

LA THÉOLOGIE TRINITAIRE SPÉCULATIVE COMME “EXERCICE SPIRITUEL” SUIVANT SAINT THOMAS D’AQUIN

Gilles EMERY, O.P.

Sommario: I. *Théologie trinitaire spéculative : l'intelligence de la foi* - II. *L'incompréhensibilité de la Trinité et l'insuffisance des raisons* - III. *Connaître comment Dieu Trinité n'est pas* - IV. *Manifester la vérité de la foi en écartant les erreurs* - V. *L'exercice et la consolation des croyants*: 1. Les erreurs et les hérésies. 2. Les obscurités et le langage figuratif des Écritures. 3. Les sages et les simples - VI. *L'image de la Trinité* - VII. *La théologie trinitaire spéculative, exercice de sagesse*.

Saint Thomas présente sa théologie spéculative comme une étude de l'Écriture qui approfondit et prolonge l'enseignement des Pères de l'Église. Or on oppose souvent l'intention “spirituelle” des Pères au propos “scolastique” de saint Thomas. Cela se vérifie en particulier dans le domaine de la théologie trinitaire que nous prendrons ici comme exemple. Lorsque saint Thomas introduit sa doctrine de la relation, au cœur de son élaboration trinitaire, il explique qu'il va le faire «en suivant l'enseignement des saints [Pères]»¹ ; lors-

¹ *De potentia*, q. 8, a. 1 : «[...] Qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet». Les références de ce genre sont nombreuses ; cfr. par exemple *De potentia*, q. 10, a. 2 : «doctores nostri». Sans autre indication, nos références aux œuvres de saint Thomas souvent citées sont tirées des éditions latines suivantes. P. MANDONNET (ed.), *Scriptum super libros Sententiarum* (abrév. : *Sent.*) : Lib. I-II, 2 t., Lethielleux, Paris 1929 ; Lib. III-IV, ed. Marie-Fabien Moos, 2 t., Lethielleux, Paris 1933 et 1947 ; Livre IV, dist. 23-50, Ed.

qu'il expose la pluralité des personnes divines, il annonce qu'il va montrer cette pluralité personnelle «principalement suivant la voie par laquelle Augustin la manifeste»², c'est-à-dire au moyen de l'analogie du verbe et de l'amour. Dans la théologie trinitaire de saint Thomas, le recours aux "similitudes" tirées des créatures (l'usage de la catégorie de la substance et de la relation, l'observation des vestiges trinitaires, l'emploi des analogies anthropologiques, etc.) se présente comme une réflexion prolongeant la voie tracée par Augustin dans son *De Trinitate*³.

Mais saint Thomas a-t-il été fidèle à l'esprit qui animait la recherche de l'évêque d'Hippone? A-t-il saisi le propos de saint Augustin et l'a-t-il respecté? De nombreuses études mettent en question l'authenticité de l'héritage augustinien chez saint Thomas : il n'est pas rare que l'on oppose la recherche spirituelle de saint Augustin à l'exposé spéculatif de la foi trinitaire par saint Thomas. Ainsi, suivant Basil Studer, saint Thomas aurait voulu expliquer le mystère des processions divines au moyen d'analogies tirées de la vie intérieure de l'homme, alors que saint Augustin visait plutôt un exercice de l'esprit (*exercitatio mentis*)⁴. Suivant un autre lecteur,

Parmensis, t. 7, P. Fiaccadori, Parmae 1857, p. 872-1355. *Summa theologiae* (abrég. : S.Th.) : cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, 5 t., Ottawa 1941-1945. *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* (abrég. : SCG) : P. MARC, C. PERA, P. CARAMELLO (ed.), 3 vol., Marietti, Torino-Roma 1961-1967. P. BAZZI ET ALII (ed.), *Quaestiones Disputatae de Potentia*, Marietti, Torino-Roma 1965. R. CAI (ed.), *Lectura in Ioannem*, Marietti, Torino-Roma 1952. R. CAI (ed.), *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, Marietti, Torino-Roma 1951. R. CAI (ed.), *Super Epistolae S. Pauli lectura*, 2 vol., Marietti, Torino-Roma 1953. A. GUARIENTI (ed.), *Catena aurea in quatuor Evangelia*, 2 vol., Marietti, Torino-Roma 1953. C. PERA (ed.), *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Marietti, Torino-Roma 1950. A. DONDAINE (ed.), *Quaestiones disputatae de Veritate*, Edition Léonine, t. 22, 3 vol., Roma 1975-1976. P.-M. J. GILS (ed.), *Super Boetium de Trinitate*, Edition Léonine, t. 50, Roma 1992, p. 73-171. R.-A. GAUTHIER (ed.), *Quaestiones de Quolibet*, Edition Léonine, t. 25, 2 vol., Roma 1996.

² *De potentia*, q. 9, a. 5 : «Ad manifestationem ergo aliqualem huius quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat [...]».

³ Voir par exemple *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3 : «[...] Sicut Augustinus in libro *De Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem».

⁴ B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona*, in IDEM, *Mysterium caritatis, Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Pontificio Ateneo S.

saint Augustin proposait une contemplation sapientielle, tandis que saint Thomas «s'est borné dans les questions sur la Trinité (Ia, qu. 27-32) à une dialectique purement intellectuelle»⁵. Certains auteurs, opposant le propos spirituel des Pères à la pensée spéculative de saint Thomas, reprochent alors à ce dernier d'avoir affaibli le sens augustinien du paradoxe trinitaire en cherchant représenter le mystère par une objectivation conceptuelle⁶. Même les meilleurs connaisseurs de saint Thomas se sont parfois laissés entraîner à de telles oppositions : «vivante dialectique d'union à Dieu» chez saint Augustin, doctrine «plus purement intellectuelle» chez saint Thomas⁷.

Il est certain que, écrivant huit siècles et demi après saint Augustin et dans des circonstances profondément différentes, saint Thomas ne s'est pas limité à répéter son maître. Mais son propos diffère-t-il radicalement de l'exercice de purification spirituelle proposé par saint Augustin? La réflexion de saint Thomas se limite-t-elle à offrir une doctrine formelle, sans impact sur la recherche spirituelle de ses lecteurs? Certes, l'exercice reçoit chez saint Thomas d'autres accents. Sans entrer ici dans l'exégèse augustinienne qui exige un examen particulier⁸, nous voudrions cependant mont-

Anselmo, Roma 1999, 308-309. Sur le thème de l'exercice dans la pensée trinitaire d'Augustin, voir notamment *De Trinitate* XIII,20,26 ; XIV,17,23 ; XV,8,14 ; XV,9,15-16 ; XV,11,20 ; XV,20,39. On trouvera l'indication de nombreux textes chez H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Quatrième édition, De Boccard, Paris 1958 (réimpression 1983), 299-327 : «Exercitatio animi». Nos références au *De Trinitate* de saint Augustin sont tirées de : SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, vol. 1 : *Livres I-VII*, trad. M. MELLET et TH. CAMELOT ; vol. 2 : *Livres VIII-XV*, trad. P. AGAËSSE, Bibliothèque Augustinienne 15-16, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

⁵ F. CAYRÉ, *Théologie, sagesse et contemplation dans le De Trinitate*, in : SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, vol. 2, p. 639.

⁶ Voir les critiques de M. CORBIN, *La Trinité ou l'excès de Dieu*, Cerf, Paris 1997, p. 21-86. Au propos thomiste qui aurait cherché la «mainmise» de l'intelligence humaine sur la Trinité, l'auteur oppose alors une «proposition patristique» qui rejette délibérément toute référence à la pensée de saint Thomas.

⁷ H. DONDAINE, in : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Trinité*, vol. 1, Cerf, Paris 1997, p. 7.

⁸ Nous avons tenté de préciser la notion augustinienne d'"exercice" en théologie tri-

rer que l'intention spirituelle se trouve au cœur de la doctrine trinitaire de l'Aquinate : saint Thomas a saisi sa propre pensée spéculative comme un exercice spirituel, une recherche de raisons théologiques *ad fidelium quidem exercitium et solatium*⁹. Pour percevoir cette dimension de la théologie trinitaire thomasiennne, il faut au préalable rappeler certains aspects de son enseignement sur la nature et sur le mode de notre connaissance de Dieu Trinité.

I. Théologie trinitaire spéculative : l'intelligence de la foi

Dans les explications qui suivent, l'expression "théologie spéculative" désignera la doctrine, conceptuellement ordonnée, par laquelle le théologien cherche à manifester la foi (c'est-à-dire à la *rendre plus manifeste*) à l'intelligence des croyants en proposant des "raisons". Cette tâche propre de la théologie spéculative est très bien exprimée dans un fameux *Quodlibet* où saint Thomas explique que, si le maître se contente de recourir aux "autorités" (les textes qui font autorité en théologie), les auditeurs sauront sans doute ce qui est vrai et ce qui est faux, mais ils n'auront aucune idée de ce que signifie la vérité qu'on leur propose : «Il faut alors s'appuyer sur des raisons qui recherchent la racine de la vérité et qui donnent de savoir comment ce qu'on propose est vrai. Sans quoi, si le maître donnait sa réponse en se fondant seulement sur des autorités, l'auditeur saurait bien que les choses sont ainsi, mais il n'aurait gagné aucun savoir ni aucune intelligence et s'en irait la tête vide»¹⁰.

Un tel propos est celui de l'intelligence de la foi : il ne s'agit pas de prouver la foi, mais de saisir quelque peu ce que l'on croit, c'est-à-dire d'aider les croyants à entrer dans une meilleure intelligence de ce qu'ils croient en montrant *comment* (*quo modo*) ce que la foi pro-

nitaine dans une étude présentée au symposium "Aquinas the Augustinian" tenu à Ave Maria University (Floride) du 3 au 5 février 2005.

⁹ SAINT THOMAS, SCG I, ch. 9 (n. 54).

¹⁰ *Quodlibet* IV, q. 9, a. 3. Voir J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, «Revue Thomiste» 96 (1996) 355-396.

pose est vrai¹¹. Précisons que ce propos n'appartient pas exclusivement aux œuvres de synthèse comme la *Somme de théologie* : on le retrouve également dans les commentaires bibliques de saint Thomas. Puisque la lecture thomiste de l'Écriture a pour but de manifester la vérité de la révélation à l'esprit des croyants, la doctrine spéculative fait pleinement partie de l'exégèse biblique¹².

