

## Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils*

La structure que Thomas d'Aquin a donnée à ses grandes œuvres constitue un élément de première importance pour saisir le contenu même de sa pensée, tant chez lui l'architecture de ses synthèses est déjà révélatrice de sa doctrine : *sapientis est ordinare*. La structure et la méthode des traités à l'intérieur d'un corps de doctrine révèlent le même souci et la théologie trinitaire en fournit l'un des premiers exemples. L'organisation du traité trinitaire de la *Somme de théologie*, bâti sur les trois piliers que sont les concepts de procession, de relation et de personne, révèle au premier regard la place centrale de la théorie de la relation aussi bien que le personnelisme de saint Thomas, chez qui la doctrine des personnes et de leurs rapports (jusque dans l'économie : les missions divines) constitue très manifestement le sommet auquel nous conduit la pensée trinitaire. Le traité sur la Trinité de la *Somme de théologie* (*Prima Pars*), en effet, comporte trois parties principales : la procession ou l'origine (q. 27), les relations d'origine (q. 28), puis les personnes divines (q. 29-43). Les deux premières questions ont précisément pour but de mettre le théologien en possession de ce qui lui est nécessaire pour saisir les personnes et leur constitution (ce qui, à un autre plan, est également le cas du traité consacré à l'unité de l'essence aux q. 2-26) ; quant au reste de ce traité, il est directement et entièrement construit autour des personnes divines<sup>1</sup>.

Face à cet *ordo doctrinae* de la *Somme de théologie* offrant une élaboration à la fois pédagogique et scientifique de l'*intellectus fidei*, la section trinitaire de la *Somme contre les Gentils*, rédigée peu d'années auparavant<sup>2</sup>, manifeste une approche originale, d'un genre un peu

1. Thomas s'est déjà expliqué à ce sujet, en partant de la personne, dans les Questions disputées *De potentia* (q. 8, a 1, sol.). Parmi de nombreux travaux, on peut voir notamment F. BOURASSA, « Note sur le traité de la Trinité de la *Somme théologique* de saint Thomas », *Science et Esprit* 27 (1975), p. 187-207.

2. Le livre IV de la *Somme contre les Gentils*, dans lequel le traité trinitaire trouve place, a sans doute été rédigé en 1264-65 ; quant à la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, il semble assuré que Thomas l'a rédigée durant son séjour romain, soit entre 1265 et 1268 ; seules quelques années séparent ainsi les deux traités. Pour la chronologie, voir R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris, Éditions universitaires, 1993,

différent : les idées maîtresses de la synthèse de la *Somme de théologie* y sont déjà présentes, mais l'organisation du traité, l'usage des sources doctrinales et le propos même de Thomas présentent d'autres accents, significatifs eux aussi des orientations fondamentales de la doctrine trinitaire de l'Aquinate. Pourtant, les études consacrées à la théologie trinitaire de saint Thomas, attentives le plus souvent à la structure et à la méthode du traité de la *Somme de théologie*, n'accordent généralement pas une place comparable à la méthode du traité de la *Somme contre les Gentils*<sup>3</sup>. Quant aux travaux portant plus directement sur la théologie trinitaire de la *Somme contre les Gentils*, ils n'en ont généralement considéré que certains aspects particuliers, la doctrine du Verbe principalement<sup>4</sup>. Face aux difficultés que soulève parfois la réception de la doctrine trinitaire de saint Thomas (rapports entre la « Trinité immanente » et la « Trinité économique », danger d'isolement du traité de la Trinité, place de la raison théologique face aux documents de la révélation, etc.<sup>5</sup>), la *Somme contre les Gentils* se révèle particulièrement instructive pour saisir comment Thomas a compris la tâche du théologien qui veut rendre compte de la foi en la Trinité.

p. 101-108 ; J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, Fribourg-Paris, 1993, p. 212-213.

3. On trouve cependant un exposé des principales étapes du traité trinitaire de la *Somme contre les Gentils* chez R. L. RICHARD, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, « *Analecta gregoriana*, 131 », Rome, 1963, p. 137-203.

4. Les exposés de la doctrine du Verbe dans la *Somme contre les Gentils* sont nombreux ; relevons ceux de H. PAISSAC, *Théologie du Verbe, saint Augustin et saint Thomas*, Paris, 1951, p. 162-181 ; L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives de *Contra Gentiles* I, 53 d'après l'autographe », dans *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, « *Recherches de philosophie*, 6 », Paris, 1963, p. 221-240 ; C. IZQUIERDO, « La teología del Verbo en la *Summa contra Gentiles* », *Scripta theologica* 14 (1982), p. 551-580 ; *Vruchtbaar Woord*, Wijsgerige beschouwingen bij een theologische tekst van Thomas van Aquino (*Summa contra Gentiles* boek IV, hoofdstuk 11), ed. J. A. AERTSEN et alii, Universitaire Pers Leuven, Leuven, 1990 ; R.-A. GAUTHIER, *Introduction*, p. 105-108. Pour d'autres points de théologie trinitaire, signalons notamment F. K. MAYR, « Der Ausschluss der weiblich-mütterlichen Analogie für Gott bei Thomas von Aquin, S. c. G. IV, 11 », *Theologie und Glaube* 63 (1973), p. 120-144 ; J. PRADES, « *Deus specialiter est in sanctis per gratiam* ». El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de santo Tomás, « *Analecta gregoriana*, 261 », Roma, 1993, p. 172-197. Il faut relever enfin l'étude menée sur les sources bibliques du traité trinitaire par J. A. FIDALGO HERRANZ, *La SS. Trinidad en la Summa contra los Gentiles : fuentes bíblicas*, Diss. dactyl., Universidad de Navarra, Pamplona, 1980 ; on peut trouver un extrait de cette thèse doctorale dans *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, t. 8 [1984], Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, p. 329-402 (inventaire des textes bibliques, examen de la méthode exégétique et analyse de certains passages importants).

5. Pour les critiques souvent adressées à la théologie trinitaire de saint Thomas par les auteurs contemporains, voir l'exposé bien documenté (avec une discussion serrée des alternatives proposées) de L. SCHEFFCZYK, « Die Trinitätslehre des Thomas von Aquin im Spiegel gegenwärtiger Kritik », dans *S. Tommaso teologo*, « *Studi tomistici*, 59 » Roma, Lib. ed. vaticana, 1995, p. 163-190.

## 1. Méthode générale et place du traité trinitaire

Le corps de doctrine trinitaire trouve place au livre IV consacré à « la manifestation de la vérité qui dépasse la raison<sup>6</sup> », tandis que les vérités que la raison humaine peut établir et scruter ont fait l'objet des trois premiers livres. Dans les deux cas, le propos de Thomas est double : montrer la vérité et écarter les erreurs qui lui sont contraires. Dans les deux cas, le second aspect (la réfutation des erreurs) fait pleinement partie de la tâche de sagesse théologique ; sa fonction n'est pas purement négative mais, ainsi qu'en témoigne l'exposé des hérésies dans le traité trinitaire, l'attention portée aux erreurs constitue un moment de la recherche de la vérité et permet d'accéder à une meilleure intelligence de cette vérité<sup>7</sup>.

La première difficulté face à la doctrine de Dieu réside dans la division du traité *De Deo* en deux parties (Dieu en son unité au premier livre et Dieu Trinité au livre IV). Cette répartition du traité de Dieu en deux volets, dans la *Somme contre les Gentils*, traduit principalement le fait que c'est par une *méthode* distincte que Thomas veut manifester et défendre au mieux la vérité de la foi, puisque dans le premier cas la vérité de la foi se trouvera établie et confirmée par des raisons nécessaires ayant force de démonstration, tandis que dans le second cas (la Trinité) la seule autorité décisive est celle des documents de la foi reçus dans l'Église, et les raisons et similitudes que l'on développe alors n'ont pas valeur de preuve démonstrative mais plutôt d'un approfondissement de la foi pour le bénéfice des croyants (*ad fidelium quidem exercitium et solatium*)<sup>8</sup>. Il faut noter cependant que le traité de Dieu au livre I ne constitue pas un exposé purement philosophique qui serait bâti en dehors de l'Écriture. Les références scripturaires y sont certes moins nombreuses, mais elles sont bien présentes (souvent au terme d'un exposé rationnel et avant l'indication des erreurs commises au sujet du point traité) et habituellement introduites par une formule indiquant que l'Écriture sainte « confirme » la vérité préalablement démontrée par voie rationnelle ou lui « porte témoignage ». C'est bien la vérité *de la foi*, enseignée par l'Écriture, que Thomas démontre dans ce cas par des arguments rationnels<sup>9</sup>. Quant à la Trinité, elle n'est reçue que par la révélation, mais la raison théologique ne s'en trouve pas congédiée pour autant. D'une part, le théologien peut montrer en toute

6. CG I, c 9, n° 56. Pour le texte et sa numérotation, nous suivons l'édition Pera-Marc-Caramello, Turin, Marietti, 1961 : *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* [cité CG].

7. Cf. R.-A. GAUTHIER, *Introduction*, p. 147-163.

8. CG I, c 9, n° 54 ; cette dernière expression reprend un thème augustinien ; cf. notamment AUGUSTIN, *De Trinitate* XV, XVII, 27 (CCSL 50 A, 501-502 ; cf. PL 42, 1080 ; BA 16, 500-501).

9. Voir par exemple CG I, c 14, n° 119 ; c 15, n° 126 ; c 20, n° 188 ; etc. Le traité de la création, au livre II, exprime très clairement que Thomas suit la voie théologique et non pas celle des philosophes (CG II, c 4).



rigueur que les raisons invoquées contre la foi enseignée par la révélation divine ne tiennent pas<sup>10</sup>. D'autre part, la raison théologique peut faire valoir ici des similitudes (*similitudines*, *verisimilitudines*) ou des « raisons vraisemblables » (*rationes verisimiles*), c'est-à-dire exploiter les analogies qui permettent de rendre compte de la foi en trois personnes divines, principalement au moyen de la voie « psychologique » d'Augustin (le Verbe et l'Amour)<sup>11</sup>, en rendant la foi « amie de la raison dans des vraisemblances » suivant l'expression du P. Chenu<sup>12</sup>. C'est ainsi le point de vue de notre connaissance, en fonction du propos de manifestation de la vérité de la foi catholique, qui commande la division de l'ouvrage et de ses parties.

Si l'on observe le plan général de la *Somme contre les Gentils*, on s'aperçoit que, à l'intérieur de cette première structure (vérités de foi accessibles/non accessibles à la raison), Thomas en développe une autre, celle de principe-fin rattachée au schéma de sortie-retour (*exitus-reditus*) qui régissait son commentaire sur les *Sentences* et commandera plus tard l'organisation de la *Somme de théologie*. Les deux structures sont intimement associées en une unité et présentent la répartition suivante de la matière théologique<sup>13</sup> :

1° Dieu en lui-même (livre I) et ce qui est « cru de Dieu au-dessus de la raison », c'est-à-dire la Trinité (livre IV, ch. 2-26) ;

2° La procession des créatures *a Deo* (Dieu principe, livre II) et ce que Dieu « fait au-dessus de la raison », c'est-à-dire l'Incarnation et ce qui en découle (livre IV, ch. 27-78) ;

3° L'ordre des créatures envers Dieu comme fin (livre III) et ce qui est « espéré » de Dieu « dans la fin ultime de l'homme », c'est-à-dire la résurrection des corps, la béatitude des âmes et ce qui s'y rattache (livre IV, ch. 79-97).

La connexion de ces deux structures suggère en particulier que le traité de la Trinité, rattaché au traité de Dieu en soi, devra également permettre de rendre compte de l'œuvre de la Trinité *ad extra* selon que la Trinité est le principe et la fin des créatures. La doctrine trinitaire régit cette structure et s'y inscrit elle-même d'une certaine manière. En effet, explique Thomas, les processions trinitaires s'accomplissent à la manière d'un cercle (*concluditur circulo*) puisque dans la procession de l'Amour s'observe un « retour » à la substance

10. CG I, c 7 ; c 9, n° 52 ; IV, c 1, n° 3348.

11. CG I, c 8, n° 48 ; c 9, n° 54 ; cf. *Super Boetium de Trinitate*, q 2, a 3, à propos de l'usage de la philosophie dans la doctrine sacrée : « (...) secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro De Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum trinitatem » (Éd. léonine, *Opera omnia*, t. 50, 1992, p. 99).

12. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1984, quatrième tirage, p. 252.

13. Suivant CG I, c 9, n° 57 et IV, c 1, n° 3349. On notera ici encore que la structure fondamentale de l'œuvre est régie par l'ordre *théologique* par excellence qu'est celui de l'*exitus-reditus* : Dieu en soi et le rapport des créatures à Dieu (Dieu principe et Dieu fin) ; cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, II, Prol. ; CG II, c 4.



de laquelle la première procession est issue (procession du Verbe)<sup>14</sup>. Avec la procession du Saint-Esprit se « clôt » ainsi le processus immanent en Dieu, qui constitue à son tour le principe de la procession des effets hors de Dieu. La procession des créatures, dans l'exploitation de l'image du cercle, est alors plus spécialement rattachée au Saint-Esprit comme Amour, puisque c'est par l'amour qu'un agent parfait est porté à agir<sup>15</sup>. La doctrine trinitaire jette ainsi une lumière particulièrement significative sur la structure de principe-fin qui gouverne la *Somme contre les Gentils*. On peut noter à ce sujet que le thème de la sortie-retour n'est pas seulement mis en valeur dans ce contexte, mais qu'il intervient également dans d'autres chapitres, en particulier à propos de la production des créatures intellectuelles et au sujet des convenances de l'Incarnation<sup>16</sup>.

On sait que la connexion de ces deux structures comporte une difficulté sur laquelle plusieurs études ont buté, car Thomas traite abondamment de la vision de Dieu, de la loi et de la grâce au livre III, dans la section consacrée à l'*ordo in finem* au sein des vérités que la raison peut établir<sup>17</sup>. Or ne s'agit-il pas ici de réalités qui appartiennent exclusivement au domaine de la foi ? Ce problème intéresse de près la théologie trinitaire et, sans entrer dans les détails du débat que suscitent le propos de la *Somme contre les Gentils* et ses destinataires, il vaut la peine de s'y arrêter en prêtant attention à la structure interne du livre IV.

On a relevé plus haut le plan tripartite du livre IV qui correspond à la structure des trois premiers livres. Or, si l'on suit de plus près le propos de Thomas dans le cours du livre IV, on ne rencontre pas seulement la structure tripartite annoncée mais, plus fondamentalement (sans exclure la précédente), une structure bipartite. En effet, tout le contenu du livre IV, après le traité de la Trinité (ch. 2-26),

14. CG IV, c 26, n° 3631 : « Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incooperat per intentionem intellectam ; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum » ; cela s'applique précisément à la *mens* créée qui se connaît et s'aime ; l'attribution de ce processus à Dieu Trinité est formulé plus sobrement : « Ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus » (*ibid.*, n° 3632). Cependant, dans les Questions disputées *De potentia*, Thomas n'hésitera pas à appliquer l'image du cercle à Dieu lui-même, comme il l'avait fait dans son commentaire sententiaire : « Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis ; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi [...]. Sed in Deo iste circulus clauditur in seipso. Nam Deus intelligendo se, concipit Verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectuum per ipsum [...] et ex hoc Verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius » (*De pot.*, q 9, a 9, qui se présente manifestement comme une reprise développée de CG IV, c 26). On perçoit très clairement ici l'idée d'un cercle intratrinitaire qui gouverne la procession et le retour des créatures à Dieu. Cf. déjà ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de divinis nominibus*, c 4, n° 109 (*Opera omnia*, t. 37/1, Cologne, 1972, p. 207) ; ID., *Comment. in Sent.* I, d 11, a 1 (*Opera omnia*, éd. Borgnet, Paris, Vivès, 1893, t. 25, p. 335 ss).

