'Esprit Saint, notion différente de celle par laquelle le Père est principe du Fils. Cette notion n'est ni la paternité, qui n'appartient qu'au Père, ni la filiation, qui n'appartient qu'au Fils, mais une notion qui appartient au Père et au Fils et par laquelle ils sont éternellement principe de l'Esprit³². Ce n'est que par cette notion que l'Esprit se distingue des autres personnes de la Trinité : lorsque l'on dit l'Esprit seul, c'est pour évoquer sa procession³³. Pour Pierre Lombard, c'est ainsi que se définit le propre de chaque personne de la Trinité : la génération, la nativité et la procession, c'est-à-dire la paternité, la filiation et la procession. Ces notions sont désignées par les Personnes, qui sont des noms relatifs, renvoyant à une relation aux personnes de la Trinité, car elles correspondent à des relations qui ne sont pas accidentelles mais interchangeables³⁴. La répétition du terme de procession révèle le manque de vocabulaire souligné par Pierre Lombard, d'autant plus que « procession » peut aussi être utilisé pour évoquer la filiation. Un mot apparaît donc nécessaire pour désigner la notion par laquelle le Père et le Fils sont principe de l'Esprit, ce qui n'implique pas que la procession désignée par cette notion soit connaissable par l'homme, de même que la filiation du Fils. Le terme recherché ne correspond donc pas à un progrès dans la connaissance de Dieu mais correspond à un apport au langage théologique dans la présentation de la Trinité. Dans la pensée de Pierre Lombard, cette notion est capitale car,

32. Le chapitre s'intitule : *An eadem notione Pater et Filius sint principium Spiritus sancti*. « Si vero quaeritur, quae sit illa notio, quam ibi notat principium, nomen eius non habemus, sed non est ipsa paternitas vel filiatio, immo notio quaedam, quae Patris est et Filii, qua ab aeterno Pater et Filius unum principium sunt Spiritus sancti. Donator autem, ut praedictum est, dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus sanctus datum vel donatum. » (Livre 1, distinction 29, chap. 4).

33. Livre 1, distinction 21, chap. 1.

34. Livre 1, distinction 26, chap. 2.

ayant affirmé l'unité de substance et de nature du Père du Fils et de l'Esprit, le seul élément possible pour distinguer les personnes est leur mode de procession³⁵. Il s'agit alors pour les auteurs de se positionner par rapport à cette conception, soit en contestant la thèse de la substance divine défendue par Pierre Lombard, soit en cherchant à définir la procession de l'Esprit et surtout à la nommer. Si des auteurs comme Richard de Saint-Victor ou Joachim de Flore contestent l'idée d'une substance divine, y voyant une forme de quaternité, cette proposition de Pierre Lombard est affirmée comme une vérité de foi au concile de Latran IV, afin d'éviter le risque de trithéisme où la divinité ne serait plus qu'un attribut commun aux trois personnes. Le terme de spiration, né durant la période des débats autour de la substance divine, accompagne ainsi ce qui est devenu un dogme et y est définitivement associé.

Pour Pierre Lombard, la dénomination du mode de procession de l'Esprit apparaît comme une question en suspens, qu'il envisageait peut-être de résoudre ultérieurement. En effet, le *Livre des Sentences* est un ouvrage qu'il a retravaillé avant de devenir évêque et de mourir l'année suivante (1160) ; c'est dans le milieu de ses élèves que naît le terme servant à qualifier la procession de l'Esprit Saint. Dans la glose de la distinction 29 (1173), le pseudo-Pierre de Poitiers propose déjà le terme de « spiration » pour nommer le fait que le Père et le Fils sont le principe unique de l'Esprit : le Père et le Fils spirent éternellement l'Esprit³⁶. La spiration est la propriété commune au Père et au Fils, comme principe de l'Esprit ; en revanche, elle n'est pas propre à l'Esprit, qui procède du Père et du Fils³⁷. Le terme rencontre rapidement le succès et se trouve chez des auteurs contemporains comme Alain de Lille (1128-1202), dès sa *Summa quoniam homines* (1160-1180)³⁸, Simon de Tournai

35. Livre 1, distinction 5, chap. 1.

36. « Potest tamen congrue dici spiratio, qua Pater et Filius ab eterno spirant Spiritum Sanctum. » Johannes Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, Munich, Max Hueber, 1961, p. 214.

37. « Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ; et ita spiratio est proprietatis communis Patri et Filio, non Spiritui sancto » (*Ibid.*, p. 214, glose de la distinction 3, chap. 4).

38. « La Somme *Quoniam Homines* d'Alain de Lille », éd. Palémon Glorieux, *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. 20, 1953, p. 113-364. La date de rédaction de la Somme d'Alain de Lille, l'une de ses premières œuvres est particulièrement débattue, d'autant plus qu'il la complète au cours de sa vie et de ses lectures. Il semble probable d'estimer que le terme de spiration dans

(1130-1201) dans ses *Disputationes*³⁹ ou encore Pierre de Poitiers (mort 1205/6) dans ses propres *Sentences* (1168-1170). Ce dernier étant élève de Pierre Lombard et ses *Sentences* traitant de questions laissées ouvertes par le maître⁴⁰, il est nécessaire de s'attarder sur lui.

Pierre de Poitiers consacre un chapitre à la question « de la notion commune au Père et au Fils, c'est-à-dire la spiration »⁴¹. La formulation de ce titre rappelle bien celle de Pierre Lombard qui évoquait cette notion de principe unique, mais en soulignant qu'il ne lui connaissait pas de nom. Le début du chapitre semble alors surprenant, car Pierre de Poitiers indique que ce terme est d'un usage commun à son époque (*in ore omnium*), bien qu'il ne soit pas tiré d'une autorité (*authenticum*)⁴². Cela signifie que le terme, inusité ou rare à l'époque de Pierre Lombard, a connu une rapide fortune après la mort de celui-ci. Pierre de Poitiers consacre ensuite la fin du paragraphe à justifier la validité de ce terme, puis à le définir : le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint, ce qu'ils ont en commun ; le Fils tient du Père qu'il spire l'Esprit Saint car ce que le Fils a, il l'a du Père⁴³. Il semble bien que le but de Pierre de Poitiers soit d'entériner une innovation récente. De plus, cette innovation n'est pas aussi largement admise que le laisse entendre Pierre de Poitiers. Simon de Tournai lui accorde une valeur moindre, du fait qu'elle n'est pas fondée sur une autorité et considère avant tout que la spiration est le terme par lequel on réfère le Père à l'Esprit Saint⁴⁴. Cette conception n'est

la Somme fasse suite à la lecture d'œuvres de Pierre de Poitiers ou de Simon de Tournai.

39. Dispute v, q. 1 (*Les Disputationes de Simon de Tournai*, éd. Joseph Warichez, Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense, 1932, p. 30-31).

40. John W. Baldwin, *Masters, princes and merchants. The social views of Peter the Chanter and his circle*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 44

41. Livre 1, chapitre 30, « *De communi patris et filii notione, id est spiratione* » (Pierre de Poitiers *Sententiae Petrus Pictaviensis*, éd. Philipp S. Moore, Joseph N. Garvin, Marthe Dulong, Notre-Dame (Ind.), University of Notre-Dame, 1943-1950, p. 239).

42. « *Illa autem notio spiratio dicitur et est istud verbum in ore omnium, licet non authenticum* » (livre 1, chapitre 30, *ibid.*, p. 239).

43. « *Nos tamen cum aliis dicamus quod Pater et Filius spirant Spiritum sanctum, cum hoc habeant commune ; id tamen habet filius a Patre quod spirat Spiritum Sanctum ; nam quicquid habet, a Patre habet* » (livre 1, chapitre 30, *ibid.*, p. 239).

44. « *Spiratio est causa quare referatur Pater ad Spiritum ut principium eius.* » (dispute v, q. 1 (*Les Disputationes de Simon de Tournai*, p. 31).

pas suivie mais révèle que, dans les années 1170, le terme de spiration est l'objet de débats. Il appartient au cercle des élèves de Pierre Lombard d'avoir répondu à la question implicite posée par le maître sur le nom de la procession de l'Esprit. Il est possible de remarquer que le terme choisi va aussi dans le sens des thèses de Pierre Lombard. En effet, le terme de spiration, se fonde sur le verbe *spirare* (souffler). Il permet de donner à la procession un nom proche de celui d'Esprit Saint (*spiritus sanctus*), ce que ne faisait pas le terme de don, tiré d'Augustin. De plus, il peut être rapproché d'un extrait biblique, déjà utilisé pour évoquer la procession de l'Esprit dans le *Livre des Sentences*, à savoir le verset tiré de Jean 3, 8 : *Spiritus ubi vult spirat*. Cependant, cette formule renvoie non pas à la procession de l'Esprit en Dieu mais sur terre, au moment où l'Esprit est envoyé par l'ensemble de la Trinité⁴⁵. Il est possible qu'en employant le terme de spiration, les disciples de Pierre Lombard évoquent le lien étroit établi par leur maître entre l'œuvre de l'Esprit en Dieu et son œuvre sur terre. C'est là un problème théologique qui peut expliquer le long délai qui est observé avant que le terme de spiration n'entre dans le dogme de la procession de l'Esprit. C'est précisément l'un des auteurs ayant critiqué les confusions de Pierre Lombard entre procession terrestre et trinitaire, Thomas d'Aquin, qui achève de donner ses modalités d'usages au terme de spiration, toujours dans le sens d'une restriction croissante de ce qu'évoque le terme. On peut, en effet parler, d'étymologie tautologique lorsqu'on en vient à étudier la manière dont Thomas d'Aquin présente la notion de spiration, un raisonnement circulaire qui constitue, d'une certaine manière, l'aboutissement des débats étudiés ici.