La théologie trinitaire de saint Thomas se caractérise par un très clair refus de tout rationalisme. Il écarte avec la plus grande détermination les «raisons nécessaires» par lesquelles certains théologiens tentaient de montrer que la reconnaissance de la Trinité s'impose à la raison¹³. Dans le domaine des vérités appartenant exclusivement à la foi, les raisons spéculatives avancées par le théologien n'ont pas de valeur démonstrative mais elles sont plutôt des «approximations», des «adaptations» ou des «arguments probables» (*rationes verisimiles, verisimilitudines*)¹⁴. Saint Thomas explique que les raisons avancées en théologie trinitaire (procession par mode d'intellect et de volonté, analogie du verbe et de l'amour) sont des arguments de «convenance» ou de «congruence» qui montrent la cohérence et l'intelligibilité de la foi en écartant les erreurs contraires à la foi¹⁵.

¹¹ *Ibidem* : «[...] Ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam credunt».

¹² Cfr. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti (MI) 2003, p. 271-319 : *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's Commentary on saint John*. Les termes «contemplatif» et «spéculatif», sous la plume de saint Thomas, sont pratiquement équivalents et désignent la même réalité (*speculativus* est plutôt employé dans les traités d'inspiration aristotélicienne, tandis que le mot *contemplativus* apparaît davantage dans les traités dont les sources sont chrétiennes) ; cfr. S. PINCKAERS, *Recherche de la signification véritable du terme "spéculatif"*, «Nouvelle Revue Théologique» 81 (1959) 673-695.

¹³ Voir mon étude : *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, p. 34-48.

¹⁴ *I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 3 (*adaptationes quaedam*); SCG I, ch. 8-9.

¹⁵ S.Th. I, q. 32, a. 1, ad 2 : «[...] Inducitur ratio quae non sufficienter probat radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequens effectus ; [...] non tamen ratio haec est sufficienter probans [...]. Secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis : quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes [...]».

Lorsque saint Thomas manifeste l'intelligibilité de la foi trinitaire par des «arguments vraisemblables», il montre –sans prouver la foi– que les arguments des hérésies (subordinationisme, sabellianisme) ou les objections contre la foi trinitaire ne s'imposent pas nécessairement, puisque, en posant une autre voie, il établit une alternative valable. Telle est la fonction des «similitudes» (*similitudines, verisimilitudines*) ou des «raisons vraisemblables» (*rationes verisimiles*), c'est-à-dire des analogies qui permettent de rendre compte de la foi en trois personnes divines, principalement l'analogie augustinienne du verbe et de l'amour. Nous y reviendrons plus loin. Retenons pour l'instant que, dans le domaine de la foi trinitaire, certains arguments avancés par le théologien sont tirés des principes de la foi (c'est-à-dire de l'Écriture enseignant l'unité et la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit), tandis que les autres constituent des arguments de convenance, des «persuasions qui manifestent que ce que la foi propose *n'est pas impossible*»¹⁶. Ces explications correspondent étroitement à la pensée de saint Augustin : dans son *Contra Sermonem Arianorum* par exemple, l'évêque d'Hippone emploie la doctrine de l'image de Dieu en l'homme (mémoire, intelligence, volonté) pour montrer que la foi catholique en l'unité d'opération de la Trinité «n'est pas absurde»¹⁷.

II. L'incompréhensibilité de la Trinité et l'insuffisance des raisons

Saint Thomas exclut constamment que le mystère de Dieu puisse être «compris» (*comprehendere*) par une intelligence créée : aucune créature ne peut connaître Dieu dans toute sa profondeur, autant qu'il est connaissable¹⁸. Si l'intelligence créée «comprendait»

¹⁶ S.Th. II-II, q. 1, a. 5, ad 2 : «Rationes quae inducuntur ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur».

¹⁷ SAINT AUGUSTIN, *Contra sermonem Arianorum* 16,9 (PL 42, 695-696) : «Sed ideo tantum hoc commemorandum putavi, ut etiam de ipsa creatura aliquid adhiberem; unde isti, si possunt, intellegant quam non sit absurdum quod de Patre et Filio et Spiritu Sancto dicimus, inseparabilia fieri ab omnibus opera, non solum ad omnes, verum etiam ad singulos pertinentia».

¹⁸ S.Th. I, q. 12, a. 7.

Dieu, cela signifierait que Dieu n'excéderait pas les limites de l'intellect créé¹⁹ : c'est «impossible», ajoute saint Thomas, dans des termes qui évoquent directement saint Augustin²⁰. Le mystère du Père et du Fils demeure pour nous incompréhensible²¹. Incompréhensible est la génération du Verbe, comme le mode de cette génération²² ; incompréhensible est aussi la procession de l'Esprit Saint²³. Quant à la distinction de la génération du Verbe et de la procession de l'Esprit, qui occupe une place centrale dans la réflexion trinitaire de saint Thomas comme dans celle de saint Augustin, elle demeure tout aussi incompréhensible : saint Thomas le dit avec les mots de saint Augustin transmis par Pierre Lombard²⁴. Même les œuvres de la Trinité (le vestige et l'image de la Trinité), qui nous conduisent pourtant à une certaine connaissance du mystère, ne nous sont pas pleinement compréhensibles²⁵. Il en résulte que toute approche du mystère de la Trinité devra s'accomplir avec humilité, sans intention ni prétention de comprendre («modeste et reverenter absque comprehendendi praesumptione»)²⁶. La recherche de l'intelligence théologique de Dieu Trinité doit donc exclure toute «présomption» (*praesumptio*)²⁷. Saint Thomas explique cette démarche du croyant avec les mots de saint Augustin : «Atteindre Dieu d'une certaine façon

¹⁹ SCG III, ch. 55 (n. 232).

²⁰ Voir par exemple SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 52,6,16 (PL 38,360) ; *Sermo* 117,3,5 (PL 38,663). Sur ce thème, les références sont nombreuses.

²¹ SAINT THOMAS, *In Ioannem* 1,18 (n. 218) ; *In Ioannem* 10,15 (n. 1414) ; etc.

²² *In Ioannem* 1,1 (n. 31) ; SCG IV, ch. 13 (n. 3495) ; *In Matthaeum* 1,1 (n. 15) : «Quia etsi aliquo modo dicimus Filium genitum, modum tamen quo gignitur, nec homo, nec angelus potest comprehendere».

²³ I *Sent.*, dist. 13, div. text.

²⁴ *Ibidem* ; cfr. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, livre I, dit. 13, ch. 3 (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I/2, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, p. 123) ; AUGUSTIN, *Contra Maximinum* II, ch. 14, n. 1 (PL 42,770).

²⁵ I *Sent.*, dist. 3, q. 2, a. 1, arg. 1 et ad 1.

²⁶ *De potentia*, q. 9, a. 5 ; cfr. SCG IV, ch. 1 (n. 3348) ; *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1.

²⁷ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1. Thomas note trois formes de présomption : prétendre comprendre, placer la raison avant la foi (vouloir connaître pour croire), et vouloir dépasser le mode limité du savoir humain.

par l'esprit, c'est là un grand bonheur ; mais le comprendre, c'est chose impossible»²⁸.

Saint Thomas rappelle constamment les «déficiences» de toutes nos représentations humaines de Dieu. Puisque Dieu est incompréhensible et transcendant, il ne peut être représenté par aucune similitude adéquate²⁹. «Les réalités de la foi sont proposées à l'intelligence des croyants non pas en elles-mêmes, mais par certaines paroles qui *ne suffisent pas* pour les exprimer, et par certaines similitudes qui *ne suffisent pas* pour les représenter ; c'est pourquoi il est dit qu'on les connaît *en miroir et en énigme*»³⁰. Ainsi, comme les similitudes dont l'Écriture se sert pour signifier le mystère trinitaire, les raisons avancées par le théologien seront déficientes, car aucune créature ne peut représenter adéquatement la perfection transcendante de Dieu. À la suite d'Augustin, Thomas précise que l'image de Dieu (*imago Dei*) n'échappe pas à cette déficience : «similitudo Trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens»³¹. Il n'y aura donc pas de *ratio sufficiens*, pas même l'image de la Trinité, pour montrer la foi trinitaire³². Saint Thomas l'explique avec la plus grande clarté : «De l'unité de l'essence divine et de la distinction des personnes divines, on ne trouve aucune similitude suffisante dans les choses créées»³³. Les similitudes ne conviennent que *secundum aliquid*, par une sorte de «conjecture», dans la mesure où elles partici-

²⁸ *In Ioannem* 1,5 (n. 102) ; SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 117,3,5 (PL 38,663). Cfr. ST. THOMAS, S.Th. I, q. 12, a. 7 ; S.Th. I-II, q. 4, a. 3, arg. 1 ; *De potentia*, q. 7, a. 1, arg. 2.

²⁹ S.Th. I-II, q. 102, a. 4, ad 6.

³⁰ III *Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 2, q1a 3, sol.

³¹ I *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 2 ; cfr. S.Th. I, q. 56, a. 3 : «Nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandum divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari». Voir par exemple l'indication des différences entre le Verbe divin et le verbe créé, au *De rationibus fidei* (ch. 3), où l'on retrouve les explications d'Augustin.

³² Cfr. S.Th. I, q. 32, a. 1, ad 2 ; I *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 1 ; *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 12. Cfr. SCG I, ch. 3 (n. 18) ; *De potentia*, q. 8, a. 1 : «[...] ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit».

³³ *Super Dionysium de divinis nominibus*, Prooemium : «[...] Ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent. Cuius unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur».

pent de Dieu, de façon déficiente³⁴. Le mystère intime de Dieu nous demeure caché³⁵. Il s'ensuit que notre connaissance de Dieu, dans la foi, est une connaissance *per speculum*, une connaissance en miroir et en énigme (1 Co 13,12), que saint Thomas explique avec les mots de saint Augustin³⁶.

Pour signifier les limites de notre connaissance du mystère de Dieu Trinité, saint Thomas se sert souvent de l'adverbe *utcumque* qu'il reprend de saint Augustin : «*utcumque mente capere*», «*utcumque concipere*» ou «*utcumque accipi*» (saisir quelque peu par l'esprit, concevoir de quelque manière, saisir tant bien que mal)³⁷. Le terme *utcumque* apparaît ailleurs, souvent dans le contexte de la connaissance de Dieu, pour écarter toute présomption de connaissance parfaite et pour indiquer la fonction des analogies³⁸. Dans la *Somme contre les Gentils*, toute la doctrine du Verbe se trouve placée entre ces formules «*utcumque*», par une sorte d'inclusion³⁹.

III. Connaître comment Dieu Trinité n'est pas

Avec Augustin et le pseudo-Denys, saint Thomas soutient que l'on ne peut pas connaître ce que Dieu est (*quid*) ni comment Dieu est (*quomodo*) : on peut seulement saisir que Dieu est (*quia est*), en

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *In I Ad Cor.* 12,13 (n. 800-801).

³⁶ S.Th. I, q. 12, a. 2, sed contra ; cfr. Saint Augustin, *De Trinitate* XV,9,16.