15. Le thème est déjà développé en CG IV, c 20, n° 3570 à propos de la causalité créatrice du Saint-Esprit.

16. CG II, c 46, n° 1230 (*motus circularis, reditus ad principium*) ; IV, c 55, n° 3937 (union de l'homme au premier principe *ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur*).

17. Voir l'exposé et la discussion de ces problèmes chez R.-A. GAUTHIER, « Introduction historique » dans THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, Paris, Lethielleux, 1961, Livre premier, p. 100-120.

concerne le Christ (son humanité). Après l'exposé de la foi en l'Incarnation (le fait et la convenance de l'Incarnation du Verbe : ch. 27-55), le traité des sacrements (ch. 56-78) est articulé directement à la passion et à la mort du Christ, puisque les sacrements nous donnent part au salut accompli par la passion du Christ<sup>18</sup>, tandis que le traité de la résurrection et des fins dernières (ch. 79-97) se trouve de son côté greffé sur la foi en la résurrection du Christ puisque notre résurrection est un effet de la résurrection du Christ<sup>19</sup>. Ce plan qui associe rigoureusement les sacrements à la mort du Christ et le traité des fins dernières à la résurrection du Christ, saint Thomas le met en œuvre de manière fort résolue, à tel point que la résurrection du Christ ne tient guère de place dans son exposé des sacrements<sup>20</sup>. De cette manière, il apparaît que la matière du livre IV consiste précisément et exclusivement dans la foi en la Trinité et en l'humanité du Christ avec ses effets. La *Trinité* et le *Christ* : c'est exactement à cela que, dans les textes qui présentent la structure du *Contra Gentiles*, saint Thomas pense lorsqu'il parle de vérités tenues par la foi seule ou inaccessibles à la raison. Ce sont ces deux articles fondamentaux de la foi qui commandent la structure du livre IV et, par suite, la division fondamentale de l'œuvre en deux parties. Cela rejoint en outre l'enseignement constant de saint Thomas qui y fera écho dès les premiers chapitres du *Compendium de théologie* par exemple : « C'est donc sur ces deux points que porte toute la connaissance de la foi (*tota fidei cognitio*) : la divinité de la Trinité et l'humanité du Christ. Et il n'y a là rien d'étonnant, puisque l'humanité du Christ est la voie par laquelle on parvient à la divinité<sup>21</sup>. »

Il n'y a dès lors aucune raison de penser que saint Thomas ait annoncé un plan et en ait suivi un autre. Si les vérités telles que la vision, la béatitude ultime, la loi, la grâce, la prophétie etc., sont traitées dans la section concernant ce que la raison humaine peut établir et scruter, c'est selon un aspect seulement ou selon une première considération que la section sur la Trinité et celle sur le Christ viennent compléter en déployant les fondements et les retentissements trinitaires et christologiques. Nous en signalerons quelques éléments plus loin. Quant au livre IV, s'il présente une tension, ce n'est pas tant entre les vérités tenues par la seule foi et celles qui sont

18. Cf. CG IV, c 56, n° 3962 : les sacrements sont introduits et présentés dans le prolongement immédiat de la mort du Christ comme cause « quasi universelle » du salut du genre humain, à la manière d'une « application » de cette cause à chacun de ses effets. Il n'est pas fait mention ici de la résurrection du Christ.

19. CG IV, c 79, n° 4128-4129 : nous avons part à l'effet de la mort du Christ dans les sacrements quant à la rémission de la faute, et nous avons part à l'effet de la résurrection du Christ quant à la libération de la mort dans la résurrection future.

20. Une recherche de vocabulaire au moyen de l'*Index thomisticus* confirme cette observation : les termes *resurgere* et *resurrectio* sont absents du traité des sacrements.

21. *Comp. theol.* I, c 2 : « Circa hec ergo duo tota fidei cognitio uersatur, scilicet circa diuinitatem Trinitatis et circa humanitatem Christi : nec mirum, quia Christi humanitas uia est qua ad diuinitatem peruenitur » (Éd. léonine, *Opera omnia*, t. 42, 1979, p. 83) ; cf. *De articulis fidei*, I : « In primis igitur uos scire oportet quod tota fides christiana circa diuinitatem et humanitatem Christi uersatur » (*ibid.*, p. 245).

accessibles à la raison, mais bien plutôt dans la connexion du schéma tripartite annoncé par le *Prologue* de ce livre IV (qui fait écho aux trois premiers livres et à l'*exitus-reditus*) avec la structure fondamentale bipartite de la connaissance de foi (Trinité et Christ). Sur le plan de l'organisation interne de l'œuvre, il faut relever enfin que le traité trinitaire du livre IV trouve son principal point d'appui au chapitre 42 du livre I consacré à l'unité divine, comme nous l'indique une étroite correspondance des thèmes (référence aux ariens, exclusion d'une pluralité de dieux, examen des manières de parler habituelles dans l'Écriture, etc.). Il est manifeste ici que Thomas construit sa théologie trinitaire en référence constante à l'unité divine et que l'un des principaux enjeux de son exposé trinitaire consistera à montrer que la confession d'une véritable Trinité des personnes ne porte aucunement atteinte à l'absolue unité divine<sup>22</sup>.

## 2. Plan et méthode du traité sur « la confession de la Trinité »

Le traité trinitaire apparaît d'emblée sous le signe de l'obscurité de la connaissance de foi qui confère au quatrième livre sa note propre. Dans le *Prologue* qui l'introduit, Thomas souligne avec une saisissante fermeté l'imperfection de notre connaissance de la Trinité. Cette connaissance n'est offerte que par l'écoute de la révélation (*Rm* 10, 17), elle n'est pas une claire vision mais une saisie limitée, un « croire sans comprendre ». Peu de mystères nous ont été révélés (*pauca nobis revelantur*), ajoute Thomas, et ce que l'Écriture nous enseigne est révélé sous des images et des paroles obscures, de telle sorte que seuls les studieux (*soli studiosi*) parviennent avec difficulté à en saisir quelque chose et que les autres croyants vénèrent le mystère en son obscurité (*alii vero quasi occulta venerentur*), de telle sorte aussi que la dérision ou les attaques de ceux qui s'opposent à la foi demeurent vaines<sup>23</sup>. Cet accent sur la primauté de la foi (seule voie d'accès au mystère de la Trinité et du Christ) et sur la portée limitée de l'intelligence croyante, que Thomas formule en des termes proches d'Hilaire de Poitiers et du Pseudo-Denys<sup>24</sup>, constitue la note

22. Ce souci est évidemment présent face au sabellianisme, mais il est aussi particulièrement frappant de le trouver dans la réfutation de l'arianisme auquel Thomas reproche en définitive, d'une manière au premier abord quelque peu surprenante, de poser une pluralité de dieux, cf. CG I, c 42, n° 355 ; IV, c 6, n° 3387 ; suivant cette vue, le problème central de l'arianisme réside alors dans l'unité de l'essence divine ; cf. P. WORRALL, « St. Thomas and Arianism », *RTAM* 23 (1956), p. 235-238.

23. CG IV, c 1, n° 3345 ; ces observations font référence au verset de *Job* 26,14 placé en exergue. Ces thèmes reprennent de manière nouvelle des précisions déjà formulées en *Super Boet. de Trin.*, q 2, a 4.

24. Avec Hilaire, Thomas souligne l'incompréhensibilité du mystère qui doit exclure toute présomption dans notre recherche de connaissance (CG I, c 8, n° 50 ; cf. CG IV, c 1, n° 3348) ; HILAIRE, *De Trinitate* II, 10-11 (*PL* 10, 58-59 ; *CCSL* 62, 48-49) ; la présomption caractérisera l'attitude des hérétiques (CG IV, c 4, n° 3358). Sans références précises, on peut discerner un



dominante de la théologie trinitaire. Il est en partie guidé par le propos de la *Somme contre les Gentils*, mais il appartient également à l'enseignement constant de saint Thomas qui lui donne ici un relief tout particulier<sup>25</sup>.

Sur cette base, la doctrine trinitaire comprend trois parties : la génération du Fils (ch. 2-14), la procession du Saint-Esprit (ch. 15-25) et un chapitre de conclusion qui montre qu'il n'y a pas d'autre procession en Dieu (ch. 26). On s'aperçoit au premier regard que l'ensemble de l'exposé est fondé sur les deux *processions* divines et sur les *personnes*. On remarque également qu'il n'y a pas de section consacrée au Père en particulier. Le Père est en réalité partout présent comme le principe du Fils et du Saint-Esprit, le « principe de toute procession divine<sup>26</sup> ». Dans ce sens, le Père constitue d'une certaine manière le point de départ de tout ce traité, non pas que la personne du Père puisse être saisie indépendamment de sa relation au Fils (la doctrine de la constitution de la personne divine par la relation d'opposition ne le permettrait évidemment pas), mais en tant que l'étude des deux processions pose à son point de départ « Dieu » qui engendre le Fils et « Dieu » qui spire l'Amour avec son Verbe, c'est-à-dire le Père dans sa relation au Fils et au Saint-Esprit. Ce n'est pas exactement ici l'*ordo doctrinae* de la *Somme de théologie* (processions-relations-personnes), mais plus précisément la *vérité* de la procession réelle du Fils et du Saint-Esprit comme personnes divines qui structure ce traité. Le propos de Thomas, conformément au projet de la *Somme contre les Gentils*, consiste moins dans un exposé scolaire de l'intelligence de la foi (quoique bien des éléments y soient présents) que dans la *manifestation de la vérité de la foi catholique*. Le but sera atteint lorsqu'on aura manifesté qu'il y a dans la nature divine trois personnes qui subsistent, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que ces Trois sont un seul Dieu<sup>27</sup> : tel est le propos du traité sur la Trinité<sup>28</sup>.

Si l'on observe de plus près le plan interne de chaque section, on doit constater ensuite que l'attention portée à l'Écriture domine tout le propos de Thomas<sup>29</sup>, selon les trois étapes suivantes :

---

climat de pensée dionysien dans la mention de la médiation des anges pour la révélation du mystère, l'obscurité des similitudes et des paroles de l'Écriture, les « voiles » qui cachent le mystère, etc. (CG IV, c 1, n° 3345-3346) ; la mention de l'obscurité et des voiles peut aussi faire plus précisément référence à Boèce que Thomas a commenté sur ce point (*Super Boet. de Trin.*, q 2, a 4).

25. Voir notamment *Scriptum super libros Sent.* I, d 2, q 1, a 4 ; d 3, q 1, a 4 ; *Super Boet. de Trin.*, q 1, a 4 ; *Sum. theol.* I<sup>o</sup>, q 32, a 1.

26. CG IV, c 26, n° 3632.

27. CG IV, c 26, n° 3626.

28. Cela est déjà indiqué dans le Prologue qui place cette section sous le signe de la *confession* de la Trinité (CG IV, c 1, n° 3349 ; cf. c 7, n° 3424 et 3426 ; c 8, n° 3439 ; etc.).

29. Le Prologue du livre IV indique que l'Écriture doit constituer le *principium* de la considération du théologien (c 1, n° 3348). Le traité trinitaire manifeste que cette fonction de *principium* signifie bien davantage qu'un simple point de départ : l'Écriture est le fondement et l'âme de toute la réflexion de Thomas dans ces chapitres, à tel point que tout est organisé autour d'elle.

1° Les données de base de l'Écriture (ch. 2-3 et 15). L'Écriture enseigne l'existence : d'une *génération* en Dieu ; d'un *Père* et d'un *Fils* ; d'un Fils qui est *Dieu*. Elle mentionne également le *Saint-Esprit* au même rang que le Père et le Fils, et sa *procession*. Tel est le fondement du traité. Dans ce premier temps, Thomas se limite à établir, par plusieurs textes bibliques, la présence de ces données fondamentales dans l'enseignement de l'Écriture. Mais, poursuit Thomas en des termes empruntés à ses sources patristiques, ces éléments fondamentaux peuvent être interprétés de diverses manières, et tout dépend de ce que l'on met sous les mots de l'Écriture et de la confession de foi<sup>30</sup>. C'est pourquoi il développe les deux étapes suivantes.

2° L'Écriture reçue par la foi catholique face aux hérésies (ch. 4-9 et 16-23). Nous entrons ici dans une vaste section qui comporte trois étapes autour d'un très grand nombre de textes bibliques : la présentation des hérésies et de leurs arguments scripturaires, l'exposé de la lecture catholique de l'Écriture, et enfin la réponse à l'exégèse pratiquée par les hérésies. Nous y reviendrons plus loin.

3° Discussion des objections rationnelles contre la foi (ch. 10-14 et fin des chapitres 16 et 23). Il peut sembler que Thomas ait quitté ici l'explication directe des textes de l'Écriture, puisqu'il s'agit des difficultés de la raison face à la génération du Fils et à la procession du Saint-Esprit. Mais, pour y répondre et montrer que ces objections n'ont aucune force de nécessité, Thomas insère deux longs exposés (ch. 11-13 et 19-22) destinés à montrer comment on peut saisir, imparfaitement mais avec une réelle valeur, la vérité qu'enseigne l'Écriture au sujet du Fils et du Saint-Esprit dans leur relation au Père et dans l'économie divine : c'est ici que trouve place la doctrine du Verbe et de l'Amour, toujours sur le terrain biblique<sup>31</sup>.

Quant à la section consacrée au *Filioque* (ch. 24-25), elle présente certaines particularités (notamment le recours à l'autorité des Pères, des conciles et du pape) ; mais elle se fonde de la même manière sur un exposé biblique, puis discute les objections tirées de l'Écriture, avant de poursuivre le débat dans le domaine de la tradition conciliaire et des arguments de raison<sup>32</sup>.

Bien des points relevés ici trouveraient un point de comparaison et une confirmation dans la section consacrée à la foi au Christ, car les deux sections principales du livre IV décrivent en réalité une même démarche. Dans tous les cas, deux conclusions s'imposent.

30. CG IV, c 4, n° 3358. Le procédé est bien attesté dans la littérature patristique ; cf. notamment HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* II, 3 (PL 10, 51-52 ; CCSL 62, 39). En parlant ici des « hommes pervers qui, mesurant présomptueusement la vérité de cette doctrine à l'aune de leur propre jugement, ont conçu à ce sujet des opinions vaines et variées », Thomas fait directement écho à saint Hilaire (*ibid.*). Hilaire poursuit en outre son exposé en indiquant les hérésies que va retenir Thomas. Cf. aussi VIGILE DE THAPSE, *Contra arianos, sabellianos et photinianos dialogus*, lib. I, c 3-5 (PL 62, 181-183).

31. Les chapitres 11-13 sur le Verbe sont tissés de références bibliques qui ponctuent chaque étape de l'exposé ; les ch. 19-22 sur l'Amour se présentent de leur côté comme une véritable section de théologie biblique entièrement composée autour de l'Écriture.