Thomas d'Aquin, dans sa *Somme de théologie*, reprend l'affirmation selon laquelle il n'existe pas de nom propre pour désigner la procession qui s'accomplit par mode d'amour, mais il

45. Ce choix rompt de fait avec la glose ordinaire qui suivait Augustin et s'appuyait sur Jn 20, 22 pour évoquer la double procession de l'Esprit (cf. *Glossa Ordinaria*, Io. 20, 22, <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php>, éd. Martin Morard). Cette distinction avec l'exégèse peut s'expliquer par l'absence du terme *spirat* ou *spiritus* dans ce passage (*cum dixisset insuflavit*). De plus, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, l'exégèse ne fait que faiblement écho aux débats théologiques du temps, se constituant comme un lieu de réception des aspects les plus consensuels de la tradition. Concernant ce dernier point, je remercie Martin Morard de ces conseils sur le sujet.

explique ensuite que l'usage scripturaire a fait prévaloir le nom d'Esprit Saint pour la personne⁴⁶. Pour Thomas, il s'agit du nom réservé par l'usage de l'Église (*usu Ecclesiae*) pour désigner la personne qui procède par mode d'amour. Il ajoute à cela une relation étymologique, en faisant dériver esprit de spirer⁴⁷. On peut remarquer ici le phénomène d'inversion par lequel le terme d'Esprit est placé comme la conséquence de la notion de spiration, conséquence logique de l'affirmation suivant laquelle l'élément de définition de l'Esprit est sa procession, qualifiée de spiration. Cette idée d'un nom dont l'origine est purement étymologique est développée ultérieurement mais inversement, face à l'objection qui consiste à dire que l'absence de nom spécifique à la procession d'amour conduit à la qualifier de génération. Pour Thomas, les noms de Dieu ont été donnés d'après les créatures, or les créatures ne communiquent que par la génération, c'est pourquoi la procession qui n'est pas une génération ne possède pas de nom spécifique, mais que le terme de spiration peut lui être attribué car c'est d'elle que découle l'Esprit⁴⁸. Le mot spiration convient donc car il est tiré d'Esprit et le mot Esprit convient car il est tiré de spiration : derrière cette tautologie étymologique, on peut remarquer que s'efface ainsi tout lien entre la spiration en Dieu et l'envoi de l'Esprit sur terre. Contrairement à la notion de génération, le terme de spiration est considéré par Thomas non comme la désignation propre de la procession de l'Esprit mais simplement comme sa dénomination nécessaire du fait des limites de l'entendement humain. La procession et le nom de l'Esprit demeurent ineffables et, en cela, restreints à la sphère exclusive du divin. Il n'est donc plus possible d'unir la spiration en Dieu et hors de Dieu sans prétendre nommer l'ineffable. Le mot de spiration, tel qu'il est employé lors du concile de Lyon de 1274 sert avant tout à signaler un non-dit, un non-dicible théologique. Ce caractère indicible s'explique par les limites qui ont été fixées aux possibilités mêmes du discours théologique. Pour cette raison,

46. Question 36, article 1, réponse (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La Trinité, 1a Q33-43*, éd. Hyacinthe-François Dondaine, Paris, Desclée et Cie, 1997, p. 64).

47. « Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si spiritus intelligatur quasi spiratus. » (*Ibid.*, p. 66).

48. Question 37, article 4, solution 3. (*Ibid.*)

au-delà de la chronologie du nom, l'étude de la spiration implique d'étudier la manière dont le discours théologique sur la procession de l'Esprit se construit à partir d'un ensemble de contraintes, faisant de ce sujet, non seulement un non-dit mais aussi un non-lieu de la théologie.

Avant d'étudier en détail ce processus de construction de l'indicible comme règle fondatrice du discours théologique, il est possible d'illustrer la manière dont est effacée l'histoire du terme de spiration que nous venons de présenter. On l'a vu, dès la première utilisation recensée chez le pseudo-Pierre de Poitiers, le terme de spiration est présenté comme une notion habituelle. Étienne Langton, dans son *Commentaire des Sentences* (1196-1206), propose une axiomatisation du discours trinitaire fondée sur l'identification de neuf termes de base : l'essence divine unique, les trois personnes et les cinq notions (paternité/génération, inascibilité, spiration, filiation et procession). Il précise que si le terme de principe peut être attribué à l'essence de la Trinité qui est le principe de la création, au Père qui est le principe du Fils, ce n'est que lorsqu'il est attribué au Père et au Fils principe de l'Esprit, qu'il est qualifié de spiration⁴⁹. Ces différents éléments apparaissent comme des outils sans histoire, dont la genèse ne suscite pas d'interrogation.

Alexandre de Halès, dans sa glose des *Sentences* (premier quart du XIII^e siècle), se distingue des auteurs antérieurs en recourant fréquemment à Anselme de Cantorbéry. C'est le cas dans sa glose du chapitre 4 de la distinction 29 affirmant que le Père et le Fils sont principes de l'Esprit selon la même notion⁵⁰. Alexandre

49. Distinction 29, Étienne Langton, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephen Langton*, éd. Artur Michael Landgraf, Münster, Aschendorff, 1952, p. 35. D'une certaine manière il est possible de considérer que cette axiomatisation du discours qui pose en autant d'objets équivalents l'essence divine, les personnes et les relations entre elles, trouve sa traduction théologique chez Thomas d'Aquin. Celui-ci se refuse en effet à séparer en Dieu ce qui est séparé dans le monde (essence, personnes et relations) : « l'essence divine n'est pas dans le genre de la substance mais elle est au-dessus de tout genre, comprenant en elle-même les perfections de tous les genres. Rien n'empêche donc que l'on trouve en elle ce qui appartient à la relation ». *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1, cité dans Gilles Emery, « Unité et trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin », *Path*, 11/2, 2012, p. 347-366, ici p. 357.

50. Distinction 29, 10, b (Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Florentiae, Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1951, p. 284.)

de Halès cite explicitement un extrait du traité sur la procession de l'Esprit où Anselme de Cantorbéry affirme que supposer que l'Esprit soit davantage du Père que du Fils reviendrait à dire que le Père et le Fils ne sont pas un seul Dieu⁵¹. Une génération plus tard, Anselme de Cantorbéry est la seule autorité citée par Albert le Grand lorsque celui-ci traite la question du Père et du Fils comme principe unique de l'Esprit⁵². Ainsi, dans la première moitié du XIII^e siècle, une jonction explicite est faite entre la notion de spiration et l'autorité d'Anselme de Cantorbéry sur la question de la procession de l'Esprit. Enfin, dès son commentaire des *Sentences*, Thomas attribue à Anselme le terme de spiration⁵³ qui serait situé dans le seizième et dernier chapitre du traité *De processione Spiritus Sancti contra Graecos* de 1102. Ce terme est absent du traité ; peut-être les versions ultérieures furent-elles modifiées mais cela n'est pas mentionné dans l'édition critique du traité d'Anselme. Il est aussi possible que Thomas se trompe ou bien que Thomas attribue à Anselme l'origine de la distinction qui aboutit à la notion. L'attribution du terme de spiration à Anselme permet en tout cas d'effacer la genèse historique de ce terme, de placer sous le signe de l'évidence immédiate une construction progressive. Si la spiration est un non-dit sans histoire, c'est qu'elle se situe aux limites de ce que la théologie peut dire.

LA SPIRATION COMME MISSION ET PROCESSION

Parmi les contraintes qui s'imposent à tout discours latin sur la procession de l'Esprit se trouvent les deux objections grecques : la procession par le Père et le Fils est une double procession qui induit une imperfection des personnes divines ; les Latins, dont la langue ne traduit pas les subtilités de la théologie confondent mission de l'Esprit sur terre et procession de l'Esprit en Dieu. Ces deux propositions déjà évoquées, demeurent constamment présentes dans les textes des auteurs latins, même lorsqu'ils ne

51. Chapitre 14 (Anselme de Cantorbéry, *De processione Spiritus Sancti*, p. 291).

52. Distinction 29B, art. 1 (Albert le Grand, *Commentarii in 1 Sententiarum, Opera Omnia*, vol. 25, éd. Auguste Borgnet, Paris, L. Vivès 1890-1899, p. 79).

53. Distinction 29, article 4, solution 2 (*ibid.*, p. 79).

débattent pas avec les Grecs⁵⁴ et c'est la volonté de les résoudre qui conduit les théologiens scolastiques à préciser sans cesse leur définition de la procession. Dans un premier temps, il s'agit de voir comment l'affirmation d'une procession unique de l'Esprit se lie à la confusion entre mission et procession.

