

Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin ?

Le rapport entre l'unité de Dieu et la distinction des personnes compte au nombre des principaux points de controverse dans l'interprétation de la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin. La discussion s'est depuis longtemps cristallisée autour de l'« essentialisme » ou du « personnalisme » qu'il convient de lui attribuer. Un tel problème (dans lequel les termes mêmes de l'alternative déterminent déjà le genre de solution qu'on peut apporter) se situe à la jonction de plusieurs approches et méthodes d'analyse différentes, puisqu'il engage notamment la restitution de la pensée de Thomas d'Aquin dans une perspective historique, mais aussi l'approfondissement spéculatif des notions fondamentales de sa théologie trinitaire (personne, relation, essence, acte notionnel, etc.), le rapport entre la théologie et la philosophie, et enfin le propos même d'une théologie trinitaire. Sans entrer dans le détail des nombreux aspects de la question, nous voulons présenter ici, après un bref rappel des principaux éléments et étapes de ce débat, le cadre général d'une lecture qui interroge la doctrine trinitaire de saint Thomas sur le rapport entre la personne et l'essence en Dieu.

1. Un long et vaste débat

Lorsque, à la fin du XIX^e siècle, le P. Théodore de Régnon examine la synthèse trinitaire de Thomas d'Aquin, son analyse le conduit déjà à formuler le problème d'une approche « essentialiste » face à une représentation plus personnelle du mystère de Dieu. Elle se pose sur le fond de la distinction que, depuis Th. de Régnon, l'on a coutume de poser entre la conception « grecque » qui part de la considération des personnes et la conception « latine » ou « scolastique » qui prend son départ dans l'unité de l'essence ou de la substance divine¹. Le problème

¹. Cf. Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. 1, p. 335-

soulevé par ce pionnier de l'histoire des doctrines trinitaires concerne non seulement la priorité méthodologique de la considération de l'essence divine chez Thomas, mais aussi l'articulation entre l'essence et la personne dans l'exploitation de la voie psychologique issue d'Augustin : "Toute la théorie augustinienne, si belle lorsqu'elle part d'un Dieu "personnel", menace de se dissoudre, lorsqu'elle analyse les actes d'une "nature" identique dans plusieurs personnes²." Tel est, depuis lors, le problème constamment posé par la lecture du traité sur la Trinité dans la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin : son élaboration théologique, très attentive aux prérogatives de l'essence ou de la nature de Dieu, parvient-elle à rendre correctement compte de la réalité tripersonnelle de Dieu ? Posée au sein de la structure d'interprétation de l'histoire des doctrines esquissée par Th. de Régnon, cette question se trouve redoublée par les contrastes dans lesquels elle s'inscrit : Thomas témoignerait d'un souci d'organisation conceptuelle plutôt que d'une approche contemplative du mystère de Dieu, dans un recours à une métaphysique "statique" plutôt qu'à une pensée "dynamique", etc.³ Dans le prolongement d'un tel schéma d'interprétation, la théologie de Thomas d'Aquin devient alors le lieu de concentration des difficultés attribuées à un large courant de la pensée latine médiévale qui, à la suite d'Augustin, accorderait le primat à l'essence divine plutôt qu'aux personnes et se développerait sur la base d'une métaphysique plutôt qu'en référence à l'histoire du salut⁴.

Karl Rahner a résumé cette difficulté à propos de la division du traité de Dieu en un traité *De Deo uno* et un traité *De Deo trino* : "Si l'on part de la conception fondamentale augustinienne et occidentale, un traité *De Deo uno* atrinitaire précède comme tout naturellement un traité de la Trinité⁵ "; or, précise Rahner, "cette séparation ne se produit que chez saint Thomas, et pour des raisons qui ne sont pas encore vraiment éclaircies. Chez l'Aquinate, il est question non en premier lieu de Dieu le Père, en tant que principe inengendré dans la divinité et dans la réalité du monde, mais d'abord de la nature qui est commune aux trois Personnes. Et on a fait de même, ensuite, presque toujours⁶." La conséquence en est alors un "splendide isolement" du traité de la Trinité qui manque d'en faire valoir le retentissement pour la doctrine du salut : "On dirait que tout ce qui, en Dieu, est important pour nous-mêmes a déjà été dit auparavant par le traité *De Deo uno*⁷." Face à ce constat, la théologie

340 ; 428-435.

² *Ibid.*, t. 2, p. 214.

³ *Ibid.*, p. 128-129, p. 447-451.

⁴ M. SCHMAUS, "Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins", dans *Studia patristica*, vol. 6, "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 81", Berlin, F. L. Cross, 1962, p. 503-518.

⁵ K. RAHNER, *Écrits théologiques*, "Quelques remarques sur le traité dogmatique "De Trinitate"", t. 8, Paris, 1967, p. 105-140 [p. 116].

⁶ *Ibid.*, p. 115 ; cf. ID., *Mysterium salutis* : t. 6, *La Trinité et la création*, "Méthode et structure du traité de la Trinité", Paris, 1971, p. 23.

⁷ K. RAHNER, *Écrits théologiques*, "Quelques remarques", p. 115 ; *Mysterium salutis*,

trinitaire contemporaine reçoit pour tâche de manifester la réalité personnelle de Dieu au point de départ du traité *De Deo*, afin d'éclairer par la suite tous les autres traités de la théologie et d'en montrer l'unité organique. C'est précisément sur le fond de cette lecture critique de la tradition latine et thomiste que se comprend le fameux axiome fondamental (*Grundaxiom*) rahnérien : " la Trinité de l'économie du salut est la Trinité immanente et réciproquement ". La critique de K. Rahner a été poursuivie en de nombreuses études, notamment sur l'impact christologique de la déficience relevée chez Thomas (union hypostatique abordée par le biais où la personne est identique à l'essence divine, " comme si [Dieu] n'était pas Trinité⁸ ". Jusque dans les travaux récents, il n'est pas rare de rencontrer également la mise en cause d'une précompréhension philosophique de Dieu (*de Deo uno*) qui rangerait le mystère trinitaire dans des catégories humaines préétablies et incapables de rendre compte de la pleine tripersonnalité divine⁹. Au cœur de ce débat (essence-personnes, Trinité immanente-Trinité économique), le ferme maintien de l'unité d'opération de la Trinité *ad extra* chez Thomas suscite le soupçon d'un affaiblissement des traits personnels de l'agir créateur et sauveur de Dieu, en faveur d'un certain " monisme ". Thomas d'Aquin, en raison d'une telle représentation essentialiste ou " unitariste " de Dieu, porterait ainsi une bonne part de responsabilité dans cette " perte de fonction " de la foi trinitaire que les auteurs discutent depuis longtemps : la Trinité resterait chez lui " enfermée dans l'immanence de sa propre vie¹⁰ ".

Suivant le programme formulé par Walter Kasper, on attend aujourd'hui d'une doctrine trinitaire qu'elle fournisse la réponse chrétienne adéquate face à la situation de l'athéisme moderne¹¹. Cette requête part du constat historique de l'échec d'un " théisme " monopersonnel dans la pensée occidentale moderne et de sa progressive transformation, à travers le déisme, en athéisme¹². Dans cette

" Méthode et structure ", p. 24.

⁸. Cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?* 1. Problématique, " Cogitatio fidei, 44 ", Paris, Cerf, 1969, p. 151-157.

⁹. M. CORBIN, *La Trinité ou l'Excess de Dieu*, " Théologies ", Paris, Cerf, 1997. Sur la mise en valeur contemporaine du " Dieu vivant de la révélation " face à un traité *De Deo uno* " principalement philosophique " (Thomas d'Aquin), voir notamment W. BREUNING, " La Trinité ", dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. 2, éd. R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, Tournai-Paris, 1970, p. 252-267 ; L. SCHEFFCZYK, " Die Trinitätslehre des Thomas von Aquin im Spiegel gegenwärtiger Kritik ", *Studi tomistici* 59 (1995), p. 163-190 [164-166].

¹⁰. G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott*, Eine trinitarische Theologie, Freiburg im Breisgau, 1997, p. 117 ; l'A. résume ici un courant d'interprétation de Thomas, et tient pour sa part que chez Thomas, malgré le dépassement d'un pur et simple essentialisme, la perspective " unitariste " reste dominante (p. 119). Pour la position du problème, voir notamment H. MÜHLEN, " Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms : *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* ", *Münchener theologische Zeitschrift* 16 (1965), p. 37-57.

¹¹. Cf. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1996, p. 426-427.

¹². W. KASPER, *op. cit.*, p. 426 : " Théologiquement on devrait à la rigueur parler de l'hérésie du théisme ". Pour les nuances de l'évolution historique du vocabulaire (où la question trinitaire est présente dès Socin), voir H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, " Sur le sens du mot " théisme " ", Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 219-232.

perspective, une doctrine trinitaire doit permettre de prendre au sérieux la liberté de Dieu qui se manifeste dans l'amour, en articulant étroitement la considération de l'« essence » à celle de la liberté divine qui accorde la liberté aux hommes dans l'amour et pour l'amour. On attend ainsi précisément d'une doctrine trinitaire qu'elle éclaire la compréhension de la vie humaine, ecclésiale et sociale, jusqu'en ses retentissements dans l'ordre de la création, en permettant d'écarter toute présentation de Dieu qui, en le concevant comme une essence posée face à l'homme, en ferait un « rival » pour l'homme¹³. La question portant sur le rapport entre essence et personne en Dieu déborde ici largement le cadre d'une simple mise au point des concepts puisqu'elle interroge le propos même d'une théologie trinitaire. Pour intégrer correctement l'apport de Thomas d'Aquin, il conviendra de vérifier la correspondance entre ces requêtes et le rôle que Thomas assigne à l'élaboration théologique d'un traité sur la Trinité.

De ce débat qui s'étend sur plus d'un siècle d'interprétations, le premier fruit fut sans doute de reconduire, par-delà les manuels d'école, aux textes mêmes du maître d'Aquin, pour tenter de vérifier la place de la personne dans sa doctrine sur Dieu. Parmi les travaux majeurs figurent tout d'abord les études d'A. Malet qui, dans une perspective historique et systématique, s'est appliqué à montrer l'enracinement patristique grec de la pensée de Thomas ainsi que l'accent porté par ce dernier sur la personne en Dieu¹⁴. La recherche d'A. Malet, dans le propos de manifester la « synthèse » de la personne et de la nature en Dieu, resta cependant dominée par la dialectique antinomique imposée par la controverse : on cherche alors à établir la « primauté de la personne sur la nature »¹⁵ chez Thomas, afin de poser le « personnalisme » qui doit s'opposer à l'« essentialisme ». Malgré les réserves que l'on peut formuler sur d'autres points, les travaux de Malet eurent le mérite de montrer l'inadéquation du schéma d'opposition entre Grecs et Latins pour rendre compte de la pensée de Thomas¹⁶. Dans le même temps, une vigoureuse reprise de la doctrine thomasiennne de la relation et des actes notionnels (actes personnels pensés comme la voie de la subsistence de la personne) conduisit P. Vanier à souligner le caractère éminemment dynamique et personnel de la conception trinitaire chez Thomas : le bilan de l'étude fut, ici encore, la nécessité d'un retour aux textes de Thomas et d'une approche historique pour restituer, face à certains avatars du thomisme

¹³. Une telle requête constitue le propos majeur de l'ouvrage de G. Greshake, indiqué plus haut ; cf. aussi W. W. MÜLLER, *Die Theologie des Dritten*, Entwurf einer sozialen Trinitätslehre, St. Ottilien, EOS Verlag, 1996.

¹⁴. A. MALET, « La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas », *RT* 54 (1954), p. 483-522 ; 55 (1955), p. 43-84 ; ID., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1956. Voir notamment les recensions critiques de l'ouvrage par J.-H. NICOLAS, *RT* 57 (1957), p. 365-373 ; H. DONDAINE, *RSPT* 43 (1959), p. 172-174.

¹⁵. A. MALET, *Personne et amour*, p. 71-88.