32. CG IV, c 24, n° 3606-3608 ; c 25, n° 3621-3622.

En premier lieu, l'ensemble du propos de Thomas est gouverné par les divers niveaux de lecture de l'Écriture que nous venons d'indiquer. Cela est extrêmement révélateur de sa méthode théologique et nous montre clairement que, pour Thomas, la théologie trinitaire du *Contra Gentiles* est essentiellement une réflexion par et sur l'Écriture à laquelle s'articulent les autres ressources théologiques telles que raison et tradition. En ce sens, en tant que la réflexion biblique intègre la recherche historique (hérésies, avec les références implicites aux écrits des Pères), l'autorité dogmatique (foi de l'Église, conciles, pape) et l'argumentation rationnelle, on peut affirmer que l'Écriture ne constitue pas seulement le point de départ, mais elle représente le *tout* de la doctrine trinitaire suivant divers niveaux ou étapes.

Deuxièmement, face à chaque point de doctrine exposé, les erreurs ou les contestations de la foi constituent, sur le plan de la méthode, le contexte dans lequel Thomas insère et présente la lecture catholique de l'Écriture. Cela invitera le théologien à exploiter directement l'histoire des doctrines.

### 3. Le dossier des erreurs sur la Trinité

Pour le Fils, Thomas discute longuement trois hérésies en particulier (ch. 4-9) : celle de Photin qui voit en Jésus un pur homme élevé à la participation de la divinité ; celle de Sabellius qui nie que le Fils soit une personne subsistante distincte du Père ; celle d'Arius qui pose l'infériorité du Fils par rapport au Père. Pour le Saint-Esprit, il considère les pneumatomaques ou semi-ariens qui ont voulu faire de l'Esprit une créature ou lui ont refusé la subsistance propre à une personne (ch. 16-18 et 23), avant de discuter la question de la procession de l'Esprit *a Filio* (ch. 24-25). Cette section consacrée aux erreurs est loin d'être marginale. Elle constitue matériellement un bon tiers du traité dont elle guide aussi les orientations doctrinales. On doit noter à ce sujet que, le problème du *Filioque* mis à part, le traité trinitaire ne présente aucune référence aux erreurs plus spécifiquement médiévales souvent discutées par Thomas dans ses autres œuvres (Gilbert de la Porrée, Joachim de Flore, etc.). On ne trouve aucune référence aux hérésies trinitaires présentes dans les mouvements cathares du temps de saint Thomas ; ces erreurs, du reste, pourraient toutes être ramenées d'une manière ou d'une autre aux principales hérésies de l'Antiquité<sup>33</sup>. Il faut remarquer en outre que Thomas présente ces hérésies *avant* de montrer la lecture catholique

33. Voir notamment G. SCHMITZ-VALCKENBERG, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts, Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von 'Adversus Catharos et Valdenses' des Moneta von Cremona*, München, 1971, p. 136-143 et 152-157.



de l'Écriture et l'intelligence qu'on peut en acquérir<sup>34</sup>. Ces hérésies de l'Antiquité, dans lesquelles Thomas voit les contestations les plus significatives pour la foi trinitaire, constituent ainsi le point de départ de sa réflexion sur l'Écriture. On peut considérer tout ensemble deux significations de ce choix méthodologique.

D'une part, le propos de la *Somme contre les Gentils* consistant à manifester la vérité de la foi en écartant les erreurs<sup>35</sup>, la réfutation des hérésies trinitaires s'inscrit de la manière la plus obvie dans le projet général de l'œuvre. La présentation des erreurs et les références à ceux qui les ont professées ne sont pas toujours aussi complètes et détaillées dans les trois premiers livres que dans le quatrième, mais il s'agit dans tous les cas d'un aspect fondamental. De plus, écarter les erreurs ne se fait pas seulement par la réfutation d'arguments tirés de l'Écriture ici et là, mais c'est en exposant la conformité entre la foi catholique et l'Écriture que l'on répondra le plus profondément à l'erreur. On perçoit clairement ici que, pour Thomas, manifester la vérité et écarter les erreurs constituent les deux faces d'une même démarche<sup>36</sup>.

D'autre part, ainsi qu'on vient de le rappeler, les hérésies constituent sur le plan de la méthode le contexte explicatif au sein duquel Thomas pose la réception catholique de l'Écriture. Il va ainsi jusqu'à montrer que la foi catholique, en confessant la pluralité des personnes avec Arius et leur unité de nature avec Sabellius, suit une « voie moyenne » (*media via incedens*)<sup>37</sup> ; il explique également que les hérésies apportent elles-mêmes un indice de la vérité du fait qu'elles s'opposent non seulement à la vérité mais aussi entre elles<sup>38</sup>. Au terme de l'exposé concernant le Fils, Thomas peut montrer que la foi catholique est la seule qui confesse la véritable génération d'un Fils en Dieu. Cette démarche apparaît fort éclairante pour saisir le point de départ de la *Somme de théologie* qui place la discussion d'Arius et de Sabellius au tout premier article du traité trinitaire sur la réalité même d'une procession en Dieu. Cela ne signifie pas que la foi catholique en son cœur dépende des hérésies ; mais, ainsi que Thomas l'explique ailleurs, les hérésies ont conduit les Pères à approfondir leur intelligence de la révélation et à la transmettre avec davantage de précision<sup>39</sup>. Thomas non seulement en tient compte, mais il y trouve aussi la première voie pour manifester la vérité de la

34. À l'exception de la section du *Filioque* qui commence par l'exposé de la lecture catholique de l'Écriture ; on remarque, ici encore, la place spéciale de ce point de doctrine sur le plan de la méthode.

35. CG I, c 2, n° 9.

36. La *Somme contre les Gentils* explique cette double tâche au moyen du thème de la sagesse ; cf. R.-A. GAUTHIER, *Introduction...*, 1993, p. 143-163 (« le métier de sage »). La *Somme de théologie* reprendra cette double fonction lorsqu'elle montre que la doctrine sacrée est une science argumentative (I<sup>re</sup>, q 1, a 8) ; le second aspect (réfutation des erreurs) reçoit cependant moins de relief dans cette œuvre.

37. CG IV, c 7, n° 3426.

38. *Ibid.* Thomas explique ici avec ARISTOTE (*Éthique à Nicomaque* I, 1098 b 11-12) un aspect déjà souligné par HILAIRE DE POITIERS (*De Trinitate* I, 26 ; VII, 7).

39. *Contra errores Graecorum*, Prol. ; *De potentia*, q 9, a 5.

foi. Il rejoint par là, dans un genre plus serein, une méthode exploitée par les Pères, en particulier par Hilaire de Poitiers qui constitue indiscutablement l'une de ses sources majeures en ce domaine<sup>40</sup>. Sur le plan du contenu et de la méthode, tout porte à relever également l'influence d'Augustin et probablement celle de Vigile de Thapse dans le prolongement d'Hilaire (reconnaissance du donné scripturaire de base et de la confession de foi commune, puis élimination des erreurs qui en outre s'excluent mutuellement, et enfin manifestation de la foi catholique au terme de la réfutation de Photin, Sabellius et Arius)<sup>41</sup>. La méthode du traité trinitaire apparaît ici largement redevable à la documentation patristique consultée par Thomas.

Sur le plan du contenu, Thomas développe la discussion des hérésies de manière assez poussée, de façon semblable pour chacune d'elles : présentation de l'opinion hérétique, prémisses théologiques de cette opinion, arguments scripturaires invoqués par les tenants de cette opinion, désignation des personnages ayant tenu cette opinion, manifestation du vrai sens de l'Écriture, puis enfin solution des arguments scripturaires invoqués<sup>42</sup>. À l'intérieur d'un même chapitre, on observe également une organisation des thèmes afin de situer et de saisir dans le détail les enjeux des hérésies. Pour l'arianisme par exemple, Thomas enchaîne les points de doctrine de la manière suivante : non-identité de nature du Fils avec le Père, non-éternité du Fils, et non-divinité du Fils<sup>43</sup> ; dans l'exposé des arguments scripturaires invoqués par l'hérésie, on partira dès lors de la négation arienne de l'identité de nature entre le Père et le Fils (le Fils n'est pas *verus Deus*), en passant par la thèse de l'infériorité du Fils, pour aboutir à la dernière conséquence de cette opinion, qui en représente comme le sommet : le Fils, pour l'arianisme, n'est qu'une créature<sup>44</sup>.

Il faut également remarquer que Thomas, avant d'entrer dans l'exposé des textes scripturaires invoqués par les hérésies, prend soin de situer les présupposés bibliques de ces opinions hérétiques. Il montre par exemple que les photiniens n'ont pas pu dépasser, dans leur regard sur Jésus, l'attribution fréquemment pratiquée par l'Écriture des mots « fils » ou « dieu » à des anges ou à des hommes<sup>45</sup> ; il suggère que la position d'Arius est motivée par le fait que ni la solution sabellienne ni la solution photinienne ne concordent avec l'Écriture, en expliquant que l'Écriture le contraignait par ailleurs à

40. L'influence d'Hilaire n'a sans doute pas l'ampleur que lui prête J. WAWRYKOW, «The *Summa Contra Gentiles* Reconsidered : On the Contribution of the *De Trinitate* of Hilary of Poitiers », *The Thomist* 58 (1994), p. 617-634 ; mais elle demeure bien de première importance.

41. Voir G. EMERY, « Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas : Cérinthe, les ébionites, Paul de Samosate et Photin », *RT* 95 (1995), p. 371-398.

42. On peut noter ici et là quelques légères variantes, mais cette structure est fondamentalement identique pour la discussion de Photin, Sabellius, Arius et Macédonius.

43. CG IV, c 6, n° 3387.

44. CG IV, c 6, n° 3389-3399.

45. CG IV, c 4, n° 3359.

appeler le Fils « Dieu »<sup>46</sup>, etc. Thomas prend soin également de situer les erreurs l'une par rapport à l'autre et face à la foi catholique, afin d'en montrer les points communs et les différences<sup>47</sup>. Il s'applique également à manifester, par-delà l'Écriture, les racines philosophiques des erreurs. Il présente ainsi l'arianisme comme une lecture de l'Écriture contaminée par un courant néoplatonicien dans la compréhension de l'unité suprême et des émanations<sup>48</sup>. Les ariens n'ont pas voulu croire, et *ils n'ont pas pu saisir*, leur position étant ainsi motivée par un problème de foi mais aussi par une difficulté d'ordre philosophique<sup>49</sup>. Tout cela confirme que le propos de Thomas n'est pas seulement le simple rejet de l'erreur, mais plus profondément la tentative d'en saisir le motif, le mouvement et les arguments internes, afin de pouvoir la comprendre et l'affronter sur son terrain, et par suite mieux manifester la vérité de la foi catholique.

Quant aux sources, il reste beaucoup à faire pour l'identification des références de saint Thomas. Avec la liberté d'une œuvre dégagée des soucis scolaires, et par volonté de mener une réflexion personnelle (malgré son abondante documentation), Thomas n'apporte généralement ici aucun nom d'auteur<sup>50</sup>. La désignation des hérétiques par leurs noms, dans chaque section, est très manifestement empruntée au *De haeresibus* de saint Augustin. Pour Photin (avec Cérinthe, les ébionites et Paul de Samosate), Thomas a très certainement puisé sa documentation chez Hilaire, Augustin et Vigile de Thapse en particulier<sup>51</sup>. On montrerait sans peine que ces mêmes auteurs suffisent à expliquer les indications données au sujet de Sabellius. Quant à Arius, la *Somme contre les Gentils* reprend la documentation rassemblée dans le *Super Boetium de Trinitate*, en la complétant. La présence d'Arius dans la littérature patristique à laquelle Thomas avait accès est telle qu'une recherche de détail s'avérerait ici extrêmement complexe. On peut cependant relever, au moyen des textes fournis par l'article anti-arien du *Super Boetium de Trinitate* (11 arguments et 9 contra qui présentent tous des textes bibliques et qui sont tous repris dans la *Somme contre les Gentils*<sup>52</sup>), la présence massive et dominante d'Augustin. Quant aux hérésies concernant plus directement le Saint-Esprit, outre le matériel déjà

46. CG IV, c 6, n° 3387.

47. Voir par exemple les remarques de récapitulation et de conclusion en CG IV, c 7, n° 3425-3426 ; c 9, n° 3445.

48. CG IV, c 6 n° 3400 ; Thomas y note que la position d'Arius et d'Eunome, dérivée des écrits platoniciens, est en consonance avec celle d'Avicenne. Cette explication de la genèse de l'arianisme était déjà formulée dans le *Super Boet. de Trin.*, q 3, a 4.

49. CG IV, c 6, n° 3387 : « Non enim intelligere poterant, nec credere volebant. »

50. Il n'y a aucune référence explicite aux Pères dans les chapitres 3-9, à l'exception d'une mention de saint Hilaire (*De Synodis*) au chapitre 8, n° 3436. La suite du traité trinitaire révèle la même discrétion, à l'exception des deux chapitres sur le *Filioque*. On trouve également trois références explicites à Aristote et une aux « philosophi ». C'est là tout le matériel que nous indique saint Thomas dans son traité trinitaire.

51. Cf. G. EMERY, *art. cit.*, note 41.

52. *Super Boet. de Trin.*, q 3, a 4 ; voir l'apparat de l'Éd. léonine, t. 50, p. 114-118.



présent dans le *Super Boetium de Trinitate*<sup>53</sup> et ses références à Augustin, une étude de détail (qu'il reste également à faire) conduirait probablement à établir une importante présence de saint Ambroise (*De Spiritu sancto*)<sup>54</sup>. Il est en tous cas manifeste que Thomas ne s'est pas contenté du matériel qu'il trouvait dans les *Sentences* de Pierre Lombard mais qu'il a mené une importante recherche personnelle (liée à son travail pour la *Catena aurea* ?), de sorte que le dossier biblique antihérétique se présente fondamentalement comme un développement de l'exégèse patristique.

#### 4. L'Écriture : sa fonction et la méthode exégétique de Thomas

L'Écriture occupe la première place dans le propos de Thomas, suivant les trois étapes indiquées plus haut. Sur le simple plan statistique, le nombre des textes bibliques discutés et invoqués dépasse très manifestement la pratique habituelle de Thomas dans ses autres traités trinitaires. Suivant l'étude de J. A. Fidalgo Herranz, on peut compter 462 références bibliques dans le traité trinitaire de la *Somme contre les Gentils* (livre IV, ch. 1-26), c'est-à-dire un peu moins du tiers de la somme des références bibliques de cette œuvre entière<sup>55</sup>. Les écrits johanniques et le corpus paulinien, ainsi qu'on peut également l'observer dans d'autres traités doctrinaux de Thomas, occupent ici la première place<sup>56</sup>. Conformément à sa méthode de lecture de l'Écriture, les références de Thomas à l'Ancien Testament ne manquent pas (les *Psaumes* et la littérature sapientielle apparaissent ici au premier rang)<sup>57</sup>, car l'Ancien Testament contient déjà, de

53. Comparer par exemple CG IV, c 16, n° 3516 et *Super Boet. de Trin.*, q 3, a 4, arg. 11 ; n° 3617 et arg. 4 ; n° 3521 et arg. 3 ; c 17, n° 3526 et contra (deuxième série) 2 ; n° 3527 et contra (deuxième série) 1 ; etc.