³⁷ SCG IV, ch. 1 (n. 3348); ch. 11 (n. 3468) et ch. 13 (n. 3496); voir aussi ch. 19 (n. 3557). Ces formules signifient l'incompréhensibilité du mystère. Elles sont également liées au propos de défendre la foi contre les erreurs. Pour l'influence directe de saint Augustin (*De Trinitate* et *Tractatus sur Jean*), voir par exemple saint Thomas, *Catena in Matthaeum* 3,17 (vol. 1, p. 55) ou *Catena in Ioannem* 14,26 (vol. 2, p. 524). Pour d'autres références chez SAINT AUGUSTIN, voir notamment *De Trinitate* IX,1,1 ; IX,12,17 ; XI,7,11 ; XV,3,5 ; XV,11,20 ; XV,14,24 ; XV,24,44 ; XV,27,49.

³⁸ Cfr. par exemple SCG II, ch. 2 (n. 859); SCG III, ch. 49 (n. 2270) et ch. 113 (n. 2873); SCG IV, ch. 21 (n. 3575).

³⁹ SCG IV, ch. 11 (n. 3468) : «His consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda» ; ch. 13 (n. 3496) : «Haec ergo sunt quae de generatione divina, et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus».

connaissant ce que Dieu n'est pas (*quid non est*) et comment il n'est pas (*quomodo non est*). Ces explications, indiquées dès le début de la *Somme*⁴⁰, sont au cœur de la doctrine de l'analogie et des noms divins⁴¹. Elles ne s'appliquent pas seulement à la connaissance naturelle de Dieu, mais aussi à la connaissance de Dieu par la révélation. En effet, la révélation élève notre esprit vers la connaissance de réalités inconnues de la raison naturelle, mais le mode de notre connaissance demeure le même : nous connaissons Dieu «en miroir» au moyen des créatures⁴². Saint Thomas l'explique en particulier lorsqu'il traite la génération du Fils ou la «diction» du Verbe : «Il n'est pas permis de scruter les mystères d'en haut en ayant l'intention de les comprendre. Cela apparaît dans ce qu'écrit saint Ambroise : "On peut savoir *qu'*il [le Fils] est né, mais on ne doit pas discuter *comment* il est né". Car discuter le mode de la nativité, c'est chercher à savoir ce qu'est cette nativité : or, au sujet des réalités divines, nous pouvons savoir *qu'*elles sont, mais non pas *ce qu'*elles sont⁴³».

Bien que la raison naturelle puisse parvenir à montrer que Dieu est intellect, elle ne peut pas découvrir de manière suffisante son mode de connaissance. En effet, nous pouvons savoir *que* Dieu est, mais non pas *ce qu'*il est ; de même, nous pouvons savoir *que* Dieu connaît, mais nous ne pouvons pas savoir *de quelle manière* il connaît. Or connaître par la conception d'un verbe, cela appartient à la manière de connaître : c'est pourquoi la raison ne peut pas prouver cela de manière suffisante, mais elle peut seulement formuler une conjecture à partir de ce qui se trouve en nous par une sorte de similitude⁴⁴.

⁴⁰ S.Th. I, q. 2, prol.

⁴¹ Cfr. S.Th. I, q. 12, a. 12-13.

⁴² *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3 ; cfr. S.Th. I, q. 12, a. 13, ad 1.

⁴³ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 4 : «Non licet hoc modo scrutari superna misteria, ut ad eorum comprehensionem intentio habeatur ; quod patet ex hoc quod sequitur "Licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit" : ille enim modum nativitatis discutit, qui querit scire quid sit illa nativitas, cum de divinis possimus scire quia sunt, non quid sunt».

⁴⁴ *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 12 : «Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelli-

L'intelligence de la foi ne peut pas saisir ce qu'est (*quid sit*) le Verbe en Dieu ni comment (*quomodo*) le Père engendre son Verbe. Elle peut seulement s'en former une certaine conception par «conjecture», à partir de l'étude du verbe créé, en miroir (analogie). Connaître «ce que le Verbe n'est pas» ou «comment il n'est pas» ne constitue pas une totale ignorance : il s'agit bien d'une certaine connaissance, quoique «confuse», fondée sur l'affirmation qu'il y a un Verbe en Dieu, suivant l'enseignement de la foi⁴⁵. Saint Thomas rattache ces explications à la pensée de saint Augustin : «L'analogie de notre intellect ne constitue pas une preuve suffisante pour [démontrer] quelque chose en Dieu, pour cette raison que l'intelligence ne se trouve pas de manière univoque en Dieu et chez nous. De là vient ce qu'Augustin affirme dans ses Homélies sur Jean : c'est par la foi qu'on parvient à la connaissance, et non pas inversement»⁴⁶. Thomas se réfère ainsi à Augustin pour indiquer les limites de l'étude de l'image de Dieu en théologie trinitaire et pour signifier l'ordre de l'intelligence du mystère : ce n'est pas l'intelligence qui produit la foi, mais c'est la foi qui cherche l'intelligence. Placer la raison avant la foi constitue un péché : le péché de présomption⁴⁷. Mais dans ce cas, quelle sera donc la valeur d'un exposé spéculatif proposant des «raisons»? Quel but le théologien poursuit-il dans une telle recherche?

gendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliquantulum per simile coniecturare». L'usage du terme «conjecturare» fait manifestement écho à SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,17,28 (*conjectare*) ; XV,21,40 (*conijcere*).

⁴⁵ Cfr. *De potentia*, q. 7, a. 5 ; S.Th. I, q. 13, a. 10, sed contra ; *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3 : «De Deo et de aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione».

⁴⁶ S.Th. I, q. 32, a. 1, ad 2. Cfr. AUGUSTIN, *Tractatus in Iohannis Evangelium* XXVII,7 ; cfr. XXIX,6 ; XXXIX,3 ; etc. L'affirmation de la valeur du mode négatif de notre connaissance de Dieu peut également se réclamer de saint Augustin : «Ce n'est pas un mince savoir [...] de pouvoir connaître ce que Dieu n'est pas, avant de connaître ce qu'il est» (*De Trinitate* VIII,2,3).

⁴⁷ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1.

IV. Manifester la vérité de la foi en écartant les erreurs

C'est en exposant sa doctrine de la relation, de la personne, du verbe et de l'amour, que saint Thomas explique le sens des analogies mises en oeuvre pour manifester la foi trinitaire. L'une des meilleures explications se trouve dans l'étude de la *pluralité personnelle* en Dieu :

La pluralité des personnes en Dieu appartient à ces réalités qui reposent sur la foi et que la raison humaine naturelle ne peut ni explorer ni saisir de manière suffisante ; mais on espère le saisir dans la Patrie lorsque Dieu sera vu par son essence, quand la foi aura fait place à la vision. Cependant, les saints Pères ont été obligés d'en traiter de manière développée en raison des objections élevées par les contradicteurs de la foi en cette matière et sur d'autres objets qui relèvent aussi de la foi ; ils l'ont fait pourtant de manière modeste et avec respect, sans prétendre comprendre. Et une telle recherche n'est pas inutile, puisque par elle l'esprit est élevé pour saisir quelque chose de la vérité (*cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum*) qui suffit pour exclure les erreurs. C'est pourquoi saint Hilaire explique : "En croyant cela –à savoir la pluralité des personnes en Dieu–, commence, avance, persévère. Même si je sais que tu n'arriveras pas au terme, je te féliciterai pourtant de ton progrès. En effet, celui qui avec piété poursuit l'infini, même s'il ne l'atteint jamais, tire néanmoins profit de sa marche en avant"⁴⁸.

Ces explications résument le propos de l'intelligence spéculative du mystère de la Trinité. C'est ce projet que saint Thomas applique strictement dans toutes ses œuvres : la théologie trinitaire spéculative est portée par une finalité contemplative qui procure aux chrétiens les moyens de défendre leur foi. La manifestation de la vérité et la critique des erreurs constituent les deux faces d'une même entreprise théologique. Pour écarter les erreurs, il ne suffit pas de produire des textes scripturaux, mais il faut encore montrer

⁴⁸ *De potentia*, q. 9, a. 5 ; cfr. SAINT HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* II,10 (Sources Chrétiennes, 443, p. 295). Cfr. ci-dessous notes 132 et 133.

la conformité de la foi catholique et de l'Écriture, et il faut aussi répondre aux arguments qui sont opposés à la foi de l'Église. De son côté, la vérité ne sera pas pleinement manifestée tant que l'on n'aura pas écarté les erreurs qui s'y opposent. L'élaboration d'une réflexion spéculative sur la Trinité, avec l'emploi d'analogies et l'usage de ressources philosophiques, est donc guidée par un motif qui comporte un double aspect : la contemplation de la vérité révélée, permettant la défense de la foi contre les erreurs. La théologie trinitaire a pour but de montrer que la foi en la Trinité est raisonnablement pensable et que les arguments contre la foi trinitaire ne s'imposent donc pas. Il ne s'agit pas de prouver la foi mais d'en montrer l'intelligibilité au moyen de raisons qui, au regard de la raison humaine, revêtent un caractère de plausibilité ou de vraisemblance. En procurant ainsi aux croyants une certaine saisie du mystère («quelque chose de la vérité»), ces «raisons» leur offrent un avant-goût de ce qu'ils espèrent contempler un jour en toute lumière dans la vision bienheureuse.

Saint Thomas apporte les mêmes explications lorsqu'il présente les *relations trinitaires*⁴⁹. Il le redit encore lorsqu'il explique l'usage du nom *personne* en théologie trinitaire⁵⁰. Il le répète quand il propose sa doctrine des *processions* immanentes⁵¹. Et il apporte encore les mêmes explications quand il cherche à montrer la distinction de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit : pour éviter l'erreur d'Arius, «les saints Pères ont dû manifester qu'il n'est *pas impossible* que quelque chose procède du Père tout en lui étant co-essentiel, en recevant du Père la même nature que lui»⁵². Et puisque les semi-Ariens pneumatomaques ne pouvaient pas admettre que la nature divine soit communiquée autrement que par génération (ori-

⁴⁹ *De potentia*, q. 8, a. 1 : «Reliquintur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse : quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit».

⁵⁰ S.Th. I, q. 29, a. 3, ad 1 ; *De potentia*, q. 9, a. 4.

⁵¹ S.Th. I, q. 27, a. 1.