Les débats de l'Antiquité tardive sur la nature de l'Esprit révèlent la difficulté d'un sujet sur lequel achoppent les auteurs orthodoxes et anti-ariens, ce qui est résumé en une formule par Grégoire de Nazianze (329-390) : « n'être que légèrement dans l'erreur au sujet de l'Esprit Saint, c'était être orthodoxe »⁵⁵. On peut évoquer le cas de Marcel d'Ancyre (285-374) qui ne fait pas de distinction entre l'action éternelle de l'Esprit et sa mission temporelle. La réflexion d'Athanase d'Alexandrie sur l'Esprit permet de comprendre pourquoi un problème commun aux Grecs et aux Latins devient une critique des Grecs à l'égard des Latins : lorsqu'il traite de la question de la procession de l'Esprit, Athanase distingue la procession par le Père, au sein de la Trinité et la procession par le Fils, par la médiation duquel l'Esprit est envoyé aux croyants⁵⁶. Pour les Grecs, la procession de l'Esprit par le Fils est en réalité la mission de l'Esprit sur terre.

Augustin, dont la réflexion sur la procession constitue la proposition dominante, reprise du VI^e au XI^e siècle⁵⁷, établit une équivalence entre mission et procession de l'Esprit en se fondant sur les citations bibliques qui évoquent la mission pour affirmer que l'Esprit procède du Fils. La réflexion d'Augustin sur la procession de l'Esprit traverse son œuvre. Avant la rédaction du *De Trinitate*, Augustin s'inspire fortement d'Ambroise de Milan, tout en s'appropriant la réflexion de celui-ci. Dans le *De Fide et Symbolo* (393), Augustin signale que certains ont « osé croire

54. Peut-être est-il possible de parler d'un « grec théologique », remplissant la même fonction que le « juif théologique » qui, sans lien avec un juif réel, permet de présenter des propositions nouvelles comme autant de réponses nécessaires. Voir Emmanuel Bain, « Aux sources du discours antihérétique ? Exégèse et hérésie au XII^e siècle », *Aux marges de l'hérésie. Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, dir. Franck Mercier, Isabelle Rosé, Rennes, PUR, 2017, p. 53-83, ici p. 82).

55. Jaroslav Pelikan, *L'émergence de la tradition catholique, 100-600*, Paris, PUF, 1994, p. 223.

56. Xavier Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, p. 134.

57. C'est par exemple le cas pour le pape Grégoire le Grand (J. Pelikan, *L'Esprit du christianisme oriental*, p. 207).

que l'élément qui fait l'union du Père et du Fils, [...], la déité que les Grecs nomment la θεότης serait le Saint-Esprit ». Cette déité est aussi qualifiée d'amour et charité mutuelle (*De Fide et Symbolo* IX, 19⁵⁸). Si Augustin ne donne pas le nom de ceux qui sont à l'origine de cette idée, il les défend avec bienveillance dans les pages qui suivent. Cet argument en faveur d'un Esprit-Dieu, déité du Père et du Fils, est présent dans le *De Spiritu Sancto* d'Ambroise de Milan⁵⁹. Cependant, alors qu'Ambroise avait pour but, dans un cadre polémique, d'affirmer la divinité de l'Esprit⁶⁰, Augustin se sert ici de l'autorité d'Ambroise pour soutenir une réflexion qui lui est propre : la Charité, c'est-à-dire l'Esprit Saint, est ce par quoi sont unis l'Un et l'Un issu de l'Un⁶¹. La réflexion augustinienne sur l'Esprit reprend ainsi des propositions antérieures mais en les insérant dans un contexte de débat qui n'est plus caractérisé par l'opposition aux pneumatomaques. À la suite d'Athanase, Augustin tente de dire le rôle de l'Esprit dans l'économie trinitaire en cherchant à distinguer la procession du Fils et celle de l'Esprit. Cette démonstration est particulièrement développée dans le *De Trinitate* qui s'adresse aussi bien aux païens qu'aux chrétiens⁶². Cependant, ce processus est encore inachevé car, pour Augustin, l'économie trinitaire s'organise encore de manière linéaire : « La simple et pure charité de Dieu [...] inspirée par l'Esprit Saint conduit au Fils, c'est-à-dire à la Sagesse de Dieu, par laquelle le Père lui-même est connu » (*De mor.*, I, 17, 31).

Dans le *De Trinitate*, Augustin affirme à la fois la divinité de l'Esprit et l'égalité entre les personnes de la Trinité : L'envoi de l'Esprit ne peut être assimilé à une sortie de la Trinité et tout ce qui est dit d'une personne à l'égard du monde peut être dit des trois. Augustin peut alors affirmer que les personnes ne se distinguent qu'en fonction de leurs relations : le Père et le Fils sont

58. Augustin, *Exposés généraux de la foi*, trad. Jean Rivière, Paris, Desclée, 1947, p. 57.

59. Ambroise de Milan, *De Spiritu Sancto*, III, 10, 59.

60. Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, p. 486.

61. C'est dans le *De Musica* (389) qu'Augustin développe pour la première fois cette idée (*ibid.*, p. 287).

62. Roland Kany, « *De Trinitate* », *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*, éd. Karla Pollmann, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 387.

principes de l'Esprit Saint et les trois sont principes relativement à la création⁶³. On notera ici que l'étude des relations au sein de la Trinité s'achève dans le rapport entre Trinité et Création. Il existe ainsi, dans la réflexion augustinienne, une continuité entre économie trinitaire et rapport de la Trinité au monde : c'est dans cette conception, antérieure à une distinction systématique entre étude *ad intra* et *ad extra* de la Trinité, qu'il faudra placer les propositions théologiques du XII^e siècle.

Distinguant les personnes par la seule relation, Augustin affirme que l'Esprit est le don de Dieu : il n'est pas possible de dire que le Père soit Père de l'Esprit Saint, ni que le Fils soit Fils de l'Esprit Saint, en revanche il est possible de parler de donateur du don⁶⁴. La distinction entre l'envoi de l'Esprit au sein de la Trinité et en rapport avec la création permet d'éviter que le terme de don ne fasse apparaître l'Esprit comme une création : l'Esprit est éternellement don au sein de la Trinité et il est temporellement donné au sein de la Création⁶⁵. Le *De Trinitate* ne doit pas être considéré comme le point d'aboutissement chronologique de la réflexion d'Augustin⁶⁶, mais la distinction des personnes par leur seule relation constitue en revanche le point le plus avancé de son raisonnement spéculatif. Après avoir brièvement présenté les différents éléments hérités de l'Antiquité tardive, il s'agit d'étudier la manière dont ceux-ci sont intégrés au sein de la théologie médiévale en formation. Afin d'éviter toute illusion de continuité, on insistera sur la manière dont une proposition ou même un terme théologique peuvent faire l'objet de remplois sans pour autant qu'il y ait continuité avec le mode de raisonnement d'origine.

Comme Augustin, Anselme de Cantorbéry s'appuie sur des citations bibliques évoquant la mission pour affirmer que l'Esprit procède du Fils. Or, il défend la procession de l'Esprit du Père et du Fils comme d'un unique principe. Il suit et développe la position d'Augustin dans le *De Trinitate* : les personnes sont

63. *Ibid.*, livre v, 15-16, p. 419-421.

64. *Ibid.*, livre v, 13, p. 417-418.

65. *Ibid.*, livre v, 17, p. 422-423.

66. Dans l'une de ses dernières œuvres (*Enchiridion* 3, 9) Augustin reprend une position très classique : Dieu est Trinité, c'est-à-dire le Père, le Fils engendré par le Père et l'Esprit procédant du même Père mais un seul et même Esprit du Père et du Fils, voir Lewis Ayres, « *Spiritus Amborum* : Augustine and Pro-Nicene Pneumatology », *Augustinian Studies*, t. 39/2, 2008, p. 221.

définies par leurs relations⁶⁷ et le Père et le Fils ne sont pas deux principes de l'Esprit Saint mais un seul et unique principe d'une procession éternelle⁶⁸. L'apport d'Anselme est de systématiser cette position à travers l'idée que seule l'opposition entre les relations distingue les trois personnes⁶⁹, et de faire de cette affirmation la source de son argumentation en faveur du *Filioque*. Construisant son argumentation autour des relations entre les personnes dans la formule « Dieu qui est de Dieu »⁷⁰, Anselme décrit d'abord le Père comme Dieu de qui est Dieu, car il ne peut pas être de lui-même ni du Fils ou de l'Esprit qui sont de lui. Il en est de même pour le Fils, qui est de Dieu le Père parce que le Père n'est pas de lui et qu'il ne peut pas être de lui-même. Concernant l'Esprit, la méthode d'Anselme réduit la question à savoir si le Fils est de l'Esprit ou si l'Esprit est du Fils. En effet, l'Esprit est du Père car aucune opposition n'y fait obstacle, de plus l'Esprit ne peut être de lui-même⁷¹. Il élimine ensuite la possibilité que le Fils soit de l'Esprit ; en effet il ne peut l'être qu'en naissant, ce qui ferait de l'Esprit le Père, ou en procédant, ce qui ferait du Fils, l'Esprit. « Dès lors, le Fils n'étant en aucune manière de l'Esprit Saint, il suit, par une raison inexpugnable que l'Esprit Saint est du Fils, tout comme il est du Père »⁷². Dans cette démonstration l'Esprit n'est pas du Père et du Fils en tant qu'ils sont Père et Fils mais en tant qu'ils sont Dieu car être principe de l'Esprit n'est pas la relation qui les distingue comme personnes. Anselme fait un usage limité des autorités scripturaires et patristiques, fondant son argumentation sur une série d'enchaînements logiques. Il reprend cependant la même citation qu'Augustin pour justifier son propos : le passage des Évangiles tiré de Jean 20, 22. Pour Augustin, cet acte sert à signifier que l'Esprit procède du Christ : « il montre ostensiblement en soufflant ce qu'il donnait secrètement par sa

67. Augustin, *La Trinité*, livre xv, 5.

68. Augustin, *La Trinité*, livre v, 14.

69. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, Le Cerf, 1985, p. 139.