54. Par exemple, la discussion de Am 4,13 et Za 12,1 (CG IV, c 16, n° 3514 ; c 23, n° 3592) pourrait être issue (directement ou indirectement) d'AMBROISE, *De Spiritu sancto* II, 6 (PL 16, 753-755) ; pour la discussion de Jn 16,13 (CG IV, c 16, n° 3515), voir ID., *De Spiritu sancto* II, 12 (éd. cit., 770-773) ; comparer aussi CG IV, c 17, n° 3530 et ID., *De Spiritu sancto* III, 19, n° 149 (éd. cit., 811) ; c 17, n° 3531 et ID., *De Spiritu sancto* II, 5 et III, 18, n° 139 ; etc. Qu'Ambroise soit ici la source directe de Thomas ou non, on doit observer en tous cas les mêmes arguments avec les mêmes textes bibliques.

55. J. A. FIDALGO HERRANZ, *La SS. Trinidad en la Suma contra los Gentiles: fuentes bíblicas*, Diss. dactyl., Universidad de Navarra, Pamplona, 1980, p. 145-146 (tableau des références bibliques) et p. 174-178. L'A. dénombre 127 citations de l'Ancien Testament et 335 citations du Nouveau Testament en CG IV, c 1-26. L'œuvre entière, suivant ce calcul, compte 1498 références bibliques. Ce fastidieux calcul est peut-être sujet à des mises au point de détail, mais il donne au moins une idée de la place centrale et déterminante que, matériellement, l'Écriture occupe dans ces chapitres.

56. J. A. Fidalgo Herranz compte 139 citations johanniques (121 de l'*Évangile selon saint Jean*, 16 de la *Première Épître de saint Jean* et 2 de l'*Apocalypse*) ainsi que 135 citations pauliniennes (dont 44 de la *Première Épître au Corinthiens*), ce qui représente près des trois cinquièmes du dossier biblique.

57. On peut compter 33 citations des *Psaumes*, 17 des *Proverbes*, 12 de l'*Ecclésiastique*. Cf. J. A. FIDALGO HERRANZ, op. cit., p. 145-146.

manière voilée mais réelle, la foi en la Trinité<sup>58</sup>. De ce très important dossier scripturaire, nous n'examinerons ici qu'un aspect : la méthode de lecture de l'Écriture dans le dossier des hérésies.

Comme on l'a relevé plus haut, c'est d'abord en exposant le vrai sens de l'Écriture que Thomas veut écarter l'interprétation erronée de certains passages particuliers invoqués par les hérésies. Thomas introduit généralement ces exposés du sens catholique en faisant valoir le sens « qui apparaît manifestement à ceux qui considèrent diligemment les paroles de l'Écriture sainte » ou les témoignages « évidents » de l'Écriture sainte dont l'autorité s'oppose aux opinions hérétiques<sup>59</sup>. Dans un premier temps, sa méthode de lecture consiste à opposer à la sélection de certains passages ou thèmes le sens global de l'Écriture, par une convergence multiple dont il s'applique à souligner les connexions. À ce premier niveau, Thomas vise principalement à montrer que le Fils est vrai Dieu, distinct du Père et de même nature que lui, de toute éternité ; de la même manière, il se limite à établir que le Saint-Esprit est vrai Dieu et qu'il est une personne qui subsiste. Il n'est pas encore question, dans ces chapitres qui concernent le donné fondamental de la foi, de la doctrine du Verbe et de l'Amour dans toute leur étendue. Dans un second temps, il prend un à un les passages scripturaires produits contre la foi catholique (suivant le dossier patristique consulté préalablement), en montrant que leur exégèse par les hérétiques ne s'impose pas, ne fait pas droit au sens l'Écriture dans son contexte, tandis que la foi catholique est conforme à l'enseignement de ces passages<sup>60</sup>.

La première caractéristique de l'exégèse pratiquée ici par Thomas est son enracinement patristique. Un étude de détail pourrait sans doute multiplier les indications d'emprunts dont nous n'avons donné que quelques exemples plus haut. La seconde caractéristique réside dans la méthode littérale de la lecture de l'Écriture. La pratique d'une lecture littérale dans ce contexte correspond aux principes herméneutiques constamment rappelés par Thomas : le sens littéral de l'Écriture est le seul qui convienne proprement à l'argumentation (*ex quo solo potest trahi argumentum*<sup>61</sup>) ; c'est pourquoi « pour détruire les erreurs on ne procède que par le sens littéral<sup>62</sup> ».

58. Cf. notamment *Sent.* I, Prol. ; III, d 25, q 2, a 2, q1a 4 ; *Sum. theol.* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q 2, a 8 (nécessité d'une connaissance explicite de la Trinité par les *maiores* avant la venue du Christ). On connaît par ailleurs le beau Prologue du commentaire sur les *Psaumes* qui assigne à ce livre la « matière générale de toute la théologie » (*In Psalmos Davidis expositio*, Prooemium ; Ed. parmensis, 1863, t. XIV, p. 148).

59. IV CG, c 4, n° 3368 ; c 5, n° 3379 ; c 7, n° 3402 ; c 17, n° 3526. Ces sections concernent les chapitres 4 (deuxième partie), 5 (deuxième partie), 7 et 17-18 (avec le ch. 24, première partie, pour le *Filioque*).

60. Cette seconde étape concerne les chapitres 8, 9 et 23 (avec le ch. 25, première partie, pour le *Filioque*).

61. *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q 1, a 10, ad 1.

62. *Sent.* I, Prol., a 5, sol. : « Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti et ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio. »

La méthode de Thomas fait alors valoir toutes les ressources de la lecture littérale suivant ses règles propres, en particulier le recours très fréquent au contexte (*circumstantia litterae, contextus litterae*<sup>63</sup>), aux paroles qui précèdent ou suivent tel texte débattu<sup>64</sup>, afin de donner l'interprétation d'ensemble d'un passage constituant une unité. Au besoin, Thomas fait état de plusieurs interprétations possibles<sup>65</sup>, explique le sens général d'un mode d'expression répandu dans la Bible<sup>66</sup>, discute un problème de critique textuelle ou de traduction latine du grec<sup>67</sup>. Sa lecture de l'Écriture est bien sûr une lecture proprement théologique et doctrinale, visant à faire ressortir le contenu dogmatique des énoncés. On en trouve une belle illustration dans les chapitres 7 et 17 qui détaillent les œuvres du Fils et du Saint-Esprit attestées par l'Écriture (création, sanctification, pardon des péchés, inspiration, vivification et résurrection, révélation des mystères, enseignement intérieur, inhabitation, don de la béatitude, etc.) à l'appui de leur divinité. Avec une attention au contexte et au langage de l'Écriture, cette convergence des thèmes que Thomas enchaîne cherche à souligner l'enseignement « évident » ou « manifeste » de l'Écriture. C'est fondamentalement ce témoignage massif qui manifeste l'erreur des opinions hérétiques<sup>68</sup>, et c'est alors sur cette base que Thomas entre dans la réfutation détaillée des arguments scripturaires invoqués par les hérétiques, car « la vérité ne peut pas être contraire à la vérité<sup>69</sup> ».

Il faut relever enfin que, à l'exception de la question du *Filioque*, Thomas n'a nulle part explicitement recours à l'autorité de l'Église, des conciles ou des Pères. L'Écriture apparaît tout au long de ces pages comme sa propre interprète. Cette caractéristique de méthode n'exclut évidemment pas l'autorité de l'Église, comme en témoignent les nombreuses mentions de la « foi catholique » qui y renvoient implicitement. Mais ce que Thomas veut montrer, c'est la *conformité entre la foi catholique et l'enseignement de l'Écriture*. Tel est le point décisif de son propos : l'Église catholique enseignée par les documents de l'Écriture (*Sacrae Scripturae documentis Ecclesia catholica docta*)<sup>70</sup>. L'affirmation si nette de la primauté de l'Écriture, en pratique comme en théorie<sup>71</sup>, doit se comprendre tout d'abord par les fondements de la théologie trinitaire (seule l'Écriture nous livre la

63. Les deux expressions sont indiquées en CG IV, c 8, n° 3430.

64. Voir par exemple CG IV, c 8, n° 3431 ; n° 3433 ; n° 3435.

65. CG IV, c 8, n° 3436 ; c 23, n° 3597.

66. Par exemple dans le cas des expressions exclusives (mention exclusive de telle personne divine), en CG IV, c 8, n° 3428-3429 ; c 23, n° 3596 ; c 25, n° 3622 ; ou pour l'interprétation de la connaissance divine dans le sens de « faire connaître », c 8, n° 3435 ; c 23, n° 3600.

67. Voir CG IV, c 17, n° 3527 (à propos de *Ph* 3,3) ; on trouve également une référence à l'hébreu au ch. 7 à propos de *Jr* 23,6 (n° 3408).

68. Voir les introductions : c 4, n° 3368 ; c 5, n° 3379 ; c 7, n° 3402.

69. CG IV, c 8, n° 3427.

70. CG IV, c 7, n° 3424.

71. Une référence implicite à Denys au chapitre 25 (n° 3621) le rappelle : « Cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod in Scriptura traditur » ; cf. DENYS, *De div. nom.*, c 1, § 1 et § 2 (PG 3, 587-588 ; *Dionysiaca* 1, p. 7 et 12-13).



connaissance de la Trinité reçue dans la foi) et par la place accordée aux hérésies concernant la Trinité : il ne convient pas d'argumenter à partir de l'autorité de l'Église face à des doctrines qui rejettent cette autorité, mais il faut placer le débat sur le terrain des autorités que les interlocuteurs reçoivent<sup>72</sup>. Or les hérésies auxquelles Thomas confronte la foi catholique se réclament de l'Écriture. Il faut remarquer cependant que les Pères et les conciles (en l'occurrence Nicée et Constantinople I en particulier) sont constamment présents à l'arrière-plan de la discussion, et la foi conciliaire constitue l'objet même de l'exposé de Thomas. En regard de ces éléments, il nous semble qu'on puisse affirmer que Thomas se propose ici de *refaire de manière personnelle, en un parcours scripturaire et doctrinal, la démarche des Pères et des conciles*. Si donc les hérésies sont écartées, c'est *parce que l'Écriture enseigne autre chose que ces doctrines*. Cela illustre fort bien, à la manière particulière de la *Somme contre les Gentils*, l'équivalence posée en d'autres textes de Thomas entre doctrine sacrée (théologie) et Écriture sainte.

## 5. Les voies d'une intelligence théologique du mystère

La présence de l'Écriture ne se limite pas à cette première section antihérétique, mais elle se trouve également au cœur de la discussion plus proprement spéculative du traité trinitaire.

En effet, immédiatement après l'énoncé des arguments rationnels contre la foi catholique et avant leur solution, Thomas insère une importante section destinée à montrer comment il faut saisir la génération et ce que les Écritures enseignent au sujet du Fils (ch. 11-13) et comment, enseignés par les Écritures sur le Saint-Esprit, il nous faut saisir cette vérité (ch. 19-22). Le but de cette section sur le Verbe (et Sagesse) et l'Amour consiste à montrer, de manière positive, que la vérité de la foi ne peut pas être déclassée par la raison<sup>73</sup>. Autrement dit, c'est en cherchant à entrer plus profondément dans l'intelligence de l'Écriture que l'on pourra du même coup réfuter les arguments de raison contre la foi. Les deux moments sont étroitement unis. Cette section sur le Verbe et l'Amour a donc, face aux arguments rationnels, la même fonction que l'exposé de l'exégèse catholique face à l'exégèse hérétique. Le chapitre sur le Verbe est lui-même structuré par les premiers versets de l'*Évangile selon saint Jean*, et la doctrine du Verbe et de l'Amour sera longuement appliquée, en plusieurs chapitres, à de très nombreux passages bibliques qui concernent le Fils et le Saint-Esprit. Les aspects les plus techniques et spéculatifs de

72. Ce principe de la discussion avec les non-catholiques est formulé notamment, de manière détaillée, dans le *De rationibus fidei, Prooemium*. Il fournit aussi la raison pour laquelle Thomas fait intervenir les conciles de l'Antiquité dans la discussion du *Filioque* : ce sont là des autorités accueillies par les chrétiens d'Orient.

73. CG IV, c 10, n° 3460.

sa doctrine trinitaire, Thomas ne les comprend pas autrement que comme un « exercice » partant de l'Écriture et revenant à elle.

Cet approfondissement n'est pas destiné à convaincre les incroyants mais il s'adresse aux fidèles qui veulent mieux percevoir la vérité de leur foi<sup>74</sup>. Thomas rappelle chaque fois, en tête de ces exposés, qu'il s'agit d'une saisie limitée de la vérité enseignée par les documents de la révélation, autant qu'on peut le faire. L'expression tout à fait caractéristique de ce projet de la raison croyante dans la *Somme contre les Gentils* est, à la suite de saint Augustin : *utcumque mente capere (utcumque concipere, utcumque accipi)*<sup>75</sup>. Cette formule suggère l'imperfection de notre connaissance de la Trinité et vise directement les similitudes (verbe et amour) par lesquelles nous avons accès à une certaine intelligence du mystère trinitaire.

Malgré l'indiscutable enracinement de la doctrine thomiste du Verbe et de l'Amour dans l'héritage d'Augustin, il faut remarquer que Thomas ne l'introduit pas par une analyse de la structure ternaire de l'image de Dieu en l'homme, comme il l'avait fait dans son commentaire sur les *Sentences* (mémoire-intelligence-volonté et *mens-notitia-amor*)<sup>76</sup>. Cette doctrine de l'image, dans la *Somme contre les Gentils*, trouve place tout à la fin du traité trinitaire, aux côtés des vestiges de la Trinité, pour manifester qu'il ne peut pas y avoir plus de trois personnes en Dieu<sup>77</sup>. Il nous semble qu'on puisse percevoir ici un déplacement d'accent chez Thomas face à certains écrits contemporains qui accordent encore au vestige et à l'image une place de première importance dans la démarche de connaissance ascendante vers Dieu<sup>78</sup>. La doctrine de l'image comme telle, qui considère la représentation de la Trinité en l'âme suivant sa structure ternaire, n'est plus exactement un point de départ mais davantage un point d'arrivée. On peut noter que la *Somme de théologie* reprendra cette perspective en plaçant l'étude de l'image dans le traité de la création et en anthropologie<sup>79</sup>.

74. CG I, c 9, n° 54 (*ad fidelium exercitium et solatium*).

75. CG IV, c 1, n° 3348 ; c 11, n° 3468 et c 13, n° 3496 (toute la doctrine du Verbe est ici placée entre ces expressions, en une sorte d'inclusion) ; c 19, n° 3557. Cette expression renvoie à l'incompréhensibilité du mystère et se trouve associée au propos de défense de la foi face aux erreurs. Le terme *utcumque* apparaît ailleurs, souvent dans le contexte de la connaissance de Dieu, pour écarter toute présomption de connaissance parfaite et souligner la fonction des similitudes (voir par exemple CG II, c 2, n° 859 ; III, c 49, n° 2270 ; c 113, n° 2873 ; IV, c 21, n° 3575). Pour Augustin (*De Trinitate* et *Homélies sur Jean*) : voir THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea in quatuor evangelia* (ed. Marietti, 1953) : *In Mt* 3, 17, t. I, p. 55 ; *In Io* 14, 26, t. II, p. 524.