¹⁶. Cf. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 430-431.

d'école, la pensée du maître¹⁷. Dans son enthousiasme pour la pensée de maturité de Thomas, P. Vanier avait postulé l'existence d'une seconde rédaction du commentaire sur les *Sentences*, afin d'expliquer la présence de la doctrine mûre de Thomas dans cette œuvre (notamment le rejet d'une "dérivation" des personnes à partir de l'essence, suivant une perspective que Vanier qualifiait de "dionysienne"). Cette hypothèse n'a pas reçu la confirmation de la critique¹⁸, mais elle a attiré l'attention sur la complexité de l'enseignement de Thomas, et cela dès sa première œuvre de synthèse théologique.

À côté de divers travaux consacrés à des aspects plus limités du problème¹⁹, la question a été reprise récemment par H. Ch. Schmidbaur, qui s'est attaché à montrer le strict "personnalisme" de Thomas face aux courants théologiques du XII^e et du XIII^e siècle, dans la doctrine des processions et de la relation principalement²⁰. C'est ici encore le "primat de la personne" qui constitue l'objet de l'étude. La manifestation de la place de la personne en théologie trinitaire y est cependant menée dans une structure de compréhension dominée par une opposition presque irréductible entre l'essence et la relation (à tel point que, par exemple, la conception d'une création libre par un Dieu "mono-personnel" y devient en soi contradictoire). L'entreprise de "réhabilitation" de la pensée de Thomas face aux critiques contemporaines pose alors la question de l'équilibre de la pensée thomasienne. Il semble bien que, sur le fond d'une authentique mise en valeur de la personne, le débat doive nous conduire à reconsidérer l'intégration des éléments du problème chez Thomas.

2. L'agir créateur et sauveur des personnes divines

La dimension trinitaire de l'agir divin créateur et sauveur n'est sans doute pas le premier élément dans l'ordre de l'exposé spéculatif, mais il peut être utile de considérer tout d'abord les retentissements de la foi trinitaire puisque sont en jeu notre "expérience" de la Trinité²¹ et l'interprétation qu'il convient de donner à la règle de l'unité d'agir des

¹⁷. Cf. P. VANIER, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin*, Évolution du concept d'action notionnelle, Montréal-Paris, 1953.

¹⁸. Voir notamment, sur le plan proprement théologique, A. F. VON GUNTEN, "Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin?", *FZPT* 3 (1956) p. 137-168.

¹⁹. Cf. notamment É. BAILLEUX, *Le don de Dieu*, Essai de théologie personnaliste, Diss. dactyl., Lille, 2 vol., 1958 ; "Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire", *RT* 61 (1961), p. 25-42.

²⁰. Cf. H. Chr. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, St. Ottilien, EOS Verlag, 1995 ; voir notre recension dans *RT* 96 (1996), p. 690-693.

²¹. Ce vocabulaire peut se réclamer de Thomas lui-même : cf. A. PATFOORT, "Cognitio ista est quasi experimentalis (I Sent, d 14, q 2, a 2, ad 3)", *Angelicum* 63 (1986), p. 3-13 ; "Missions divines et expérience des Personnes divines selon saint Thomas", *ibid.*, p. 545-559.

personnes divines, soupçonnée parfois d'occulter la tripersonnalité divine. Or il apparaît que cette règle de l'unité d'opération des personnes *ad extra* (un principe commun tant en Orient et qu'en Occident) ne constitue pas l'unique aspect de la doctrine de Thomas sur ce point. S'il tient fermement l'unité de l'action divine, en vertu de l'unité du principe d'opération (la nature divine) exigée par la consubstantialité de la Trinité, Thomas maintient tout aussi clairement cet autre principe : "la procession des personnes divines est la cause et la raison de la procession des créatures". Cette thèse traverse tout l'enseignement de Thomas²². La connexion de la double règle (unité d'opération *ad extra* et causalité des processions trinitaires) n'est pas le résultat d'une interprétation moderne, mais elle est explicitement posée par Thomas²³. Ainsi, la causalité du processus trinitaire dans l'ordre de l'efficacité et de l'exemplarité rattache tout l'agir divin *ad extra* à la génération éternelle du Fils et à la procession du Saint-Esprit : elle fournit de ce fait le "motif" de toute l'économie divine. L'élaboration de la doctrine du Verbe et de l'Amour au sein de la Trinité se trouve elle-même vérifiée par sa capacité à rendre compte de l'agir du Fils et du Saint-Esprit dans le monde et en faveur des hommes : le Père accomplit toutes choses par son Verbe et par son Amour²⁴. Nous touchons ici la nécessité d'un "redoublement" du langage trinitaire chez Thomas : la double perspective de la nature commune et des relations trinitaires s'impose pour rendre pleinement compte de la foi trinitaire. Nous y reviendrons plus loin.

Pour manifester l'agir des personnes divines en notre faveur, Thomas exploite principalement trois thèmes de sa doctrine trinitaire. Le premier réside dans l'*existence même des processions trinitaires* : le "premier" processus que constituent les processions trinitaires est la cause et la raison de ce "second" processus qu'est la production des créatures (dans l'ordre de la création comme dans celui de la grâce) : telle est la première signification du principe rappelé plus haut. Ce qui est affirmé des processions (saisies comme la "voie" qui conduit à la personne) l'est également de la *distinction* des personnes par leurs *relations* : la relation des personnes divines est la source ou le principe de cette autre distinction qu'est toute production, par Dieu, des créatures ; la pluralité même des créatures, sous cet aspect, trouve sa raison dans la distinction

²². Cf. F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Rome, Université du Latran / Paris, Vrin, 1969 ; G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995. Outre le commentaire sur les *Sentences* (plus d'une dizaine de passages développant cette thèse), cf. notamment *Quaestiones disputatae*, Vol. II, *De potentia*, Turin, Marietti, 1953, p. 1-276 (en abrégé : *De pot.*), q 10, a 2, arg. 19, sed contra 2, et ad 19 ; *Summae theologiae Prima Pars* (en abrégé : *I^o*), q 45, a 6, sol. ; a 7, ad 3.

²³. Cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, éd. Mandonnet, Paris, 1929 (en abrégé : *Sent.*), I, d 27, q 2, a 3, ad 6 : "Non tantum essentia habet ordinem ad creaturam sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum" ; d 32, q 1, a 3.

²⁴. Cf. *Summa contra Gentiles* (en abrégé : *SCG*), IV, 13 ; 20-22, et notre étude "Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils*", RT 96 (1996), p. 5-40. Les fruits de l'élaboration de la *Somme contre les Gentils* sont repris en *I^o*, q 34, a 3 ; q 37, a 2 ; q 43.

des personnes divines par leurs relations²⁵. Le deuxième thème est fourni par les *propriétés personnelles* du Verbe et de l'Amour : le Verbe et l'Amour rendent raison, dans une perspective éminemment trinitaire, des effets provenant de la générosité et de la sagesse de Dieu : l'action *ad extra* s'éclaire ici par le "terme" personnel des actions fécondes immanentes. Le troisième thème est constitué par la notion d'*ordre* dans la Trinité. Thomas l'exploite dans toutes ses œuvres, au moyen des concepts de *principe* (l'*ordo* signifie la relation de principe), d'*auctoritas* (le Père est sans principe) et par l'analyse du langage avec lequel nous formulons l'agir trinitaire (notamment la préposition *par* : le Père agit par le Fils et l'Esprit). Ainsi, à propos du Père, Thomas peut affirmer que la relation de *principe* dans la Trinité (le Père est le principe du Fils) est la source de cette relation de principe que Dieu entretient avec les créatures²⁶. Il n'y a dès lors rien de surprenant à lire chez saint Thomas, en toute clarté des termes, que lorsque la préposition "par" (*per*) désigne la causalité divine du côté des réalités produites par Dieu, "la proposition "le Père opère toutes choses par son Fils" ne signifie pas quelque chose d'approprié au Verbe, mais bien une réalité qui lui est propre (*non est appropriatum Verbo, sed proprium eius*), puisque le Fils tient d'un autre d'être la cause des créatures, c'est-à-dire de son Père de qui il tient l'être²⁷". Notons enfin que, dans l'ordre des actes surnaturels de foi et de charité, Thomas ne renonce pas à maintenir un rapport *propre* à la personne quant à l'exemplarité et selon le terme de l'acte (Fils et Saint-Esprit) : c'est la raison pour laquelle un effet divin peut renvoyer proprement, sous cet aspect, à une propriété personnelle en Dieu²⁸.

Ces brefs rappels permettent d'observer que Thomas propose une théologie attentive, en ses principes mêmes, à la dimension personnelle de la création et de l'économie du salut. Tel est du reste le motif que l'on doit assigner à la révélation de la Trinité : "La connaissance des personnes divines nous était nécessaire à un double titre. Le premier était de nous faire penser juste au sujet de la création des choses [...]. Le second motif, et le principal, était de nous donner une vraie notion du salut du genre humain, salut qui s'accomplit par l'incarnation du Fils et par le don du Saint-Esprit²⁹." Le connaissance du salut procuré par la mission des personnes divines, ainsi que la juste saisie de la création libre par un Dieu agissant selon l'amour, constituent l'enjeu fondamental de la doctrine trinitaire pour Thomas. À ce premier plan déjà, nous ne voyons

²⁵. Cf. *Sent.*, I, d 26, q 2, a 2, ad 2.

²⁶. *Sent.*, I, d 29, q 1, a 2, q1a 2 ; cf. *I^a*, q 33, a 3.

²⁷. *Super ev. S. Ioan. Lectura*, I, 3, Turin, Marietti, 1952 (en abrégé : *Super Ioan.*), n° 76. L'expression "du côté des créatures" signifie ici que le Fils n'est pas la cause formelle de l'agir du Père – ce serait faire du Fils un principe à l'égard du Père –, mais un principe envers les créatures, suivant l'ordre dans la Trinité.

²⁸. Cf. *Sent.*, I, d 30, q 1, a 2 (rapport de la créature à une réalité personnelle en Dieu : l'acte de charité théologale se termine dans la similitude de la procession personnelle du Saint-Esprit).

²⁹. *I^a*, q 32, a 1, ad 3.

pas que l'organisation du traité de Dieu chez Thomas, prenant son départ dans la considération de ce qui concerne l'essence pour aborder ensuite ce qui touche la distinction des personnes, doive rendre la Trinité "inopérante dans l'économie du salut"³⁰. La dimension proprement trinitaire est certes développée sans préjudice pour la règle dogmatique de l'unité d'opération de la Trinité (peut-il en être autrement?), et sans restriction de l'autonomie et de la compétence propre d'un savoir philosophique, légitime et pertinent, mais incapable de discerner la présence de la Trinité. Il n'y a pourtant ici aucun "primat" de l'essence ou de l'unité de Dieu, mais bien deux aspects ou deux approches qui s'éclairent et s'intègrent dans la considération de la personne divine. Nous y trouvons une première expression du redoublement de langage et d'approche du mystère de Dieu que nous expliquerons plus loin : l'agir divin créateur et sauveur est tout d'abord considéré dans le traité de Dieu à l'occasion des attributs divins de science, de volonté et de puissance, puis dans le traité trinitaire à propos des noms de Verbe, Amour et Don ; de même, le traité de la création commence par rendre compte de l'agir créateur au moyen des attributs communs aux trois personnes, ce qui permet à Thomas de poser ensuite clairement le principe trinitaire de la création³¹. Davantage encore : ce sont les concepts clés de la synthèse spéculative sur la Trinité en son être immanent (procession, relation, propriété, ordre) qui permettent à Thomas de manifester les traits personnels de l'agir de Dieu en notre faveur. On perçoit ici l'utilité d'une doctrine de la "Trinité immanente", comme il est convenu de l'appeler aujourd'hui³², pour la compréhension de l'économie dans laquelle se manifeste, pour nous, le mystère trinitaire.