⁵² *De potentia*, q. 10, a. 2 : «Ad cuius erroris destructionem necessarium fuit sanctis patribus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo Patre quod sit ei coessentiale, in quantum accipit ab eo eandem naturam quam Pater habet».

gine du Fils), «nos docteurs (*doctores nostri*) ont dû manifester que la nature divine peut être communiquée par une double procession, l'une étant la génération (ou nativité) et l'autre n'étant pas cette génération : *et c'est ainsi qu'on cherche la distinction des processions en Dieu*»⁵³. C'est précisément pour répondre à cette question que saint Thomas, suivant saint Augustin, se tourne vers la considération de certains aspects de l'image de la Trinité dans l'âme humaine : l'amour ne procède pas sur le mode d'une génération. L'amour n'est pas engendré comme le verbe mais il procède d'une autre manière⁵⁴. Chez saint Thomas comme chez saint Augustin, la doctrine du Saint-Esprit comme Amour cherche ainsi à manifester l'origine et la propriété du Saint-Esprit, afin de rendre compte de la foi catholique en sa divinité et en sa distinction personnelle.

Avec Augustin encore, Thomas note que les hérésies ont partie avec une thèse d'ordre spéculatif. Il explique par exemple que les ariens n'ont pas voulu croire que le Fils possède la même divinité que le Père et qu'*ils n'ont pas pu saisir*, leur position étant motivée par un refus volontaire mais aussi par une difficulté d'ordre intellectuel⁵⁵. Pour répondre aux hérésies, il faut donc montrer la plausibilité de la foi orthodoxe en manifestant qu'elle ne propose rien d'impossible : tel est le but des "raisons" tirées de l'analogie de l'intellect et de l'amour. Elles constituent une contemplation offrant aux croyants le moyen de défendre leur foi.

Nous avons déjà noté plus haut que saint Thomas, en matière trinitaire, écarte les raisons nécessaires invoquées par d'autres théologiens. Il ne cherche pas à prouver la foi mais à en montrer l'intelligibilité par des raisons dont la pensée humaine peut reconnaître la plausibilité (raisons de congruence). En effet, les principes de la raison humaine viennent de Dieu et ils ne peuvent donc pas être contraires à la foi donnée par Dieu. Pour cette raison, saint Thomas

⁵³ *De potentia*, q. 10, a. 2 : «Et hoc est quaerere processionum distinctionem in divinis».

⁵⁴ Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* IX,12,17-18.

⁵⁵ SCG IV, ch. 6 (n. 3387). Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,20,38.

explique que les arguments opposés à la foi trinitaire «n'ont pas de force démonstrative, mais sont soit des raisons probables (*rationes probabiles*), soit des sophismes (*rationes sophisticae*)»⁵⁶. Ainsi, dans certains cas, on pourra réfuter les arguments contre la foi trinitaire en établissant qu'ils sont erronés : il s'agit alors de sophismes. Mais dans d'autres cas, on ne pourra pas établir directement la fausseté intrinsèque de l'argument : «Les réalités appartenant à la foi ne peuvent pas être prouvées de manière démonstrative ; de même, la fausseté de certaines [affirmations] contraires à la foi échappe à la possibilité d'une démonstration, mais on peut montrer qu'elles ne sont pas nécessaires»⁵⁷.

Dans ce second cas, on pourra seulement montrer que les arguments contre la foi ne sont que des «raisons probables», c'est-à-dire des arguments qui, malgré une certaine plausibilité au regard de la raison philosophique, ne s'imposent pas nécessairement à l'intelligence. Et pour manifester cela de façon complète, il faut établir une alternative en proposant une autre voie au moyen d'arguments de convenance : c'est ici, comme on l'a déjà noté, qu'interviennent les analogies trinitaires. La foi, qui dépasse la raison humaine, comble notre esprit sans lui faire violence. Dans ces explications, on aura remarqué les trois modes de raisonnement indiqués par saint Thomas : raisons démonstratives, raisons probables et raisons sophistiques. La distinction de ces trois types de raisons provient des premières lignes des *Topiques* d'Aristote⁵⁸ qui fournissent un élément commun de la logique scolastique⁵⁹. Bien que les «raisons proba-

⁵⁶ SCG I, ch. 7 (n. 47) : «Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur».

⁵⁷ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3 : «Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria».

⁵⁸ ARISTOTE, *Topiques* I,1 (100a 25-101a 4). Je remercie le professeur Luca Tuninetti qui m'a signalé ce point en me rendant attentif aux différences entre la *ratio probabilis* chez saint Thomas et les arguments de la dispute dialectique chez Aristote.

⁵⁹ Voir par exemple la division des syllogismes chez GUILLAUME DE SHERWOOD, *Introductiones in Logicam* IV (H. BRANDS et CH. KANN [ed.], Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, p. 78) : «syllogismus alius est demonstrativus, alius dialecticus, alius sophisticus. [...] dialecticus vero est ex probabilibus, faciens opinionem».

bles» reçoivent chez saint Thomas un sens différent du «syllogisme dialectique» d'Aristote, on constate aisément que saint Thomas se sert de catégories logiques aristotéliennes pour préciser son propos de théologien : les catégories aristotéliennes semblent ici mises au service du projet augustinien d'intelligence de la foi.

V. L'exercice et la consolation des croyants

Le propos de la théologie trinitaire de saint Thomas est celui qu'il exprime, d'une manière plus générale, concernant les vérités que seule la foi nous donne de connaître et que l'on ne peut pas démontrer par des raisons : «Pour manifester ce genre de vérité, il faut avancer des raisons vraisemblables pour l'exercice et le réconfort des fidèles (*ad fidelium quidem exercitium et solatium*), et non pas pour convaincre les adversaires ; car l'insuffisance de ces raisons les confirmerait plutôt dans leur erreur s'ils estimaient que nous adhérons à la vérité de la foi pour des raisons aussi fragiles»⁶⁰.

Saint Thomas exprime ici la tâche de la théologie spéculative concernant le mystère de la Trinité et du Christ : il s'agit de manifester (*manifestare*) la vérité de la foi, c'est-à-dire de *la rendre plus manifeste à notre esprit*. Le moyen est également clair : ce sont des raisons probables ou plausibles, et non pas des démonstrations. Les destinataires sont aussi identifiés : il s'agit des croyants (*fideles*). Quant au but d'une telle entreprise, il est exprimé par les mots *exercitium* et *solatium*. Il n'est pas aisé de traduire *solatium* (ou *solacium*) par un seul terme. Ce mot peut signifier : aide, assistance, secours, consolation, service domestique, compensation et parfois même délassement⁶¹. Dans la Bible latine de saint Thomas, le mot *solatium* traduit le terme grec *παράκλησις* (exhortation, appel pressant, invocation, encouragement, intercession, consolation)⁶². Dans le

⁶⁰ SCG I, ch. 9 (n. 54).

⁶¹ Cfr. par exemple, chez SAINT THOMAS, *In Ad Gal.* 1,1 (n. 8) ; IV *Sent.*, dist. 48, q. 2, a. 1 ; S.Th. I, q. 51, a. 1, arg. 1.

⁶² Cfr. par exemple 1 M 12,9 ou He 6,18. Cfr. SAINT THOMAS, *In Ad Rom.* 1,2 (n. 27) et 7,22 (n. 585).

domaine naturel, saint Thomas l'associe en particulier à la sécurité procurée par la possession de biens temporels ou à l'aide financière⁶³, mais aussi au soutien que s'offrent les époux ou les amis⁶⁴, voire au bienfait que procurent les loisirs et le théâtre (le *solatium* que procure la vertu d'eutrapélie)⁶⁵. Dans le domaine de la grâce, il le rattache en particulier à la vertu d'espérance (l'espérance procure le *solatium*)⁶⁶, à la paix et à la contemplation⁶⁷, c'est-à-dire à la «consolation spirituelle»⁶⁸. Parmi les activités qui procurent le *solatium*, saint Thomas note en particulier l'étude des livres saints qui offre «un remède contre les tribulations»⁶⁹. Au début de son *Contra Impugnantes*, il note que les adversaires de la vie religieuse mendiant veulent priver les mendiants des *spiritualia solatia*, en leur refusant le droit d'étudier et d'enseigner «de telle sorte qu'ils ne peuvent pas résister aux adversaires ni trouver dans les Écritures la consolation de l'Esprit : c'est l'astuce des philistins»⁷⁰. Ce dernier passage suggère bien le sens qu'il faut donner au mot *solatium* en SCG I, ch. 9 : la recherche de «raisons» pour manifester la foi procure aux croyants un soutien, un remède, une défense, une consolation spirituelle, en leur donnant de saisir l'intelligibilité de leur foi et en leur montrant que cette foi résiste aux objections (hérésies et arguments rationnels) qui lui sont faites.

⁶³ IV *Sent.*, dist. 49, q. 4, a. 1, sed contra 2 et ad 3 ; *Contra Impugnantes*, ch. 6, § 6, ad 17 (Ed. Leon., t. 41 A, p. 104).

⁶⁴ Cfr. par exemple *In Isaiam* 3,17 et 3,25 (Ed. Leon., t. 28, p. 29 et 31).

⁶⁵ S.Th. II-II, q. 168, a. 2 ; a. 3, ad 3.

⁶⁶ Cfr. SCG III, ch. 153 (n. 3252) ; *De veritate*, q. 17, a. 2, arg. 8 ; *In Ad Hebr.* 6,18 (n. 324).

⁶⁷ Cfr. par exemple *In Isaiam* 7,14 et 48,22 (Ed. Leon., t. 28, p. 59 et 200).

⁶⁸ *In Ad Rom.* 15,5 (n. 1149) : «Deus autem patientiae, scilicet dator, Ps. LXX, v. 5 : tu es patientia mea, et solatii, idest qui spiritualement consolationem largitur». Sur le rapport étroit entre *solatium* et *consolatio*, voir aussi *Contra Impugnantes*, Prol. (Ed. Leon., t. 41 A, p. 52) ; *In Isaiam* 1,7 et 6,8 (Ed. Leon., t. 28, p. 12 et 51) ; *In Ad Hebr.* 13,22 (n. 772).

⁶⁹ *In II Ad Tim.* 4,13 (n. 158).

⁷⁰ *Contra Impugnantes*, Prol. (Ed. Leon., t. 41 A, p. 52) : «[...] eis subtrahere nituntur spiritualia solatia, coporalia onera imponentes. Primo enim eis pro posse studium et doctrinam auferre conantur, ut sic adversariis resistere non possint nec in Scripturis consolationem Spiritus invenire. Et haec est astutia Philistinorum, I Reg. 13,19».