70. Cette formule est tirée d'Augustin mais Anselme en modifie profondément le sens : là où Augustin parle de Dieu de Dieu pour désigner le Christ (Augustin, *La Trinité*, Livre III, 6), Anselme transforme cette formule en un résumé de la Trinité tout entière.

71. Anselme de Cantorbéry, *De processione Spiritus Sancti*, p. 231, chap. 1, 10.

72. « Sequitur itaque inexpugnabili ratione spiritum sanctum esse de filio, sicuti est de patre. » (*Ibid*, p. 237, chap. 1, 13).

spiration »⁷³. Le terme de spiration apparaît déjà dans un passage qui présente la mission de l'Esprit par le Fils comme la preuve de sa procession par le Fils.

L'affirmation d'une procession unique et la faiblesse des citations scripturaires allant dans ce sens, ou dans celui d'une procession de l'Esprit par le Fils, imposent une interprétation qui est précisément celle rejetée par les Grecs. Au XII^e siècle, Hugues d'Amiens, dans son traité *Contre les hérétiques de son époque*, évoque l'une des premières hérésies contre lesquelles il lutta : les chrétiens d'Orient qui refusent de reconnaître que parce que « l'Esprit Saint procède du Père et est envoyé par le Fils » il en découle « qu'étant envoyé par le Fils il procède aussi de lui »⁷⁴. Ainsi le *Filioque* est-il fondé sur une équivalence entre la mission, c'est-à-dire le lien entre la Trinité et le monde et les relations intra-trinitaires, la mission extérieure signifiant la procession intérieure.

L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, rédigée pour la confrontation avec les Grecs, n'est pas stérile en Occident. À la fin du XI^e siècle, Honorius Augustodunensis⁷⁵ rédige l'*Elucidarium*, dialogues entre

73. « Aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte », Augustin, *Contra Maximinum Haereticum Episcopum Arianorum libri duo*, PL 42, 743-814.

74. J. Pelikan, *Croissance de la théologie médiévale*, p. 242.

75. La localisation d'Honorius et son lien avec Anselme de Cantorbéry font l'objet de nombreux débats qui n'ont pas encore été réglés. Dans sa monographie sur Honorius V.I.J. Flint le décrit comme un chanoine originaire de Savoie, disciple d'Anselme à Cantorbéry, puis installé à Worcester. C'est après la mort d'Anselme qu'Honorius, vers 1110, se serait installé à Ratisbonne et serait devenu moine à Lambach vers la fin de sa vie (Valerie I. J. Flint, « Honorius Augustodunensis of Regensburg », *Authors of the Middle Ages*, t. 2, Aldershot, 1995, p. 95-183, n° 5-6.). Cette biographie dépend cependant de l'attribution à Honorius d'un ensemble de manuscrits situés en Angleterre. Dans le cadre d'une thèse actuellement en cours, Gleb Schmidt, que je remercie pour ses informations, a montré que les annotations de l'*Elucidarium* de Worcester doivent être attribués à Jean de Worcester et à son équipe de scribes. Si le corpus anglais ne peut être lié directement à Honorius, il devient alors possible que celui-ci ait été un moine ayant une connaissance de l'œuvre d'Anselme par la lecture grâce à un accès à la bibliothèque de Ratisbonne (Gleb Schmidt, *L'Elucidarium d'Honorius Augustodunensis : la réception d'un manuel théologique dans l'Occident latin (XI^e-XV^e siècle)*, thèse de doctorat de l'université de Lorraine sous la direction Cédric Giraud). Cependant, il nous semble essentiel de souligner que les liens personnels ou intellectuels entre deux auteurs ne doivent pas conduire à considérer leurs œuvres successives comme un continuum. En effet, la reprise d'énoncés anselmiens par Honorius n'implique pas la reprise de l'ensemble du raisonnement et du mode de raisonnement. Ainsi une proposition discursive peut prendre son indépendance à l'égard de l'œuvre d'origine. Ces propositions autonomes s'intègrent alors dans de nouveaux modes de raisonnement, c'est dans ce sens que nous évoquons tour à tour les travaux

un maître et son disciple qui ont pour but d'éclairer les points obscurs de la théologie. Cet ouvrage de vulgarisation théologique fait l'objet d'une très large diffusion⁷⁶. Honorius, par la voix du maître affirme que l'on appelle Père ce de quoi tout procède, dont la sagesse, appelée le Fils, qu'on appelle Fils ce qui est généré par le Père, que l'amour des deux est désigné sous le nom d'Esprit et qu'on appelle Esprit ce qui procède des deux éternellement⁷⁷. On retrouve ici la méthode d'Anselme de Cantorbéry consistant à distinguer les personnes par leur mode de procession au sein de la formule Dieu de qui est Dieu. En effet, la présentation un peu surprenante du Père – duquel tout procède, dont le Fils – devient compréhensible si on l'associe au fait que pour Anselme le Père est Dieu de qui est Dieu, ce qui implique à la fois le Fils et l'Esprit Saint. Cependant, Honorius ajoute une équivalence entre les termes de Fils et de Sagesse ainsi que d'Esprit et d'amour qui apparaissent interchangeables.

Cette équivalence prend une place centrale dans la *Theologia summi boni* (1118-1119) de Pierre Abélard qui aborde d'une manière nouvelle les relations entre les personnes de la Trinité. Selon lui, le Christ a nommé de trois noms la perfection divine : il l'a appelée Père en raison de sa toute-puissance, Fils parce que s'y reconnaît une sagesse propre qui peut discerner et distinguer toute chose selon la vérité et Esprit Saint en raison de sa bonté, par laquelle Dieu est prêt à sauver tous les hommes⁷⁸. Et c'est selon ces trois appropriations qu'Abélard établit les relations entre les personnes de la Trinité : Dieu peut accomplir ce qu'il veut et étant bon, il veut le bien⁷⁹.

Le seul élément propre aux trois personnes est leur manière de procéder : le propre de l'Esprit est de procéder du Père et du Fils, et de n'être ni créé, ni fait, ni engendré ; mais les trois personnes

d'Anselme, d'Honorius et de Pierre Abélard qui donnent à chaque fois un sens différent à une même proposition.

76. Valerie I. J. Flint, « The *Elucidarius* of Honorius Augustodunensis and Reform in Late Eleventh-Century England », *Revue bénédictine*, t. 85, 1975, p. 178-189.

77. Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, E. de Boccard, 1954.

78. Pierre Abélard, *De l'unité et de la trinité divines*, trad. Jean Jolivet, Paris, Vrin, 2001, p. 25.

79. *Ibid.*, p. 25.

sont la même substance divine⁸⁰. Si cette affirmation peut sembler très proche de celle d'Anselme, on peut voir que les fondements du raisonnement d'Abélard diffèrent, en affirmant que le nom de la personne ou de ce qui lui est propre sont interchangeables. Pour Abélard, « dire que l'Esprit procède du Père et du Fils, c'est dire que cette affection même de bonté de Dieu devient effective à partir de la Puissance et sous la conduite de la Raison »⁸¹. C'est cette identification de chaque personne à une qualité propre qui vaut à Abélard le soupçon de trithéisme et l'accusation selon laquelle il affirme que seul le Père est tout-puissant, conduisant à sa condamnation au concile de Soissons en 1121 où il doit brûler de sa propre main son ouvrage⁸².

Cette condamnation délimite un champ des possibles pour l'expression et la réflexion sur la Trinité et donc sur la procession de l'Esprit⁸³. En effet, Abélard est à la fois accusé de sabellianisme et de trithéisme, c'est-à-dire deux hérésies contradictoires, la première supprimant la distinction des personnes et la seconde affirmant l'existence de trois Dieux. Selon le chroniqueur Otton de Freising, il est en réalité avant tout accusé d'user de dialectique en théologie⁸⁴. À la suite de la condamnation de Soissons, la démonstration de la procession de l'Esprit ne peut donc être une question purement rationnelle ; il ne peut y avoir une superposition complète entre le champ de la démonstration

80. *Ibid.*, p. 62.

81. Pierre Abélard, *Theologia Summi Boni*, éd. Eligius M. Buyatert, Turnhout, Brepols (Corpus christianorum continuatio mediaevalis, XIII) 1987, livre 3, 8.

82. Dominique Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 302.

83. Le propos d'Abélard lui-même évolue dans ses œuvres postérieures à 1121 : dans le quatrième livre de la *Theologia Christiana* (1122-1126) il place au même niveau d'importance la génération du Fils et la procession de l'Esprit (Constant J. Mews, « The Development of the Theologia of Peter Abelard », *Abelard and his Legacy*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1984, p. 187-188). Cependant dans cet ouvrage, comme dans la *Theologia Scholarium* qui lui est postérieure, Abélard ne donne pas de rôle à l'Esprit dans la création du monde, les activités de l'Esprit se réduisant à la médiation entre la bonté de Dieu et le monde. Cette position s'explique par la volonté chez Abélard d'établir le caractère chrétien des platoniciens et ainsi de montrer que l'Esprit correspond à l'âme du monde platonique et que le Fils correspond au *Nous* platonique. Ce n'est que dans son dernier traité (*Dialectica*) qu'Abélard distingue l'Esprit comme membre de la Trinité de l'Esprit dans la Création (Marcia L. Colish, *Peter Lombard*, p. 257-259).