3. L'essence et les personnes dans la structure du traité de Dieu

La distinction entre un traité *De Deo uno* et un traité *De Deo trino*, on l'a rappelé plus haut, constitue l'une des critiques majeures que la théologie contemporaine adresse à la pensée thomiste. L'enseignement du traité de Dieu se caractérise aujourd'hui le plus souvent par le refus de cette distinction et par le choix d'une approche résolument "théologique" et fondée sur l'histoire du salut (contre la conception "philosophique" d'un traité *De Deo uno*). Ce n'est pas le lieu de montrer ici la légitimité et

³⁰. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 449.

³¹. *I^e*, q 45, a 6-7 : la procession des personnes éternelles est la cause et la raison des créatures. Notons que la création se trouve reprise dans le détail pour l'ange, les créatures corporelles et l'homme ; ici encore, la dimension trinitaire est bien présente, soit dans l'exégèse théologique de l'œuvre des Six Jours (*I^e*, q 74, a 3), soit dans l'étude de la création de l'homme à l'image de Dieu (*I^e*, q 93).

³². À condition bien sûr de ne pas définir la "Trinité immanente" comme étant nécessairement indifférente à sa manifestation *ad extra* ou excluant même cette manifestation dans l'histoire humaine. Cette étrange opposition conduit parfois les auteurs à tenir que, depuis que la Trinité s'est manifestée dans le monde, "il n'y a plus de Trinité immanente" (par exemple G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 373, 381).

l'utilité d'une approche philosophique établissant les *preambula fidei* que la réflexion théologique peut ensuite assumer en les approfondissant, mais il faut au moins considérer la structure fondamentale du traité. Dans la *Somme de théologie*, Thomas annonce un traité de Dieu en trois sections (*consideratio autem de Deo tripartita erit*) : 1^o) ce qui concerne l'essence divine ; 2^o) ce qui concerne la distinction des personnes ; 3^o) ce qui concerne la procession des créatures *ab ipso*³³. Il faut noter que le traité de Dieu, la *consideratio de Deo*, ne comporte pas deux mais bien *trois* sections : l'agir divin *ad extra*, inauguré avec la création, se trouve intégré au propos sur Dieu, conformément à l'approche théocentrique spécifique du théologien : les créatures sont examinées en tant qu'elles ont Dieu pour principe (cause efficiente, exemplaire et finale)³⁴. L'étude de Dieu comme principe n'est pas déterminée par l'aspect de l'Unité ou de la Trinité, mais c'est bien l'unique et entière réalité de Dieu (les trois personnes d'une même essence) qui se trouve posée ici, dans une synthèse théologique résultant des deux premières sections du traité. Quant à ces deux premières sections, il n'y est pas question d'un "Dieu un" ni d'un "Dieu trine", mais de Dieu considéré *sous l'aspect* de l'essence et *sous l'aspect* de la distinction (ce qui concerne l'essence, ce qui concerne la distinction des personnes : *ea quae pertinent ad essentiam divinam, ea quae pertinent ad distinctionem personarum*). La nuance est importante, car la structure annoncée par Thomas pose simplement l'opportunité d'une double considération ou d'une double approche du Dieu confessé par la foi chrétienne.

Pourquoi cette double considération dans les deux premières sections du traité de Dieu ? Avant de considérer les textes de Thomas et d'y chercher les notes qui lui sont propres, il convient de rappeler que cette distinction, tout à fait traditionnelle, intervient aux origines de la théologie trinitaire proprement spéculative. Sur le plan de l'histoire des doctrines, en effet, cette option méthodologique apparaît comme la reprise d'un principe issu de la triadologie des Cappadociens que Thomas reçoit notamment à travers Augustin et Jean Damascène : la nécessaire distinction et connexion de ce qui est *commun* et de ce qui est *propre* dans la Trinité (*commune-proprium*), suivant les précisions élaborées par Basile de Césarée pour récuser les apories d'Eunome de Cyzique. Saint Basile, cherchant à ôter au nom "Inengendré" (ἀγέννητος) le statut exceptionnel qu'Eunome lui accordait pour fonder son arianisme radical, observe :

La divinité est commune (κοινόν) mais la paternité et la filiation sont des propriétés (ιδιώματα) ; et de la combinaison de ces deux éléments, [c'est-à-dire] du commun et du propre (τοῦ τε κοινοῦ καὶ ἰδίου), s'opère en nous la compréhension de la vérité. Ainsi, quand nous entendons parler d'une lumière inengendrée, nous pensons au Père, d'une lumière engendrée, nous

³³. I^o, q 2, *Prologue*. Cf. le rappel au *Prologue* de la q 27.

³⁴. *SCG*, II, 4.

pensons au Fils. En tant que lumière et lumière il n'y a aucune contrariété entre eux, mais en tant qu'engendré et inengendré on les considère sous l'aspect de leur antithèse³⁵.

Le binôme *commun-propre*, comme on sait, se trouve également exploité par saint Basile pour établir la formule "une substance, trois hypostases" qui devient désormais l'expression de l'orthodoxie trinitaire³⁶. La controverse arienne conduit ainsi la théologie orthodoxe, pour saisir correctement ce que la foi lui propose ("la compréhension de la vérité"), à poser la nécessaire distinction entre ce qui est commun et ce qui est propre dans la Trinité, c'est-à-dire la substance (οὐσία) et la propriété dont Basile note déjà le contenu purement relatif (relation d'opposition). C'est bien ce binôme qui devient, chez Thomas, dans un autre contexte que chez Basile et suivant une orientation différente mais sur la même base : essence (substance) / distinction des personnes (propriétés relatives).

On peut ainsi observer, chez Basile de Césarée déjà, la nécessité d'une connexion ("combinaison") du propre et du commun, c'est-à-dire d'un couple de notions permettant de saisir les personnes divines. Basile l'illustre avec l'exemple de la lumière qui lui est cher. Il s'agit d'une des premières formulations de ce que G. Lafont a appelé, chez saint Thomas, la "loi du redoublement"³⁷ que nous avons évoquée plus haut à propos de la création : pour dire le mystère trinitaire, il faut toujours employer deux mots, deux formules, dans une réflexion en deux temps qui joint ici l'aspect substantiel (essentiel) et la distinction des personnes (propriétés relatives). Or c'est là très précisément ce que fait Thomas dans la structure de son traité sur Dieu. Il n'est pas nécessaire d'avoir recours au concept fort embarrassant d'"essence totale", comme l'a fait autrefois C. Sträter³⁸, pour expliquer la première section du traité de Dieu. Bien que les relations soient réellement identiques à l'essence, il n'y a pas d'essence constituée par les relations : cette "totalité" (de nos concepts), si l'on veut parler ainsi, ne sera adéquatement exprimée que par le redoublement complexe de notre discours joignant l'aspect de la substance divine et celui de la propriété relative, cette propriété relative étant identique à la substance divine dans la réalité de Dieu.

³⁵. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, II, 28, "Sources chrétiennes, 305", p. 120-121. Pour l'exégèse de ce passage fondamental, voir B. SESBOÛÉ, *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée*, Présentation, analyse théologique et traduction française, Rome, 1980, p. 77-84.

³⁶. Cf. notamment BASILE, *Lettre* 214, 4 (édité par Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*, t. 2, Paris, 1961, p. 205). On sait que la formule est déjà posée chez MARIUS VICTORINUS, *Contre les Ariens* II, 4 et III, 4 (*SC* 68, p. 408 et 450) mais sa fixation comme expression de l'orthodoxie est le fait des Cappadociens.

³⁷. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, p. 130.

³⁸. C. STRÄTER, "Le point de départ du traité thomiste de la Trinité", *Revue des sciences ecclésiastiques* 12 (1962), p. 71-87.

Sur cette base, le couple essence / distinction des personnes peut suggérer la distinction entre les vérités accessibles à la raison naturelle (ce qui concerne l'essence) et les vérités tenues par la foi seulement (ce qui concerne la distinction des personnes). C'est alors la structure de la *Somme contre les Gentils* qui vient à l'esprit. Pourtant, en raison du propos spécifiquement théologique de la *Somme de théologie*, et quelle que soit par ailleurs la valeur d'une telle distinction, cette explication doit être précisée. Il ne suffit pas de projeter purement et simplement sur la *Somme de théologie* la perspective "apologétique" de la *Somme contre les Gentils*. En outre, il convient de chercher un principe explicatif appartenant au propos même de la théologie trinitaire plutôt qu'à d'autres considérations. Il nous semble qu'on doive tout d'abord faire valoir, sur la base de la distinction *commune-propre*, la *priorité* qui revient chez nous à la connaissance du *commune*. Thomas le rappelle constamment : "Ce qui est essentiel est antérieur selon notre intelligence (*secundum intellectum*) à ce qui est notionnel, ainsi que ce qui est commun à ce qui est propre³⁹." Une telle explication se fonde en premier lieu sur le chemin de notre accès au mystère de Dieu (on connaît l'essence divine à travers ses effets : c'est un préalable assumé par la foi en la Trinité), mais elle ne se limite pas à cet ordre du progrès de la connaissance. La priorité conceptuelle revient en effet au "commun" pris en soi et non pas avec un rapport aux créatures (auquel cas, en raison du rapport associé au *commune*, le *propre* de la personne doit recevoir la priorité conceptuelle). L'ordre des concepts en jeu engage en effet un motif proprement trinitaire : la saisie de la réalité personnelle en Dieu présuppose la connaissance de l'essence *parce qu'elle l'intègre* (le *propre* n'a pas de réalité sans le *commune*). On ne peut pas penser la personne sans la substance ou sans la nature appartenant à la *ratio* même de la personne divine, cette dernière étant définie comme "subsistant distinct dans la nature divine (*distinctum subsistens in natura divina*)⁴⁰" ou, avec Boèce, comme "substance individuelle de nature rationnelle". L'exploitation de la catégorie de la relation pour la saisie des personnes divines l'exige puisque la relation comporte un double aspect : par sa *ratio* propre, elle est pur rapport (*esse ad*), mais une relation inhère également en un sujet (*esse in*) qui fonde son être : cet être de la relation, accidentel dans les créatures, est en Dieu *l'esse substantiel* de la divinité⁴¹. En traitant de l'essence divine, Thomas traite ainsi de ce qui est fondamentalement requis pour rendre compte de la personne et de *l'esse* de la relation en Dieu, et donc pour élaborer ce qui constitue le faite de sa doctrine des personnes divines : la relation subsistante. Il n'est du reste pas rare que, chez Thomas, la structure d'un traité s'éclaire par le contenu même du

³⁹. *Sent.*, I, d 29, q 1, a 2, q1a 2, arg. 1 et sol. ; d 7, q 1, a 3, arg. 4 et ad 4.

⁴⁰. *De pot.*, q 9, a 4 ; Thomas précise ici la signification de la personne *divine* et non seulement de la personne en général, afin de souligner l'aspect de la relation. Cf. *Sent.*, I, d 23, q 1, a 4. Cette définition technique est reprise de manière très voisine en *I^e*, q 29, a 4 et q 30, a 4.

⁴¹. *I^e*, q 28, a 2 ; q 39, a 1.

traité qu'elle contient en germe. Cette explication, nous semble-t-il, respecte les principes fondamentaux de la doctrine trinitaire de saint Thomas et se révèle également capable d'intégrer l'ordre de notre connaissance du mystère. Elle permettra également de préciser plus loin le rapport entre l'essence et la personne.

4. Relation, procession et personne

Un rapide aperçu du plan des questions 27-43 de la *Prima Pars* conduit à y remarquer d'emblée que le propos de Thomas est tout entier orienté vers la personne en Dieu :

- 1) L'origine ou les processions (q. 27)
- 2) Les relations d'origine (q. 28)
- 3) Les personnes (q. 29-43)
 - a) Les personnes, considérées de manière absolue (q. 29-38)
 1. Les personnes selon ce qui leur est commun (q. 29-32)
 2. Les personnes selon ce qui est propre à chacune (q. 33-38)
 - b) Les personnes, considérées selon leurs rapports (q. 39-43)
 1. Les personnes par rapport à l'essence (q. 39)
 2. Les personnes par rapport aux propriétés (q. 40)
 3. Les personnes par rapport aux actes notionnels (q. 41)
 4. Les personnes selon leurs rapports mutuels (q. 42-43).

