

COMMENT PRATIQUER LA THÉOLOGIE TRINITAIRE EN PÈLERIN?

BÉATITUDE ET TRINITÉ
SELON RICHARD DE SAINT-VICTOR
ET THOMAS D'AQUIN

par Emmanuel DURAND*

La théologie trinitaire doit manifester qu'elle demeure une théologie de pèlerins (*theologia viatorum*¹). Elle connaît ses infirmités. Visant la réalité la plus haute qui soit, la pensée discursive se sait infiniment dépassée et garde une prétention mesurée. Ce constat ne vaut pas seulement en théologie trinitaire, mais il est aussi sensible dans d'autres champs de la théologie chrétienne, notamment l'eschatologie. La difficulté immédiate est foncièrement la même : comment parler justement de ce qui n'est pas encore totalement dévoilé, sans oublier que la vision elle-même ne délivrera pas une totale « compréhension » des mystères divins.

On le sait, saint Thomas d'Aquin soutient que la *sacra doctrina*, qui s'articule notamment en théologie, est une science à la fois spéculative (*sc. contemplative*) et pratique. Elle est principalement spéculative², car

* La présente étude est issue d'une conférence prononcée au Saulchoir à Paris, le 1^{er} décembre 2007, lors de la Journée annuelle de la Société thomiste. Je remercie très cordialement le Professeur Ruedi Imbach et le Frère Adriano Oliva o.p. pour leur invitation, ainsi que les participants au débat qui a suivi mon intervention.

1. Saint Thomas d'Aquin n'emploie pas cette belle expression. Elle est particulièrement en faveur dans la tradition protestante pour souligner le caractère inachevé de toute théologie ici-bas, alors que nous sommes en chemin. Voir R. A. MULLER, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids – Michigan, Baker Academic, 2006, p. 304.

2. Chez Thomas, le vocable « spéculatif » (en référence à Aristote) équivaut quasiment à « contemplatif » (en référence aux sources chrétiennes); voir

elle traite des vérités les plus hautes, les vérités divines révélées par Dieu au sujet de lui-même³. Mais elle se montre aussi « pratique », dans la mesure où elle traite conjointement des actes et des moyens pour parvenir à la béatitude éternelle, laquelle consiste principalement dans la pleine connaissance de Dieu⁴. Puisqu'elle développe le jugement le plus élevé (*judicare*) et discerne l'ordre à la fin ultime (*ordinare*), la *sacra doctrina* est au plus haut point sagesse⁵. Aussi la science théologique participe-t-elle d'une démarche sapientielle.

Afin de qualifier la théologie trinitaire comme une théologie de pèlerins, on doit s'interroger sur le rapport entre l'exercice de la théologie trinitaire et la béatitude eschatologique. Mais il convient d'abord d'éclairer une corrélation objective entre la béatitude divine et le mystère trinitaire. Notre hypothèse théologique est ici la suivante : le mystère trinitaire est le déploiement de ce que recouvre la béatitude en Dieu. Aussi, la visée théologique du mystère trinitaire est-elle conjointement mouvement vers la béatitude divine.

On rencontre alors une question relativement technique : comment interpréter, dans la *Somme de théologie*, l'enchaînement inaperçu entre la dernière question du traité sur l'essence de Dieu, consacrée à la béatitude divine (q. 26), et la première question sur la Trinité, consacrée aux deux processions trinitaires (q. 27)? Afin de négocier au mieux ce délicat passage de la béatitude essentielle à la Trinité des personnes, il faut analyser le différend entre Thomas d'Aquin († 1274) et Richard de Saint-Victor († 1173) à propos du statut des « raisons » en théologie trinitaire. L'étude précise des textes manifeste chez Thomas une distance croissante à l'égard de l'argument par lequel Richard tire la Trinité de la béatitude, conçue comme parfaite félicité dans la possession de la bonté divine.

Pour Richard, la béatitude et la félicité de Dieu exigent que l'amour mutuel du Père et du Fils soit ouvert à un troisième ami (*condilectus*), l'Esprit Saint⁶. Avant d'évaluer formellement une telle argumentation,

S. PINCKAERS, « Recherche sur la signification véritable du terme "spéculatif" », *Nouvelle Revue théologique* 81 (1959), p. 673-695 (spécialement p. 690-694).

3. La finale du tout premier prologue de la *Somme de théologie* manifeste éloquemment la limite de l'entreprise spéculative en son versant discursif : « nous tenterons, confiants dans le secours divin, de présenter la doctrine sacrée brièvement et clairement, autant que la matière le permettra (*secundum quod materia patietur*) ».

4. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 1, a. 4, resp. ; a. 5, resp.

5. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 1, a. 6, resp. et ad 3. Sur les fonctions de la sagesse, Thomas entrecroise trois sources (Aristote, Augustin et Paul) et combine l'activité théorétique et l'ordre éthique ; voir B. MONTAGNES, « Les deux fonctions de la sagesse : ordonner et juger », *Rev. Sc. ph. th.* 53 (1969), p. 675-686.

6. Voir RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, II, 16 et III, 3. 12. 17, éd. G. Salet, Paris, Éd. du Cerf, SC 63, 1999, p. 138-141 et 170-173, 194-197, 207. Voir aussi la reprise de l'argument par BONAVENTURE, *In I Sent.*, d. 2, a. un., q. 2, arg. 1, trad. M. Ozilou, dans *Saint Bonaventure, Les Sentences. Questions sur Dieu*, Paris, PUF, 2002, p. 55-56 ; la thèse selon laquelle « il n'y a de possession joyeuse d'aucun bien sans [la présence d'un] compagnon » est tirée de SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius* I, VI, 4. Pour une étude des sources et de la genèse de la théologie trinitaire de Richard, voir P. CACCIAPUOTI, « *Deus existentia amoris* ». *Teologia delle carità et teologia della Trinità*

essayons de trouver des points d'appuis dans les questions 26 et 27 de l'Aquinat, afin d'envisager une autre articulation possible entre la béatitude essentielle et la Trinité.