76. *Sent.* I, d 3, q 3-5 ; c'était là, suivant la structure des *Sentences*, le point de départ de la théologie trinitaire (avec la théorie des vestiges de la Trinité, *ibid.*, q 2). Thomas lui a ensuite prêté une très grande attention au *De veritate*, q 10.

77. CG IV, c 26, n° 3631-3633. Il a été question auparavant du Fils comme Image créée (c 11, n° 3474). Thomas s'est également appliqué à souligner la radicale différence entre l'Image parfaite qui est le Fils et l'image créée qui est l'homme et par laquelle on ne peut pas connaître de Dieu *quid est* (c 7, n° 3416).

78. Que l'on pense par exemple à l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure, bien que cette œuvre soit d'un genre différent de celui de la *Somme contre les Gentils*.

79. *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q 45, a 7 et q 93.

Thomas fonde plutôt son exposé sur un vaste aperçu des degrés d'émanation dans les êtres en fonction de la hiérarchie des natures, évoquant une structure déjà mise en valeur par saint Albert<sup>80</sup> : êtres inanimés, plantes (vie végétative), vie sensitive, vie intellectuelle. Tel est très explicitement le *principium* qu'il faut poser pour établir la doctrine du Verbe<sup>81</sup>. Son but est de montrer que, plus on s'élève dans les degrés des natures, plus l'émanation qu'on y découvre est intime, intérieure et immanente à cette nature. Au sommet de l'échelle se trouve la vie intellectuelle ; Thomas y développe la progression de cette intimité en l'homme et l'ange, pour parvenir à la consubstantialité et à l'unité qu'il faut établir entre l'Intellect et son Verbe en Dieu. La génération divine peut alors être manifestée au moyen de la conception du Verbe par l'élimination de toutes les autres formes d'émanation. Quant à la doctrine de l'Amour, elle se rattachera directement à l'exposé sur le Verbe<sup>82</sup>. Cette analyse détaillée des émanations, qui prend son départ dans un regard sur la *nature* des choses pour découvrir à leur sommet la vie intellectuelle, n'exclut évidemment pas la doctrine de l'image qu'elle rejoint à son terme. Elle constitue bien plutôt le fondement à partir duquel, dégagé des problèmes inhérents à la triadologie augustinienne (problèmes de la *mens*, de la mémoire etc.), Thomas veut en exploiter les meilleurs fruits de manière rigoureuse.

Cette méthode ne sera reprise de manière complète que dans le *Compendium de théologie*<sup>83</sup> mais, en de très brèves formules, elle commande également l'approche du *De potentia* et de la *Somme de théologie* où, lorsqu'il introduit la question de la procession ou de la communication immanente de la nature en Dieu, Thomas affirme dès l'abord qu'on en trouve le meilleur exemple dans l'opération de l'intellect (*in operatione intellectus congruentissime invenitur ; maxime patet in intellectu*)<sup>84</sup>. Cette manière de poser les fondements de la connaissance théologique de la personne du Fils traduit en outre le fait que, à la différence du commentaire sur les *Sentences*, Thomas voit désormais dans le nom de Verbe la voie la plus fructueuse pour saisir théologiquement la première procession (le nom de Fils sera ensuite rattaché à l'exposé du Verbe<sup>85</sup>).

80. Cette analyse a déjà été esquissée plus brièvement par Thomas dans ce contexte au *De veritate*, q 10, a 1, sol. Dans une thématique comparable (processions, théophanies), voir le Prologue d'Albert (*Opera omnia*, Cologne, 1993, t. 36/1, p. 1) au commentaire de la *Hiérarchie céleste* de Denys.

81. CG IV, c 11, n° 3461. Les ternaïres augustinien sont absents de ce chapitre.

82. CG IV, c 19, n° 3558-3559.

83. *Comp. theol.* I, 52, où l'on peut noter plusieurs perfectionnements de cette démarche : d'une part, l'analyse des émanations est directement associée à la distinction des personnes par leurs relations ; d'autre part, Thomas expose dans une même synthèse la procession selon l'opération de l'intellect et selon l'opération de la volonté ; enfin, Thomas ne parle plus de la « vie des plantes » mais plus exactement des « puissances de l'âme végétative ».

84. *De pot.* q 2, a 1 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q 27, a 1.

85. CG IV, c 11, n° 3476 (Fils) et 3477 (génération et nativité). On doit même observer que Thomas établit ici l'identité de *Verbum* et *Filius* en Dieu au moyen de l'identification préalable de *Verbum* et *Imago*. Cet enchaînement des noms du Fils n'est pas ordinaire ; il exprime très bien la place centrale de la doctrine du Verbe.



Ce progrès de méthode s'accompagne d'un progrès décisif dans la compréhension de ce qu'est un verbe. C'est en effet à partir du *Contra Gentiles* que Thomas voit le verbe mental (*intentio intellecta* en est ici l'expression la plus caractéristique) exclusivement comme ce que l'intellect exprime ou produit dans son acte de connaissance<sup>86</sup>. Bien que Thomas ne prête guère d'attention au problème de la signification essentielle ou personnelle du nom de Verbe (pas davantage, du reste, qu'au même problème concernant le nom d'Amour), il est manifeste que cette compréhension ouvre la voie à la signification exclusivement personnelle de ce nom en Dieu, puisque *verbum* implique alors, suivant sa raison même, une relation d'origine envers l'intellect qui le dit<sup>87</sup>. À la suite du P. Paissac et du P. Geiger, les études ont souligné la place centrale du *Contra Gentiles* dans l'évolution de la doctrine de Thomas, en relevant que l'exposé n'y a peut-être pas encore l'achèvement que Thomas lui donnera plus tard. Ainsi, suivant le P. Geiger, « Thomas n'affirme pas encore, comme il le fera plus tard, que le verbe est produit dans toute intellection, mais il en élargit singulièrement le domaine » et il « ne démontre pas que Dieu, en sa connaissance, exprime un Verbe, une *intentio intellecta* »<sup>88</sup>. Ces problèmes concernent directement la portée de l'analogie, et à travers cette dernière la valeur de la méthode théologique de saint Thomas. Il ne sera pas inutile pour notre propos d'en signaler brièvement quelques éléments.

Saint Thomas n'affirme certes pas que la distinction réelle entre le Verbe divin et le Père qui le dit soit démontrable par la raison (cela reviendrait à prouver ce que seule la foi nous enseigne), mais l'argumentation établissant l'existence d'un Verbe en Dieu (indépendamment du mode que revêt sa réalité en Dieu, c'est-à-dire du problème de sa personnalité et de sa relation réelle envers celui de qui il procède) nous semble pourtant présenter toute la rigueur de la pensée mûre de Thomas : puisque toute chose connue, en tant que connue, doit être dans celui qui connaît, Thomas établit rigoureusement que notre intellect, lorsqu'il se connaît, est en soi-même non seulement comme identique à soi par son essence mais encore comme appréhendé par soi dans l'opération d'intelligence. Il peut alors conclure sans difficulté : il faut donc que Dieu soit en lui-même comme le

86. CG I, c 53 et IV, c 11. Voir les études indiquées ci-dessus à la note 4.

87. CG IV, c 11, n° 3473 ; les expressions sont très claires : « Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis. [...] Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est : hoc enim est de ratione verbi. »

88. L.-B. GEIGER, *art. cit.*, p. 238 et 239 (voir *supra* note 4). Suivant C. IZQUIERDO, *art. cit.*, p. 568 (voir *supra* note 4), les thèmes de la personne et de la relation seraient insuffisamment traités dans la *Somme contre les Gentils*, et Thomas n'aurait pas abordé explicitement le thème fondamental de la personnalité du Verbe. Sans doute la doctrine de la personne n'est-elle pas examinée par ce traité trinitaire dans toutes ses dimensions, mais elle est bien présente de manière détaillée à propos du Verbe, avec la doctrine de la relation, aux chapitres 10 et 14 (n° 3451-3457 et 3502-3508) ; or ces chapitres, ainsi qu'on l'a dit, constituent une véritable unité autour du chapitre 11.

connu dans celui qui connaît (*ut intellectum in intelligente*) puisque Dieu se connaît parfaitement<sup>89</sup>. La raison théologique apparaît ici parfaitement en mesure d'établir l'existence d'un *verbum* en Dieu, puisque le verbe ou *intentio intellecta* est ce selon quoi le connu est dans celui qui connaît (indépendamment de la question du statut de la diction de ce Verbe). Quant à la nécessité du verbe dans tout processus de connaissance intellectuelle, le traité de théologie trinitaire n'en traite pas directement, car il vise plus précisément la connaissance *de soi* pour en considérer analogiquement la vérité en Dieu. Thomas se contente ici de poser le verbe comme « ce que l'intellect conçoit de la chose connue » (le connu en tant que présent dans le connaissant, sans discussion détaillée du rapport entre la *species* intelligible et le verbe) en affirmant que « toute chose connue, en tant que connue, doit être dans celui qui connaît. [...] Or la chose connue, dans celui qui connaît, est l'*intentio intellecta* ou verbe<sup>90</sup>. »

C'est au premier Livre, dans la troisième rédaction du fameux chapitre 53, que Thomas nous en dit davantage. Ici, Thomas distingue très clairement le verbe de la *species* intelligible, et il affirme la nécessité du verbe dans notre opération de connaissance intellectuelle (*et hoc quidem necessarium est*) pour deux raisons. L'une de ces raisons réside dans l'immatérialité de la chose connue dans l'intelligence : notre intellect, connaissant les choses séparées de leurs conditions matérielles, ne peut accomplir son opération sans la *formation* d'une *intentio* de la chose connue, c'est-à-dire un verbe, qui est la *ratio* que signifie notre définition des choses. À ce niveau, il semble bien que Thomas affirme au moins la nécessité d'un verbe dans notre connaissance des réalités matérielles, chaque fois que nous formons une définition ou que nous saisissons l'essence des choses. L'autre raison, en réalité la première que formule Thomas, n'a pas moins d'importance : la formation d'un verbe est nécessaire du fait que notre intellect saisit indifféremment une chose absente ou présente<sup>91</sup>. Or Thomas explique que la *species intelligibilis* est exclusivement ce par quoi (*quo*) l'intellect est formé, ce qui met l'intellect en acte de connaître : elle n'est pas le terme de l'opération de connaissance mais bien plutôt son principe ; seul le verbe est ce terme immanent. Sans ce verbe ou *intentio intellecta*, c'est alors la présence de l'objet connu au connaissant, à la manière du terme formé par l'intellect en quoi s'achève le processus de connaissance, qui ferait défaut. Dans ce cas, si une chose est connue indifféremment qu'elle soit présente ou absente, le verbe dans lequel la chose est connue apparaît nécessaire pour assurer le rapport actuel de l'opération de l'intellect à son objet et assurer l'achèvement de l'acte de connaître. Dans ce contexte bien précis (il s'agit de la connais-

89. CG IV, c 11, n° 3469.

90. CG IV, c 11, n° 3466 et 3469.

91. CG I, c 53, n° 443 : « Et hoc quidem necessarium est : eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem. »

sance divine de la multitude des intelligibles), Thomas n'affirme pas explicitement la nécessité universelle du verbe dans tout acte d'intellection<sup>92</sup> (et il n'est pas question de problèmes plus particuliers, la vision de l'essence divine ou la connaissance angélique par exemple), mais la fonction du verbe apparaît pourtant dans toute son ampleur. Thomas peut ainsi poser rigoureusement un verbe en Dieu, par voie d'analogie, à la manière d'un « attribut » divin. Cet exposé offre le fondement sur lequel la théologie trinitaire pourra déployer la compréhension de la première procession.

Le traité trinitaire, de son côté, aborde plus directement la question du Verbe de Dieu en tant que personne divine, après avoir rappelé la signification du nom 'verbe'. Le propos de Thomas n'en est pas moins rigoureux, et ses étapes s'enchaînent de manière fort structurée : il y a un Verbe en Dieu ; ce Verbe est éternel ; il est vrai Dieu, réellement identique à l'esse, à l'essence et à la substance divine, il est une réalité qui subsiste dans la nature divine ; sa nature est spécifiquement et numériquement la même que celle de « Dieu qui le dit » ; seule une relation d'origine le distingue du Père ; il est l'Image et le Fils engendré ; après quoi Thomas considère certaines expressions bibliques pour en montrer l'application au Verbe (*conceptio, partus, generatio ex utero, in sinu Patris*) et termine son exposé par la justification de l'attribution au seul Père des divers aspects de la génération<sup>93</sup>. Thomas prolonge cet exposé par un chapitre sur le Verbe comme Sagesse, puis par un chapitre sur l'unicité du Verbe en Dieu. La caractéristique fondamentale de cette démarche, outre la progression rigoureuse des éléments, réside dans son étroite articulation à l'Écriture. Ainsi, l'exposé des prérogatives du Verbe divin se présente comme une sorte de commentaire des premiers versets de l'*Évangile selon saint Jean*, dont Thomas associe telle expression à tel point de doctrine correspondant : « le Verbe était auprès de Dieu » (existence d'un Verbe en Dieu), « au commencement était le Verbe » (éternité du Verbe), « le Verbe était Dieu » (divinité du Verbe), « le Verbe était auprès de Dieu » (distinction entre le Père et son Verbe). Nous sommes ici très proches d'un commentaire doctrinal de l'Écriture. La suite du texte manifeste le même lien : Thomas a toujours en vue d'éclairer les affirmations

92. L'affirmation sera plus claire dans le *Super evangelium S. Ioannis lectura*, 1, 1 (éd. Marietti, 1952, n° 25).

93. C'est là le plan interne du ch. 11, du n° 3469 au n° 3479. Une difficulté relative au texte intervient cependant ici. Il conviendrait de reprendre l'examen de l'« interpolation » du chapitre 11 placée en note par les éditeurs léonins (Éd. léonine, t. XV, p. 35 ; cf. p. XXIV-XXV ; éd. Marietti, 1961, p. 269, note 2). Il s'agit d'un passage de plus de 200 mots montrant l'égalité du Fils à l'égard du Père, tant sous la raison de Verbe que sous la raison de Fils. Les critères externes de l'édition léonine (tradition manuscrite) qui ont conduit à considérer ce passage comme une « interpolation » ont été profondément renouvelés par le P. Gauthier qui a proposé un nouveau stemma provisoire, invitant sur ce point à reprendre la question de l'authenticité de ce passage (voir R.-A. GAUTHIER, *Introduction*, 1993, p. 23-35). Le P. Gauthier nous l'a aimablement confirmé par une communication écrite du 30 juillet 1995. Quant aux critères internes de l'édition léonine, ils nous semblent eux aussi sujets à discussion et mériteraient une nouvelle étude approfondie.



centrales de la révélation biblique concernant le Fils. Au terme, les réponses aux arguments rationnels contre la foi catholique en la personne du Fils manifestent le profit de cette analyse, car c'est au moyen de sa doctrine du Verbe que Thomas écarte presque toutes les objections<sup>94</sup>. Cette fonction de la doctrine du Verbe révèle très clairement que, pour Thomas, elle constitue désormais la voie royale pour l'intelligence croyante de la personne du Fils.