Sur dix-sept questions, quinze sont placées sous le titre : “les personnes”, et se trouvent entièrement consacrées à ces personnes sous leurs diverses considérations. La question des missions divines (q. 43), qui ouvre le grand mouvement de l'économie trinitaire de la grâce et qui rattache la *Secunda* et la *Tertia Pars* au traité trinitaire, se trouve elle-même abordée par le biais des rapports mutuels des personnes : peut-on mieux dire, sur le simple plan de la structure, que les missions des personnes procurent la participation à la communion trinitaire ?⁴² Les deux seules exceptions sont constituées par l'exposé de la procession et par celui de la relation (q. 27 et 28) ; ces deux questions n'ont pourtant pas d'autre but qu'introduire à l'intelligence de la personne, ainsi que l'explique Thomas à la q. 29, Prologue : “Ayant vu ce qui devait tout d'abord être connu au sujet des processions et des relations (*quae praecognoscenda videbantur*), il est nécessaire d'en venir aux personnes.” C'est ainsi à la personne divine, à chacune d'entre elles et à leur rapport de communion mutuelle que veut nous conduire Thomas⁴³. Ce plan manifeste une

⁴². Cette structure rend compte de l'effet de la mission que Thomas, comme Irénée de Lyon ou Basile de Césarée, formule ainsi : l'Esprit-Saint fait connaître le Fils, et le Fils manifeste le Père (*Super Ioan.*, 16, 14, n° 2107).

⁴³. Cf. F. BOURASSA, “Note sur le traité de la Trinité dans la Somme théologique”, *Science et Esprit* 27 (1975), p. 187-207 ; H. JORISSEN, “Zur Struktur des Traktates ‘De Deo’ in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin”, dans *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott*, Elemente

option résolue en faveur d'une doctrine régie par la notion de personne. Or ce projet n'est effectivement mené à bien qu'en raison de l'intégration de la considération de l'essence dans celle de la personne, exigeant l'explication préalable de "ce qui concerne l'essence" afin d'éclairer le mystère des trois personnes divines. En d'autres termes : dans la mise en œuvre de la "loi du redoublement" évoquée plus haut, la synthèse s'opère au sein la notion de personne que Thomas va éclairer au moyen de la notion de relation subsistante ou de subsistant distinct dans la nature divine.

La séquence des questions processions-relations-personnes s'explique ainsi aisément. La procession ou origine est perçue comme la voie qui conduit à la personne : elle signifie la relation, soit sur le mode "actif" d'un acte notionnel (génération, spiration), soit sur le mode "passif" ou plutôt "réceptif" que nous percevons comme le fondement de la relation⁴⁴. Le concept de procession prépare ainsi celui de relation. De son côté, la relation qui distingue les Trois en Dieu va fournir la clé de l'intelligence théologique du mystère : relation d'opposition selon l'origine. Il ne reste alors à Thomas qu'à déployer le faisceau des relations trinitaires dans la communion des personnes distinctes. L'ordre méthodique suivi par Thomas obéit ainsi à une rigoureuse mise en place des concepts dont chacun présuppose le précédent.

L'enchaînement de ces concepts, dans cet ordre précis, ne représente pourtant pas l'unique approche de Thomas d'Aquin. Dans la *Somme contre les Gentils*, par exemple, il pose tout d'abord la réalité des trois personnes et la vérité de la procession, et ne recourt à la relation que pour écarter ensuite les objections que la raison humaine peut opposer à la foi trinitaire, ou pour établir la procession *a Patre Filioque* au terme de son exposé⁴⁵. Et, dans ce dernier cas, il observe l'ordre d'exposition : personne-distinction-opposition-relation. De même, dans les Questions disputées *De potentia*, Thomas suit la séquence : personne-distinction-relation⁴⁶. Dans ces deux œuvres, en effet, Thomas part du donné premier de la foi catholique : "trois personnes d'une seule essence". Dans la *Somme de théologie*, la séquence inverse apparaît comme l'exacte expression de l'*ordo disciplinae* requis par le Prologue général. Cette observation pourra paraître élémentaire, mais elle nous semble fondamentale pour saisir le propos de la doctrine trinitaire chez Thomas.

einer trinitarischen Theologie, Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning, Hrsg. M. Böhnke und H. Heinz, Düsseldorf, 1985, p. 231-257.

⁴⁴. Le privilège de constituer la personne ne revient pas à l'acte notionnel ou à la procession proprement dite, mais bien à la propriété personnelle qui est la relation possédée par la personne : cf. *I*^o, q 40, a 4.

⁴⁵. *SCG*, IV, 10-14 et 24.

⁴⁶. *De pot.*, q 8, a 1 (sur la réalité des relations en Dieu, au début des trois questions de théologie trinitaire).

D'une part, le "point de départ" du traité de Dieu (c'est-à-dire ce qui concerne l'essence) et celui de la section sur la distinction des personnes (c'est-à-dire procession et relation), dans la *Somme de théologie*, s'expliquent par une ordonnance pédagogique : ce point de départ est posé pour des raisons conceptuelles d'ordonnance et ne trouve sa pleine signification que dans l'intégration postérieure qu'il prépare. L'organisation méthodique proposée par Thomas doit être appréciée en fonction de son point d'arrivée : les personnes en Dieu.

D'autre part, l'organisation de la matière doit être saisie à la lumière d'un propos théologique délibérément modeste et limité, que Thomas explique ailleurs en ces termes : "La pluralité des personnes en Dieu appartient à ces réalités qui sont tenues par la foi et que la raison humaine naturelle ne peut ni investiguer ni saisir de manière adéquate ; mais on espère le saisir dans la Patrie, lorsque Dieu sera vu par son essence, quand la foi aura fait place à la vision. Cependant, les saints Pères ont été obligés d'en traiter de manière développée en raison des objections élevées par les contradicteurs de la foi en cette matière et en d'autres qui relèvent aussi de la foi ; ils l'ont fait pourtant de manière modeste et avec respect, sans prétendre comprendre. Et une telle recherche n'est pas inutile, puisque par elle l'esprit est élevé à la saisie de quelque chose de la vérité qui suffit pour exclure les erreurs"⁴⁷. Cette observation, dans l'enseignement de Thomas, n'a rien de rhétorique. C'est le projet qu'il met strictement en œuvre dans toutes ses œuvres : la théologie trinitaire est portée par une finalité contemplative dont le motif immédiat est la défense de la foi. La *Somme contre les Gentils* l'explique dans le détail : c'est précisément pour montrer que la foi n'est pas dépassée ou vaincue par la raison humaine qu'interviennent la doctrine du Verbe et celle de l'Amour, de la relation, etc.⁴⁸ Le traité de la *Somme de théologie* y prend également son point de départ, dès le tout premier article : il faut poser en Dieu, suivant la foi catholique, une procession réelle immanente, ce qu'ont manqué de faire l'arianisme et le sabellianisme, les deux écueils majeurs en cette matière (q. 27, a. 1). Thomas semble bien savoir que la doctrine de la relation et l'éclaircissement des processions reviennent historiquement à la défense de l'orthodoxie face au sabellianisme et à l'arianisme sous leurs diverses formes. Le *Contre Eunome* de Basile de Césarée ne nous montre pas autre chose. Ainsi, ce que l'on demande à la réflexion théologique sur les processions et les relations, c'est de manifester qu'il n'est pas déraisonnable de croire en Trois personnes subsistant réellement dans l'unique essence de la divinité : le mystère trinitaire qui constitue le cœur de la foi chrétienne résiste aux objections qu'on peut lui adresser. Le fruit de contemplation qu'on en recueille, en manifestant l'intelligibilité de la foi dans la connexion de ses mystères, suffit au croyant qui veut "défendre" sa foi,

⁴⁷. *De pol.*, q 9, a 5. La question est ici celle du nombre des personnes en Dieu.

⁴⁸. *SCG*, IV, 10, n° 3460 ; 19, n° 3557.

dans l'espérance de la vision bienheureuse. La théologie trinitaire n'est pas sollicitée pour d'autres motifs lorsque Thomas, dans *la Somme de théologie*, nous achemine progressivement des processions aux relations et des relations aux personnes.

5. Les processions et la “ voie psychologique ”

Le point de départ que Thomas prend dans son analyse des processions prête cependant au soupçon de “ dissolution ” que relevait déjà Th. de Régnon, et qui n'a cessé depuis lors de constituer un point de controverse dans l'interprétation de Thomas d'Aquin. En exploitant la voie “ psychologique ” augustinienne de la connaissance et de l'amour de soi, Thomas parvient-il à poser en Dieu des actes proprement personnels (notionnels) ? La compréhension des deux processions dépasse-t-elle celle d'actes essentiels ?⁴⁹

Relevons tout d'abord que l'intention de Thomas est évidemment d'éviter une explication posant la distinction des personnes par une réalité absolue ou essentielle. C'est l'erreur que l'on reprocha à Abélard qui avait employé le ternaire “ puissance - sagesse - bénignité ” pour manifester la distinction des personnes, et qui suscita la mise au point de la doctrine des appropriations. Thomas l'explique en rattachant cette erreur à l'arianisme et au sabellianisme. “ Cette distinction [des personnes en Dieu] ne peut pas être selon une réalité absolue, puisque tout ce qui est attribué absolument en Dieu signifie l'essence divine ; il en résulterait que les personnes divines se distingueraient par essence, ce qui est l'hérésie d'Arius⁵⁰. ” Et si l'on considère une procession selon les attributs essentiels, il s'agira d'une procession incapable de rendre compte d'une relation réelle, puisqu'un acte essentiel en Dieu n'entraîne qu'une procession et une relation de raison⁵¹ : cela conduit au sabellianisme. Ainsi, si l'on considère seulement la nature et la volonté (ou la connaissance et l'amour) suivant lesquels se prendront les modes de la procession du Fils et de l'Esprit, on ne dépassera pas une simple distinction conceptuelle des personnes : ces attributs, bien que leur *ratio* propre doive être posée en toute vérité, ne se distinguent que selon la raison, étant en Dieu une même réalité en vertu de la simplicité divine. Le problème rebondit dans la question du *Filioque*, où Thomas exploite plusieurs fois cet argument pour établir la nécessité d'un *ordre* des processions (et donc la procession de l'Esprit-Saint *a Filio*) afin d'éviter le sabellianisme⁵². Enfin, les processions trinitaires ne peuvent pas davantage s'expliquer par un rapport de l'essence divine envers les

⁴⁹. Voir par exemple : W. MÜLLER, *Die Theologie des Dritten*, p. 40 ; M. CORBIN, *La Trinité ou l'Excès de Dieu*, p. 54-55.

⁵⁰. *De pol.*, q 8, a 1.

⁵¹. *Sent.*, I, d 32, q 1, a 1 ; *I^e*, q 27, a 4, ad 1.

⁵². *SCG*, IV, 24, n° 3616 ; *De pol.*, q 10, a 2 ; q 10, a 5.

créatures : c'est encore, explique Thomas, la voie erronée suivie par Sabellius⁵³. On s'aperçoit assurément que, si Thomas en était resté à une perception "essentielle" des processions divines, il l'aurait fait à l'encontre des principes les plus élémentaires de sa doctrine trinitaire.