Quant au mot «exercice» (*exercitium*), il indique la nature et la finalité de l'étude du théologien. Saint Thomas applique souvent ce thème de l'exercice (*exercitatio* ou *exercitium*) à l'étude et à l'enseignement soutenus par la persévérance, l'entraînement et la pratique fréquente⁷¹. L'étude et l'enseignement de la sagesse comptent parmi les «exercices spirituels» (*spiritualia exercitia*) qui conduisent à connaître Dieu et à l'aimer⁷². L'exercice est comparable à une «école»⁷³. Dans l'expression «exercice spirituel», l'adjectif «spirituel» revêt un sens religieux (recherche de la connaissance de Dieu dans la foi) sans perdre pour autant sa signification anthropologique (*spirituel* distingué de *manuel* ou *corporel*)⁷⁴. Dans des contextes variés, le thème de l'exercice est spécialement lié aux difficultés, aux tribulations et aux adversités : les difficultés et les tribulations sont l'occasion d'un *exercitium* ou d'une *exercitatio* qui permet de les surmonter. C'est ainsi, par exemple, que la Providence divine se sert des démons, des méchants, des peines de cette vie, des dangers et des tribulations en général pour l'*exercitatio* des hommes justes, c'est-à-dire pour les rendre plus forts⁷⁵.

⁷¹ Cfr. S.Th. III, q. 86, a. 5, ad 3 ; *De veritate*, q. 24, a. 10 ; III *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 5, q1a 1, arg. 2.

⁷² SCG III, ch. 132 (n. 3047) : «[...] studium sapientiae, et doctrina, et alia huiusmodi spiritualia exercitia». Cfr. S.Th. II-II, q. 122, a. 4, ad 3. L'expression «exercice spirituel» est également appliquée à l'état religieux, aux activités propres à cet état (S.Th. II-II, q. 189, a. 1; *Contra Impugnantes*, ch. 5, ad 8 [Ed. Leon., t. 41 A, p. 92]), et de façon plus générale à la pratique des vertus (*In Ad Eph.* 3,14 [n. 166]; S.Th. III, q. 69, a. 3). La pauvreté volontaire constitue également un «exercice» (S.Th. II-II, q. 186, a. 3, ad 4).

⁷³ Saint Thomas l'explique à propos de la vie religieuse qu'il considère comme un exercice pour parvenir à la perfection de la charité : «exercitium sive schola perfectionis» (*Quodlibet* IV, q. 12, a. 1, ad 7 ; cfr. ad 9). Cfr. S.Th. II-II, q. 186, a. 3 : «exercitium et disciplina».

⁷⁴ Cfr. par exemple *Contra Impugnantes*, ch. 5, § 3 (Ed. Leon., t. 41 A, p. 89-90) : les œuvres de piété (parmi lesquelles saint Thomas compte l'étude des saintes Écritures, l'enseignement et la prédication) sont distinguées des activités corporelles ou manuelles («labor manuum», «corporalis exercitatio», «corporalia exercitia»); cfr. *ibidem*, ad 8 : les «exercitia spiritualia» sont des distingués des «opera manualia» (p. 92) ; cfr. *In I Ad Tim.* 4,8 (n. 153-162). Pour les nuances du vocabulaire de la «spiritualité», cfr. J.-P. TORRELL, «*Spiritualitas*» chez saint Thomas d'Aquin, RSPT 73 (1989) 575-584.

⁷⁵ Cfr. par exemple S.Th. I, q. 64, a. 4 ; q. 109, a. 4, ad 1 (démons) ; q. 114, a. 1, arg. 3 et ad 3 ; S.Th. I-II, q. 87, a. 7 ; *In Matthaeum* 13,29 (n. 1149) ; *Catena in Lucam* 8,23 (vol. 2, p. 114-115) ; IV *Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 2, q1a 3, ad 3 et ad 4. Les références sur ce thème sont très nombreuses.

En matière doctrinale, saint Thomas présente l'exercice comme une «élévation» de l'esprit qui s'effectue suivant un progrès. Cette élévation part des choses «plus faciles» pour atteindre les choses «plus difficiles»⁷⁶ : elle part des sens, des représentations sensibles et de l'imagination pour atteindre les réalités intelligibles⁷⁷. L'exercice consiste à passer des réalités corporelles aux réalités spirituelles, des choses légères à celles qui sont plus ardues, d'un enseignement simple à un enseignement plus subtil, de la foi à l'intelligence spirituelle de la foi⁷⁸. Le thème de l'exercice implique également (comme chez saint Augustin) un ordre des disciplines du savoir⁷⁹, disposant les esprits pour qu'ils deviennent capables de saisir les réalités qui transcendent les sens et l'imagination. Trois aspects de l'exercice de la sagesse méritent d'être mentionnés à ce sujet.

1. Les erreurs et les hérésies

Dans le contexte de la quête d'intelligence de la foi, le thème de l'exercice apparaît tout d'abord étroitement lié au défi posé par les hérésies. «Après que la vérité divine fut manifestée, certaines erreurs sont survenues en raison de la défaillance des esprits humains. Mais ces erreurs ont exercé (*exercuerunt*) l'intelligence des fidèles à rechercher et à saisir de manière plus attentive (*diligentius*) les vérités divines»⁸⁰. Les explications les plus complètes se trouvent dans une *reportatio* sur la première épître aux Corinthiens, à propos de la parole de saint Paul : «nam oportet haereses esse» (1 Co 11,19)⁸¹. À

⁷⁶ S.Th. II-II, q. 189, a. 1, ad 4 : «a facilioribus ad difficiliora».

⁷⁷ Cfr. par exemple S.Th. I, q. 1, a. 9, ad 2.

⁷⁸ Cfr. *In Ad Hebr.* 5,14 (n. 269-274).

⁷⁹ *Sententia Ethic.* VI, 7 (Ed. Leon., t. 47/2, p. 358-359) : logique, mathématique, philosophie naturelle, éthique, puis étude de la sagesse et des réalités divines.

⁸⁰ SCG IV, ch. 55 (n. 3939).

⁸¹ Ce texte a été publié parmi les *Reportationes ineditae Leoninae* dans l'édition des œuvres de saint Thomas servant de base à l'*Index Thomisticus* : S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, vol. 6, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, p. 367. Ce texte est celui du ms. Padova, Biblioteca Antoniana 333. Je remercie le Père Gilles de Grandpré qui m'a confirmé sa valeur, sous réserve des précisions qu'apportera l'édition léonine du commentaire de saint Paul concernant les doubles recensions sur la première Lettre aux Corinthiens.

la suite de saint Augustin, saint Thomas explique que les hérésies revêtent une double utilité (*utilitas*). Premièrement, à cause des hérésies «les saints docteurs ont été plus exercés (*magis exercitati*) pour mettre en lumière la vérité de la foi, et leurs esprits ont été rendus plus subtils (*subtiliata*)»⁸². En effet, «après les hérésies les saints ont parlé de façon plus prudente (*cautius*) des choses de la foi, comme Augustin au sujet de la grâce après les pélagiens, et comme le pape Léon au sujet de l'incarnation après Nestorius et Eutychès»⁸³. La seconde utilité des hérésies est de susciter et de manifester la constance des croyants dans la foi (*constantia fidei*), en rendant plus forts et éprouvés (*probat*) ceux qui ont su résister à ces hérésies⁸⁴. Il en va de même pour les erreurs philosophiques : ces erreurs sont l'occasion d'un exercice (*exercitium*) donnant lieu à une saisie plus claire (*limpidius*) de la vérité ; quant à ceux qui ont parlé superficiellement de la vérité, bien qu'on ne suive pas leur opinion, ils nous donnent l'occasion d'un exercice (*exercitium*) de recherche de la vérité⁸⁵. Les mêmes explications sont appliquées encore à des événements. En exerçant ses disciples à saisir ses paraboles selon leur sens spirituel, le Christ leur donne de comprendre que les événements (*res gestae*) de la première Alliance sont des figures (*figurae*) de la Nouvelle Alliance⁸⁶. Cet enseignement provient notamment de

⁸² *Ibidem* : «Una est quia sancti doctores ex hoc sunt magis exercitati ad veritatem fidei elucidandam, et eorum ingenia magis subtiliata».

⁸³ *Ibidem*. Sur ce même thème, avec l'exemple de saint Augustin, voir *Contra errores Graecorum*, prol. (Ed. Leon., t. 40 A, p. 71).

⁸⁴ *Ibidem*. L'autre recension donnée par l'édition Marietti (n. 628) indique les sources augustiniennes de saint Thomas : *Enchiridion* et *De civitate Dei*. Saint Thomas, citant Augustin, y note également une double utilité des hérésies : «ad maiorem declarationem veritatis» et «ad manifestandam infirmitatem fidei in his qui recte credunt» (peut-être faudrait-il vérifier l'exactitude du mot «infirmitas» dans ce passage).

⁸⁵ *Super Metaph.* II, lect. 1 (édition Marietti, Torino-Roma 1950, n. 287-288) : «[...] Inquantum priores errantes circa veritatem posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret. [...] Etiam illis, qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur, quia etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis».

⁸⁶ *In Matthaeum* 13,52 (n. 1206). Saint Thomas distingue ici les foules auxquelles Jésus a parlé en paraboles, et les disciples «exercés» (*exercitati*) qui peuvent saisir cet enseignement dans son sens spirituel.

saint Augustin⁸⁷. Il permet d'expliciter le sens de l'*exercitium* en SCG I, ch. 9 : les raisons avancées par le théologien pour manifester la foi ne prouvent pas la foi mais exercent l'esprit du croyant à mieux saisir la vérité de la foi, avec prudence et précision, en lui donnant l'occasion de confirmer la foi. Grâce aux hommes studieux capables de réfuter les erreurs, ceux qui possèdent une foi plus simple sont aussi confirmés dans la foi⁸⁸.

2. Les obscurités et le langage figuratif des Écritures

Le thème de l'exercice apparaît souvent à propos des difficultés, des «obscurités» et du langage figuratif des Écritures saintes. Ce langage obscur est utile pour deux raisons étroitement liées : 1) pour l'exercice des hommes studieux (*ad exercitium studiosorum*) ; 2) pour protéger la révélation de la dérision des incroyants (*contra irrisiones infidelium*)⁸⁹. La vérité divine est parfois donnée de façon «cachée» pour que les incroyants ne la tournent pas en dérision et pour que les croyants plus simples n'y trouvent pas l'occasion d'une erreur⁹⁰. Quant à l'exercice invoqué par la première raison, il concerne les hommes «studieux», c'est-à-dire les lecteurs formés à la lecture doctrinale et spirituelle de l'Écriture : cet exercice consiste en une «élévation de l'esprit» qui, à partir des similitudes créées et des expressions obscures, conduit à saisir les réalités spirituelles intelligibles⁹¹. Nous sommes ici très près de l'*exercitatio* de saint Augustin. L'inspiration augustinienne apparaît explicitement dans le

⁸⁷ *Ibidem* ; voir les textes augustinien cités dans la *Catena in Matthaeum* 13,52 (vol. 1, p. 224).

⁸⁸ S.Th. II-II, q. 10, a. 7.

⁸⁹ S.Th. I, q. 1, a. 9, ad 2 ; cfr. I *Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 2. Cfr. V. SERVERAT, *L'«irrisio fidei»*. Encore sur Raymond Lulle et Thomas d'Aquin, «Revue Thomiste» 90 (1990) 436-448.