84. *Ibid.*, p. 303.

logique et celui de la réflexion théologique, comme l'avait tenté Anselme de Cantorbéry⁸⁵. En 1141, Guillaume de Saint-Thierry, dont les accusations ont déjà mené au procès d'Abélard, attaque cette fois Guillaume de Conches qui, dans sa *Philosophia mundi*, associe le Père à la puissance, le Fils à la Sagesse et l'Esprit à la volonté divine⁸⁶. L'une des accusations est en particulier liée à la question de la procession : Guillaume de Saint-Thierry souligne qu'aucune autorité ne permet d'affirmer que la sagesse procède de la puissance⁸⁷, condamnant le fait que Guillaume de Conches ait repris la formule d'Abélard d'une divinité, à qui, pour créer, il a fallu la puissance, la sagesse et la volonté⁸⁸. Ainsi, il n'est pas non plus possible d'ajouter des éléments qui ont une valeur explicative à la Trinité. Les relations entre les personnes doivent se comprendre selon ces personnes, et ces relations ne peuvent avoir comme unique fondement explicatif la logique.

La diffusion de la proposition anselmienne concernant la procession de l'Esprit du Père et du Fils comme d'un unique principe s'effectue dans un contexte paradoxal de condamnation portée contre la méthode de démonstration logique qui en était à l'origine. L'œuvre d'Anselme de Havelberg illustre cette situation : l'auteur reprend et défend les conclusions d'Anselme de Cantorbéry mais transforme en profondeur les modalités d'argumentation pour y parvenir. Lors d'une mission diplomatique à Constantinople, probablement en 1136, il rencontre de manière informelle un certain nombre de dignitaires de l'Église grecque dont le principal est Nicéas, métropolite de Nicomédie, et il discute avec eux des différentes questions qui opposent les Églises grecque et latine, dont le *Filioque*. Ces débats constituent l'essentiel des *Dialogi* ou *Anticimenon*⁸⁹. Face aux critiques de Nicéas, qui considère que le *Filioque* implique la multiplicité des principes, Anselme de Havelberg affirme que l'Esprit procède du

85. L'une des accusations portées par Bernard de Clairvaux contre Abélard est précisément le fait de considérer que rien n'est inconnaissable et de rapporter des choses « qu'il n'est donné à aucune langue humaine d'exprimer ». Constant J. Mews, « Man's knowledge of God according to Abelard », p. 420.

86. *L'école de Chartres, théologie et cosmologie au XII^e siècle*, trad. Michel Lemoine, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 14-15.

87. *Ibid.*, p. 193.

88. *Ibid.*, p. 13.

89. A.E. Siecienski, *The Filioque*, p. 136.

Père et du Fils comme d'un seul principe, de même qu'ils sont un seul Dieu, de la même manière que l'on dit que Dieu est de Dieu sans que cela implique deux Dieux⁹⁰. Si cette formule rappelle celle d'Anselme de Cantorbéry, la méfiance de celui-ci à l'égard du terme de principe a disparu. Pour Anselme de Havelberg, les principes sont relatifs les uns aux autres dans la Trinité : celui qui engendre est le principe de celui qui est engendré, c'est pourquoi le Père est le principe du Fils qu'il engendre ; il est aussi le principe de l'Esprit qui procède de lui mais le Fils est aussi le principe de l'Esprit car celui-ci procède aussi de lui. Il en conclut alors que si celui qui procède a comme principe celui duquel il procède, alors le Père et le Fils ensemble sont le principe de l'Esprit, non comme deux principes mais comme un seul Dieu, et ainsi, par rapport à l'Esprit, ils sont un seul principe⁹¹. Ce n'est donc pas de l'opposition des relations mais de la relativité des principes qu'Anselme de Havelberg tire la définition de la procession de l'Esprit ; il s'ensuit que son raisonnement n'est pas de nature aussi logique que celui d'Anselme de Cantorbéry, fondé sur des relations nécessaires et exclusives les unes des autres. Pour affirmer que le Père et le Fils sont un, c'est sur une référence évangélique (Jean 10, 30) que s'appuie Anselme de Havelberg⁹² dans la mesure où, en effet, rien dans son raisonnement n'implique l'unité du principe.

Cette brève présentation de différentes positions défendues au cours du XII^e siècle⁹³ révèle que la démonstration d'Anselme n'a en

90. « Spiritus sanctum dicimus procedere a Patre et a Filio, nec tamen exinde concedimus duo esse principia quia Pater et Filius unum sunt principium sicut sunt unus Deus. Sicut autem dicimus Deus de Deo, nec tamen duo dii. » (Anselme de Havelberg, *Anticimenon*, livre 2, chap. 2, PL 188, col. 1166).

91. *Ibid.*, livre 2, chap. 2.

92. *Ibid.*, livre 2, chap. 3.

93. Il est bien évident que toutes les positions théologiques du XII^e siècle sur la question de la procession de l'Esprit n'ont pas été présentées ici. On a par exemple volontairement omis les positions des Victorins : la prudence d'Hugues de Saint-Victor le conduit à éviter tout rapprochement essentiel entre les attributs divins et les personnes de la Trinité (D. Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle*). Le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor se situe en opposition directe avec les thèses de Pierre Lombard en ce qu'il récuse la notion de substance divine, notion qui devient un dogme dès 1215 et limite donc l'intérêt de l'argumentaire de Richard concernant la question de la procession. Pour Richard, chaque mode de procession est unique car une charité procédant de deux personnes impliquerait que l'une n'est pas immédiatement unie à l'autre ; c'est aussi pour cette raison que Richard de Saint-Victor refuse l'idée d'une procession qui soit seulement médiate (Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, p. 327-331).

rien clos les débats avec les Grecs et a suscité un certain nombre de problèmes au sein même du monde latin. La démonstration théologique ne peut se fonder sur la seule logique, qui réduit les noms des personnes à de simples attributs de la puissance divine, ni sur la simple affirmation de la relativité des principes, qui ne contient pas elle-même la nécessité de l'unicité de la procession de l'Esprit. C'est dans ce cadre problématique que s'inscrit la rédaction du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard.

Pierre Lombard porte une grande attention au dossier d'autorités rassemblé par Pierre Abélard sur l'Esprit, il rejette cependant l'idée que la Trinité a été connue par anticipation par les philosophes païens – l'Esprit ne peut donc être l'âme du monde platonicienne – ou qu'elle peut être connue par la raison humaine par nature. La raison naturelle et les philosophes antiques ne peuvent servir qu'à clarifier la Trinité non-manifestée⁹⁴. Pierre Lombard rejette ainsi l'idée d'une raison humaine pouvant pleinement connaître Dieu, une des accusations portées contre Abélard. De plus, il reprend à Gilbert de Poitiers l'idée d'une substance divine à laquelle peuvent être attribuées la puissance, la sagesse et la bonté, proposition qui résout le problème des attributions personnelles d'Abélard. Mais, contrairement à Gilbert qui y voit des accidents, Pierre Lombard considère les relations personnelles entre les membres de la Trinité comme des propriétés personnelles structurées de manière permanente dans l'éternelle vie intérieure de la Trinité⁹⁵.

Comme on l'a vu en présentant l'émergence du terme de spiration, Pierre Lombard affirme que ce n'est que par sa procession, innommable, que l'Esprit se distingue des deux autres personnes de la Trinité : lorsque l'on dit l'Esprit seul, c'est pour évoquer sa procession⁹⁶. Cette position, reliée à l'union, fréquente chez les auteurs latins, entre procession et mission, conduit Pierre Lombard à défendre une thèse nouvelle dans l'espace théologique. Tout d'abord, celui-ci présente, en s'appuyant sur Augustin, l'idée

94. Marcia L. Colish, *Peter Lombard*, p. 253-259.

95. Marcia L. Colish, « Gilbert, the early porretans, and Peter Lombard semantics and theology », *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la logica modernorum*, éd. Jean Jolivet, Alain de Libera, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 246.

96. Livre 1, distinction 21, chapitre 1.

traditionnelle selon laquelle l'Esprit Saint est la bonté de Dieu, qui est le don du Père et du Fils⁹⁷ : l'Esprit est donc l'amour de Dieu envers l'homme. À cela fait suite l'idée, tout aussi augustinienne et traditionnelle, que l'Esprit Saint est la charité entre le Père et le Fils : c'est cette formule qui permet à Pierre Lombard de dire que l'Esprit Saint est aussi bien du Père que du Fils⁹⁸. Cela lui permet alors de présenter la Trinité en fonction des noms de chaque personne : c'est par l'Esprit que le Père aime le Fils engendré par lui et que le Fils aime le Père qui l'a engendré, cet amour pouvant être appelé charité⁹⁹. Le mot même d'Esprit ne renvoie pas à une relation, ce qui impose de constamment rappeler qu'il est le don, l'amour, la charité. En se fondant sur la citation de Bède le Vénérable « Quand la grâce de l'Esprit est donnée aux hommes, l'Esprit est envoyé par le Père et par le Fils car cet envoi est la procession elle-même »¹⁰⁰, Pierre Lombard réaffirme que le don de l'Esprit Saint n'est pas seulement éternel, il est aussi temporel ; il peut alors en conclure que ce ne sont pas seulement les dons de l'Esprit qui sont donnés mais aussi l'Esprit Saint lui-même¹⁰¹. La procession temporelle se distingue cependant du fait que l'Esprit s'envoie lui-même, car il est Dieu, égal et coéternel aux deux autres personnes. Pour appuyer cette idée, Pierre Lombard emploie la citation des Évangiles (Jean 3, 8) : l'Esprit souffle où il veut (*ubi vult spirat*)¹⁰². Pierre Lombard établit donc une grande proximité entre l'Esprit/charité en Dieu et l'Esprit envoyé dans le monde. Et c'est de cette proximité qu'il va, dans la distinction 17, tirer une thèse qui fut immédiatement contestée : la charité par laquelle Dieu s'aime et aime l'homme, c'est-à-dire l'Esprit Saint est aussi celle par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain. Ainsi, l'amour est Dieu, c'est-à-dire l'Esprit Saint¹⁰³.