I. DE LA BÉATITUDE ESSENTIELLE (*SUFFICIENTIA*) À LA TRINITÉ DES PERSONNES (*FECUNDITAS*) : QUELLE ARTICULATION ?

Avant de désigner notre bonheur ultime, c'est-à-dire l'activité contemplative intégrale, surélevée par la vision et l'union à Dieu, la béatitude est un attribut caractéristique de l'être même de Dieu⁷. Dans la *Somme de théologie*, le traité de Dieu en ses perfections se clôt sur la béatitude, identique à l'essence et à la vie de Dieu⁸. Une telle terminaison exige une réflexion approfondie.

Faut-il concevoir l'enchaînement singulier entre la béatitude (q. 26) et la Trinité (q. 27 s.) comme quasi fortuit, dans la mesure où la question 26 se rattache avant tout au traité de l'essence divine qu'elle termine ? Ou bien doit-on estimer, à l'inverse, que l'ultime considération sur la souveraine béatitude de Dieu en lui-même constitue la meilleure jonction possible entre la section sur l'essence divine et celle sur la distinction des personnes en Dieu ? Si délicate est l'interprétation du voisinage entre la béatitude et la Trinité que nous risquons ici de tomber de Charybde en Sylla, nous en tenant à la pure juxtaposition ou cédant aux mirages de la déduction.

L'épistémologie théologique de Thomas exige que soit d'emblée écartée toute velléité de déduire la Trinité à partir de l'un ou l'autre attribut de l'essence divine. Plus précisément, Thomas ne cède pas à la logique des « raisons nécessaires », dont il reproche de plus en plus nettement l'usage à Richard de Saint-Victor et qu'il retrouve développée chez Bonaventure. Aussi Thomas réfute-t-il explicitement la thèse ricardienne selon laquelle l'unité divine exigerait la pluralité trinitaire en raison de la perfection de la divine béatitude⁹. Nous allons bientôt considérer sa critique de plus près.

Cependant, une fois repérée la précaution épistémologique de Thomas, il demeure pertinent de s'interroger sur la relation entre l'affirmation de la béatitude divine et la foi trinitaire qui en délivre une nouvelle intelligence, non pas en vertu d'une quelconque nécessité mais selon un accomplissement de surcroît. Il est possible de montrer que notre compréhension initiale de la béatitude divine ne sort pas indemne de son voisinage avec la première question du traité sur la Trinité, consacrée à la *processio* en Dieu.

À titre expérimental, nous proposons d'éclairer cette jonction en jouant sur deux notions clefs, la *sufficientia* qui définit la béatitude au

negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173), Turnhout, Brepols (« Bibliotheca Victorina » 9), 1998.

7. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 26, a. 3, resp. Thomas distingue ici l'objet de l'acte et l'acte lui-même.

8. Voir déjà *Summa contra gentiles* (SCG) I, 100-102 (les trois derniers chapitres du livre).

9. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, ad 2 qui répond à RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate* I, 1-4.

tout début de la q. 26 et la *fecunditas* qui récapitule les deux processions à l'issue de la q. 27.

Au terme de son étude sur l'essence divine, Thomas d'Aquin comprend la béatitude par analogie comme la « suffisance » (*sufficientia*) qui accompagne la parfaite connaissance que Dieu a de lui-même en sa propre bonté¹⁰. En conséquence, les bienheureux trouveront en Dieu la *sufficientia* de tous les biens¹¹.

L'analogie de la *sufficientia* provient de deux sources conjuguées, l'une philosophique et l'autre évangélique¹². Dans son commentaire du quatrième livre des *Sentences*, Thomas se réfère en un même *sed contra*, d'une part, à la définition du bien le meilleur comme fin ultime, formulée par Aristote au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque* : « le bien en lequel réside par soi la *sufficientia* (*autarkeia*), telle est la félicité et la béatitude¹³ », et d'autre part, à la parole du quatrième évangile : « Montre-nous le Père et cela nous suffit (*sufficit*)¹⁴ ».

Au début de l'*Éthique*, Aristote montre qu'il appartient au bien le meilleur non seulement d'être choisi en vue de lui-même, mais aussi d'apporter une plénitude qui se suffit à elle-même. Cette *autarkeia* ne se limite pas aux besoins d'un seul homme menant une vie solitaire, mais elle doit s'étendre aussi au cercle de ses proches et à celui de ses concitoyens. Au terme de l'*Éthique*, ce trait caractéristique du bonheur se vérifie au plus haut point dans l'activité théorétique¹⁵, même s'il demande aussi d'être assuré au plan économique et politique¹⁶.

Thomas transpose en Dieu la dimension contemplative de l'*autarkeia*¹⁷. Pour expliciter sa compréhension de la *sufficientia* divine, il convient de se reporter à la *Somme contre les gentils*, lorsque Thomas établit que la joie (*gaudium*) et le plaisir (*delectatio*) se rencontrent au plus haut point en Dieu : « La joie et le plaisir sont un certain repos de

10. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 26, a. 1, resp.; voir aussi a. 4, resp.

11. Voir *Sum. theol.* Ia-IIae, q. 4, a. 8, ad 2.

12. Voir THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1B, sc 4, citant les deux phrases référencées ci-dessous.

13. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 5, 1097b6-21; X, 7, 1177a27-b1; voir le commentaire par THOMAS D'AQUIN, *In I Ethicorum* I, 9, Léonine 47/1, p. 32-33. Sur la *sufficientia* de la vision de Dieu par rapport à tous les désirs humains, voir SCG III, 63.