Ce n'est qu'en manquant la différence entre *connaître* ou *intelliger* et *dire*, ou entre *aimer* et *spirer l'amour*, que l'on pourra trouver chez Thomas une compréhension "essentielle" des processions divines. L'enjeu n'en est pas moins que notre capacité à pouvoir rendre compte de la foi trinitaire, c'est-à-dire d'une distinction *réelle* des trois personnes divines. Thomas l'explique, dans la *Somme de théologie*, face à saint Anselme (dont, en d'autres contextes également, il prend soin de corriger l'accent excessif porté sur l'essence dans la saisie des processions personnelles⁵⁴) :

Anselme a pris improprement *dire* (*dicere*) pour *intelliger* (*intelligere*). Il s'agit pourtant de deux choses différentes. Car *intelliger* dit uniquement le rapport du connaissant à la chose connue ; aucune origine n'est évoquée ici, mais seulement une certaine information dans notre intellect, car notre intellect a besoin d'être mis en acte par la forme de l'objet connu. Or en Dieu cela évoque une identité totale, puisque l'intellect et le connu sont absolument la même chose, comme on l'a vu [*I*^o, q. 14]. Mais *dire* comporte principalement un rapport au verbe conçu : *dire*, ce n'est rien d'autre que proférer un verbe ; mais par l'intermédiaire du verbe il y a un rapport à la chose connue, qui est manifestée par le verbe proféré à celui qui intelli⁵⁵.

Ainsi, *dire un verbe* est un processus constitutif de l'achèvement de l'acte d'intellection, sans que ces deux actes ne soient proprement identifiés ni réduits l'un à l'autre⁵⁶. Ce n'est pas le lieu ici de présenter la noétique thomasiennne et l'accomplissement de l'acte de connaissance intellectuelle par la diction du verbe⁵⁷, mais il faut au moins en retenir trois points pour la théologie trinitaire. Premièrement, Thomas fait une nette distinction entre l'acte d'intellection commun aux trois personnes en vertu de leur unique essence (acte essentiel), et l'acte notionnel de diction qui revient proprement et exclusivement à la personne du Père : "Ainsi donc, la seule personne qui dit en Dieu (*dicens in divinis*) est celle qui profère le Verbe, bien que chacune des personnes intelli⁵⁸ et soit

⁵³. *I*^o, q. 27, a 1 ; q. 28, a 1, sed contra et sol. ; *De pot.*, q. 8, a 1.

⁵⁴. Cf. notamment *Sent.*, I, d 11, q 1, a 3, arg. 1 et ad 1 ; cf. ALBERT LE GRAND, *Sent.*, I, d 27, a 2, ad quaest. 2 ; A. MALET, *Personne et amour*, p. 55-59.

⁵⁵. *I*^o, q. 34, a 1, ad 3.

⁵⁶. Chez nous, la diction du verbe mental est nécessaire à l'achèvement de l'acte de connaissance intellectuelle (pas d'intellection sans diction d'un verbe) : Thomas l'explique dès la *Somme contre les Gentils* (I, 53) pour poser un verbe en Dieu. Mais l'existence du Verbe divin comme personne distincte (relation réelle avec son principe) n'est jamais établie comme une nécessité rationnelle ; Thomas fait valoir pour cela la différence du mode de l'intelligence en Dieu et chez nous (*I*^o, q. 32, a 1, ad 2) ; c'est le statut même de l'analogie dans les choses que seule la foi permet de tenir.

⁵⁷. On pourra se référer avec profit à H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*, Saint Augustin et saint Thomas, Paris, Cerf, 1951 ; cf. aussi Y. FLOUCAT, "L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin", *RT* 97 (1997), p. 443-484, 640-693.

intelligée, et par conséquent dite dans le Verbe⁵⁸.” Il n’y a aucune confusion entre le plan de l’acte essentiel (commun aux Trois) et celui de l’acte notionnel (propre à une personne divine). Deuxièmement, ce Verbe est entièrement relatif à la personne du Père : Thomas y discerne une origine (comme le verbe humain est dit par l’intellect, le Verbe divin existe *a Patre*) que signifie le nom même de Verbe, terme proprement *relatif*. “Le Verbe, dit proprement en Dieu, signifie quelque chose qui procède d’un autre.” Troisièmement, ce nom de Verbe ne peut revenir qu’en propre à la personne du Fils. Au terme d’une évolution remarquable⁵⁹, Thomas peut affirmer sans ambiguïté dans *la Somme de théologie*, comme une exacte conséquence des explications précédentes sur la *ratio* de verbe et de diction : “Le nom de Verbe en Dieu, s’il est pris proprement, est un nom personnel et *aucunement essentiel* [...]. Il n’est pas pris essentiellement, mais *seulement personnellement*⁶⁰.”

La même distinction, bien que Thomas ne l’ait pas développée avec une ampleur comparable, s’observe dans la doctrine de la procession du Saint-Esprit comme Amour. Si l’on prend *Amour* comme un nom propre du Saint-Esprit, explique Thomas, il ne s’agit pas de l’amour ou de l’acte d’aimer commun aux trois personnes (amour essentiel dont parle saint Jean : “Dieu est amour”, *1 Jn* 4, 8.16), mais d’une impression affectueuse qui est à l’acte notionnel d’amour (spiration active, notion du Père et du Fils) ce que le Verbe est à la diction par le Père, et qui se rapporte à l’acte essentiel d’amour de la même façon que le Verbe se rapporte à l’acte essentiel d’intellection. Mesurant l’extrême indigence de notre vocabulaire lorsqu’il est question de l’amour, Thomas observe :

En tant que l’amour ou la dilection n’évoque qu’un rapport de celui qui aime à la chose aimée, *amour* et *aimer* en Dieu sont dits essentiellement, tout comme *intelligence* et *intelliger*. Mais en tant que nous nous servons de ces mots pour exprimer le rapport mutuel de ce qui procède par mode d’amour envers son principe, de telle sorte que par *Amour* on entende l’*Amour procédant* et que par *aimer* on entende *spirer l’Amour procédant*, alors *Amour* est un nom de personne, et *aimer* (*diligere vel amare*) est un verbe personnel, tout comme *dire* ou *engendrer*⁶¹.

De même que Thomas a perçu la consistance proprement relative et donc personnelle de la diction du Verbe, il approfondit sa pensée sur l’amour jusqu’à établir la réalité relative de l’Amour personnel émis par un acte fécond du Père et du Fils, mystérieuse impression, affection ou

⁵⁸. *I*^o, q 34, a 1, ad 3.

⁵⁹. Pour une esquisse éclairante de cette évolution, cf. A. F. VON GUNTEN, “*In principio erat Verbum*, Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire”, dans *Ordo sapientiae et amoris*, Hommage au Professeur J.-P. Torrell, o.p., éd. par C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg, Éditions universitaires, 1993, p. 119-141.

⁶⁰. *I*^o, q 34, a 1.

⁶¹. *I*^o, q 37, a 1 ; cf. notre étude “Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils*”, *RT* 96 (1996), p. 27-28 ; H.-D. SIMONIN, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, *AHDLMA* 6 (1931), p. 174-274.

attraction d'amour qui ne se confond nullement avec une propriété essentielle de la divinité. Ainsi, lorsqu'il introduit son traité trinitaire en posant un mode de procession selon l'acte intellectuel et un autre selon l'acte volontaire ou amoureux (q. 27), Thomas a en vue non l'acte essentiel mais bien le terme personnel d'un acte notionnel. L'analogie "psychologique" se déroule ici en deux temps.

Dans un premier temps, Thomas situe *l'activité spirituelle immanente*, la seule qui convienne à Dieu et qui permette de rendre compte de la procession d'un terme personnel qui soit Dieu au sein de Dieu, et qui, comme telle, ne peut se prendre que dans le domaine de l'action intellectuelle et volontaire. On observe que, dès la *Somme contre les Gentils*, Thomas introduit la distinction des personnes par la considération de "Dieu" présent à soi comme le connu dans le connaissant et comme l'aimé dans l'aimant⁶². Cette approche des processions qui en souligne l'immanence par la présence à soi de Dieu connu et aimé signifie-t-elle que l'analogie psychologique présente les processions trinitaires comme une émanation de la substance divine ("Dieu") ? Pour répondre à cette question, il faut prendre en compte les étapes de l'exploitation de l'analogie qui ne s'applique pas de manière statique, mais suivant une progression destinée à rassembler les divers éléments de la réalité. Remarquons tout d'abord que, dans ce contexte, Thomas souligne toujours la *distinction* que cette présence à soi insinue : distinction entre "Dieu connaissant" et "Dieu connu", distinction entre "Dieu aimant" et "Dieu aimé" : dans l'analogie intellectuelle, par exemple, l'accent ne se porte pas seulement sur l'identité, mais bien sur la saisie réflexive de soi en vue de manifester la distinction selon l'origine⁶³. Thomas peut y faire valoir plusieurs éléments déjà élaborés dans le traité de l'essence divine (activité intellectuelle et volontaire par laquelle Dieu se connaît et s'aime), et les corrélatifs en présence sont désignés par le mot "Dieu" qualifié par les actes d'intellection et d'amour. Mais, à ce point de jonction déjà, lorsque Thomas pose la présence d'un verbe et d'un amour en Dieu dans une opération productrice, c'est bien la réalité personnelle qui est visée. Il faut y insister : il ne s'agit pas simplement de "Dieu connaissant" ou de "Dieu connu", mais de la présence à soi, par une émanation féconde, de "Dieu connu présent en Dieu connaissant" qui permet de rassembler l'aspect de la distinction, de la relation d'origine et de l'unité. En outre, la formulation de cette présence à soi n'est pas le terme de l'analogie, mais son point de départ : Thomas

⁶². Pour cette formulation, sur laquelle se fonde le développement de l'analogie intellectuelle pour la procession du Fils et de l'analogie volontaire ou amoureuse pour la procession de l'Esprit, cf. *SCG*, IV, 11, n° 3469 ; 19, n° 3560-3563 ; *Compendium theologiae*, I, 37, 45 ; *I^e*, q 27, a 3.

⁶³. *SCG*, IV, 11, n° 3469 : "Etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo." C'est déjà au moyen de cette saisie réflexive de soi que Thomas établit les prérogatives de l'intellect au sommet des degrés de la vie : "Nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest" (n° 3465).

n'y emploie pas encore les noms de *Père, Fils, Esprit-Saint*, car c'est cela précisément que l'analogie est appelée à manifester, puisque c'est par la diction du Verbe et la spiration de l'Amour personnel (point d'aboutissement de l'analogie psychologique) que se vérifie, en Dieu, cette présence à soi dans la distinction, de telle sorte que l'expression "Dieu connu en Dieu qui connaît" ne trouve son sens plein que dans l'affirmation "le Père dit le Verbe" dont elle manifeste l'intelligibilité. Cela signifie que, dans la formulation de cette analogie, "Dieu" ne désigne pas l'être divin en son unité indistincte, mais bien *Dieu référé à Dieu* dans une distinction qui se prend suivant l'opération intellectuelle et amoureuse. En vertu de sa doctrine de la relation, Thomas ne pense pas Dieu comme le sujet d'un acte notionnel sans poser immédiatement et simultanément deux personnes du fait des relations qui les constituent.

Puis, dans un second temps, il établit la propriété personnelle du Verbe et de l'Amour, "termes" personnels d'une action notionnelle, qui se ne confondent jamais avec l'activité essentielle, bien qu'ils soient impensables sans cette activité essentielle commune aux trois personnes (chaque personne intelli⁶⁴ge et aime). Cette élaboration, qui s'éclaire bien sûr dans la doctrine de la *relation* qu'elle introduit avec la notion de distinction suivant l'origine, se fonde sur la saisie d'une véritable fécondité immanente du *dire* et du *spirer l'Amour* en Dieu. Elle est tout entière orientée vers la manifestation d'une *réelle distinction des personnes*, de telle sorte que "si la procession du Verbe et de l'Amour ne suffit pas pour insinuer la distinction personnelle, il ne pourra y avoir aucune distinction personnelle en Dieu⁶⁴", puisque, en définitive, le second terme d'une alternative en ce domaine ne pourrait consister que dans un acte commun (essentiel) impuissant à manifester la vérité de la foi trinitaire.