De manière comparable, c'est avec le thème de l'amour que Thomas cherche à manifester comment il faut concevoir la procession du Saint-Esprit. Ici encore, l'exposé est neuf dans la production théologique de Thomas. Il abandonne en effet le thème de l'amour mutuel du Père et du Fils, esquissé par Augustin et développé par Richard de Saint-Victor dont l'emprise demeure très forte sur les auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce thème de l'amour mutuel ou du lien d'amour unissant le Père et le Fils, qui se trouvait au centre de la pneumatologie de Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, est totalement absent de la *Somme contre les Gentils*<sup>95</sup>. La voie théologique repose désormais sur l'amour dont Dieu s'aime lui-même, offrant un fondement métaphysiquement plus solide et permettant de mieux manifester l'opération de la volonté qui donne lieu à une procession. Les explications de Thomas se fondent sur ce qui a été précédemment établi au sujet du Verbe, développant une structure comparable et tout aussi rigoureuse : il y a en Dieu la volonté, la volonté de Dieu est Dieu lui-même, sa volonté est en acte et il y a donc un amour en Dieu, cet amour selon lequel Dieu s'aime est Dieu et il possède un rapport d'origine envers Dieu qui s'aime et envers le Verbe de Dieu ; Thomas peut alors montrer que « Dieu procédant par mode d'amour » n'est pas engendré, il n'est pas le Fils mais il est l'Esprit-Saint<sup>96</sup>. Ici encore, malgré l'absence de textes bibliques enseignant formellement et explicitement que le Saint-Esprit est personnellement l'Amour, Thomas ponctue son exposé par deux passages de saint Paul qui lui permettent de mettre en rapport l'impulsion d'amour et le Saint-Esprit (*Rm* 8, 14 et *2 Co* 5, 14).

Les explications relatives au Saint-Esprit reposent sur la présence de « Dieu aimé » en « Dieu qui s'aime », comparable à la présence de

94. CG IV, c 14. C'est en référence au Verbe que tous les principaux arguments sont réfutés, et cela de manière particulièrement frappante. Même la réponse au problème de la puissance d'engendrer (défaut de puissance dans le Fils qui n'engendre pas ?) se fonde sur la doctrine du Verbe, car Thomas envisage alors la *potentia generandi* comme *potentia ad intelligendum* (*potentia intelligendi seipsum* ; c 13, n° 3488). Cette manière d'aborder ce problème en référence à l'intellect plutôt qu'à la nature est neuve dans les écrits de Thomas, pour ne pas dire unique ; malgré un écho dans le *De potentia* (q 9, a 9, ad 1), Thomas ne la développe pas dans la *Somme de théologie*.

95. Précisons bien que Thomas ne refuse pas ce thème de l'Esprit comme Amour mutuel du Père et du Fils, qui sera repris et développé dans la *Somme de théologie* (I<sup>a</sup>, q 37, a 2). Mais il n'en fait désormais plus la voie principale pour introduire à l'intelligence théologique de la personne du Saint-Esprit, et la *Somme contre les Gentils* peut s'en passer. On trouve un très bel exposé synthétique de la doctrine de Thomas chez A.-M. DE MONLÉON, « Le Saint Esprit comme Amour selon saint Thomas d'Aquin », *Istina* 17 (1972), p. 425-442.

96. C'est, à grands traits, le plan interne du chapitre 19.

Dieu connu (le Verbe) en Dieu qui se connaît<sup>97</sup>. Comme pour le Verbe, Thomas accomplit ici un progrès dans sa compréhension de l'amour qu'il conçoit résolument comme une « affection vers » (*affici ad aliquid*), une impulsion (*impulsio, impulsus*), un élan vers la chose aimée, et non plus comme une sorte d'information de la volonté par le bien (c'était la perspective plus « statique » des *Sentences*)<sup>98</sup>. Dans la volonté de celui qui aime actuellement, il discerne alors une présence dynamique de l'objet aimé (ce que j'aime est présent à ma volonté comme m'inclinant vers lui), que Thomas compare au terme d'un mouvement présent dans le principe du mouvement qui a envers lui proportion et convenance<sup>99</sup>. Malgré l'absence du vocabulaire de l'*attractio* (*Compendium de théologie*) ou de l'*impressio* (*Somme de théologie*) pour désigner la réalité qui procède au sein de la volonté qui aime<sup>100</sup>, c'est bien la même chose que Thomas vise ici, et ses affirmations sont tout à fait claires : quand la *mens* s'aime, « elle se produit elle-même en tant qu'aimée dans la volonté » (*seipsam producit in voluntate ut amatum*)<sup>101</sup>. C'est selon cette affection ou impulsion d'amour que se vérifie la présence de Dieu aimé en Dieu qui s'aime, et c'est elle qui constitue désormais la voie d'accès privilégiée pour saisir la personne du Saint-Esprit.

Cette doctrine du Saint-Esprit comme amour-impulsion se trouve alors abondamment exploitée pour répondre aux objections adressées à la foi catholique au sujet de la personne de l'Esprit<sup>102</sup> car, tout comme la doctrine du Verbe, elle a ici précisément pour but de manifester comment il faut saisir la vérité de la foi catholique en vue de la défendre contre les « attaques des infidèles<sup>103</sup> ». Cette fonction « apologétique » de la doctrine du Verbe et de l'Amour dans la *Somme contre les Gentils*, rappelons-le, ne signifie pas qu'on doive y voir un traité adressé aux non-croyants. Il est trop clair que ces chapitres s'adressent à des fidèles studieux voulant entrer dans cette sagesse qui constitue le propos de Thomas, car l'usage des similitudes créées dans la doctrine trinitaire n'a jamais pour but de convaincre l'incroyant<sup>104</sup>.

97. Avec cette différence fondamentale : le Verbe est dans l'intellect selon une similitude spécifique, tandis que l'Amour est dans la volonté par mode d'impulsion.

98. Pour l'évolution de saint Thomas sur ce point, voir H.-D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », *AHDLM* 6 (1931), p. 174-274.

99. CG IV, c 19, n° 3560. Il faut relever ici, en parallèle à l'analyse du Verbe, l'indication d'un « terme » : *sicut terminus motus*.

100. Voir *Comp. theol.* I, c 46 (*attractio*) et *Sum. theol.* I, q 37, a 1, sol. (*impressio, affectio*) ; on trouve déjà une mention de *impressio* dans ce contexte en *De potentia*, q 10, a 2, ad 11. Dans la *Somme de théologie*, Thomas explique avec davantage de détails les problèmes de langage liés à la signification de l'amour (pénurie de notre vocabulaire pour signifier le rapport d'amour notionnel et personnel) ; ces problèmes n'occupent pas l'attention de Thomas au *Contra Gentiles*, car il envisage résolument la dimension notionnelle et personnelle, sans entrer ici dans la discussion du sens essentiel de l'amour divin.

101. CG IV, c 26, n° 3631.

102. CG IV, c 23.

103. CG IV, c 19, n° 3557 ; cf. c 10, n° 3460.

104. CG I, c 9, n° 54.

Cet enseignement de maturité que Thomas formule pour la première fois ne se limite pas à une vue sur ce que l'on appelle la « Trinité immanente », mais Thomas le développe dans une vue complète de ce qu'il est convenu d'appeler la « Trinité économique », la Trinité en sa présence et son œuvre dans le monde. Avec son concept de Verbe, Thomas poursuit son exposé en montrant comment le Fils est l'exemplaire des autres réalités<sup>105</sup>, la raison de tout ce que Dieu fait<sup>106</sup>, et il peut alors rendre compte de l'enseignement de l'Écriture concernant l'agir créateur du Fils, son œuvre de maintien de toutes choses dans l'être, l'existence des créatures qui sont vie dans le Verbe, aussi bien que la causalité du Verbe dans notre connaissance et en particulier dans cette connaissance par laquelle nous adhérons à Dieu<sup>107</sup>. Le chapitre sur le Fils comme Sagesse s'achève de son côté par la manifestation du Père accomplie par le Verbe<sup>108</sup>. Il ne manque à ce tableau que le détail des effets de l'incarnation du Verbe, qui trouvera place plus loin en christologie.

De la même manière, Thomas consacre trois longs chapitres (ch. 20-22) à l'action de l'Esprit-Saint dans le monde, suivant une structure comparable qui évoque le mouvement d'*exitus-reditus* déjà relevé plus haut : l'œuvre de l'Esprit dans la création (*Amor est causa creationis rerum*) et le gouvernement divin, envers les créatures raisonnables et dans le mode de notre retour à Dieu. Thomas y organise et développe systématiquement, autour de l'amour-impulsion et de l'amitié divine, un très grand nombre de thèmes bibliques sur l'agir de l'Esprit, de la création première à la béatitude<sup>109</sup>. C'est ainsi toute l'œuvre de Dieu dans le monde, tant dans l'ordre de la création que dans celui de la grâce, qui se trouve placée sous le signe du Saint-Esprit.

Cette vaste fresque consacrée au Saint-Esprit dans la création et l'économie du salut peut s'expliquer de deux manières. Elle manifeste et confirme d'une part la valeur de l'enseignement de Thomas sur l'Esprit comme Amour-impulsion, car toute l'œuvre de l'Esprit, telle que l'enseignent les documents bibliques recueillis par Thomas, s'éclaire bien par l'amour. D'autre part, Thomas comprend la dimension économique du mystère trinitaire comme une partie intégrante de son propos. En effet, Thomas apporte ici, comme il le fait pour le Fils, le fondement trinitaire des vérités de foi traitées aux livres II et III (la création et le gouvernement divin, la recherche de la béatitude, la loi, la liberté, la grâce, la prophétie, etc.). Cet aspect

105. CG IV, c 11, n° 3474.

106. CG IV, c 13, n° 3490-3491.

107. CG IV, c 13, n° 3491-3495.

108. CG IV, c 12.

109. CG IV, c 20-22 : création, gouvernement divin, exercice de la seigneurie divine et vivification ; charité, habitation du Saint-Esprit et de toute la Trinité dans les justes, révélation des mystères, communication de tous les dons, préparation de la béatitude, adoption filiale, pardon des péchés, renouvellement et purification ; contemplation, joie et consolation, accomplissement des commandements, liberté des enfants de Dieu, mortification. Tous ces thèmes sont entièrement développés en référence à l'Écriture au moyen de la doctrine de l'amour.



apparaît de première importance pour bien saisir la théologie proposée par Thomas dans la *Somme contre les Gentils*. Par exemple, le traité de la loi ou de la grâce au livre III n'est *par méthode* qu'un premier volet, le second volet étant donné au livre IV, ici dans la section sur la Trinité et plus loin en christologie. De ce fait, voir chez Thomas un traité de la loi ou de la grâce sans son fondement trinitaire reviendrait à amputer son propos. Malgré la légitime distinction des traités, la *Somme contre les Gentils* doit être lue et comprise comme une véritable unité<sup>110</sup>.

## 6. La question du *Filioque*

L'exposé de la procession de l'Esprit *a Filio* qui occupe les ch. 24-25 mérite que l'on s'y arrête car, malgré de significatives particularités, ce petit traité est tout à fait caractéristique de la méthode de Thomas dans la *Somme contre les Gentils*. Précisons que les observations qui suivent se limiteront à ce qui concerne la méthode de travail de saint Thomas. Il reviendrait à une autre étude d'aborder plus profondément la question du *Filioque* chez Thomas et d'en dégager la signification dans le dialogue œcuménique aujourd'hui. La procession de l'Esprit *a Filio* se présente comme un problème spécial que Thomas considère à part, après avoir écarté les erreurs visant la divinité et la personnalité du Saint-Esprit. La discussion se présente comme une précision relative à la mention de la « procession » de l'Esprit que Thomas indique parmi les données fondamentales de la foi, dès le ch. 15, avec *Jn* 15, 26 (« l'Esprit de vérité qui procède du Père », un passage bien évidemment au centre du débat)<sup>111</sup>. Comme pour les autres éléments de la doctrine trinitaire de la *Somme contre les Gentils*, Thomas a ici en vue la manifestation de la vérité de la foi face aux erreurs. De ce fait, le ton « polémique » de certains passages ne doit pas étonner. Il faut relever également que Thomas n'entend pas donner ici un aperçu complet de la procession de l'Esprit. Les questions plus directement relatives au Père (par exemple, la procession de l'Esprit *principaliter a Patre*, ou *a Patre per Filium*, n'est pas discutée) : seul le rapport d'origine du Saint-Esprit envers le Fils, sous l'aspect de la vérité de la foi confessée par l'Église catholique, intéresse directement le propos de Thomas dans ces chapitres. Si Thomas aborde la question de l'unité du Père et du Fils comme principe du Saint-Esprit, par exemple<sup>112</sup>, c'est exclusivement dans la perspective du *Filioque*, sans considérer les autres problèmes généralement liés à cette question (un ou deux *spirantes/spiratores*, etc.).

110. Sans faire du livre IV une sorte d'appendice mais en soulignant le lien organique qui le rattache à ce qui précède. Cet aspect a été mis en valeur, à propos de la grâce, par A. C. CHACON, « El tratado sobre la gracia en la *Summa contra Gentiles* », *Scripta theologica* 16 (1984), p. 113-146, cf. p. 139-144.

111. CG IV, c 15, n° 3512 ; cf. c 24, n° 3607 ; c 25, n° 3621-3622.

112. CG IV, c 25, n° 3625.

Sur le plan de la méthode, la première particularité apparaît dans le fait que Thomas n'introduit pas la discussion par un exposé des arguments contraires (comme il l'a fait pour tous les autres points de doctrine), mais bien par l'exposé des fondements bibliques et conciliaires ainsi que des arguments de raison en faveur du *Filioque* (ch. 24). Ce n'est qu'ensuite qu'il considère les objections, dans les trois domaines mentionnés, et qu'il y répond (ch. 25). Dans ce seul cas, Thomas a ainsi jugé plus opportun de poser préalablement un exposé scripturaire et théologique qui mette les lecteurs en possession des éléments nécessaires, afin de saisir les objections de « certains » (curieusement, Thomas ne nomme même pas explicitement les Grecs qui sont en cause ici<sup>113</sup>) et d'y répondre<sup>114</sup>. Cette manière de procéder suggère déjà la place spéciale de la question du *Filioque*. La seconde particularité réside dans l'usage des autorités : ce n'est plus seulement l'Écriture avec la raison, mais aussi les conciles (les Pères également, à un autre plan) qui sont invoqués. Cela s'explique manifestement par le fait que ce sont là des autorités reçues par ceux qui contestent le *Filioque*<sup>115</sup> et que l'on peut donc faire valoir sur cette question. C'est la raison pour laquelle on trouve ici en toute clarté, régissant chacun des deux chapitres consacrés à la procession de l'Esprit *a Filio*, la structure en trois volets que les manuels d'orientation « apologétique » exploiteront abondamment : l'Écriture, les conciles et Pères, puis les arguments de raison.