14. *In* 14, 8; Thomas commente le « cela nous suffit » de la façon suivante : « Voir le Père, telle est la fin (*finis*) de tous nos désirs et de toute notre activité, de telle sorte qu'il n'y ait plus rien à réclamer (*Sup. Io.* XIV, 8, Marietti, 1883). Cela ne signifie pas qu'il y aurait « plus » à voir dans le Père que dans le Verbe. En effet, la même « suffisance » (*sufficientia*) se rencontre dans la connaissance du Fils et dans celle du Père (Voir *Sup. Io.* XIV, 9, Marietti, 1889; AUGUSTIN, *De Trinitate* I, VIII, 17, BA 15, p. 130-135). L'explication de la *sufficientia* appelle donc ici une mise au point trinitaire.

15. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* X, 7, 1177a27-b1.

16. Voir spécialement ARISTOTE, *Politique* I, 2, 1253a2; III, 9, 1280b32.

17. Cet emprunt audacieux pourrait apparaître comme un excès de confiance dans la philosophie d'Aristote. On peut se demander s'il est aujourd'hui « opportun » d'envisager la béatitude de cette façon *avant* d'expliquer sa dimension trinitaire. La question n'est pas seulement théorique, car elle possède un paramètre œcuménique important : une telle démarche heurte les théologiens orthodoxes et protestants.

la volonté dans son objet. Or Dieu, qui est son principal objet de volonté, se repose au plus haut point en lui-même, comme ayant en soi toute suffisance (*sufficiencia*). Il se réjouit et se plaît donc en soi, au plus haut point, par sa volonté¹⁸. » Dieu dispose ainsi de la pleine jouissance de sa propre bonté essentielle, par la parfaite connaissance de lui-même et dans le complet repos de sa volonté en lui-même.

Cette considération s'éclaire de façon nouvelle à la lumière de la foi trinitaire, lorsqu'on envisage la *processio* du Verbe au sein de la connaissance divine, pour reconnaître ensuite qu'elle s'accompagne de la *processio* de l'Esprit comme Amour, ce dont rend raison l'enchaînement des articles de la q. 27¹⁹. En cet unique Verbe parfait et en cet unique Amour parfait se trouve adéquatement manifestée la souveraine fécondité (*fecunditas*) de Dieu en lui-même²⁰. La plénitude et la fécondité divines se délivrent et se découvrent tout entières dans les deux actes éternels du Père, à savoir la génération du Fils et la procession de l'Esprit, ce que soutient l'*ad 3^{um}* final de la q. 27²¹. Telle est bien en réalité la dimension explicitement trinitaire de la parfaite *sufficiencia* de Dieu dans la connaissance et la possession de sa propre bonté.

De la *sufficiencia* à la *fecunditas*, le jeu du décalage et de l'enchaînement ne relève pas d'une raison nécessaire mais de ce qu'on pourrait appeler une « logique de surcroît ». Le théologien qui considère l'essence divine ne saurait en rester à la *sufficiencia*, comme si elle pouvait constituer le dernier mot du traité de Dieu, mais la *fecunditas* n'en est pas pour autant déductible de la *sufficiencia*. Si elle en déploie le contenu effectif et en manifeste la configuration trinitaire, la *fecunditas* n'en demeure pas moins décalée, car elle relève de l'éclairage supérieur de la révélation. La *sufficiencia* est l'indice ontologico-éthique de la béatitude divine, tandis que la *fecunditas* dévoile le double déploiement de la plénitude de la vie divine, auquel donne accès la révélation trinitaire.

18. SCG I, 90, § 4, trad. tirée de C. MICHON, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, vol. I : Dieu, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 351. La section finale sur la béatitude divine renvoie notamment à ce chapitre sur la joie et le plaisir divins; voir SCG I, 100, §5; 102, § 3 et 9. Pour faire la distinction entre *gaudium* (union affective) et *delectatio* (union effective), voir SCG I, 90, §7. Sur le repos de Dieu comme *sufficiencia* en lui-même, voir déjà *In II Sent.*, d. 15, q. 3, a. 2, resp.

19. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 27, a. 1 et 3.

20. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 27, a. 5, ad 3. Selon l'*Index Thomisticus*, on trouve environ soixante-dix occurrences de *fecunditas* (ou *foecunditas*) dans les œuvres authentiques de Thomas d'Aquin. L'usage trinitaire est peu fréquent : hormis la finale significative de la q. 27, on le rencontre presque exclusivement dans le Commentaire des *Noms divins* du Pseudo-Denys. Ce motif possède une importance beaucoup plus grande chez Bonaventure, auquel Thomas répond implicitement dans l'ad 3 mentionné ci-dessus. À ce sujet, voir E. DURAND, « L'innascibilité et les relations du Père, sous le signe de sa primauté, dans la théologie trinitaire de Bonaventure », *Revue thomiste* 106 (2006), p. 531-563; « Le Père en sa relation constitutive au Fils, selon saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 107 (2007), p. 47-72.

21. Sur l'importance de cette affirmation, voir E. PERRIER, « La puissance notionnelle dans la Trinité selon saint Thomas d'Aquin », Mémoire de licence dactylographié, Université de Fribourg (Suisse), 2006, p. 112-114; à paraître chez Parole et Silence sous le titre suivant : *La puissance notionnelle dans la théologie trinitaire de saint Thomas*.

La *sufficiencia* n'appelle pas de soi la fécondité comme développement conceptuel, mais une fois la fécondité posée à travers l'intelligence de la foi trinitaire, nous pouvons établir une régulation mutuelle : la *sufficiencia* seule donnerait l'image déformée d'un dieu contemplatif, certes, mais solitaire et coupé du monde, tandis qu'une fécondité sans *sufficiencia* ne pourrait pas se prémunir d'une utilisation déviante des schémas émanationistes, comme c'est le cas au sein de l'arianisme ou dans la doctrine erronée d'une nécessité de la création.