Il n'y a donc, sur ce point, aucune "dérivation" des personnes à partir d'un acte essentiel chez Thomas. Cette observation éclaire une nouvelle fois la structure du traité de Dieu : la distinction des deux sections du traité (ce qui concerne l'essence, puis ce qui concerne la distinction des personnes), n'exprime pas une séparation entre un traité de Dieu "monopersonnel" puis un traité de Dieu Trinité, ni une conception de l'essence qui s'épanouirait en une pluralité. Elle interdit en réalité de faire dériver les personnes de l'essence : c'est à la relation, et non pas à l'essence dans sa formalité propre, qu'il revient de manifester la pluralité en Dieu⁶⁵. Le pivot de cette structure est, une fois encore, la doctrine de la relation, puisque seule cette relation d'opposition selon l'origine permet d'introduire l'aspect de la pluralité en Dieu. Cette option

⁶⁴. *De pot.*, q 9, a 9, ad 7.

⁶⁵. C'est un acquis fondamental de l'ouvrage de H. Ch. SCHIMDBAUR, *Personarum Trinitas* (cf. *supra*, n. 20).

théologique se cristallise dans plusieurs thèses fameuses de la triadologie thomasienne qu'il suffira de rappeler brièvement.

Refusant de faire dériver les personnes de l'essence, Thomas écarte fermement l'expression : "l'essence engendre" ou "l'essence est engendrée". La question est historiquement liée à la critique que Joachim de Flore avait adressée à Pierre Lombard, accusant ce dernier de poser une "quaternité" en Dieu du fait de l'exclusion d'un acte notionnel attribué à l'essence⁶⁶. Thomas s'y intéresse dès son *Écrit sur les Sentences* et il examine la question de très près dans son commentaire sur la Décrétale *Damnatus* de Latran IV. Attribuer un acte notionnel à l'essence ("l'essence engendre", "l'essence est engendrée") revient pour lui à diviser l'essence dans les trois personnes, et donc à ouvrir la voie à l'arianisme, puisque la génération et la spiration, comme telles, distinguent un supposé-principe d'un supposé-terme. C'est très clairement la foi de Nicée professant la consubstantialité des trois personnes qui se trouve en jeu chez Thomas sur ce point⁶⁷. Sa position engage tout d'abord une analyse du langage : puisque le mode de signification du terme "essence" est celui d'une forme abstraite, ce terme n'a pas de soi la faculté de tenir la place d'une personne : sinon, on signifierait une distinction dans l'essence comme on signifie une distinction des supposés⁶⁸. Dans les créatures (auxquelles, précisément, notre mode de signification est lié en vertu du statut de notre connaissance), les actes sont le fait des supposés : "l'essence n'agit pas, mais elle est le principe de l'acte dans le supposé". En Dieu, l'essence est certes réellement identique à chacun des trois supposés ou personnes mais, puisqu'il faut tenir compte du mode de notre connaissance et de notre langage, l'essence est saisie dans l'acte notionnel sur un mode différent de la personne, puisque la personne est distincte tandis que l'essence est commune⁶⁹. L'essence est ce que l'acte notionnel communique, c'est aussi par elle (principe *quo* avec la propriété) que le Père engendre et que le Père et le Fils spirent le Saint-Esprit, mais il ne peut pas lui revenir d'être le sujet d'un acte productif (notionnel) en Dieu.

⁶⁶. Thomas explique ainsi l'interprétation que Joachim de Flore donnait du Maître des *Sentences* : "Il croyait que Maître Pierre posait l'essence comme quelque chose de distinct des trois personnes, de manière à ce que l'essence puisse être appelée une quatrième [réalité]. Il croyait en effet que, du fait qu'on dit que l'essence n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas, elle se distingue du Père qui engendre, du Fils qui est engendré et du Saint-Esprit qui procède" (*Exposition de la Deuxième Décrétale* ; éd. Léon., t. 40 E, p. 41).

⁶⁷. Dans sa brève *Expositio super secundam Decretalem*, Édition Léonine, "Opera omnia, 40", Rome, 1969, p. E 41, Thomas recourt deux fois à l'*homoousion* du Concile de Nicée pour fonder sa réponse à la question.

⁶⁸. *I^a*, q 39, a 5 ; *Expositio super sec. Dec.*, p. E 41.

⁶⁹. *Sent.*, I, d 5, q 1, a 1 : "In divinis autem essentia realiter non differt a supposito sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi : quia suppositum est distinctum et essentia est communis. [...] Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia praedicari ; et huiusmodi est actus generandi, qui praedicatur de supposito Patris, secundum quod distinctum a supposito Filii".

C'est dans l'exact prolongement de ces explications que Thomas tient la fameuse formule : " C'est parce qu'il est Père que le Père engendre " (*Quia Pater est, generat*), et non pas la proposition inverse (le Père est Père parce qu'il engendre). Ce que Thomas refuse, ici encore, c'est que le supposé à qui revient l'acte notionnel puisse être pensé de manière prérelationnelle ou essentielle (comme essence subsistante), indépendamment de sa constitution comme une personne, c'est-à-dire indépendamment de sa relation personnelle. Positivement : puisque le sujet d'attribution d'un acte notionnel est une *personne comme telle* (les actes sont le fait des supposés), ce n'est pas tant la génération qui fait que le Père est Père, mais bien plutôt l'inverse : le Père est pensé comme sujet d'un acte personnel *parce qu'il est une personne*. C'est aussi pour cette raison que, dans le cas de la propriété personnelle du Père, en tant que cette propriété constitue la personne du Père, elle doit être pensée comme un préalable (elle est " pré-intelligée ") à l'acte notionnel de génération : ici, la relation de la première personne précède l'acte dans l'ordre des concepts, " comme la personne qui agit est pré-intelligée à son action " ⁷⁰. Sinon, il faudrait renoncer à voir dans la relation le principe de la constitution de la personne et la personne elle-même. Dans le cas de la spiration active, cependant, il y a bien une priorité conceptuelle de la procession ou origine, c'est-à-dire de l'acte notionnel, sur la notion de spiration active commune au Père et au Fils. La raison en est pourtant identique puisqu'ici, dans l'ordre des notions, nous sommes déjà en possession d'un concept personnel de Père et de Fils, constitués par les relations de paternité et de filiation (et non pas par la spiration active qui n'est pas une propriété personnelle constituant la personne), et l'acte sera donc bien pensé comme le fait de supposés ⁷¹.

C'est ici qu'il faut poser la question : pour mieux mettre en valeur le personalisme de la foi trinitaire, Thomas n'aurait-il pas dû commencer son traité de Dieu par la considération de la personne du Père, plutôt que par une section sur l'essence divine ? Cette requête, promue notamment par M. Schmaus et K. Rahner sur la base d'une importante considération de l'Écriture ⁷², est largement accréditée aujourd'hui dans les essais et les manuels de théologie trinitaire : " La doctrine de la Trinité doit partir du Père et comprendre celui-ci comme origine, source et principe d'unité de la Trinité ⁷³. " Le Père apparaît alors, dès le premier abord, comme

⁷⁰. *I^o*, q 40, a 4 ; *Sent.*, I, d 27, q 1, a 2.

⁷¹. La procession ou origine passive (l'" être engendré " du Fils et le " procéder " du Saint-Esprit) présente un cas différent puisqu'elle est conçue comme la voie conduisant à la personne qui procède : elle est attribuée à la personne qui procède et non pas à la personne-source à qui revient l'origine active ; cf. *ibid.*

⁷². K. RAHNER, *Mysterium salutis* : t. 6, *Dogmatique de l'histoire du salut*, " Méthode et structure ", p. 23. C'est l'une des conclusions majeures que K. Rahner tira de son étude de base sur la signification du mot " Dieu " dans le Nouveau Testament : *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, 1959, " Dieu dans le Nouveau Testament, La signification du mot "Theos" ", p. 11-111 [108-110].

⁷³. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 431.

“ l’Être divin personnel⁷⁴ ”. Dans cette perspective, qui se réclame de la pensée grecque et notamment des Pères Cappadociens, l’aspect de l’unité dans la Trinité se manifeste dans le prolongement de la primauté qui revient au Père : l’unité est alors la conséquence du fait que le Père communique toute son essence au Fils et au Saint-Esprit. Les avantages d’une telle structure de la triadologie, comme les fondements bibliques et traditionnels qu’elle peut faire valoir, ne sont pas négligeables. Nous voudrions cependant montrer la raison spéculative⁷⁵ qui conduit Thomas à choisir une autre voie dont le bénéfice n’est pas moindre.

En exposant la constitution de la personne divine par la relation, Thomas s’interdit de penser une personne divine hors de sa relation personnelle. Sans cette relation, qui engage la saisie simultanée de l’autre personne à laquelle une personne est référée, suivant la règle aristotélicienne (et patristique) de la nécessaire simultanité et co-intellection des corrélatifs, une personne ne peut pas être pensée comme personne. C’est précisément la raison pour laquelle Thomas pose la priorité conceptuelle de la relation de paternité, en tant que celle-ci constitue la personne du Père, sur l’acte notionnel de génération. Cette thèse se traduit par l’affirmation répétée de Thomas : “ si l’on fait abstraction des relations dans les personnes, les hypostases disparaissent ”⁷⁶. Thomas distingue ici deux genres d’abstraction, mais la conclusion est identique dans les deux cas : si l’on ôte la relation conçue comme *proprium* de la personne divine, il ne reste dans notre esprit que l’essence commune aux Trois ; si l’on fait abstraction de la relation saisie par notre intelligence comme une forme, alors, s’il s’agit de la relation personnelle qui constitue la personne⁷⁷, l’hypostase disparaît de notre esprit. Dans ce second cas, en prenant toute la mesure de la fonction de *constitution de la personne* qui appartient à la relation, et qui ne se limite pas à la simple manifestation d’une distinction déjà donnée indépendamment de la relation (comme si la relation personnelle advenait à une personne déjà constituée par ailleurs), Thomas peut même ajouter : “ Si l’on ôte la relation de notre esprit, il ne reste pas de substrat à cette relation, puisque la relation elle-même est la réalité qui subsiste. Si l’on fait abstraction de la relation, à proprement parler, *rien ne subsiste*, ni ce qui est absolu, ni ce qui est référé, ni l’hypostase, ni l’essence, puisque la relation elle-même est la réalité qui subsiste⁷⁸. ” On constate bien dans ce dernier

⁷⁴. *Ibid.*

⁷⁵. Pour être complet, il faudrait évidemment développer les motifs historiques en situant plus amplement la pensée de Thomas dans l’héritage latin qu’il approfondit.

⁷⁶. *Sent.*, I, d 26, q 1, a 2 ; *De pot.*, q 8, a 4 ; *Compendium theologiae*, I, 61 ; *I^a*, q 40, a 3.

⁷⁷. La précision s’impose, car les personnes possèdent plusieurs relations dont une seule constitue chaque personne. Ainsi, pour Thomas, si l’on fait abstraction des notions d’*Inengendré* (innascibilité) ou de *Spirateur* (principe du Saint-Esprit) qui reviennent au Père, l’hypostase du Père demeure dans notre esprit, car l’innascibilité et la spiration active ne constituent pas la personne du Père. Seules sont véritablement en cause ici les trois relations personnelles : paternité, filiation, et spiration passive (procession du Saint-Esprit) ; cf. *I^a*, q 40, a 3.

⁷⁸. *Sent.*, I, d 26, q 1, a 2 : “ [...] Remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relation est res subsistens. Unde, abstracta relatione

texte que Thomas n'oppose pas la relation personnelle à l'essence comme deux grandeurs irréductibles, comme si l'essence se posait hors des personnes ou à côté de la relation : la relation subsistante "intègre" l'être essentiel de la divinité qu'elle possède proprement en tant que relation divine et en vertu de quoi elle subsiste. Dans son caractère de propriété personnelle, de relation constituant la personne ou de relation subsistante, la relation ne peut pas être séparée de l'essence sans que toute la réalité de Dieu s'évanouisse de notre esprit : *nihil manet*.