97. Livre 1, distinction 3, chapitre 1.

98. Livre 1, distinction 10, chapitre 1.

99. Livre 1, distinction 10, chapitre 2.

100. « Cum Spiritus sancti gratia datur hominibus, profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur et a Filio ; procedit a Patre, procedit et a Filio, quia et eius missio est ipsa processio ». (Livre 1, distinction 14, chapitre 1, citant l'homélie pour le premier dimanche après l'Ascension).

101. Livre 1, distinction 14, chapitre 2.

102. Livre 1, distinction 15, chapitre 2.

103. « His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum [...] et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus sanctus », livre 1, distinction 17, chapitre 1.

Cette position théologique, dont Pierre Lombard est conscient qu'elle est à la fois nouvelle et minoritaire¹⁰⁴, suscite un important débat. L'un des premiers contradicteurs connus est Simon de Tournai qui, dans sa *Somme*, réfute l'identification faite par Pierre Lombard. Pour cela, il s'appuie sur les notions aristotéliennes de cause efficiente et de cause formelle. Pour Simon, si la cause efficiente, c'est-à-dire la cause de l'existence de la charité par laquelle l'homme aime Dieu et son prochain, est bien Dieu, la cause formelle est la charité comme création. En effet, si l'Esprit Saint était une cause formelle alors il serait une créature, ce qui serait une absurdité¹⁰⁵. Pierre de Poitiers, élève de Pierre Lombard reprend le point de vue de son maître dans le chapitre 31 du premier livre de ses *Sentences*, c'est-à-dire immédiatement après avoir évoqué la spiration. Il indique que pour presque tous, reprenant une citation apostolique (1 Co 13, 13), la foi, l'espérance et la charité sont des vertus et que la charité est la plus grande de toutes¹⁰⁶. Mais lui ne suit pas cette majorité : reprenant les mêmes citations d'Augustin que son maître, il conserve la conclusion selon laquelle il n'y a pas de distinction entre l'amour par lequel Dieu nous aime et celui par lequel nous aimons Dieu. Il ne fait cependant pas que répéter le *Livre des Sentences*. En effet, dans son commentaire d'Augustin, évoquant la charité comme *motus animi*¹⁰⁷, il reconnaît une distinction entre cause efficiente et cause formelle des vertus et le fait que ces vertus sont des mouvements de l'âme créés par Dieu comme cause efficiente. Il demande alors, Dieu étant charité et produisant les actes d'espérance et de foi : pourquoi ne disons-nous pas que nous espérons et croyons par charité, de même que nous disons que nous aimons par charité ? Sa réponse est la suivante : nous espérons et nous croyons par des vertus intermédiaires, l'espérance et la foi, alors qu'il n'y a pas de vertu intermédiaire pour la charité : l'Esprit Saint est à la fois la cause

104. « Omnes catholici concedunt, scilicet quod Spiritus Sanctus sit caritas Patris et Filii ; quod autem ipse idem sit caritas qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur », livre 1, distinction 17, chapitre 6.

105. Paris, Bibl. de l'Arsenal, 519, f. 37 va-vb.

106. « Quidam tamen, immo fere omnes, propter verba apostoli dicentis : fides, spes, caritas, tria hec ; maior autem horum est caritas. » (Livre 1, chap. 31, Pierre de Poitiers, *Sententiae*, p. 269).

107. Augustin, *De Doctrina Christiana*, chap. 10, PL 34, 72.

formelle et efficiente de la charité¹⁰⁸. Cependant, comme l'atteste le témoignage de Prévostin de Crémone qui affirme qu'aucun des successeurs de Pierre Lombard n'a accepté cette doctrine¹⁰⁹, la thèse de celui-ci n'a pas prévalu. Les commentaires des *Sentences*, qui se multiplient au XIII^e siècle, ont été très nettement opposés à la distinction 17¹¹⁰, alors même que ce livre s'impose comme la base de la formation théologique.

La contestation de la thèse de Pierre Lombard révèle en fait le problème posé par l'association étroite entre procession et mission, qui est assez largement répandue à l'époque : dans un sermon sur la Pentecôte, Innocent III souligne que l'Esprit est envoyé selon une procession qui est en partie temporelle et que, en ce cas, il s'envoie alors lui-même et vient pour et vers autrui¹¹¹. La critique de la distinction 17 par les principaux théologiens du XIII^e siècle va donc conduire à une remise en cause de cette confusion par l'établissement d'une distinction de plus en plus explicitée entre l'économie interne de la Trinité et les relations entre la Trinité et la création.

AD INTRA, AD EXTRA, CONSÉQUENCES THÉOLOGIQUES DES DÉBATS SUR LA SPIRATION

La position de Pierre Lombard est rejetée par la plupart des théologiens du XIII^e siècle : Étienne Langton, dans son commentaire des *Sentences*, précise que sur ce point il est d'une opinion

108. Livre 1, chap. 31, Pierre de Poitiers, *Sententiae*, p. 268.

109. Paris, BnF, lat. 14526, f. 14 vb, Voir l'introduction de Pierre de Poitiers *Sententiae petrus pictaviensis*, p. xxxv. Aage Rydstrom-Poulsen donne, sans source, une longue liste de partisans de Pierre Lombard : en plus de Pierre de Poitiers et Prévostin de Crémone, on trouve Odon d'Ourchamps, Pierre le Mangeur, Maître Udo, Maître Bandinus, Martin de Léon, Martin de Fougères, Maître Martin, Pierre le Chantre, Richard Fishacre, Pierre de Capuis, une série de *quaestiones* anonymes, voir Aage Rydstrom-Poulsen, « La grâce, l'amour et l'Esprit Saint selon Guillaume de Saint-Thierry », *Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry*, Signy, Association des amis de l'abbaye de Signy, 2000, p. 520.

110. Philipp W. Rosemann, « *Fraterna dilectio est Deus* : Peter Lombard's Thesis on Charity as the Holy Spirit », *Amor amicitiae : On the Love that is Friendship : Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, éd. Thomas A. F. Kelly, Philipp W. Rosemann, Louvain, Peeters, 2004, p. 409-436.

111. « Aeternaliter Spiritus sanctus ab alio procedit, sed non alium, temporaliter vero mittitur ab alio et in alium », Sermon 25 pour la Pentecôte (PL 217, 424 D).

contraire à celle de Pierre Lombard¹¹². Le terme d'opinion se retrouve dans la *Summa Aurea* (1225) de Guillaume d'Auxerre (1150-1231), qui affirme que l'identification de la charité à l'Esprit Saint n'est pas la thèse d'un saint, mais celle du maître des Sentences¹¹³. Concentrons-nous sur trois des principaux théologiens de la période, Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, qui ne se contentent pas de contester la distinction 17 mais s'attachent à redéfinir sur le plan théologique les rapports entre les notions de mission, procession et spiration.

Albert le Grand, dans son commentaire des *Sentences* (1256-1259), condamne avant tout les développements réalisés par le théologien anglais Richard Fishacre pour défendre la distinction 17, et montre que l'idée, proposée par ce dernier, d'une union entre l'Esprit et la volonté comparable à une nouvelle incarnation trouve sa réfutation dans l'œuvre de Pierre Lombard¹¹⁴. Dans la solution, qui est essentiellement consacrée à réfuter la thèse de Pierre Lombard, Albert le Grand affirme que l'Esprit est la charité par laquelle nous aimons Dieu, non pas proprement, mais par appropriation ; l'Esprit étant l'exemple de notre charité¹¹⁵. Dans son commentaire des *Sentences*, rédigé au début de la décennie 1250, Bonaventure cite – parmi les huit points sur lesquels le Maître des Sentences n'est pas habituellement soutenu – la formule selon laquelle la charité, amour de Dieu et du prochain, est l'Esprit¹¹⁶. Thomas d'Aquin revient quatre fois sur cette question au cours de sa vie, dans son commentaire des *Sentences* (1252-56),

112. « Magister in hac opinione fuit quod caritas non fuit aliqua virtus, et quod nichil est caritas aliud quam spiritus sanctus et quod spiritu sancto tantum diligimus Deum et proximum. Non sumus in hac opinione, qui caritas virtus est sicut fides, qua diligimus ». Riccardo Quinto, « Stephen Langton », éd. P. W. Roseman, *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, t. 2, p. 72.

113. Charles Baladier, « *Intensio* de la charité et géométrie de l'infini chez Guillaume d'Auxerre », *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2008, p. 385.