Thomas explique ailleurs que la joie de Dieu consiste dans l'amour même que le Père fait reposer sur son Fils, lequel reçoit en sa propre génération toute la bonté essentielle de Dieu²². De cet amour du Père pour le Fils est issu l'Esprit, lui-même retourné au Père par le Fils dans l'amour mutuel par lequel ce dernier répond au Père²³. La béatitude et la *sufficiencia* du Dieu Unique ne sont donc pas celles d'un Dieu solitaire, mais bien celles du Dieu Trinité. L'intelligence théologique de la béatitude divine reçoit donc un surcroît d'explicitation tout à fait significatif de son voisinage avec la première question du traité sur la Trinité. Le passage de la béatitude à la Trinité s'accompagne d'un effet de reflux particulièrement intéressant.

Afin de mieux comprendre cette corrélation, il est maintenant utile d'approfondir la dimension épistémologique du problème. Nous allons voir comment Richard de Saint-Victor concevait l'enchaînement nécessaire de la parfaite béatitude à la distinction trinitaire, et pourquoi Thomas d'Aquin critique de plus en plus résolument le propos ricardien.

II. LE DIFFÉREND ÉPISTÉMOLOGIQUE ENTRE THOMAS D'AQUIN ET RICHARD DE SAINT-VICTOR

À travers ses œuvres, Thomas se réfère plusieurs fois à Richard de Saint-Victor lorsqu'il s'agit de déterminer, d'une part, si la foi peut porter sur ce qui est su²⁴, et, d'autre part, si la Trinité est accessible à la connaissance naturelle²⁵. À chaque fois, Thomas cite (ou évoque de façon relativement précise) un extrait délimité du premier livre du *De Trinitate*, où Richard s'exprime ainsi : « J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé des réalités nécessaires, il existe des arguments non seulement probables mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent pour le moment à notre perspicacité²⁶ ».

22. Voir *Sup. Mat.* III, 17, Marietti 998-999; XVII, 5, 1435-1436; voir aussi *De potentia*, q. 10, a. 4, ad 18.

23. Voir *De potentia*, q. 10, a. 4, ad 10. Sur la procession de l'Esprit comme amour, voir E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio fidei » 243), 2005, p. 217-264.

24. THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, q. 2, arg. 3 et resp. 2, ad 3; *De veritate*, q. 14, a. 9, arg. 1 et ad 1.

25. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, arg. 3 et ad 3; *Sup. Boeth. De Trin.*, pars 1, q. 1, a. 4, arg. 7; *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, arg. 2.

26. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, I, 4, SC 63, 1999, p. 71 : « *credo namque sine dubio ad quorum libet explanationem quae necesse esse, non modo probabilia, imo*

Commençons par resituer brièvement ce passage dans le projet théologique de Richard, avant d'examiner le traitement que lui réserve Thomas.

1. La logique des « raisons nécessaires » de Richard, expliquée par lui-même

Le prologue du *De Trinitate* se concluait ainsi : « Sans nous satisfaire de cette connaissance de l'éternel que donne la seule foi, essayons d'atteindre celle que donne l'intelligence, n'étant pas encore capables de celle que donne l'expérience²⁷. » Le premier chapitre du livre premier établit la méthode à suivre pour acquérir une meilleure intelligence des vérités de la foi. Il ne faut pas renoncer trop vite devant une impression commune : « Parmi les vérités que nous sommes tenus de croire, quelques-unes nous paraissent non seulement dépasser, mais contredire la raison humaine, tant qu'elles ne sont pas soumises à une enquête pénétrante et minutieuse, ou plutôt tant qu'elles ne sont pas manifestées par la révélation divine²⁸. » La nuance finale est fort instructive : l'enquête rationnelle reste soumise à la vertu illuminative de la révélation divine. Il appartiendrait même en premier lieu à la révélation de pouvoir lever les apparentes contradictions entre la foi et la raison.

Cependant, de façon abusive, on s'appuie le plus souvent à moindres frais sur la foi et sur l'autorité, sans mobiliser le raisonnement ou l'argumentation rationnelle. Richard estime plutôt que l'assurance de la foi permet précisément d'acquérir une intelligence accrue des vérités de la foi. Les voies d'une telle entreprise se trouvent clarifiées aux chapitres 3-4 du livre premier. Pour connaître ces vérités, il faut tout d'abord « entrer par la foi » (*per fidem intrare*), pour ensuite « progresser de jour en jour, par des acquisitions nouvelles, dans l'intelligence des vérités de la foi²⁹ ». Une telle acquisition anticipe sur les joies contemplatives de la vie éternelle.

Richard opère toutefois une distinction importante entre les vérités de foi qui portent sur les réalités éternelles et les vérités de foi relatives à ce que Dieu opère dans le temps (notamment, les mystères de la rédemption). Seules les premières vérités peuvent être atteintes par des raisons nécessaires, les autres étant simplement prouvées par voie de fait, dans l'expérience, sans pouvoir être atteintes en conclusion d'un raisonnement *a priori*. Le *De Trinitate* ne portera que sur les vérités de foi relatives aux réalités éternelles :

Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire.

Ainsi, notre propos sera dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter à l'appui de ce que nous croyons des raisons non seulement probables mais nécessaires, et de mettre en valeur les enseignements de notre foi par l'élucidation et l'explication de la vérité.

etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. »

27. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Trin.* prol. (*in fine*), p. 59.

28. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Trin.* I, 1, p. 65.

29. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Trin.* I, 3, p. 69.

Credo namque sine dubio ad quorum libet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere.

Omnia quae coeperunt esse ex tempore, pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse : unde et eo ipso eorum esse non tam ratiocinando colligitur, quam experiendo probatur.

Quae vero aeterna sunt omnino non esse non possunt; sicut nunquam non fuerunt, sic certe nunquam non erunt; imo semper sunt quod sunt, nec aliud, nec aliter esse possunt. Videtur autem omnino impossibile omne necessarium esse necessaria ratione carere.