C'est parce qu'elle tient, de manière rigoureuse et dans ses dernières conséquences, une *saisie résolument relationnelle de la personne*, que la pensée thomasiennne ne peut guère commencer un traité sur Dieu avec la personne du Père, en y présentant alors également les attributs de la substance divine (puissance, sagesse, bonté) pour en venir ensuite au Fils puis au Saint-Esprit recevant la substance de Dieu et tout ce qui relève de cette dernière, et manifester enfin au terme l'unité divine résultant de la primauté ou de la fontalité du Père. En procédant ainsi on met en effet, à la place du traité thomiste concernant l'essence divine, un traité sur le Père. Cette approche aurait certes l'avantage de souligner dès le début que les attributs essentiels sont considérés dans une personne (le Père), mais on traiterait alors de manière étendue du Père *avant d'avoir saisi le Père dans sa relation au Fils*. La considération serait bien celle d'une personne, mais indépendamment de la relation qui la constitue, à la manière d'une essence personnelle⁷⁹. En toute rigueur, si la structure d'un traité correspond bien aux idées maîtresses de ce traité, une telle option de méthode engage une *théologie qui peut penser la personne sans la relation*, ce que Thomas d'Aquin refuse précisément. S'il faut poser la question en termes d'"essentialisme" et de "personnalisme", on doit alors se demander laquelle des structures encourt davantage le danger d'un "essentialisme" : celle de Thomas qui pose préalablement l'essence

propre loquendo nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia"; Thomas reprend ici l'enseignement d'Albert le Grand : "[...] ipsa relatio fert secum suum suppositum, quod distinguit. Et propter hoc separata personalitate per intellectum in divinis nihil manet. Separata enim paternitate a Patre per intellectum nihil manet in re Patris. [...] et ita nihil manet" (ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de divinis nominibus*, c. 2, n° 25; ed. colon., t. 37/1, p. 60). Le point de vue adopté dans cette affirmation est celui de la réalité de Dieu telle que l'enseigne la foi, et Thomas considère la relation comme forme (il n'y a pas d'accidents en Dieu, et ce qui y est signifié comme une forme est subsistant). Cela n'enlève ni la légitimité d'une distinction entre ce qui est commun et propre en Dieu, ni la possibilité du dialogue avec les croyants d'autres religions ou avec les philosophes qui ne connaissent de Dieu que ce qui concerne son unité ou son essence.

⁷⁹. K. RAHNER (*Écrits théologiques* : t. 8, "Quelques remarques...", p. 116) le note en toute clarté, non sans quelque généralisation discutable : "Selon la Bible et les Grecs, il faudrait partir du Dieu unique, absolument sans principe, qui est aussi le Père, même quand on ne sait pas encore qu'il est celui qui engendre et qui exhale, parce qu'il est connu comme l'unique hypostase tout à fait sans principe, qui ne doit pas de nouveau être pensée *positivement* comme "absolue", même quand elle n'est pas déjà connue expressément comme relative"; à l'inverse, dans *Mysterium salutis* : t. 6, "Méthode et structure", p. 23 : "Saint Thomas ne commence pas par traiter de Dieu le Père comme étant celui qui représente, aussi bien dans la vie trinitaire que dans la réalité du monde, le principe sans principe, mais de la nature divine commune aux trois personnes".

divine pour l'assumer dans la doctrine de la personne comme relation subsistante⁸⁰, ou celle qui peut penser le Père de manière "non-relationnelle" ou plutôt "pré-relationnelle" avec la seule essence ou substance divine à laquelle il s'identifie ? Sans entrer dans les ramifications spéculatives de ces approches fondamentales⁸¹, ni dans les sources historiques qu'on peut faire valoir (qui conduisent du reste à nuancer les préjugés trop tranchés en faveur d'un exclusif "personnalisme" de la triadologie cappadocienne face à la théologie latine⁸², on doit au moins conclure que la question du "personnalisme", dans la perspective de Thomas, se mesure non à l'aune d'une opposition entre personne et essence mais à la place que l'on accorde à la relation dans la saisie de la personne.

Il reste que Thomas prête une grande attention au thème du Père comme "principe sans principe", "principe de toute la divinité", "source" ou "principe fontal de la divinité", "auteur primordial" possédant la "plénitude fontale" ou "l'*auctoritas* universelle"⁸³. Avec ses sources grecques, il parle également du Père comme "Déité fontale" (*fontana deitas*)⁸⁴, et il sait que l'Orient chrétien considère la procession *a Patre* comme la référence à la "Première origine" (*prima origo*)⁸⁵. On pourrait multiplier les exemples. Mais ces expressions sont toujours strictement comprises au moyen de la doctrine de la relation d'opposition selon l'origine, avec la notion de principe et d'ordre (exprimant la relation de principe), de telle sorte que la personne du Père ne se pose jamais sans la relation de paternité qui la constitue, et qu'elle ne peut donc pas être identifiée avec l'essence ou avec la divinité dans une étape qui précéderait le déploiement de la doctrine des relations.

Il n'y a ainsi aucune possibilité, chez l'Aquinat, de considérer l'essence à la manière d'un sujet fécond ou d'un "fond de l'être" duquel

⁸⁰. Ne commençant pas son traité de Dieu par la personne du Père, Thomas ne peut pas davantage commencer par un traité de "Dieu" qui se distinguerait de la Trinité. Il ne reste alors qu'une solution : exposer tout d'abord ce qui, en Dieu Trinité, concerne l'unité de l'essence, et poursuivre par un traité des personnes qu'introduit une analyse de la relation.

⁸¹. On peut penser ici à la doctrine du *Filioque* qui, chez Thomas, se trouve fondamentalement liée à la thèse de la constitution et de la distinction de la personne par la seule relation d'opposition selon l'origine ; cf. notre étude "La procession du Saint-Esprit *a Filio* chez saint Thomas d'Aquin", *RT* 96 (1996), p. 531-574 ; H.Ch. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, p. 353-361.

⁸². A. DE HALLEUX, *Patrologie et acméisme*, Recueil d'études, "Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens ?", Louvain, 1990, p. 215-268. A. de Halleux conclut à l'égale importance du principe d'unité et du principe trinitaire dans la doctrine sur Dieu des Cappadociens qui "sont à la fois, et tout aussi totalement, personnalistes et essentialistes" (p. 265-266) ; cette étude, comme plusieurs autres du même auteur, fournit d'importants fondements pour la reconnaissance d'une complémentarité entre les approches dites grecque et latine du mystère de la Trinité.

⁸³. Les occurrences de ces expressions, que l'on peut aisément relever au moyen de l'*Index thomisticus*, sont fort nombreuses, et dans la plupart des cas dès l'*Écrit sur les Sentences*.

⁸⁴. *Sent.*, I, d 11, q 1, a 1, arg. 1 ; d 28, q 1, a 1 ; *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, 2, 4, Turin, Marietti, 1950, n° 181.

⁸⁵. Cf. *Sent.*, I, d 12, q 1, a 2, ad 3 ; *Super Ioan.*, 15, 26, n° 2065.

seraient tirées les personnes, et donc aucune dérivation des personnes à partir de l'essence. L'essence dont il est question dans la première section du traité de Dieu n'est pas une source de la pluralité des personnes. Elle est, d'un bout à l'autre du traité, "l'unique essence des trois personnes", numériquement une, subsistant en chacune des personnes, communiquée et reçue éternellement par les personnes, jamais hors des personnes avec lesquelles elle ne fait pas nombre.

6. Relation et essence : une perspective unitariste?

L'analyse du rapport entre essence et personne pose en dernier ressort la difficile question de la subsistance en Dieu⁸⁶. Les termes du débat sont les suivants : la subsistance est-elle le fait de l'essence ou des personnes comme telles ? Si les personnes tiennent leur subsistance de l'essence, ne s'agit-il pas d'un retour de l'essence au premier plan de la scène ? Ne serions-nous pas en présence d'un "primat" de l'essence divine face à la relation, puisque dans cette vision des choses l'essence fonde la subsistance, de telle sorte qu'on affirme d'abord cette subsistance de l'essence pour l'attribuer *ensuite* aux relations (aux personnes) qui la reçoivent de l'essence ? Ne trouverions-nous pas alors chez Thomas, malgré une certaine avancée due à sa théorie de la relation, une perspective fondamentalement "unitariste" qui fait de l'essence divine le concept de référence de la doctrine sur Dieu Trinité ?⁸⁷

On connaît les principes de réponse de saint Thomas, déjà signalés plus haut. En considérant les relations dans les créatures où elles sont des accidents, on y découvre un double aspect : 1°) l'être (*esse*) de la relation, qu'elle possède en tant qu'accident par l'inhérence dans un sujet ; 2°) l'essence ou raison (*ratio*) de la relation, qui lui est propre au sein des accidents, et qui consiste dans la référence à un autre (*ad aliquid*). Le premier aspect se prend dans la considération de ce en quoi la relation existe, tandis que le second aspect se prend par la référence à une réalité

⁸⁶. Il suffit pour notre propos de considérer la subsistance (*subsistentia*) comme le mode de la substance existant par soi, sans entrer dans les développements de la tradition thomiste sur la distinction entre existence et subsistance ou sur le mode terminal de l'essence. "En tant que [la substance] existe par soi et non dans un autre, on l'appelle "subsistance" (*subsistentia*) : car subsister (*subsistere*) se dit de ce qui existe en soi-même et non dans autre chose" (*I*^a, q 29, a 2).

⁸⁷. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 117-118. Pour un aperçu plus complet de la question, dans une approche qui prolonge la réflexion de saint Thomas de manière critique, cf. K. OBENAUER, "Zur *subsistentia absoluta* in der Trinitätstheologie", *Theologie und Philosophie* 72 (1997), p. 188-215. Ce dernier propose de saisir l'essence divine (*das Wesen Gottes*) de manière relationnelle comme la réalité indivisible des relations, consistant dans ce processus de relations, et demeurant par ailleurs "absolue" dans la mesure où cet être relatif, s'accomplissant dans les relations personnelles, est en lui-même un. Cette proposition mérite attention, mais elle pose notamment la question de la connaissance de l'essence divine par la raison naturelle, ainsi que la question de la fonction de la relation en Dieu (réalisation du caractère relationnel de l'essence ?). Notons que Thomas évite toute absorption d'une notion par une autre, puisque l'essence ne constitue pas la relation, mais la relation ne constitue pas davantage l'essence.

extérieure. A la différence de l'approche presque universellement adoptée à la suite du nominalisme, cette analogie ne considère pas la relation comme une catégorie pensée *entre* des individus, mais *dans* les individus, "dans les choses". Le transfert de cette catégorie en Dieu conduit à identifier le premier aspect, l'être de la relation, avec l'*esse* divin : ce qui est inhérence de l'accident dans les créatures devient, en Dieu, "l'être de l'essence divine" de telle sorte que la relation existe ou subsiste comme réellement identique à l'essence. Entre essence et relation, sur ce point, il n'y a aucune différence. Quant au second aspect, la *ratio* propre de la relation, il consiste dans le seul rapport à une autre chose, qui ne modifie pas le sujet mais qui est pure référence "extatique" à cette autre réalité (privilège de la relation) : c'est ce qui permet de rendre compte d'un strict monothéisme trinitaire, puisque la constitution et la distinction réelle des personnes par la relation n'affectent en rien l'unité de l'être divin⁸⁸. C'est sur cette base que Thomas peut montrer que le nom de *personne*, en Dieu, signifie "la relation en tant que subsistante (*relatio ut subsistens*)", ce qui revient à "signifier la relation par manière de substance, c'est-à-dire d'hypostase subsistant dans la nature divine"⁸⁹.

La place de l'essence dans la subsistance des relations se trouve expressément formulée dans les questions disputées *De potentia* :

Les relations en Dieu, bien qu'elles constituent les hypostases et les font ainsi subsister, le font cependant en tant qu'elles sont l'essence divine ; en effet, la relation en tant que relation n'a pas de quoi subsister ou faire subsister : cela revient seulement à la substance.

La relation distingue les hypostases en tant qu'elle est relation, mais elle constitue l'hypostase en tant qu'elle est l'essence divine : elle fait l'une et l'autre chose en tant qu'elle est essence divine et relation⁹⁰.