114. « Sed Spiritus sanctus appropriate non proprie est caritas qua effective diligimus Deum et proximum : hoc enim efficient in nobis communiter Pater et Filius et Spiritus sanctus, licet appropriate Spiritus sanctus, quia ipse est proprie caritas, et sic est exemplar nostrae caritatis. » (Albert le Grand, *Commentarii in I Sententiarum*, p. 464, distinction 17, article 1, solution).

115. « Contradicendum est Magistro in ista parte, et dicendum, quod caritas qua habitualiter diligimus Deum et proximum, non est Spiritus sanctus : sed Spiritus Sanctus appropriate non proprie est caritas qua effective diligimus Deum et proximum », distinction 17, article 1, sol., *ibid.*, p. 464-465.

116. *Ibid.*, p. 71.

dans ses lectures sur les *Sentences* à Rome (1265-1266), dans la *Somme de théologie* et dans la question sur la charité de ses *Quaestiones disputatae*, rédigées vers la fin de sa vie. Dans la première de ces œuvres, il s'attaque avant tout à Richard Fishacre mais par la suite, il affirme que Pierre Lombard s'est trompé et présente comme hérétiques les développements qui peuvent être tirés de la distinction 17¹¹⁷.

Albert le Grand ne traite pas spécifiquement de la question de la spiration mais, dans l'ensemble de ses œuvres¹¹⁸, il cherche à développer une théorie du flux (*fluxus*)¹¹⁹, qui lui permet de formuler la possibilité d'une causalité créatrice où la simplicité de la Cause Première et la diversité des réalités peuvent être simultanément tenues sans tomber dans l'écueil du panthéisme¹²⁰. Albert le Grand admet que ce qui flue est de même forme que ce à partir de quoi advient le flux mais résout le problème posé en affirmant que ce n'est pas le flux qui change son réceptacle mais les qualités actives et passives de ce dernier. Fluer se distingue de causer : si l'on cause ce qui est existant dans un sujet, fluer ne dit rien du rapport avec l'existant si ce n'est l'avancement de la forme à partir de son principe simple. L'existence d'un flux ayant pour principe la divinité et allant vers la création ne peut donc conduire à une confusion entre la divinité et la création. Il

117. Geertjan Zuidwegt, « *Utrum caritas sit aliquid creatum in anima* : Aquinas on the Lombard's identification of charity with the holy spirit », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 79/1, 2012, p. 39-74, ici p. 40-41 et p. 64-65 pour l'association de la position de Pierre Lombard au pélagianisme.

118. Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990. L'auteur montre en particulier comme la notion de flux est liée à la réflexion d'Albert à partir de sources grecques (Platon, Aristote, Denys) et arabes (Avicenne, Al-Ghazali, Averroès).

119. Sébastien Milazzo, *La théorie du fluxus chez Albert le Grand. Principes philosophiques et applications théologiques*, thèse soutenue en 2007, dir. Marie-Anne Vannier, Andreas Speer, universités de Lorraine et de Cologne.

120. Au début du XII^e siècle, le terme de panthéisme englobe des propositions diverses dans une même condamnation. Ainsi Guillaume le Breton accuse Amaury de Bène de croire que chaque chrétien est un membre du Christ. Lors du procès des Amauriciens, sont aussi interdites les œuvres de David de Dinant au prétexte qu'elles contiendraient l'idée que Dieu est le principe matériel de toutes les réalités (Nathalie Gorochoff, *Naissance de l'université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin* (v. 1200-v. 1245), Paris, Honoré Champion, 2012, p. 185-186 et p. 282). L'usage que nous faisons ici du terme de panthéisme ne l'associe donc pas à une doctrine particulière mais à un processus de disqualification au sein du champ théologique.

distingue ensuite le flux du principe car le flux découle du principe mais ne s'identifie pas à lui, car le flux ne tient pas sa simplicité et son identité spécifique de lui-même mais de son principe. Cette double distinction permet de séparer le principe du flux, le principe de l'effet et le flux de l'effet¹²¹. Sur le plan théologique il est possible de relier la réflexion d'Albert le Grand sur le flux à une triple distinction entre la Trinité (principe), la procession extra-trinitaire (le flux) et l'effet (la création). La théorie du flux chez Albert le Grand implique donc une distinction théologique entre la procession en Dieu et la procession hors de Dieu, dont la confusion constituait un des points de critiques des Grecs à l'égard des Latins.

Bonaventure développe sa réflexion sur la spiration sous l'angle de la controverse avec les Grecs, dans le commentaire de la distinction 11 du *Livre des Sentences*. Il prête aux Grecs l'affirmation selon laquelle l'Esprit procède seulement du Père car il procède par mode de spiration (*modum spirationis*) : de même que la respiration ne procède pas de la parole, l'Esprit ne procède pas du Fils (Verbe)¹²². Le second argument de raison des Grecs est que, si l'Esprit ne procède pas entièrement du Père, cela signifie que celui-ci spire imparfaitement l'Esprit (*imperfectus est in spirando*). Bonaventure oppose à ce dernier argument le fait que la perfection suppose que celui de qui procède une personne lui communique son essence mais aussi ses actes, tant que cela n'est pas contraire à la nature de celui qui procède. Or, l'action de spirer n'étant pas contraire à la nature du Fils, le Père communique la spiration de l'Esprit au Fils afin que celui-ci soit une parfaite image du Père¹²³. Il semble que cet argument se rapproche de la conception d'Anselme de Cantorbéry pour qui seul ce qui oppose les personnes leur est propre : la paternité pour le Père, la filiation pour le Fils et la procession pour l'Esprit. De plus, dans aucun des arguments d'autorité évoqués on ne trouve le terme de spiration, Bonaventure se doit donc aussi de défendre et par là même de définir cette notion.

121. Sébastien Milazzo, *La théorie du fluxus chez Albert le Grand*, p. 221-224.

122. Distinction 11, chapitre 1, question 1 (Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. In *primum librum sententiarum*, *Opera Omnia* t. 1, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882, p. 209).

123. Distinction 11, chapitre 1, question 1, *contrarium* 6 (*ibid.*, p. 211).

La réponse de Bonaventure fonde la supériorité de la conception latine de la procession de l'Esprit sur l'interprétation du terme de spiration. En effet, selon lui l'Écriture dit que l'Esprit procède par spiration¹²⁴. Il dénonce alors le fait que les Grecs aient comparé l'Esprit à la respiration extérieure (*flatus exterioris*). À l'inverse, les Latins le comparent à un amour intérieur (*amoris interioris*) ; c'est pourquoi Bonaventure conclut qu'ils ont adapté leur propos de manière plus spirituelle. Cela lui permet aussi de réfuter le premier argument prêté aux Grecs, car, si la respiration précède le verbe extérieur, cela n'est pas vrai d'un verbe intérieur. Pour comprendre ce que signifie pour Bonaventure cette notion d'amour intérieur, il faut revenir à la troisième question de la distinction 10 : l'Esprit Saint est-il proprement *spiritus*¹²⁵ ? Nous ne traduisons *spiritus* ni par souffle, ni par esprit car c'est précisément sur ces deux sens que porte le développement de Bonaventure.

Dans le sens d'une opposition entre le corps et l'Esprit, l'ensemble de la Trinité doit être dite spirituelle (*spiritualitate*) selon Bonaventure¹²⁶ ; en revanche dans le sens de respiration (*spiratione*), comme mouvement continu et intérieur, « Esprit » est propre à la troisième personne divine¹²⁷. Dans ce second sens, le terme désigne un amour pur qui est en Dieu, raison pour laquelle il est appelé non seulement *spiritus* mais *Spiritus Sanctus*¹²⁸. En revanche, c'est à la Trinité qu'est rapporté l'acte d'inspiration dans le monde¹²⁹. Ce qui est propre à l'Esprit, c'est donc précisément sa nature de mouvement intérieur au sein de la Trinité. Toute spiration extérieure à la Trinité implique l'ensemble de la Trinité. On voit qu'il y a dans ce raisonnement une opposition directe avec

124. « Scriptura dicti, spiritum sanctum per spirationem procedere » (*ibid.*, p. 211). Cette formulation ne se trouve jamais dans l'Écriture, mais dans le commentaire de la distinction précédente (article 2, question 3), Bonaventure affirme le caractère convenable de cet usage.

125. Distinction 10, article 2, question 3 (*ibid.* p. 203-204).

126. Contradiction 3 et conclusion (*ibid.*, p. 203-204).

127. À la fin de sa conclusion, Bonaventure distingue cependant ce terme de respiration lorsqu'il est formulé à propos des choses corporelles, où il provient de l'indigence de leur nature, à une respiration des substances spirituelles, Esprit ou Trinité, qui respirent par libre volonté. (*Ibid.* p. 204).

128. « Ideo persona illa quae est amor, non tantum dicitur Spiritus, sed Spiritus Sanctus » (conclusion, *Ibid.* p. 204).