Sed non est cujusvis animae hujusmodi rationes de profundo et latebroso naturae sinu elicere et velut de intimo quodam sapientiae secretario erutas in commune deducere.

J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé des réalités nécessaires, il existe des arguments non seulement probables mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent pour le moment à notre perspicacité.

Tout ce qui a commencé d'exister dans le temps selon le bon plaisir du Créateur, pouvait être ou ne pas être : dès lors, et par là même, nous ne l'atteignons pas comme la conclusion d'un raisonnement, mais bien plutôt par l'expérience.

Au contraire, l'existence des réalités éternelles est rigoureusement nécessaire : elles ont existé toujours, et, de même, assurément elles ne cesseront jamais d'exister; bien plus, elles sont toujours ce qu'elles sont, elles ne peuvent être autres, ni autrement. Or il semble absolument impossible que tout ce qui est nécessaire n'ait pas une raison nécessaire.

Seulement il n'est pas à la portée de tous les esprits de puiser ces raisons au sein profond et mystérieux de la nature, et, pour ainsi dire, de les arracher au sanctuaire secret de la sagesse, pour les exposer au grand jour³⁰.

Ce qui est absolument nécessaire ne doit pas manquer de raisons nécessaires³¹. Étant supposée l'assurance de la foi, celles-ci sont à chercher dans la nature créée, qui offre des ressources cachées pour parvenir aux vérités éternelles. Telle est donc l'épistémologie théologique mise en place par Richard dans les premières pages de son *De Trinitate*. Retenons que la quête des « raisons nécessaires » ne relève pas chez lui d'un pur rationalisme, mais suppose une foi vigoureuse et assurée, à laquelle revient d'ailleurs le dernier mot lorsqu'il s'agit de lever une éventuelle contradiction entre la raison et la foi.

2. La critique thomasienne des raisons nécessaires, dont l'explication tirée de la béatitude

Considérons maintenant de quelle façon Thomas d'Aquin utilise et interprète l'affirmation principale du projet de Richard (soulignée dans l'extrait ci-dessus). Il faut d'abord relever que l'énoncé ricardien intervient seulement dans les séries d'objections face auxquelles l'Aquinat

30. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Trin.* I, 4, p. 70-73 (traduction légèrement modifiée).

31. Sur les sources directes de Richard (principalement Anselme et Hugues de Saint-Victor), voir la note complémentaire de G. SALET, SC 63, 1999, p. 465-468. Dans cette note, la citation finale de Thomas d'Aquin n'est pas représentative de son évaluation globale de la thèse ricardienne; voir ci-dessous la note 40.

élabore ses propres réponses. Cela manifeste sa réticence de fond à l'égard de la thèse du Victorin.

Commençons par étudier un texte où Thomas répond à la question de savoir si la Trinité est accessible à la connaissance naturelle. Dès sa première occurrence dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas refuse que l'affirmation ricardienne puisse être entendue *universaliter*. Une objection la mobilise pourtant à l'appui d'une connaissance naturelle de la Trinité. Thomas y répond de la façon suivante :

Si l'affirmation de Richard est comprise de façon universelle, de sorte que tout vrai puisse être prouvé par la raison, elle est expressément fausse, car les premiers principes, par soi connus, ne sont pas prouvés. Mais si certaines choses, en soi connues, nous sont cachées, elles sont prouvées par celles qui nous sont mieux connues. Or nous sont mieux connues celles qui sont les effets des principes. Mais, à partir des effets créés, la Trinité des personnes ne peut être prouvée, comme on l'a dit. Il reste donc qu'elle ne peut être prouvée d'aucune manière, et toutes les raisons invoquées sont plutôt des adaptations [à notre esprit] que des raisons concluant de façon nécessaire. En effet, une fois écartée par impossible la pensée de la distinction des personnes, demeurera en Dieu la suprême bonté, béatitude et charité³².

Thomas contre ici Richard à la fois sur la validité logique de son projet et sur ses applications à partir de la perfection de la bonté, la béatitude et la charité divines. À l'inverse de ce qu'affirmait Richard, les réalités nécessaires ne renvoient pas à des raisons nécessaires qui nous soient accessibles; elle s'imposent à nous, tels les premiers principes, sans pouvoir faire l'objet d'une démonstration *a priori*. Selon l'épistémologie empruntée par Thomas à Aristote³³, les principes ne sauraient faire l'objet d'une démonstration scientifique, mais ils relèvent d'une simple saisie intuitive de l'intelligence (« induction » comparable au passage du particulier à l'universel).

Moyennant un remaniement de taille, cela sous-tend la conception thomasiennne de la *sacra doctrina* comme la connaissance de Dieu articulée aux principes reçus de la révélation divine, ramassés dans les articles de foi. La théologie ne possède pas l'évidence de ses principes, mais les reçoit de la foi suspendue à l'autorité de Dieu qui se révèle. Le développement théologique d'une telle connaissance forme une science subordonnée à la connaissance que Dieu a de lui-même et que les bienheureux ont de lui³⁴.

32. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, ad 3 : « *Ad tertium dicendum, quod si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum; quia prima principia per se nota non probantur. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquitur quod nullo modo possit probari; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in deo summa bonitas et beatitudo et caritas.* »

33. Voir ARISTOTE, *Seconds analytiques*, II, 19, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, p. 241-247.

34. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 1, a. 1-2; voir aussi *Sup. Boeth. De Trin.*, q. 2, a. 2, resp.