⁹⁰ I *Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 1.

⁹¹ S.Th. I, q. 1, a. 9, ad 2 : «Ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed eleve eas ad cognitionem intelligibilium». S.Th. II-II, q. 1, a. 9, ad 1 : «longum studium atque exercitium». Un tel «exercitium» est requis pour être capable d'enseigner (*In I Ad Tim.* 4,13 [n. 171]). Voir encore *Super Dionysium de divinis nominibus* I, lect. 2 (n. 65) : «In Scripturis exprimuntur nobis intelligibilia per sensibilia, et supersubstantialia per existentia, et incorporalia per corporalia, et simplicia per composita et diversa».

commentaire sur *Jean* 10,6 où saint Thomas reprend l'explication de saint Augustin concernant les paroles du Christ : «Le Seigneur nourrit en effet par ce qui est clair et il exerce l'esprit par ce qui est obscur»⁹². L'ignorance suscitée par les *proverbia* du Christ (figures, paraboles) est utile aux bons et aux justes «pour s'exercer et pour louer Dieu, car en ne comprenant pas mais en croyant, ils glorifient le Seigneur et sa sagesse qui les dépasse»⁹³. D'autres auteurs sont également invoqués pour expliquer cette pédagogie de la révélation. Dans sa *Catena sur Luc*, par exemple, saint Thomas rapporte les explications de Théophylacte : le Christ parle tout d'abord au moyen de similitudes pour attirer l'attention de ses auditeurs (*ut attentiores faceret auditores*), afin de les exercer (*exercitare*) et pour que ceux qui n'en sont pas dignes (*indigni*) ne puissent pas saisir le sens spirituel des paroles obscures⁹⁴. «Les arcanes de la foi (*secreta fidei*) ne doivent pas être découverts aux infidèles»⁹⁵ : ici encore, saint Thomas invoque la défense de la foi⁹⁶.

⁹² SAINT AUGUSTIN, *Tractatus in Evangelium Iohannis* 45,6 : «Pascit enim manifestis, exercet obscuris». Voir l'indication d'autres textes de saint Augustin sur ce même thème dans : SAINT AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XLIV-LIV*, trad. MARIE-FRANÇOIS BERROUARD, Bibliothèque Augustinienne 73B, Études Augustiniennes, Paris 1989, p. 54. Saint Thomas cite ce texte de saint Augustin dans sa *Catena in Ioannem* 10,6 (vol. 2, p. 472) ; dans son commentaire sur Jean, il commente ce passage en précisant que la nourriture est donnée aux foules de croyants, tandis que l'exercice est destiné aux disciples : «Pascit Dominus manifestis, scilicet fideles turbas, exercet obscuris, scilicet discipulos» (*In Ioannem* 10,6 [n. 1379]).

⁹³ SAINT THOMAS, *In Ioannem* 10,6 (n. 1380) : «Utilis et bonis et justis ad exercitium in Dei laudem quaerentibus : nam dum ea non intelligunt, credunt, glorificant Dominum, et eius sapientiam supra se existentem». L'exercice donne une conscience plus vive de la foi, pour la louange de Dieu.

⁹⁴ *Catena in Lucam* 8,4 (vol. 2, p. 110).

⁹⁵ *De rationibus fidei*, ch. 8 (THOMAS D'AQUIN, *Traité : Les raisons de la foi, les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introd., trad. et notes par GILLES EMERY, Cerf, Paris 1999, p. 116-117).

⁹⁶ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 4. Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De doctrina christiana* IV, ch. 9 (PL 34,99).

3. *Les sages et les simples*

Le thème de l'exercice fait intervenir la distinction entre les «sages» et les «simples» ou «petits». Par «sages», il faut entendre les croyants expérimentés dans la lecture des Écritures et dans l'intelligence de la foi. Quant aux «simples» ou «petits», ce sont les croyants «encore peu introduits dans la parfaite doctrine de la foi»⁹⁷. Contre tout élitisme, Thomas explique que la *même réalité* de la foi doit être transmise aux sages et aux petits, sans différence ; cependant, le *mode* de cette transmission n'est pas identique. En s'appuyant sur saint Augustin, il explique que, lorsqu'on propose les réalités de la foi aux petits (*parvuli*), il ne convient pas de les traiter dans leurs difficultés ni de les explorer à fond⁹⁸. Cela s'applique spécialement au «mystère de la Trinité» et au «sacrement de l'Incarnation», au sujet desquels saint Paul transmet des enseignements «très difficiles» (*valde difficilia*) et «ardus» (*ardua*)⁹⁹. L'exemple souvent présenté par saint Thomas est celui de la naissance du Verbe : «Il est assez facile de connaître par la simple foi (*per simplicem fidem est satis facile*) que le Verbe s'est fait chair [Jean 1,14], car cela peut tomber sous l'imagination et d'une certaine façon sous le sens. Mais connaître le Verbe auprès de Dieu [Jean 1,1], cela dépasse tout sens et ne peut être saisi que par la raison, et avec de nombreuses difficultés, les plus grandes difficultés»¹⁰⁰.

Il y a ainsi un ordre de l'enseignement (*ordo doctrinae*) qui correspond à celui du progrès spirituel dans la foi. Cet ordre requiert que l'on passe des choses «plus faciles» aux choses «plus diffi-

⁹⁷ *In I Ad Cor.* 3,1 (n. 124) : «[...] tamquam parvulis in Christo, id est, parum adhuc introductis in perfectam doctrinam fidei, quae spiritualibus debetur».

⁹⁸ *In Ad Hebr.* 5,13 (n. 270) : «Eadem enim utrisque proponenda sunt, sed parvulis proponenda sunt, sed non exponenda nec pertractanda : quia intellectus eorum magis deficeret, quam elevaretur».

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem* (n. 271) ; voir aussi *Contra doctrinam retrahentium*, ch. 7 (Ed. Leon., t. 41 C, p. 50) ; S.Th. II-II, q. 189, a. 1, arg. 4.

les»¹⁰¹. Le croyant doit d'abord se nourrir de «lait»¹⁰² pour pouvoir accéder ensuite aux nourritures solides (cfr. 1 Co 3,2) : il faut d'abord recevoir la nourriture du «Verbe fait chair» pour pouvoir grandir et se rendre capable de recevoir l'enseignement concernant «le Verbe qui est au commencement auprès de Dieu»¹⁰³. Les hérétiques ont commis l'erreur de modifier cet *ordo* en cédant à la présomption d'accéder aux «nourritures solides» avant le temps opportun¹⁰⁴. Or la doctrine spirituelle (la «nourriture solide»¹⁰⁵) doit être donnée à chacun selon ses capacités et selon ses dispositions¹⁰⁶. Les réalités de la foi doivent donc être transmises de façon simple aux simples, et «de façon plus subtile aux hommes plus subtils»¹⁰⁷.

Une précision s'impose : en matière de connaissance de foi, la «doctrine spirituelle» proposée aux *maiores* n'est pas une pure affaire d'intelligence mais elle exige également une affectivité droite et tendue vers Dieu. Sous cet aspect, la doctrine sacrée se distingue des autres domaines du savoir. Dans les autres sciences, la perfection intellectuelle suffit. Mais la «doctrine de l'Écriture sainte» requiert un double perfectionnement, intellectuel et affectif. Elle communique des réalités qui ne sont pas seulement objet de spéculation (*speculanda*) mais qui doivent être reçues par la charité (*approbanda per affectum*)¹⁰⁸. Saint Thomas précise : la théologie n'est pas la géo-

¹⁰¹ S.Th. II-II, q. 189, a. 1, ad 4 : «[...] de ordine doctrinae, prout transeundum est a faciliioribus ad difficiliora».

¹⁰² Le «lait», au sens symbolique, signifie la «doctrine des simples» (*simplicium doctrina*) : *In Isaiam* 60,16 (Ed. Leon., t. 28, p. 237).

¹⁰³ S.Th. II-II, q. 189, a. 1, ad 4 ; cfr. arg. 4. Cette interprétation est tirée de la *Glose* ; cfr. Pierre Lombard (PL 191, 1172). On peut noter à ce sujet une priorité pédagogique de l'économie (le Verbe fait chair) par rapport à la théologie (le Verbe éternel auprès du Père). Voir aussi *Contra doctrinam retrahentium*, ch. 7 (Ed. Leon., t. 41 C, p. 50).

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. *In I Ad Cor* 3,2 (n. 125-130).

¹⁰⁶ *In Ioannem* 4,32 (n. 635).

¹⁰⁷ *In Matthaeum* 25,15 (n. 2039) : «Apostolus I Cor. III : tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam. Ideo magis subtilibus magis subtilia dedit».

¹⁰⁸ *In Ad Hebr.* 5,14 (n. 273). Cela ne met pas en cause la priorité de la dimension spéculative de la doctrine sacrée (cfr. S.Th. I, q. 1, a. 4). Cet enseignement rappelle plutôt que l'étude de la doctrine sacrée s'inscrit dans l'organisme intégral de la vie de la foi en Église.

métairie! Telle est la condition de l'accueil de la «doctrine solide» : elle requiert que ses destinataires soient accomplis, tant sur le plan intellectuel que sur le plan affectif¹⁰⁹. Ainsi conçue, la théologie trinitaire exige la pratique de la *prière* (comme le montre l'exemple de Thomas lui-même) par laquelle l'âme est purifiée, élevée vers la réalité spirituelle de Dieu et ordonnée à Dieu par la dévotion¹¹⁰. Rien de plus étranger à Thomas d'Aquin qu'une conception rationaliste de la théologie! Ces explications sont résumées dans un extrait de la lettre 137 de saint Augustin à Volusien que saint Thomas cite dans la Préface de sa *Catena in Matthaeum* :

La manière de parler de l'Écriture est accessible à tous, mais très peu de gens peuvent en pénétrer le sens profond [...] L'Écriture nous invite tous en une humble parole, non seulement pour nous nourrir par ce qu'elle manifeste, mais encore pour nous exercer par la vérité qu'elle nous cache, cette vérité étant contenue tant dans les endroits clairs que dans les endroits obscurs. Mais de peur que les choses claires ne deviennent occasion de dédain, elle se font aussi désirer : ce désir les rend en quelque sorte nouvelles et nous y entrons avec plus de délectation. Elles corrigent heureusement les esprit égarés, nourrissent les petits et ravissent les plus grands¹¹¹.

VI. L'image de la Trinité

En théologie trinitaire, chez saint Thomas, la doctrine de l'image de Dieu fournit les éléments d'un «exercice» pour contempler la vérité : l'étude du verbe et de l'amour sert à manifester ou à «insi-

¹⁰⁹ *Ibidem* (n. 274). La nourriture solide doit être transmise à ceux qui ont les sens exercés (*exercitatos sensus*) par leur entraînement (*consuetudo*), c'est-à-dire à l'homme exercé (*exercitatus*), capable d'un jugement droit.