Le matériel théologique mis en valeur par Thomas manifeste une étroite proximité entre le *Contra Gentiles* et le *Contra errores Graecorum*. On perçoit également que, pour chacun des domaines d'autorités, Thomas opère une sélection des principaux arguments (les arguments de tradition et de raison seront encore multipliés dans le *De potentia*<sup>116</sup>). Sur le plan scripturaire tout d'abord, Thomas fonde l'affirmation du *Filioque* dans trois thèmes : l'Esprit Saint est l'Esprit du Fils (*Rm* 8, 9, etc.), il est envoyé par le Fils (*Jn* 15, 26), et il reçoit du Fils ou « de ce qui est du Fils » (*de meo accipiet* : *Jn* 16, 14)<sup>117</sup>. Ce dossier correspond, dans le même ordre, aux chapitres 1 à 3 de la seconde partie du *Contra errores Graecorum*<sup>118</sup>. Le choix de ces textes ne présente, de soi, guère d'originalité. Ce sont là en effet des passages déjà invoqués par les *Sententiae* de Pierre Lombard<sup>119</sup> et

113. Malgré la référence aux « docteurs de l'Église, Grecs inclus » (n° 3609). Auparavant, Thomas a toujours nommé et désigné les principaux tenants des erreurs qu'il discute.

114. Cela pourrait peut-être suggérer aussi que ce n'est pas la contestation de cette doctrine qui a conduit à l'explicitation du donné de foi, mais que le *Filioque* constitue une doctrine en quelque sorte indépendante de son refus par « certains ».

115. En mettant à part l'autorité doctrinale du pape « qui suffit pour cela », précise Thomas (ch. 25, n° 3624).

116. *De potentia*, q 10, a 4.

117. *CG* IV, c 24, n° 3606-3608.

118. Qui poursuit l'exposé avec des thèmes connexes que la *Somme contre les Gentils* laisse de côté : l'opération du Fils par le Saint-Esprit, le thème du Saint-Esprit comme image (« caractère », « sceau ») du Fils, la procession *a Patre per Filium*, etc. Cf. *Contra errores Graecorum* (Édition léonine, *Opera omnia*, t. 40, 1969, p. 88-93).

119. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. I, dist. 11 et 34.

bien en place chez Bonaventure par exemple<sup>120</sup>. La note propre de l'exposé de Thomas réside davantage dans l'exégèse systématique de ces thèmes au moyen de la relation d'origine éternelle qui s'impose pour rendre compte de la distinction du Fils et du Saint-Esprit, et que Thomas développera au ch. 25 dans l'analyse de l'opposition relative. Il faut noter également la place de choix accordée à *Jn* 16, 14 (*De meo accipiet*) dont Thomas soulignera la valeur de manière croissante dans ce contexte : la *Somme de théologie* y verra le « principal » passage biblique enseignant, non pas explicitement selon la lettre mais bien quant au sens, la procession du Saint-Esprit *a Filio*, et le *Commentaire sur saint Jean* lui prêtera une grande attention<sup>121</sup>.

La documentation patristique de Thomas révèle également un choix opéré au sein d'un dossier plus important qui sera développé dans le *De potentia* et dans la *Somme de théologie*. Dans un premier temps, Thomas fait valoir l'autorité de trois Pères grecs à l'appui du *Filioque* : Athanase (le Symbole *Quicumque* du Pseudo-Athanase), Cyrille (lettre *Salvatore nostro* à Nestorius), ainsi que Didyme (*De Spiritu sancto*, traduit par Jérôme)<sup>122</sup>. Ces trois auteurs étaient déjà présents dans le dossier d'Abélard relayé par les *Sententiae* du Lombard<sup>123</sup>. Le travail personnel de Thomas se remarque ici dans le choix d'un texte de Didyme autre que celui présenté par Pierre Lombard<sup>124</sup>, afin de mieux souligner l'affirmation de la distinction par l'origine, ainsi que par la citation du texte de Cyrille d'après la *Collectio cassinensis* qui constitue désormais la référence de Thomas pour les Actes d'Éphèse<sup>125</sup>. Dans le prolongement immédiat du *Contra errores Graecorum*, Thomas prend ici occasion du texte de Cyrille pour établir la pleine légitimité du vocabulaire de la *processio* qui, à son jugement, se révèle le plus approprié pour signifier l'origine du Saint-Esprit *a Filio*<sup>126</sup>. La valeur de ces *dicta* des Pères est renforcée par l'autorité des conciles, car Thomas prend également soin de signaler (ce que ne faisait pas Pierre Lombard) que la Lettre de Cyrille a été reçue par le concile de Chalcédoine, afin d'appuyer son autorité auprès des Grecs<sup>127</sup>. De manière comparable, il invoque l'au-

120. BONAVENTURE, *Sent.* I, d 11, a 1, q 1, contra 7-9.

121. *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q 36, a 2, ad 1 ; *Super Ioan.*, 16, 14 (éd. Marietti, n° 2114-2115). Le commentaire sur les *Sentences* ne faisait guère valoir ce passage.

122. CG IV, c 24, n° 3609.

123. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. I, dist. 11, c 2 (ed. collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, t. 1/2, 1971, p. 116-117) ; PIERRE ABÉLARD, *Theologia « Scholarium »* II, 157-159 (CCCM 13, 483-485).

124. Le texte de Didyme cité par Pierre Lombard se retrouve chez Thomas dans la *Catena in Io*, 16, 13 (éd. Marietti, 1953, p. 540 ; cf. *PL* 23, 133-134), tandis que celui cité par la *Somme contre les Gentils* apparaît dans la *Catena in Io*, 16, 14 (éd. Marietti, 1953, p. 541 ; cf. *PL* 23, 135).

125. *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, t. I/3, éd. E. SCHWARTZ, Berlin-Leipzig, 1929, p. 32, avec la variante indiquée dans l'apparat critique.

126. CG IV, c 24, n° 3610 ; *Contra errores Graecorum* II, c 26-27.

127. CG IV, c 24, n° 3609 : « Cyrillus etiam, in Epistola sua, quam Synodus Chalcedonensis recepit... » ; cf. ACO II/3, éd. E. SCHWARTZ, Berlin-Leipzig, 1936, p. 137. La lettre « Salvatore nostro » fait-elle bien partie des Synodales de Cyrille reçues par Chalcédoine ? Le



torité du concile de Constantinople II dans un passage où les Pères du cinquième concile œcuménique déclarent « suivre en tout » et « recevoir » l'exposition de la foi par plusieurs Pères et Docteurs parmi lesquels se trouve saint Augustin. Thomas le relève afin de souligner l'autorité du Père africain chez qui l'affirmation de la procession de l'Esprit *a Filio* est fréquente (Thomas nomme ici en particulier le *De Trinitate* et le *Super Ioannem* d'Augustin)<sup>128</sup>. Cette dernière référence, comme l'a noté autrefois I. Backes, provient vraisemblablement (directement ou indirectement) du *De processione Spiritus sancti* d'Alcuin chez qui le dossier conciliaire recevait déjà une attention fort détaillée<sup>129</sup>.

Le même soin de documentation conciliaire s'observe également dans la réponse à l'argument de l'interdiction d'ajouter au concile, formulé sous peine d'anathème à Éphèse et Chalcédoine notamment, et habituel dans la controverse du *Filioque* depuis Photius<sup>130</sup>. Sur le fond, Thomas répond en montrant que le *Filioque* n'est pas une modification ou une addition purement étrangère au Symbole de Constantinople, mais qu'il déclare explicitement ce que le texte de concile contenait implicitement. Cette compréhension du rapport de la confession latine envers le Symbole de Constantinople en termes d'explicitation de l'implicite, Thomas la formulait déjà (à la suite d'Albert notamment) dans son commentaire sur les *Sentences*<sup>131</sup>. Il rappelle également la suffisance de l'autorité du pontife romain en matière de foi, car « c'est par lui qu'ont été convoqués et confirmés les conciles antiques<sup>132</sup> ». Mais – et c'est là un élément nouveau – il s'appuie en premier lieu sur une citation du concile de Chalcédoine expliquant que les Pères de Constantinople n'ont fait que corroborer la doctrine de Nicée en déclarant leur foi concernant le Saint-Esprit, par les témoignages de l'Écriture, face à ceux qui tentaient de nier que le Saint-Esprit fût Seigneur<sup>133</sup>. Thomas peut ainsi fonder dans la tradition conciliaire elle-même le principe d'explicitation de la foi et c'est avec lui qu'il veut saisir l'affirmation du *Filioque*. G. Geenen a montré autrefois que ce texte de Chalcédoine cité par la *Somme contre les Gentils* s'explique également, malgré de légères variantes, par le recours aux Actes de Chalcédoine dans la

point est sujet à discussion ; voir notamment les remarques dans l'éd. Marietti, 1961, t. III, Adnotationes ad lib. IV, n. 3609 b, p. 433-434.

128. CG IV, c 24, n° 3611.

129. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchen-väter*, « Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, 17 », Paderborn, 1931, p. 30-31 ; ALCUIN, *Libellus De processione Spiritus sancti*, c 1 (PL 101, 73).

130. CG IV, c 25, n° 3623 ; Thomas écrit ici que l'interdiction se trouve « in quibusdam conciliis » ; il citera expressément Éphèse et Chalcédoine à ce sujet en *De potentia*, q 10, a 4, arg. 13. Cf. PHOTIUS, *De Sancti Spiritus mystagogia*, n° 80 (PG 102, 363-366). Pour le principe de la suffisance du concile et du symbole de Nicée en particulier, qui apparaît déjà avant Constantinople I, voir A. de HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Recueil d'études, Leuven, 1990, « Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères », p. 3-24.

131. CG IV, c 25, n° 3524 ; cf. *Sent.* I, d 11, exp. text. ; ALBERT, *Sent.* I, d 11, a 9.

132. CG IV, c 25, n° 3624.

133. CG IV, c 25, n° 3624 ; ACO II/3, p. 137. La référence sera reprise dans le *De potentia*, q 10, a 4, ad 13 et dans la *Somme de théologie*, I<sup>a</sup>, q 36, a 2, ad 2.

*Collectio cassinensis*<sup>134</sup>. Sans préjuger des résultats d'une recherche plus approfondie, il semble que cette *determinatio* de Chalcédoine constitue une référence originale de Thomas, car ce texte n'est pas habituel dans le dossier scolaire des contemporains de Thomas<sup>135</sup>.

Quels que soient les problèmes particuliers (notamment en ce qui concerne l'interprétation des textes de Cyrille et de Didyme dans le sens de la « théologie » et non seulement de l'« économie »), tout montre que Thomas, dans ce cas comme sur les autres problèmes de théologie trinitaire abordés par la *Somme contre les Gentils*, a mené une recherche de qualité : pour manifester la vérité de la foi catholique, il a voulu puiser ses références aux meilleures sources patristiques et conciliaires, en renouvelant considérablement les éléments du dossier que l'on peut trouver dans son commentaire sur les *Sentences*.

Quant aux « raisons évidentes » qui manifestent la vérité de la procession du Saint-Esprit *a Filio*, on aurait peut-être pu s'attendre, après le rigoureux exposé sur le Verbe et l'Amour qui commande la saisie des personnes divines, à trouver au sommet de la réflexion de Thomas l'argument tiré de l'origine de l'Amour *a Verbo*, tel qu'on le voit dans le *Compendium de théologie* qui en fait la principale voie d'explication du *Filioque*<sup>136</sup>. Cet argument qui rattache l'opération volontaire à l'opération intellectuelle (on ne peut aimer que ce que l'on a conçu d'abord par le « verbe du cœur ») est certes présent dans la *Somme contre les Gentils*, mais il n'apparaît qu'au cours d'une série de huit raisons produites par Thomas<sup>137</sup>. En réalité, indépendamment du détail de ces arguments qui mériteraient une analyse serrée, c'est incontestablement la théorie de la distinction des personnes divines par la seule opposition relative selon l'origine qui domine l'ensemble de l'exposé. On trouve ici, parmi toutes les œuvres de Thomas, l'une des présentations les plus complètes et détaillées de l'opposition relative (distinction par opposition, genres d'opposition, fondements de l'opposition, nécessité de l'opposition relative selon l'origine pour la distinction réelle du Fils et du Saint-Esprit)<sup>138</sup>. Cette argumentation était déjà présente dans le commentaire sur les *Sentences* (à la suite d'Albert) mais de manière beaucoup plus brève<sup>139</sup>. Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas la développe dans toute son ampleur, pour la reprendre ensuite dans ses œuvres ultérieures. Il n'y a aucun doute que, pour Thomas, la distinction réelle du Fils et du Saint-Esprit étant reçue et exigée par la foi, il y a en

134. G. GEENEN, « En marge du concile de Chalcédoine, Les textes du quatrième concile dans les œuvres de saint Thomas », *Angelicum* 29 (1952), p. 43-59, cf. p. 54.

135. G. Geenen mentionne ici les résultats d'une recherche inédite du P. Gallet sur les sources de la théologie trinitaire de saint Thomas ; cette étude, composée en 1942, a vainement cherché ce texte de Chalcédoine chez Abélard, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, saint Bonaventure et saint Albert (G. GEENEN, *art. cit.*, p. 45, note 3).

136. *Comp. theol.* I, c 49.

137. CG IV, c 24, n° 3617.

138. CG IV, c 24, n° 3612.

139. *Sent.* I, d 11, q 1, a 1 ; cf. ALBERT, *Sent.* I, d 11, a 6, contra 1-5.

toute rigueur du terme une véritable *nécessité* de la procession du Saint-Esprit *a Filio*<sup>140</sup>.

Cette nécessité du *Filioque* pour la distinction des personnes (sans quoi il y aurait, au jugement de Thomas, retour à une forme de modalisme sabellien) explique le ton péjoratif de certaines réponses aux objections formulées contre la doctrine latine<sup>141</sup>. Pour Thomas, la position de ceux qui rejettent le *Filioque* semble bien être, sur le plan rationnel, « incompréhensible » de la part de théologiens expérimentés, tant cela lui apparaît raisonnablement exigé pour rendre compte de la foi. Il faudrait vérifier ici si, indépendamment du problème de la compréhension qu'il a pu avoir de la triadologie cappadocienne, Thomas n'a pas perçu que d'autres raisons historiques et ecclésiales ont pu motiver pour une part le rejet si déterminé du *Filioque*. Cependant, conformément à son propos, il se tient strictement au plan de l'argumentation doctrinale proprement dite. La faiblesse théologique qui, à ses yeux, caractérise le refus du *Filioque*, explique en tous cas qu'il n'entre pas profondément dans le détail des arguments de raison contre ce point de doctrine. Il n'en mentionne que deux parmi d'autres (simplicité du Saint-Esprit et perfection suffisante du Père), du reste fort communs et attestés dès le début de la controverse<sup>142</sup>, en précisant qu'il est aisé d'y répondre « même pour quelqu'un ayant peu d'exercice en théologie ».

On constate ici que Thomas n'a pas cherché à donner une liste complète de tous les arguments d'Écriture, de tradition et de raison, mais qu'il s'est limité à en relever les plus significatifs, en entrant pourtant directement sur le terrain de l'« erreur » qu'il veut réfuter. Dès lors, on ne trouvera pas dans la *Somme contre les Gentils* un exposé complet de la question (le *Contra errores Graecorum* et le *De potentia* sont à bien des égards plus complets), mais plutôt la structure fondamentale qui gouverne l'étude du problème ainsi que les principaux éléments en jeu. Lorsque les arguments contre la foi catholique lui semblent détenir peu de valeur, il ne s'y arrête guère. La *Somme contre les Gentils* se distingue assez profondément d'autres traités contemporains qui prêtent davantage d'attention au détail des arguments de la controverse et qui font davantage écho, point par point, aux discussions serrées entre Grecs et Latins<sup>143</sup>. Mais, d'autre part, l'œuvre nous révèle le grand soin que Thomas a mis à renouveler sa documentation patristique, malgré les limites qui carac-

140. Les expressions qui forment cette nécessité sont répétées tout au long du ch. 24 (« necesse est », « non possunt nisi... », etc.).