Une fois écartée toute possibilité de démonstration *a priori*, Thomas fait observer que la démonstration *a posteriori* se trouve elle aussi exclue dans le cas de la Trinité, comme il l'a montré dans le *respondeo*. Le ressort de la solution était alors de souligner que « la raison naturelle ne connaît Dieu qu'à partir des créatures » ; or « tout ce qui est affirmé de Dieu par rapport aux créatures, se rapporte à l'essence et non aux personnes³⁵ ». La connaissance naturelle ne peut donc parvenir qu'aux attributs de l'essence divine, et non à la Trinité des personnes. Si elle touche aux personnes, ce n'est que de façon indirecte à travers ce qui leur est approprié, comme les attributs de puissance, sagesse et bonté³⁶.

Considérons maintenant deux textes où Thomas se demande si la foi peut porter sur ce qui est objet de savoir. Dans son traité de la foi au troisième livre des *Sentences*, Thomas récuse qu'elle puisse porter *per se* sur ce qui est su, même s'il arrive de fait que des vérités en soi accessibles à la raison se trouvent aussi offertes de surcroît par la révélation³⁷. Par l'analogie de la subalternation d'une science inférieure par rapport à une science supérieure, Thomas rappelle ici de façon expresse que la foi reçoit ses principes de l'autorité divine sans pouvoir les prouver, car leurs raisons propres appartiennent à la science de Dieu. En conséquence, « la parole de Richard [sur les raisons de la foi] doit être comprise d'une preuve non pas suffisante, mais qui persuade en quelque manière³⁸ ». Notons la valeur persuasive ici retenue par Thomas, car il y renoncera plus tard.

Dans le lieu parallèle des *Questions disputées De veritate*, Thomas concède à Richard que les vérités de foi, *en tant que par soi connues*, ont des raisons nécessaires, bien que celles-ci nous demeurent cachées. C'est pourquoi « les raisons des objets de foi sont ignorées de nous, mais sont connues de Dieu et des bienheureux, qui n'en possèdent pas la foi mais la vision³⁹ ». Telle est la façon dont Thomas sauve l'affirmation de Richard en réinterprétant sa clause restrictive finale : les raisons nécessaires « échappent, pour le moment, à notre perspicacité », au sens où elles ne nous seront dévoilées que dans la vision de Dieu. Richard entendait pour sa part ce délai du décalage entre l'appréhension commune des vérités de la foi et les acquis d'une investigation théologique approfondie⁴⁰.

35. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, resp.

36. N'oublions pourtant pas que l'appropriation constitue une accommodation non seulement légitime mais bienvenue, car elle se fonde sur une véritable affinité (*convenientia*) entre le *commun* connu et le *propre* visé ; voir *Sum. theol.* Ia, q. 45, a. 6, ad 3 ; et déjà *In I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, resp.

37. Voir THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2.

38. THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3 : « [...] *verbum Richardi intelligendum est de probatione non sufficienti, sed aliquo modo persuadenti.* »

39. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 1 : « [...] *unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed notae deo et beatis qui de his non fidem sed visionem habent.* »

40. Il n'est donc pas légitime, bien que ce soit tentant, de citer ce texte du *De veritate* comme une approbation de la doctrine ricardienne des raisons nécessaires ; c'est pourtant ce que fait G. SALET dans sa note complémentaire sur les *rationes necessariae*, SC 63, 1999, p. 468. De plus, comme nous le montrerons bientôt, Thomas leur enlève finalement dans la *Somme de théologie* jusqu'à leur valeur persuasive.

Nous parvenons finalement à la question de la *Somme de théologie* où Thomas examine à nouveau si la raison naturelle peut parvenir à la connaissance de la Trinité (Ia, q. 32). L'argument central de Thomas reste le même que celui développé jadis dans le *Commentaire des Sentences*. Là encore, la phrase clef de Richard intervient au préalable dans une objection⁴¹, illustrée par trois arguments fréquemment avancés pour prouver la Trinité des personnes : *primo* l'infinité de la bonté divine se communique infiniment dans la procession des personnes, *secundo* la possession joyeuse des biens n'a pas lieu sans société, *tertio* la manifestation de la Trinité des personnes est possible à partir de la procession du verbe et de l'amour dans notre esprit – telle est précisément la voie d'Augustin suivie par Thomas.

La réponse apportée ensuite par ce dernier à l'objection opère une distinction importante entre deux types de raisons : les « raisons suffisantes » et les « raisons de convenance ». Ces dernières ne prouvent pas de façon suffisante la donnée première (*radix*), mais celle-ci étant posée, elles montrent que les effets conséquents lui « conviennent » (*congruere*⁴²). Le premier type de raisons permet notamment de prouver que Dieu est unique, tandis qu'il appartient au second type de « manifester » la Trinité, car celle-ci étant posée, ces raisons lui « conviennent ». D'où le statut non probant de chacun des trois arguments avancés en objection :

La bonté infinie de Dieu se manifeste aussi dans la production des créatures, car produire à partir de rien relève d'une vertu infinie. Si donc la bonté infinie de Dieu se communique, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il procède de Dieu quelque chose d'infini, mais quelque chose qui reçoive selon son propre mode la bonté de Dieu. – De même aussi l'affirmation selon laquelle sans société, il n'y a possession joyeuse d'aucun bien, n'a lieu d'être que lorsqu'en une personne ne se rencontre pas la parfaite bonté; aussi, pour la pleine bonté de la joie, a-t-elle besoin d'un autre qui lui soit associé. – Enfin, la similitude de notre intellect ne prouve pas de façon suffisante quelque chose au sujet de Dieu, parce que l'intellect ne se trouve pas de façon univoque en Dieu et en nous. Aussi Augustin affirme-t-il [*In Ioan.* VI, 64] que c'est par la foi qu'on parvient à la connaissance, et non l'inverse⁴³.