129. « Alio modo est spirare quod inspirare : et sic convenit toti Trinitati, quia inspirare dicit effectum spiritus, qui est a tota Trinitate. » (Conclusion, *Ibid.* p. 204).

la réflexion de Pierre Lombard qui unissait l'action de l'Esprit en Dieu et dans l'homme. Pour ce qui est de l'action extérieure, Bonaventure évoque le lien étymologique entre spiration et conspiration, qu'il comprend dans le sens d'un accord entre les hommes non par une unité de pensée mais comme le désir d'un même mal¹³⁰. Il est peut-être possible de rapprocher cet exemple de la réflexion de Bonaventure sur les trois origines de la piété dans ses conférences sur les sept dons de l'Esprit¹³¹ : la Trinité incréée, c'est-à-dire le Père, la Sagesse incarnée, soit le Fils, et l'Église, sanctifiée par l'Esprit Saint, celui-ci nous faisant fils d'un même père (Dieu) et d'une même mère (l'Église) et membre d'un même corps. Il semble donc que l'action de l'Esprit sur terre, conspiration de la Trinité vers le bien, s'incarne exclusivement dans l'Église. Bonaventure établit une distinction nette entre la spiration propre à l'Esprit, mouvement intérieur à la Trinité et la spiration extérieure, qui convient à l'ensemble de la Trinité. La question de la spiration de l'Esprit est donc restreinte à la seule Trinité.

Toujours dans son commentaire aux *Sentences* (1250-1252), Bonaventure opère une distinction appelée à une remarquable fortune. Afin de traduire en théologie l'adage dionysien d'un bien diffusif de soi (*bonum diffusivum sui*), Bonaventure associe en un même mouvement fécondité en Dieu et fécondité hors de Dieu. La diffusion créatrice trouve son origine dans la fécondité du Père, source de la Trinité ; Dieu le Père crée par son Fils et par son Esprit parce qu'avant de créer il est fécond par la production des deux personnes divines¹³². Mais cette association étroite implique une distinction :

il y a deux sortes de diffusion, l'une *intra*, l'autre *extra*. La première a lieu lorsqu'une personne procède d'une autre personne dans l'unité de nature : ce n'est pas une diffusion au sens propre. [...] L'autre diffusion est extérieure et consiste dans la production d'un effet : c'est là une diffusion au sens propre¹³³.

130. « Item homines concordēs in uno malo dicuntur conspiratores, non quia idem cogitent, sed quia idem malum appetunt. » (*Ibid.*, p. 203).

131. Troisième conférence : sur le don de piété, voir Bonaventure, *Les sept dons de l'Esprit*, trad. Marc Ozilou, Paris, Le Cerf, 1997, p. 80.

132. Gilles Emery, *La Trinité Créatrice*, Paris, Vrin, 1995, p. 244.

133. « Unde notandum, quod duplex est diffusio, scilicet intra vel extra. Diffusio intra est, quando persona procedit a persona in unitate naturae, et haec non est proprie diffusio [...] Est alia diffusio extra quae attenditur in productione effectus, et secundum hanc rationem attenditur diffusio proprie et ratio boni. »,

La distinction *intra/extra* est une innovation¹³⁴ qui permet à Bonaventure d'éviter toute confusion entre Dieu et le monde dans le cadre de sa réflexion sur la fontalité divine. Cette distinction¹³⁵ est absente du commentaire des *Sentences* légèrement postérieur de Thomas d'Aquin (1254-1256). Dans sa *Somme contre les Gentils*, Thomas distingue, pour présenter la procession du Fils (livre 4, chapitre 11), le verbe intérieur du verbe extérieur. Puis il affirme que les relations divines sont une procession intérieure, associant ainsi le mouvement intérieur en Dieu à la notion de relation entre les personnes¹³⁶. La distinction *intra/extra* est donc passée de la notion dionysienne de diffusion à la notion scolastique de procession comme seul élément de distinction des relations. C'est dans sa *Somme de théologie* que Thomas d'Aquin élabore une distinction entre procession *ad intra* et procession *ad extra* qui va devenir la norme au sein du monde scolastique dès la fin du XIII^e siècle. On la rencontre ainsi chez le dominicain Thomas de Sutton¹³⁷ ou encore Durand de Saint-Pourçain¹³⁸ (1275-1334) qui s'oppose pourtant à plusieurs des positions théologiques de Thomas d'Aquin.

Cette distinction entre deux processions, et, plus généralement, deux manières d'aborder la Trinité, apparaît dans le premier article de la question 27, consacrée à la procession des personnes divines. L'article aborde le sujet de la possibilité d'une procession en Dieu, expression problématique car elle semble impliquer que quelque

Distinction 19, p. 1, q. 2, ad. 3, Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, p. 345.

134. On trouve chez Alexandre de Halès une opposition *ab intralad extra* et *ab extralad intra* mais elle concerne l'action des anges en l'homme (Inq. II, Tract. II, Sect. II, Quaest. II, Tit. II, Membrum II, cap. 2, art. 1, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologica*, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1924-1979, p. 245).

135. Il s'agit ici de la distinction *ad intralad extra* en Dieu. Concernant la reprise des notions antiques d'opération *ad intra* (séparées en opération corporelle et opération spirituelle) et d'action *ad extra*, elle est effectuée par Thomas d'Aquin dans le traité *De potentia* (question 10, article 1) pour *ad intra* et *De Veritate* (question 8, article 6) pour *ad extra* (Hector Quilliet, « Ad intra, Ad extra », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1, Paris, 1909, col. 398-399).

136. *Summa Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 26.

137. Palémon Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1925, p. 293.

138. Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences*, livre II, distinction XXIII, question 3 (*Durandi de Sancto Porciano Scriptum super IV libros Sententiarum. Buch II, dd. 22-38*, éd. Fiorella Retucci, Massimo Perrone, Louvain, Peeters, 2013).

chose sorte de Dieu (première objection) et que cette chose diffère de son principe (seconde objection). Dans la réponse de Thomas d'Aquin, on rencontre à la fois l'argumentaire de Bonaventure, qui définit la procession comme un mouvement intérieur à la Trinité, et celui d'Albert le Grand, dont la notion de flux permet d'envisager une distinction entre Dieu comme principe et ce dont il est principe. L'opposition entre une procession *ad extra*, « action qui se porte sur une matière extérieure » et une procession *ad intra* « action qui demeure au-dedans de l'agent lui-même »¹³⁹ permet de réaliser une synthèse de ces deux positions et d'empêcher toute confusion possible entre la mission de l'Esprit et la spiration. Il n'y a plus une procession à la fois éternelle et temporelle mais deux processions, l'une éternelle, *ad intra*, la spiration et la seconde temporelle, *ad extra*, la mission ; les deux relevant désormais de deux approches théologiques distinctes. Le deuxième article, portant sur la génération, ne comporte pas de mention de cette distinction, signe que celle-ci n'était pas nécessaire pour traiter la question de la procession du Fils. En revanche, le troisième article qui traite de la possibilité d'une autre procession en Dieu emploie et complète la définition des termes *ad intra* et *ad extra*. En effet, dans la première solution, Thomas d'Aquin affirme que dans une nature intellectuelle, la procession *ad intra* trouve son achèvement dans la procession de volonté, raison pour laquelle il n'est pas nécessaire d'admettre une infinité de processions. Dans la seconde solution il précise que la nature divine est communiquée dans toute procession qui n'est pas *ad extra*¹⁴⁰, celle-ci apparaissant alors comme une continuation de ce qu'Albert le Grand qualifiait de flux.

Il faut attendre la seconde moitié du XIII^e siècle pour que soit développé l'appareil théologique au sein duquel la procession de l'Esprit ne constitue plus un risque théologique. Le travail des théologiens du XIII^e siècle a permis de restreindre la question de la procession de l'Esprit au cadre des relations trinitaires. Thomas accomplit la synthèse de cette œuvre : il unit la démonstration d'Anselme de Cantorbéry sur la définition de la Trinité, fondée

139. « Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra ; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. » *Somme de théologie*, première partie, question 27, article 1.

140. *Ibid*, question 27, article 3.

sur l'opposition des relations, à la définition de la spiration comme dénomination « impropre » du mode de procession de l'Esprit Saint, du fait de l'incapacité du langage humain à désigner le mode de procession de l'Esprit. Il propose enfin un outil théologique promis à un grand succès, l'opposition entre procession *ad intra* et *ad extra* qui permet d'éviter une confusion entre mission et procession. Cet énoncé clôture un siècle de débats, à partir de la diffusion du terme de spiration, et permet d'en faire une notion ne présentant plus de danger et qui peut alors devenir une vérité de foi lors du concile de Lyon II de 1274.

CONCLUSION : DIRE L'INCONNAISSABLE

Si le mot apparaît soudainement, la spiration demeure pendant près d'un siècle une notion problématique. Cette lente explicitation est le produit des enjeux contenus dans la question de la procession de l'Esprit. Ces enjeux sont de nature polémique – constituer une notion qui échappe aux critiques des Grecs –, théologique – distinguer procession et mission – et apophatique – traduire le caractère indicible et inconnaissable de la procession en Dieu. Il en résulte un travail au sein du champ scolastique qui vise à construire un concept négatif : l'étymologie tautologique de Thomas d'Aquin conduit à ce que le mot ne dise rien sur la procession, ou plutôt dise son caractère inconnaissable en le réduisant à un mot, un son de la langue humaine chargé d'exprimer cette impossibilité. De même, la distinction *ad intralad extra* fournit une structuration du discours théologique qui interdit toute proposition unissant mission et procession. Un concept négatif n'est cependant pas la négation du concept : en disant l'inconnaissable, les scolastiques revendiquent leur capacité exclusive à dire ce qui peut et ne peut être dit sur Dieu. Dire même l'inconnaissable ou exprimer le caractère indicible de Dieu par des mots constituent non pas un aveu d'impuissance, mais une affirmation des possibilités de la langue scolastique que l'on pourrait résumer ainsi : ce dont on ne peut parler, il faut le dire, mais seule la langue du théologien scolastique peut le dire.