¹¹⁰ *Super Dionysium de divinis nominibus* III (n. 232-233).

¹¹¹ *Catena in Matthaeum*, Praefatio (vol. 1, p. 8) : «Modus enim ipse quo sancta Scriptura contextitur, est omnibus accessibilis, paucissimis penetrabilis [...]. Sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed etiam secreta exerceat veritate, hoc tam in promptis quam in reconditis habens. Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursum aperta desiderantur, desiderata quodammodo renovantur, renovata suaviter intimantur. His salubriter et prava corriguntur et parva nutriuntur et magna oblectantur ingenia». Cfr. SAINT AUGUSTIN, *Lettre 137*, 18 (PL 33, 524).

nuer» l'unité et la distinction relative du Père, du Fils et du Saint-Esprit, tant dans leur immanence éternelle que dans l'économie du salut¹¹². Pourquoi l'exploration de cette voie l'emporte-t-elle sur les autres?

Comme Augustin, Thomas recherche une analogie pour saisir quelque peu l'unité de la Trinité divine, *per speculum*, à partir de ce qui nous est mieux connu. Le chapitre 11 du quatrième Livre de la *Somme contre les Gentils*, où saint Thomas présente pour la première fois sa doctrine de maturité concernant le Verbe, montre très bien le sens de sa démarche. Le critère qu'il retient est celui de l'*intimité* de la procession. L'intelligence croyante cherche un mode d'émanation dans lequel le terme qui procède soit *intérieur* à son principe (distinction dans l'unité). Thomas observe dans les êtres une gradation donnant de découvrir une procession toujours «plus intérieure»¹¹³. Dans les corps inanimés, la procession s'accomplit de façon extérieure : elle ne convient donc guère pour nous aider à saisir le mystère trinitaire. Dans le premier degré des corps animés (les végétaux, premier degré de la vie), on découvre une émanation qui procède depuis l'intérieur : mais cette procession s'accomplit «vers l'extérieur» jusqu'à ce que le terme qui procède (par exemple le fruit qui procède de l'arbre) soit complètement séparé de son principe ; et Thomas observe par ailleurs que le principe premier d'une telle émanation demeure extérieur. Au-dessus de ce degré, les corps doués d'une âme sensible (les animaux) offrent un exemple plus suggestif d'une émanation intérieure : c'est l'analogie de la perception sensible, qui rappelle (avec d'importantes différences) la première trinité de l'homme extérieur chez Augustin : la forme d'un corps perçu est imprimée dans les sens et, de là, elle procède dans l'imagination et la mémoire. Mais, ici encore, le principe et le terme de la procession sont différents. Pour trouver l'exemple d'une proces-

¹¹² Ce propos apparaît dès la première question du traité trinitaire de la *Somme de théologie* (S.Th. I, q. 27).

¹¹³ Cette quête rappelle à bien des égards le «mode intérieur» de la recherche d'Augustin ; cfr. notamment *De Trinitate* VIII,1,1 ; XI,1,1 ; XIII,20,26.

sion *intime*, il faut donc s'élever encore et considérer l'intellect qui constitue le «plus haut degré de la vie» : puisqu'il est capable de *réflexion*, l'intellect (avec la volonté et l'amour qui lui sont liés) pourra suggérer l'intimité du principe et du terme d'une procession. Et ici encore, Thomas observe une gradation par «degrés» : dans le cas de l'intellect humain, le principe de la connaissance provient de l'extérieur, par le moyen des sens ; au-dessus de l'homme, les anges offrent un meilleur exemple d'une connaissance provenant «de l'intérieur», mais leur pensée demeure différente de leur être (la conception intellectuelle des anges n'est pas réellement identique à leur être). Il faudra donc écarter progressivement les conditions propres aux créatures afin d'entrevoir le mode d'une procession dans laquelle l'intimité revêt la condition d'une parfaite unité de nature. Thomas observe ainsi que «plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui est intime (*magis ei est intimum*)»¹¹⁴. À partir de l'observation du monde corporel, puis dans l'étude de l'intelligence et de l'amour, il invite son lecteur à découvrir que, plus un degré de vie est élevé, «plus l'opération de cette vie sera contenue dans l'intimité (*magis in intimis continetur*)»¹¹⁵. La doctrine de «l'opération immanente», qui constitue le point de départ du traité trinitaire de la *Somme de théologie*, exprimera précisément les *résultats* de cette recherche dans laquelle l'esprit croyant élève son regard vers les conditions des formes supérieures de la vie pour aller plus haut encore et entrevoir quelque peu, comme en miroir, un aspect du mystère de Dieu lui-même¹¹⁶.

¹¹⁴ SCG IV, ch. 11 (n. 3461) ; cfr. n. 3464 : «magis ad intima devenitur».

¹¹⁵ SCG IV, ch. 11 (n. 3464).

¹¹⁶ S.Th. I, q. 27, a. 1 : «Secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra : et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente» ; cfr. ad 2 («intima intelligenti») ; ad 3 : «procedere ut intimum et absque diversitate». Voir aussi les explications très éclairantes données en *De potentia*, q. 10, a. 1. La même recherche est appliquée au thème de l'amour : voir SCG IV, ch. 19 ; S.Th. I, q. 27, a. 3-5 ; q. 37.

Telle est la fonction de l'analogie du verbe et de l'amour¹¹⁷. Elle exprime le résultat de la recherche par laquelle Thomas, de manière originale, s'approprie et prolonge la réflexion d'Augustin. S'il retient la similitude du verbe et de l'amour, c'est parce qu'elle permet de saisir quelque peu la distinction dans l'unité (l'unité sans confusion), de la façon la moins étrangère à la nature spirituelle de Dieu. La recherche se tournera donc vers l'image de Dieu en l'homme :

Dieu n'est pas de nature charnelle pour avoir besoin d'une femme à qui s'unir pour engendrer une progéniture. Mais il est de nature spirituelle ou intellectuelle, bien plutôt il est au-dessus de tout intellect. La génération en Dieu doit donc être saisie selon ce qui convient à la nature intellectuelle. Et bien que notre intellect se trouve en défaut face à l'intellect divin, nous ne pouvons pourtant parler de l'intellect divin qu'au moyen de la similitude de ce que nous trouvons dans notre intellect¹¹⁸.

Dans un contexte voisin, lorsque Augustin cherchait à montrer la propriété distinctive du Saint-Esprit, il expliquait n'avoir trouvé d'autre similitude convenant au Saint-Esprit que la volonté, l'amour ou la dilection¹¹⁹. Confronté au même problème, saint Thomas poursuit : «Si la procession du verbe et de l'amour ne suffit pas pour insinuer la distinction personnelle, il ne pourra y avoir aucune distinction personnelle en Dieu»¹²⁰. Au jugement de saint Thomas, si l'on estimait que l'analogie du verbe et de l'amour ne suffit pas pour donner une idée de la distinction personnelle dans l'unité de substance, si l'on refusait cette "raison spéculative", on pourrait bien *affirmer* que Dieu est Trinité mais on ne pourrait plus *manifes-*

¹¹⁷ SCG IV, ch. 11 et ch. 19. Cfr. S.Th. I, q. 27, a. 1-5 ; q. 37, a. 1-2. Pour davantage de détails, voir mon essai : *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 217-231, 270-293, 399-424.

¹¹⁸ *De rationibus fidei*, ch. 3 (THOMAS D'AQUIN, *Traité : Les raisons de la foi*, p. 68-69).

¹¹⁹ SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV, 21, 41.

¹²⁰ SAINT THOMAS, *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 7 : «Si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis».

ter à notre intelligence la vérité de la foi trinitaire (c'est-à-dire rendre *plus manifeste* à notre esprit la mystère reconnu dans la foi).

Il faut encore ajouter un point important concernant la doctrine thomiste de l'image : le thème de la connaissance *de soi* ne doit pas être opposé à celui de la connaissance *de Dieu* par la grâce (reformation de l'image). Ces deux aspects proviennent de la lecture de saint Augustin. D'une part, l'image apparaît pleinement lorsque l'âme, par sa reformation en vertu de la grâce, est rendue capable de connaître Dieu en vérité et d'aimer Dieu¹²¹. D'autre part, le thème de la connaissance de soi et de l'amour de soi présente l'avantage de suggérer *l'immanence substantielle et l'identité d'être*. Bien que la connaissance et l'amour de l'âme par elle-même n'offrent qu'une similitude imparfaite de la Trinité divine (car, lorsque la *mens* se connaît et s'aime elle-même, ce n'est pas un être «immuable» qu'elle connaît et aime¹²²), on peut néanmoins observer ici une immanence et une certaine identité d'être, à savoir l'identité de l'âme, de ce qu'elle connaît et de ce qu'elle aime¹²³. C'est précisément ce dernier aspect que saint Thomas retient dans sa théologie trinitaire, car il permet de donner une certaine idée de la *consubstantialité* de la Trinité. Ainsi, lorsque saint Thomas développe l'analogie de la connaissance et de l'amour de soi, c'est *sous l'aspect* où cette similitude permet de rendre compte d'une unité essentielle (le Fils et le Saint-Esprit issus du Père subsistent dans la même nature que le Père)¹²⁴. Cependant, à la suite de saint Augustin, saint Thomas maintient expressément que l'image de Dieu en l'homme réside *primo et principaliter* dans la connaissance et l'amour *de Dieu*, c'est-à-dire dans la participation à la connaissance et à l'amour que Dieu a de son propre mystère¹²⁵. La connaissance et l'amour de soi constituent

¹²¹ SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV,12,15.

¹²² *De Trinitate* IX,6,9.

¹²³ Cfr. par exemple *De Trinitate* IX,2,2 («Amans enim et quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat»); IX,5,8 ; etc.

¹²⁴ SAINT THOMAS, SCG IV, ch. 11 (n. 3469) ; S.Th. I, q. 37, a. 1 ; *De rationibus fidei*, ch. 3.