41. Voir THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

42. À première vue, il peut sembler déconcertant de parler ainsi de « raisons de convenance » en théologie trinitaire, car la tradition thomiste a surtout retenu l'usage fréquent de ce type (multiforme) de raisons dans la théologie de l'économie divine, notamment en christologie. L'usage trinitaire de la « convenance » (dont la « congruence » serait un synonyme chez Thomas) est pourtant décisif pour l'épistémologie thomasiennne. Voir G. EMERY, « La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin », *Annales theologici* 19 (2005), p. 99-133 (spécialement p. 103-104 et p. 113-114); G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu*. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1997, p. 50-51.

43. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, ad 2 : « [...] *Bonitas enim infinita dei manifestatur etiam in productione creaturarum, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus*

Aux yeux de Thomas, les deux premiers arguments sont mal ajustés à la manifestation de la foi trinitaire, car ils peuvent être aisément renversés et exposent par suite la foi trinitaire au mépris – risque explicitement dénoncé dans le corps de la réponse. Le troisième argument, à savoir la similitude du verbe et de l'amour tirée d'Augustin, intervient en revanche à sa juste place, comme une manifestation convenable de la foi trinitaire.

Force est donc de reconnaître que Thomas ôte finalement aux prétendues raisons nécessaires jusqu'à leur valeur persuasive, jadis accordée dans le *Commentaire des Sentences*. Cet usage risquerait d'être désastreux pour la foi, car *primo* ces raisons ne peuvent être probantes en logique rigoureuse, et *secundo* elles peuvent même permettre au non-croyant de conclure à l'inverse de la foi trinitaire. Pour respecter le propos de Richard, il convient toutefois de rappeler ici que le Victorin n'a jamais envisagé les raisons qu'il avance comme capables d'opérer sans une prémisse de foi.

À l'issue de cette clarification épistémologique, nous connaissons les motifs de la résistance de Thomas à l'égard de toute déduction apparente de la Trinité à partir de la béatitude divine. Il est donc impossible d'envisager la jonction qu'il opère entre le traité sur l'essence divine (q. 2-26) et le traité sur la distinction des personnes (q. 27-43) comme un passage nécessaire ou une quelconque déduction de l'Unité vers la Trinité. Si, comme nous l'avons montré au début de notre étude, la béatitude gagne de fait un surcroît d'intelligibilité à partir de la question 27 sur les deux processions trinitaires, la béatitude n'exige pas de soi d'être déployée de façon trinitaire, contrairement à l'argument de Richard.

Au-delà de l'interprétation théologique du voisinage des questions 26 et 27, il est temps d'élargir notre regard à l'ensemble de la *Somme de théologie*, afin de percevoir comment la béatitude joue un rôle étonnant de fil conducteur pour l'*expositio fidei*. Cela confirmera que la théologie discursive de saint Thomas, aussi spéculative soit-elle, peut être considérée comme le modèle d'une théologie de pèlerins. Cela apparaît éloquentement jusque dans la distribution organique de sa matière.

III. LA QUÊTE DE LA BÉATITUDE STRUCTURE L'EXPOSÉ THÉOLOGIQUE

L'attraction de la divine béatitude ne finalise pas seulement toute l'économie de notre connaissance de Dieu, dont la théologie fait partie intégrante, mais elle laisse aussi son empreinte sur la structure formelle d'un exposé théologique complet⁴⁴. On retrouve de fait l'orientation

nostrī non sufficienter probat aliquid de deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Ioan., dicit quod per fidem venit ad cognitionem, et non e converso. »

44. Pour une riche contribution à ce sujet, entreprise à partir du point de vue de la théologie morale, voir D. MONGILLO, « Les béatitudes et la béatitude. Le dynamisme de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin : une lecture de la I-II^o q. 69 », *Rev. Sc. ph. th.* 78 (1994), p. 373-388.

vers la béatitude divine aux articulations décisives de l'*intellectus fidei* proposé par saint Thomas dans son œuvre maîtresse.

Reportons-nous brièvement aux prologues de la *Somme de théologie* qui offrent une vision aérienne du déploiement de l'œuvre dans son architecture d'ensemble. Cela permet de reconnaître que la théologie est ici conçue et exposée sous la régulation d'une perspective économique. Tout le déploiement de la *Somme* se révèle en effet commandé par une certaine perception de la logique interne au dessein bienveillant de Dieu.

Souvenons-nous ainsi que la structure de la *Somme* est dynamique, car « Dieu est le principe et la fin de toutes choses, spécialement de la créature raisonnable ». On y traitera ainsi successivement :

Ia) de Dieu : l'essence divine [dont la béatitude est le « terme »], la distinction des personnes et la procession des créatures.

IIa) du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, à partir de sa condition d'image.

IIIa) du Christ qui, comme homme, est pour nous la voie qui mène à la béatitude en Dieu⁴⁵.

Au seuil de la seconde partie, sur le mouvement de l'homme vers Dieu, Thomas souligne que tout s'y expliquera par rapport à la fin, et que « la fin ultime de la vie humaine est la béatitude⁴⁶ ». Enfin, au seuil de la troisième partie, il est rappelé que le Christ « s'est montré à nous comme le chemin de la vérité, par lequel il nous est désormais possible de parvenir à la résurrection et à la béatitude de la vie immortelle⁴⁷ ». L'itinéraire proposé forme alors une boucle qui rejoint son principe, dans la mesure où la béatitude communiquée à l'homme par le Christ Sauveur consiste à participer dans la gloire à la divine béatitude elle-même.

Selon l'*intellectus fidei* qui se dégage de la structure de la *Somme*, le dessein de Dieu consiste principalement à octroyer aux créatures spirituelles et charnelles, comme leur fin ultime, la propre béatitude divine participée sous les modes de la résurrection et de la vie éternelle. La finalité poursuivie par Dieu à travers toutes ses initiatives gracieuses demeure la communication de sa propre vie et le partage de sa propre béatitude. De façon surnaturelle, Dieu s'offre alors lui-même à ses créatures comme leur véritable *bonum beatificans*⁴⁸.