141. Voir c 24, n° 3610 (*ridiculosum*) ; c 25, n° 3621 (*vix responsione digna*) ; n° 3622 (*frivolum*), etc.

142. CG IV, c 25, n° 3625 ; cf. *Sent.* I, d 11, q 1, a 1, arg. 7 et 9. Voir PHOTIUS, *De Sancti Spiritus mystagogia*, n° 4 et 44-45 ; cf. aussi *Libellus*, n° 1 (PG 102, 283-284 ; 321-324 ; 391-392).

143. On peut penser notamment au *Tractatus contra Graecos* (PG 140, col. 487-510 pour le *Filioque*), rédigé par un frère dominicain de Constantinople en 1252, et que Thomas a probablement connu ; cf. A. DONDAINE, « 'Contra Graecos', Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951), p. 320-446, ici p. 387-393.



térisent en ce domaine les approches du Moyen Âge. Cette recherche positive et historique, jointe à l'analyse spéculative qui fait valoir en toute lumière la doctrine de l'opposition relative, constitue l'un des traits majeurs de la méthode de la *Somme contre les Gentils* face aux écrits antérieurs de Thomas.

## 7. Problèmes de théologie trinitaire

Le traitement des éléments plus techniques de la théologie trinitaire présente un ensemble de particularités qu'il vaut la peine de considérer pour saisir le propos trinitaire de Thomas dans la *Somme contre les Gentils* face au commentaire sur les *Sentences* ou à la *Somme de théologie* notamment. La doctrine de la relation que nous venons d'évoquer en offre le premier exemple. Cette doctrine de la relation, en effet, est distribuée en deux sections. Au chapitre 14, tout d'abord, apparaît une sélection d'aperçus sur la condition de la relation en Dieu à propos du Fils, sélection limitée en fonction des difficultés de raison auxquelles Thomas veut répondre (pluralité et réalité des relations, subsistance de la relation divine, identité entre relation et essence, absence d'infériorité et d'imperfection)<sup>144</sup>. Puis, au chapitre 24, il développe longuement la théorie générale de la distinction par l'opposition relative selon l'origine, pour l'appliquer au *Filioque*, et c'est ici également qu'il expose avec davantage de détails la constitution de la personne par la relation d'origine<sup>145</sup>. Cet usage contextuel de l'opposition relative selon l'origine est au premier regard surprenant lorsqu'on songe à la place centrale de la relation d'opposition dans la théologie trinitaire de Thomas. D'une part, Thomas place l'exposé de la relation, dans l'un et l'autre cas, parmi les difficultés et les arguments de raison. D'autre part, il en développe, à tel endroit, ce qui est strictement requis par la difficulté considérée. Dans son exposé sur le Fils, il lui suffit de montrer que le Fils se distingue du Père par une seule relation d'origine et de poser les prérogatives de cette relation en Dieu pour répondre aux objections rationnelles<sup>146</sup>. Ce n'est que dans la question du *Filioque* qu'il exploite l'opposition relative dans toutes ses conséquences. On s'aperçoit ici que, tandis que la *Somme de théologie* place la théorie

144. CG IV, c 14, n° 3502-3508 ; Thomas répond ici aux arguments formulés plus haut (c 10, n° 3451-3457). Le thème est également présent au ch. 11, n° 3473. On s'aperçoit que ce n'est pas dans la discussion scripturaire de l'hérésie de Sabellius mais bien au chapitres 10 et 14 que Thomas fait intervenir le thème des relations réelles.

145. CG IV, c 24, n° 3612 ; 3613.

146. Le terme même d'*oppositio* ou d'*opposita*, à part une mention qui vise à montrer qu'il y a opposition entre *generans* et *genitum*, *genitum* et *ingenitum* (c 10, n° 3459 et c 14, n° 3510 : là où il y a distinction, il doit y avoir opposition d'affirmation et de négation), n'occupe pas de fonction décisive avant le ch. 24 sur le *Filioque*. Le terme *constituere*, dans le sens de la constitution de la personne divine, n'apparaît qu'à propos du *Filioque* (c 24, n° 3613). Il ne faut pourtant pas exagérer la portée de ces remarques de vocabulaire, car la *ratio* de la relation, le rapport mutuel, la personne et la relation sont des thèmes déjà présents dans la section consacrée au Fils.

générale de la relation comme un préalable logique et pédagogique à la saisie théologique de la personne divine, la *Somme contre les Gentils* en traite selon que le requiert tel problème particulier. La *Somme contre les Gentils* nous montre ici en toute clarté comment la doctrine de la relation s'inscrit en théologie trinitaire (arguments et difficultés de raison face à la foi préalablement posée), et à quels problèmes ses différents aspects répondent<sup>147</sup>.

Un problème comparable surgit à propos du concept de personne. Lorsqu'il parle de personne en Dieu dans le cours de son traité trinitaire, Thomas a en vue une réalité *distincte* qui *subsiste*, en fonction d'une relation, car la relation divine est ce qui subsiste<sup>148</sup>. Il peut ainsi montrer que le Père et le Fils sont des personnes divines, sans préjudice pour l'unité divine, et que le Saint-Esprit est également une personne. L'insistance sur la subsistance est telle que, chaque fois qu'il affirme la personnalité du Saint-Esprit au ch. 18 (consacré en son entier à montrer que le Saint-Esprit est une personne), il précise « une personne subsistante » (*persona subsistens*). La définition de la personne par Boèce, généralement présente dans tous ses traités trinitaires depuis le commentaire sur les *Sentences* jusqu'à la *Somme de théologie*, n'est pas explicitement invoquée, sinon de manière indirecte dans un argument contre la foi qui désigne la personne comme « *res subsistens in intellectualibus naturis*<sup>149</sup> ». Les problèmes annexes, tels que les rapports entre *persona* et *hypostasis* par exemple, ne sont pas traités<sup>150</sup>. Ce n'est qu'en christologie, à propos de la théorie de l'*homo assumptus* et de Nestorius, que Thomas examine formellement la définition de la personne par Boèce et discute le rapport entre personne, hypostase et suppôt<sup>151</sup>. On perçoit ici, une fois encore, que la *Somme contre les Gentils* n'entend pas offrir un manuel complet de théologie, mais que Thomas se tient à ce qui lui apparaît nécessaire pour manifester la vérité de la foi face aux erreurs, c'est-à-dire montrer que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes, réellement distinctes par des relations d'origine, et subsistant dans l'unique nature divine. Ces choix expriment fondamentalement une option de méthode guidée par le propos précis de Thomas et son objet.

Ces traits méthodologiques sont plus marqués encore face à d'autres concepts de théologie trinitaire, eux aussi constamment pré-

147. Cela rejoint également un aspect du développement historique du problème : mise en valeur de la relation face à la logique arienne (qu'on pense par exemple aux Cappadociens face à Eunome), et développement de l'opposition relative chez les latins à propos du *Filioque* (Anselme).

148. CG IV, c 14, n° 3502.

149. CG IV, c 10, n° 3451.

150. Le mot « hypostase » est totalement absent du traité trinitaire et n'intervient pas avant la christologie.

151. CG IV, c 38, n° 3761-3770. La discussion est du reste parfaitement à sa place ici, car c'est bien dans un contexte christologique, face à des problèmes voisins, que Boèce s'est attaché à définir la personne (*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, c 3 ; PL 64, 1343).

sents dans les autres œuvres de synthèse de Thomas et qui se trouvent pourtant fort en retrait dans la *Somme contre les Gentils*. Ainsi, les thèmes des notions, des propriétés, des actes notionnels, longuement discutés dans les autres œuvres, se trouvent brièvement évoqués aux ch. 24 et 26<sup>152</sup>, mais Thomas n'aborde pas les problèmes d'école attachés à ces outils conceptuels et il en évite même le vocabulaire : on ne trouve aucune discussion des notions et des actes notionnels comme tels (sur le plan du vocabulaire, aucune mention de *notio*, *notionalis* ou *notionaliter*) ; on peut relever trois brèves mentions de *proprietas*, mais sans analyse du rapport entre la propriété, la relation et la personne<sup>153</sup> ; le problème de la signification essentielle ou personnelle des noms « Verbe » et « Amour » n'est pas discuté ; etc. L'absence totale du thème des appropriations (le terme même est absent du traité trinitaire) est aussi particulièrement frappante, car Thomas en fait pourtant, de manière implicite, un large usage dans les exposés de l'œuvre du Fils et du Saint-Esprit *ad extra*<sup>154</sup>. Tout cela révèle de manière éloquente la différence entre cette œuvre personnelle qu'est la *Somme contre les Gentils* et les ouvrages plus scolaires de Thomas. La manifestation de la vérité de la foi, telle que Thomas se propose de l'établir dans la *Somme contre les Gentils*, peut faire l'économie de ces problèmes techniques. Cela nous semble particulièrement intéressant pour saisir à leur juste place, dans la synthèse thomiste, la fonction de ces instruments de pensée. La comparaison entre la *Somme contre les Gentils* et le *Compendium de théologie* s'avère fort instructive à cet égard. Le *Compendium de théologie* reprendra en effet, dans une première section, l'essentiel de la doctrine trinitaire de la *Somme contre les Gentils* puis, dans un second moment, il lui ajoutera les problèmes que nous venons d'évoquer et que le *Contra Gentiles* laisse de côté<sup>155</sup>.

Ces observations nous invitent à lire la *Somme contre les Gentils* sans ranger cette œuvre et son traité trinitaire (la même chose vaut pour le traité sur le Christ) dans le même genre qu'un commentaire sur les *Sentences*, un manuel ou une somme de théologie à proprement parler. La principale erreur d'interprétation consisterait ici à vouloir considérer la *Somme contre les Gentils* en fonction du projet intégral d'*intellectus fidei* de la *Somme de théologie*. La *Somme contre les Gentils*, ainsi qu'en témoigne sa section trinitaire, vise un but précis qui délimite rigoureusement, suivant sa structure et sa méthode, la matière traitée et son objet : la vérité de ce que confesse la foi catholique. Dans le cas qui nous occupe, tout se ramène aux

152. Voir CG IV, c 24, n° 3613 et surtout c 26, n° 3626.

153. CG IV, c 5, n° 3378 ; c 25, n° 3622.

154. Le vocabulaire de l'appropriation, dans son sens trinitaire, n'apparaît qu'au ch. 46 où Thomas explique que la formation du corps du Christ et l'œuvre d'incarnation sont attribuées et appropriées (*appropriatur*) au Saint-Esprit (c 46, n° 3828) ; il n'y a cependant ici aucune explication du procédé d'appropriation.

155. Voir *Comp. theol.*, I, c 37-56 (section qui s'achève, comme en CG, par un chapitre montrant qu'il ne peut pas y avoir en Dieu plus de trois personnes) puis c 57-67 (propriétés, notions et relations, actes personnels ou notionnels, etc.).



points suivants, et Thomas écarte par méthode ce qui n'est pas formellement requis pour l'établir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes qui subsistent dans la nature divine, ils sont un seul Dieu, ils sont réellement distincts par les seules relations d'origine selon que le Fils procède du Père et selon que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.

### Conclusions

Pour saisir la pensée trinitaire de la *Somme contre les Gentils*, et pour s'en servir dans l'élaboration d'une synthèse de la doctrine trinitaire de Thomas, il faut avoir en vue la structure qu'il donne à cette œuvre et les connexions qu'elle suppose. Le traité sur « la confession de la Trinité » concerne la connaissance de foi en Dieu Trinité selon son mystère intime ou immanent (il correspond en cela au livre I), mais il fournit aussi l'enracinement et le déploiement trinitaires de toute l'œuvre divine *ad extra*, de la création à notre chemin ou retour vers Dieu (reprenant alors la matière des livres II-III). Dans ce traité, qui vise exclusivement la manifestation de la vérité de notre foi en la Trinité, l'économie trinitaire intervient à un double niveau : face aux erreurs, elle permet de faire valoir la vérité de la foi dans les personnes divines qui se révèlent par leur action dans le monde ; face aux difficultés de raison, Thomas nous montre qu'une doctrine sur la Trinité, qu'il élabore résolument autour du Verbe et de l'Amour, trouve son achèvement dans sa capacité à rendre compte de l'ensemble de l'œuvre des personnes divines. L'économie trinitaire constitue ainsi une partie essentielle du propos de Thomas.

Thomas conçoit toute la recherche théologique sur la Trinité autour de l'Écriture. En théorie comme en pratique, Thomas a compris la manifestation de la foi et la tâche spéculative du théologien, face à la Trinité, en fonction de la lecture de l'Écriture, suivant divers niveaux. Il est significatif à cet égard que ce soit dans son traité trinitaire le plus « biblique » que Thomas élabore pour la première fois sa doctrine de maturité sur le Verbe et l'Amour, qui constitue le cœur de son approche spéculative du mystère trinitaire. La *Somme contre les Gentils* nous montre également que, pour Thomas, l'histoire des erreurs et des hérésies fournit une voie d'accès privilégiée pour la manifestation de la foi, et sa méthode même emprunte beaucoup aux Pères. L'activité de Thomas prédicateur illustrerait également ce point car, même dans le genre homilétique, on découvre la même attention de manière particulièrement frappante<sup>156</sup>.

156. Voir en particulier *In Symbolum Apostolorum* ; pour les erreurs concernant la Trinité : art. 2 (Photin, Sabellius et Arius, comme dans la *Somme contre les Gentils*) et art. 8 (erreur sur l'Esprit conçu comme créature, et *Filioque*) ; éd. Marietti, *Opuscula theologica* II, 1954, n° 888-890, 959 et 962.

En respectant la différence des genres et de leur méthode, la *Somme contre les Gentils* peut aider par comparaison à situer le propos de la *Somme de théologie* en théologie trinitaire. La *Somme de théologie* vise essentiellement à montrer comment le mystère qui est cru peut être saisi par la raison croyante. Ce projet de l'*intellectus fidei*, dans un genre plus directement pédagogique, correspond assez exactement, quoique de manière plus développée, à la dernière étape de la réflexion trinitaire du *Contra Gentiles* (saisie « utcumque » du mystère, difficultés de raison, doctrine du Verbe et de l'Amour, relation et personne, etc.). L'aspect scripturaire ainsi que la confrontation de la foi catholique et des hérésies sont matériellement beaucoup moins importants. L'*ordo doctrinae* de la *Somme de théologie* conduit en outre, par méthode, à présenter les théories générales comme un préalable à l'examen des personnes divines prises singulièrement, tandis que la *Somme contre les Gentils* les fait valoir directement sur les problèmes relatifs à telle personne divine. De plus, la structure de la *Somme de théologie* rend peut-être moins immédiatement perceptible, en raison de sa complexité, la connexion entre la « Trinité immanente » et la « Trinité économique ». Pour toutes ces raisons, la *Somme contre les Gentils* constitue une œuvre privilégiée pour saisir le propos trinitaire de Thomas dans toute son ampleur et pour nous aider à lire ses autres œuvres.

fr. Gilles EMERY, o.p.