¹²⁵ S.Th. I, q. 93, a. 8 (avec une citation de *De Trinitate* XIV,12,15); cfr. a. 4 ; *De veritate*, q. 10, a. 7.

un aspect secondaire de l'image de Dieu (*secundario*), dans la mesure –et seulement dans la mesure– où l'esprit humain qui se connaît et qui s'aime est porté vers Dieu : «non pas parce que l'esprit se porte sur lui-même en s'arrêtant à soi, mais pour autant qu'il est capable ultérieurement de se porter vers Dieu»¹²⁶. L'homme pécheur est image de Dieu à un degré inférieur (il reste capable de connaître et d'aimer Dieu), mais seul l'homme saint (qui connaît et aime Dieu, suivant l'image de grâce) «représente» en quelque sorte Dieu Trinité, dans la mesure où Dieu habite en lui¹²⁷. Saint Thomas l'explique de façon détaillée dans un texte du *De veritate* où les accents augustinien sont clairement perceptibles :

Dans la connaissance par laquelle notre esprit se connaît lui-même, on trouve la représentation de la Trinité créée par analogie (*secundum analogiam*), parce qu'ainsi l'esprit se connaissant lui-même engendre son verbe et que l'amour procède de l'un et de l'autre. Ainsi le Père, dans sa propre diction, engendre son Verbe de toute éternité, et l'Esprit Saint procède de l'un et de l'autre –Mais dans cette connaissance où Dieu lui-même est connu, l'esprit est rendu conforme à Dieu (*Deo conformatur*), comme tout connaissant en tant que tel est rendu semblable au connu¹²⁸.

L'usage de l'analogie du verbe et de l'amour en théologie trinitaire s'inscrit donc, chez saint Thomas, dans la vue plus vaste de développement de l'image. Notre auteur distingue la représentation par analogie et la conformation à Dieu, en les unifiant cependant autour de l'objet divin des actes théologiques de la *mens*. On ne pourra donc pas séparer l'emploi de l'image en théologie trinitaire de l'enseignement intégral de saint Thomas concernant l'union à Dieu Trinité. Cela implique que l'on tienne également compte de la dimension eschatologique de l'image. Commentant 2 Co 3,18 («Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir

¹²⁶ S.Th. I, q. 93, a. 8.

¹²⁷ I *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 1, ad 4.

¹²⁸ *De veritate*, q. 10, a. 7. Notre traduction reprend, en la modifiant, celle de Kim Sang Ong-Van-Cung : THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité, Question X : L'esprit (De mente)*, Vrin, Paris 1998, p. 93-95.

la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est Esprit», Thomas reprend littéralement les profondes vues d'Augustin :

Nous connaissons le Dieu de gloire lui-même par le miroir de la raison, dans laquelle se trouve une certaine image de Dieu. Et c'est lui que nous réfléchissons lorsque l'homme, de la considération de soi-même, s'élève vers une certaine connaissance de Dieu et en est transformé. En effet, puisque toute connaissance se fait par l'assimilation du connaissant au connu, il faut que ceux qui voient Dieu soient d'une certaine manière transformés en Dieu. S'ils le voient parfaitement, ils sont parfaitement transformés, comme les bienheureux dans la Patrie par l'union de fruition : *Quand apparaîtra ce que nous devons être, nous Lui serons semblables* (1 Jean 3,2). Et s'ils le voient imparfaitement, leur transformation est imparfaite, comme ici-bas par la foi : *Nous voyons maintenant dans un miroir en énigme* (1 Co 13,12)¹²⁹.

La connaissance de Dieu par le miroir de l'image trouve son accomplissement lorsque le croyant s'élève (*assurgit*) au-delà de lui-même, pour saisir quelque peu le mystère de Dieu (*cognitio aliqua*). Cette élévation de la foi procure au croyant une conformation à Dieu (*transformatio*) qui est un avant-goût de la pleine déification dans la vision bienheureuse. Tel est le mystère dont le théologien cherche à rendre compte. L'étude de l'image de la Trinité est portée par un désir d'élévation, et elle est finalisée par la connaissance transformante de la foi.

VII. La théologie trinitaire spéculative, exercice de sagesse

L'intention de la théologie trinitaire, chez saint Thomas, est donc tout à la fois ambitieuse et modeste. Elle est ambitieuse, car la

¹²⁹ *In II Ad Cor.* 3,18 (n. 114). Cfr. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate* XV,8,14. Notre traduction française s'inspire, en la modifiant, de celle d'André Charlier : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1979, p. 128-129.

théologie entend manifester (c'est-à-dire, répétons-le, rendre plus manifeste à notre esprit) l'unité sans confusion des personnes divines, en préservant la foi contre les objections qui lui sont adressées. Cette intention demeure néanmoins modeste : il s'agit d'une étude pour saisir quelque peu, d'une manière imparfaite et inachevée, la vérité de Dieu que le croyant espère contempler au plein jour dans la vision bienheureuse. Le théologien qui pratique une telle théologie trinitaire se comprend comme un croyant accomplissant un exercice contemplatif pour mieux saisir la «petite goutte» (*parva stilla*) de la connaissance divine qui nous est communiquée par la révélation¹³⁰. Les mystères qui nous sont révélés (la «petite goutte» de la connaissance divine) nous sont proposés par l'Écriture sous des similitudes et des paroles parfois obscures «de telle sorte que seuls des hommes studieux parviennent à les saisir quelque peu, tandis que les autres les vénèrent comme cachés, et de telle sorte que les incroyants ne peuvent pas les mettre en pièces»¹³¹.

Envisagée de cette façon, la théologie trinitaire constitue une étude pratiquée comme un exercice destiné aux croyants, pour élever leur esprit vers la contemplation de Dieu et leur donner de rechercher Dieu connu par la foi et aimé par la charité. Dans son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, puis dans sa *Somme contre les Gentils* et dans ses *Questions disputées De potentia*, saint Thomas a formulé ce propos avec les mots de saint Hilaire de Poitiers. Voici l'intention profonde de la théologie trinitaire spéculative (avec une claire mention de l'*exercice* que constitue la recherche de *raisons* spéculatives pour rendre compte de la foi en la Trinité) :

Il est utile que l'esprit humain s'exerce à ces raisons, aussi faibles soient-elles, pourvu qu'il n'ait pas la prétention de comprendre ou de démontrer. Car pouvoir apercevoir quelque chose des réalités les plus

¹³⁰ SCG IV, ch. 1 (n. 3345).

¹³¹ *Ibidem* : «Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus nobis proponuntur : ut ad ea quomodocumque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint». Ces explications sont placées au début de l'étude du mystère de la Trinité et du Christ.

hautes, ne serait-ce que d'un regard faible et limité, procure la plus grande joie [...]. En accord avec cette pensée, saint Hilaire déclare dans son livre *Sur la Trinité*, parlant de ce genre de vérité : dans la foi, "commence, avance, persévère. Même si je sais que tu n'arriveras pas au terme, je te féliciterai pourtant de ton progrès. En effet, celui qui avec piété poursuit l'infini, même s'il ne l'atteint jamais, tire néanmoins toujours profit de sa marche en avant. Mais en pénétrant ce secret, en te plongeant dans les arcanes de cette naissance sans limites, garde-toi de prétendre atteindre une totale intelligence. Saisis plutôt que cela dépasse toute compréhension¹³².

Cet exercice est une «élévation de l'esprit»¹³³, source d'une joie intense (une joie «véhémement»¹³⁴) dans une recherche qui tend toujours davantage vers Dieu¹³⁵. Certes, nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu Trinité, mais nous pouvons «tendre» (*tendere*) vers le mystère au-dessus de nous (*superius*), par la contemplation de l'esprit, pour le connaître et l'aimer davantage¹³⁶.

En conclusion : le propos spéculatif de Thomas d'Aquin en théologie trinitaire ne doit pas être opposé au propos spirituel de ses sources patristiques (saint Augustin en particulier). On pourra cer-

¹³² SCG I, ch. 8 (n. 49-50) : «Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exercent, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet. Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro de Trin., loquens de huiusmodi veritate: haec credendo incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profectum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcana interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse». Cfr. aussi *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 7 ; *De potentia*, q. 9, a. 5. Cfr. SAINT HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* II, 10-11 (Sources Chrétiennes, 443, p. 294-297). Il s'agit ici de la naissance éternelle du Fils (la génération de l'unique Dieu engendré par l'unique Dieu inengendré).

¹³³ *De potentia*, q. 9, a. 5 : «Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit...». La traduction de ce texte a été donnée plus haut.

¹³⁴ Cfr. SCG I, ch. 5 (n. 32).

¹³⁵ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 7 : «Humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum ; unde dicit Hilarius...».

¹³⁶ Cfr. *Super Dionysium de divinis nominibus* I, lect. 1 (n. 15).

tes observer des différences. Dans ses œuvres de synthèse, saint Thomas expose les résultats de sa recherche (*via expositionis*) plutôt que le chemin qui a conduit à ces résultats (*via inventionis*). Par ailleurs, ses ressources doctrinales sont multiples et variées, organisées dans une pensée conforme aux exigences de l'enseignement scolastique médiéval. La théologie trinitaire de saint Thomas se veut académique ou universitaire. Elle distingue (sans les séparer!) la sagesse infuse donnée par Dieu et la sagesse acquise par l'étude. Mais, malgré ces différences et bien d'autres encore, Thomas demeure fidèle au propos spirituel hérité des Pères. Il a repris à son compte, au sein d'une théologie académique, les intuitions fondamentales des sources patristiques auxquelles il a puisé, d'un façon qui pourra surprendre les lecteurs habitués à une lecture rationalisante de Thomas : la théologie trinitaire spéculative constitue un exercice, une élévation de l'esprit croyant, un entraînement pour voir Dieu, qui procure un avant-goût de la vision bienheureuse et qui permet de rendre compte de la foi, en la défendant contre les erreurs qui la défigurent. Les chrétiens pourront parler de leur foi, en débattre, entrer en dialogue avec d'autres croyances, progresser dans la connaissance humaine sans faiblir dans leur adhésion au mystère ni chercher à imposer leurs vues. Ce propos n'a rien perdu de son actualité.

Abstract

Cet article montre que, pour saint Thomas d'Aquin, la recherche de raisons spéculatives pour rendre compte de la foi trinitaire constitue un exercice spirituel d'élévation de l'esprit. Destinée aux croyants, sans prétention de compréhension ni de démonstration, la théologie trinitaire spéculative exclut tout rationalisme. En offrant des raisons de convenance, elle propose une intelligence de la foi qui fournit une consolation spirituelle, un soutien et une défense de la foi, préparant la vision de Dieu. L'emploi de l'analogie du verbe et de l'amour (image de Dieu) s'inscrit dans ce propos que saint Thomas reprend de ses sources patristiques.

This paper shows that, for St. Thomas Aquinas, the speculative reasons which make it possible to give an account of the Trinitarian faith constitute an exercise and an elevation of the believing mind. This spiritual exercise is addressed to believers and excludes rationalism. By giving fitting arguments, speculative Trinitarian theology offers an understanding and a defense of the faith, a training in order to see God, which procures a foretaste of the beatific vision. The use of the analogy of the word and love (the image of God) belongs to this project which St. Thomas takes up from his patristic sources.

Couvent St. Hyacinthe
Rue du Botzet, 8
Fribourg 1705 (Suisse)