En vue d'une telle béatitude, tout est mis en œuvre, y compris les remèdes et réponses adéquates au péché de l'homme. Le Christ n'intervient pas dans l'histoire du salut comme un prodige ontologique qui vaut par lui-même et finalise la création, ou comme un surhomme qui efface par sa simple existence tous les ratés et les détours de

45. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 2, prolog.

46. Voir *Sum. theol.* IIa, prolog.

47. Voir *Sum. theol.* IIIa, prolog.

48. Voir *Sum. theol.* Ia, q. 60, a. 5, ad 4.

l'histoire humaine. Il est celui qui nous relève du péché et rouvre en sa personne le chemin vers Dieu le Père et sa béatitude partagée⁴⁹.

CONCLUSION : LA THÉOLOGIE TRINITAIRE COMME DOXOLOGIE DE L'INTELLIGENCE

Après avoir perçu les choix épistémologiques associés à l'interprétation du rapport entre la béatitude divine et le mystère de la Trinité, il convient de faire brièvement le point sur les acquis de notre brève étude et sur les traits distinctifs de la théologie trinitaire comme théologie de pèlerins. Nous pouvons ainsi formuler quelques thèses :

- La théologie trinitaire ne saurait procéder par voie de « raisons nécessaires », mais elle développe l'usage de « raisons de convenance » en vue de mieux percevoir et manifester la vérité de la foi.

- La visée de la béatitude divine oriente tout le développement trinitaire et imprime sa marque aux articulations clés d'un exposé organique de la foi.

- Le mystère trinitaire n'est pourtant pas déductible de la simple analyse de la béatitude comme ultime attribut de l'essence divine.

- La théologie trinitaire révèle le contenu réel de la béatitude divine, à savoir la double fécondité intradivine et les relations mutuelles par lesquelles se déploie éternellement la plénitude propre au Dieu Vivant et Trine.

L'intention contemplative de la théologie trinitaire détermine le bon usage de ses concepts et de ses arguments. Un traité sur la Trinité n'est pas une simple grammaire de la langue ou de la conceptualité trinitaires, bien qu'il exige ce type d'apprentissage. Il faut le concevoir comme un exercice sapientiel de purification de nos représentations sur le Dieu Trinité, finalisé par une meilleure perception contemplative de la vérité révélée et par la capacité d'écarter les erreurs éventuelles⁵⁰.

Dans la vie de foi, la pratique de la théologie trinitaire par les pèlerins que nous sommes est un moment spéculatif lié organiquement à une contemplation de Dieu dans la vie chrétienne, et elle contribue à « objectiver » la fin ultime en vue de laquelle la prudence chrétienne oriente l'agir du sujet croyant.

La théologie trinitaire est ainsi une véritable théologie en chemin, à la fois contemplative et pratique. Ses perceptions sont faibles, mais elle accommode patiemment l'esprit à la considération de la réalité la plus haute. Sa tâche spéculative, accomplie par les voies modestes de la « convenance », constitue pourtant un lieu éminent d'exercice de la dignité du sujet croyant. En effet, le corollaire de la distinction nette établie par saint Thomas entre la foi et la raison est la dignité propre de la raison créée dans sa capacité à recevoir activement le don de la révélation. Son orientation vers la clarté est imprimée en elle par la foi,

49. Voir L. DEVILLERS, « Le sein du Père. La finale du prologue de Jean », *Revue biblique* 112 (2005), p. 63-79.

50. Voir G. EMERY, « La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin », p. 110-112.

l'espérance et la charité qui sont présupposées à toute entreprise théologique et peuvent prendre possession du labeur qu'elle impose. De la sorte, la théologie trinitaire conduit, du moins par moments, à une doxologie de l'intelligence, onéreuse et joyeuse, animée d'une authentique espérance intellectuelle.

Couvent Saint-Thomas-d'Aquin
7, avenue Salomon
59800 Lille

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — Comment pratiquer la théologie trinitaire en pèlerin? Béatitude et trinité selon Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin. Par Emmanuel DURAND.

Afin de qualifier la théologie trinitaire comme une théologie de pèlerins, on doit s'interroger sur le rapport entre l'exercice de la théologie trinitaire et la béatitude eschatologique. Mais il convient d'abord de clarifier la corrélation objective entre la béatitude divine et le mystère trinitaire. Se pose alors la question suivante : comment interpréter, dans la Somme de théologie, l'enchaînement inaperçu entre la dernière question du traité sur l'essence de Dieu, consacrée à la béatitude divine, et la première question sur la Trinité, consacrée aux deux processions trinitaires? Afin de négocier au mieux ce délicat passage, il faut analyser le différend épistémologique entre Thomas d'Aquin et Richard de Saint-Victor à propos du statut des « raisons » en théologie trinitaire.

MOTS CLEFS : *Trinité – eschatologie – béatitude – raison – foi – nécessité – convenance – Thomas d'Aquin – Richard de Saint Victor.*

SUMMARY. — How is One to Practice Trinitarian Theology as a Pilgrim? Beatitude and the Trinity According to Richard of St. Victor and Thomas Aquinas. By Emmanuel DURAND.

Towards qualifying Trinitarian theology as a theology of pilgrims, one must wonder about the relation between Trinitarian theology and eschatological beatitude. Yet one ought to begin by clarifying the objective correlation between divine beatitude and the Trinitarian mystery. The following question then presents itself: how is one to interpret in the Summa Theologiae the unnoticed sequence between the last question on the divine essence, consecrated to divine beatitude, and the first question on the Trinity, consecrated to the two Trinitarian processions? Towards negotiating as well as possible this delicate passage, it is necessary to analyze the epistemological disagreement between Thomas Aquinas and Richard of St. Victor over the status of « reasons » in Trinitarian theology

KEY WORDS : *Trinity – eschatology – beatitude – reason – faith – necessity – convenience – Thomas Aquinas – Richard of St. Victor.*