Suivant ces textes, auxquels il n'est pas difficile de rattacher la doctrine de l'*Ipsum esse subsistens*, l'essence ne jouerait-elle pas le rôle décisif dans la subsistance de la personne divine ?

Une voie de compréhension peut consister à souligner que, pour Thomas, "seule la relation subsiste", cette relation subsistante étant le seul sujet d'attribution des actes en Dieu (les actes sont le fait des suppôts), le seul "sujet porteur de l'essence" qui n'a pas de réalité en dehors des personnes⁹¹. Mais, si l'on veut retirer à la substance ou à l'essence divine comme telle la dignité de la subsistance, il reste alors à expliquer les nombreux textes du *corpus* thomasiens parlant d'une subsistance de l'essence ou de l'*esse* divin, ou d'une activité attribuée à l'essence⁹². Ainsi, Thomas explique dans les questions disputées *De*

⁸⁸. Cf. *I^a*, q 28, a 2.

⁸⁹. *I^a*, q 29, a 4 ; *De pot.*, q 9, a 4.

⁹⁰. *De pot.*, q 8, a 3, ad 7 et ad 9 ; cf. aussi ad 8.

⁹¹. Cette thèse constitue un leitmotiv de l'ouvrage de Chr. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas* : cf. notamment p. 435-437 ; 445 ; 513-526.

⁹². Par exemple la création, en *Sent.*, I, d 5, q 1, a 1. Thomas y montre que, contrairement à l'acte notionnel, l'acte créateur est attribué à un suppôt qui n'est pas saisi sur un mode

potentia encore : “ En Dieu, les propriétés personnelles ne font que distinguer mutuellement les suppôts de nature divine, mais elles ne sont pas le principe de la subsistance de l’essence divine, *car l’essence est subsistante par soi* ; c’est, à l’inverse, de l’essence que les propriétés personnelles tiennent de subsister⁹³. ” Quant aux actes essentiels (créer, gouverner, intelliger, vouloir, etc.), on parle plus proprement lorsqu’on les attribue à un nom essentiel concret (par ex. “ Dieu ”), mais la distinction se place ici sur le plan du mode de signification et non pas de la réalité signifiée : quant à la réalité même, en vertu de l’identité entre le *quod* et le *quo* en Dieu, ces actes essentiels renvoient bien à l’essence divine, et Thomas n’écarte pas que cette dernière puisse être signifiée — quoique de manière impropre — par le mode d’un suppôt⁹⁴. Lorsqu’il traite de l’individuation, Thomas retient également une double approche. D’une part, l’essence ou la nature divine existe singulièrement par soi et elle est “ individuée ” par soi⁹⁵. C’est la raison pour laquelle une pluralité de dieux se présente comme une impossibilité : l’essence divine joue ici le rôle d’un principe d’individuation. Dans la distinction des trois personnes, d’autre part, ce principe d’individuation (“ quasi principe d’individuation ”) des personnes ne peut être que la propriété personnelle, et non pas l’essence ou la nature divine⁹⁶. Dans l’un et l’autre cas, le principe d’individuation se caractérise par le fait de ne pas exister dans un autre (incommunicabilité) : l’essence divine n’est pas possédée par un autre Dieu, la propriété personnelle n’existe pas dans une autre personne. En conclusion : “ Pour cette raison, nous disons qu’il n’y a qu’un seul Dieu, puisqu’il n’y a qu’une essence subsistante (*una essentia subsistens*) ; et nous disons qu’il y a plusieurs personnes, en vertu de la distinction des relations subsistantes (*propter distinctionem subsistentium relationum*)⁹⁷. ”

Il nous semble que, pour saisir ces textes sans en réduire la signification, on doive pendre en compte deux principes de lecture. Le premier réside dans la règle du “ redoublement ” exposée plus haut et fondée sur la distinction entre le “ commun ” et le “ propre ” en Dieu Trinité. La complexité de notre saisie du mystère, face à l’impossibilité d’extraire les personnes de l’essence comme si elles en étaient une émanation ou un épanchement, nous oblige à aborder la subsistance dans une double saisie. La solution ne consiste dès lors pas à exclure la

différent de l’essence.

⁹³. *De pot.*, q 9, a 5, ad 13 : “ In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae : ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens ; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia. ”

⁹⁴. Cf. *De pot.*, q 8, a 2, ad 7.

⁹⁵. *SCG*, I, 21, n° 199 : “ Divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata ” ; *ibid.*, 42, n° 346.

⁹⁶. *Ibid.*, IV, 14, n° 3503 ; cf. 10, n° 3452.

⁹⁷. *Ibid.*, n° 3502. C’est pour rendre compte de cette double approche que la tradition thomiste a développé le concept de “ subsistance communicable ” distincte de la “ subsistance incommunicable ” propre à la personne divine.

conception d'une subsistance de l'essence, à laquelle la doctrine thomiste de l'Acte pur ne peut du reste pas renoncer, mais il faut plutôt voir où s'opère la *synthèse* des deux approches. Or c'est très clairement dans l'enseignement sur la personne – “ ce qu'il y de plus parfait (*perfectissimum*) dans toute la nature⁹⁸ ” –, en tant que relation subsistante, que s'effectue cette intégration.

Il faut noter ici une application particulière qui, sous l'aspect de notre accès à la connaissance de Dieu, rend compte du fait que des non-chrétiens peuvent concevoir Dieu comme une personne qui existe ou subsiste. Thomas donne ici en exemple la foi juive, mais on peut étendre son explication à d'autres religions non chrétiennes ainsi qu'à une réflexion philosophique aboutissant à l'idée d'un Dieu personnel : “ Si, par notre pensée, l'on fait abstraction des propriétés personnelles, il reste encore dans notre considération la nature divine comme une réalité subsistante et comme une personne⁹⁹. ” La raison avancée par Thomas est l'identité réelle du *quo est* et du *quod est* en Dieu : tout ce que l'on attribue à Dieu sur un mode abstrait (*quo*, par ex. la nature ou l'essence signifiée comme une forme), considéré en soi, et même si l'on fait abstraction du reste, doit nécessairement être pensé comme une réalité subsistante, au nom de la parfaite simplicité de Dieu. Cette thèse, qui n'est du reste pas propre à Thomas (on la trouve déjà chez Albert et Bonaventure¹⁰⁰), établit clairement que l'idée d'une certaine personnalité de Dieu est accessible hors de la foi chrétienne : en précisant nos concepts, elle constitue un important fondement du dialogue interreligieux. Il ne s'agit pourtant pas d'une considération de la réalité de Dieu telle que l'enseigne la foi chrétienne, puisque dans ce cas la personnalité appartient exclusivement au Père, au Fils et au Saint-Esprit, sans addition d'un quatrième terme. En effet, si l'on saisit Dieu “ tel qu'il est ” (*sicuti est*), précise Thomas, il est impossible de procéder à l'abstraction de quelque chose pour maintenir autre chose, car tout ce qui est en Dieu est un (simplicité divine) ; l'abstraction des relations divines supprime dès lors toute réalité de Dieu, car l'essence n'est pas un substrat autre que la relation¹⁰¹ : “ rien ne reste ”, comme on l'a vu plus haut. Ainsi, le cas particulier de l'abstraction des relations trinitaires conduisant à poser une subsistance “ absolue ” de l'essence divine, pour penser Dieu comme une personne, ne fait guère de difficultés, puisque cette abstraction écarte explicitement la foi trinitaire et n'envisage pas la pleine réalité de Dieu. En isolant un concept, elle se révèle cependant capable de penser le caractère rationnel d'un monothéisme non chrétien, sauvegardant du même coup les prérogatives de la foi qui, seule, permet de connaître les trois personnes en Dieu. Thomas se sert en effet du

⁹⁸. *I^a*, q 29, a 3.

⁹⁹. *III^a*, q 3, a 3, ad 1 ; cf. ad 2.

¹⁰⁰. Cf. ALBERT LE GRAND, *Commentarii in 1 Sent.*, d 2, a 12, ad 1 ; BONAVENTURE, *In librum Sent.*, III, d 5, a 1, q 4.

¹⁰¹. *III^a*, q 3, a 3 et ad 3.

même procédé d'abstraction pour exclure que, de la plénitude de Dieu (bonté, amour, béatitude), on puisse déduire la pluralité des personnes¹⁰² : la raison humaine peut certes aboutir à la pleine bonté et béatitude d'un Dieu unique conçu comme subsistant, mais elle n'y trouvera pas un motif permettant d'établir la tripersonnalité divine.

Cela nous conduit au deuxième principe de lecture. L'opposition entre l'essence et la personne, tout comme l'opposition entre l'essence et la relation subsistante, conduit à une impasse, puisqu'il ne s'agit pas de deux grandeurs irréductibles, ni sur le plan de la réalité (il n'y a qu'une distinction de raison entre essence et personne ou relation), ni même sur le plan des concepts ; car la notion de personne, on l'a dit, assume ou intègre la réalité de l'essence et parce que la notion de relation subsistante est impensable sans le concept d'essence. " L'essence divine, bien qu'elle soit subsistante, ne peut pas être séparée de la relation qu'il faut saisir en Dieu¹⁰³. " L'enjeu est en une fois encore l'identité numérique de l'essence en chacune des personnes, suivant l'*homoousion* de Nicée. De cette relation, en effet, Thomas joint les deux aspects, celui de l'*esse* et celui de la *ratio*. Lorsqu'on parle de relation subsistante, c'est de la relation réunissant ces deux aspects que l'on traite. Lorsque Thomas isole " la relation comme relation ", c'est-à-dire la relation suivant sa *ratio* propre qui consiste dans le pur *ad aliquid*, il n'en décrit qu'une composante, destinée à manifester la distinction des personnes qui laisse intacte la pure unité de la substance divine que cet *ad aliquid* ne modifie pas. Et lorsqu'il traite de l'existence de la relation en Dieu, il précise : " L'*esse* de la relation ne dépend pas de la substance (*nec esse relationis est esse dependens neque a substantia*), ni d'une autre réalité extérieure, puisque l'être de la relation c'est l'être de l'essence¹⁰⁴. " Corrélativement, il y aurait une profonde méprise à penser que, lorsqu'on dit " essence " en Dieu, sur le plan de la réalité, on dise *autre chose* que la relation.

La question de fond est alors celle-ci : qu'est-ce qu'une relation ? Si, dans la voie d'un nominalisme conceptualiste, la relation est saisie comme une catégorie de l'entendement, une comparaison ou mise en rapport de deux réalités absolues, de telle sorte que cette relation se ramène au concept ou à l'acte par lequel le sujet connaissant réfère ceci à

¹⁰². S. THOMAS, *Sent.*, I, d 3, q 1, a 4, ad 3. L'argumentation théologique en ce domaine (l'analogie psychologique par exemple) réside plutôt en certaines " adaptations ", et jamais en des raisons nécessaires.

¹⁰³. *SCG*, IV, 14, n° 3502 : " *Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod Verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente. Nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est ; et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia ; non alia et alia, sed eadem numero.* " La même chose vaut bien sûr pour la spiration de l'Amour.

¹⁰⁴. *Ibid.*, n° 3508. C'est dans les créatures qu'il y a une dépendance entre l'être de la relation et l'être de la substance portant l'accident. G. VENTIMIGLIA, " Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino, Riproposizione di un problema e prospettive di indagine ", *Studi tomistici* 44 (1991), p. 166-182.

cela¹⁰⁵, ou si elle est seulement définie comme un rapport existant *entre* deux réalités mais non pas en elles, de manière à ce que son être soit posé nécessairement face à l'être des réalités référées ou hors de ces réalités, la théologie trinitaire ne pourra que très péniblement tenter de réunir l'être de l'essence et celui de la relation de manière convaincante. La pensée de Thomas y devient par ailleurs incompréhensible. Mais si l'essence et la *ratio* de la relation sont perçus dans la synthèse proposée par Thomas, on peut alors parfaitement percevoir que la constitution et la distinction des personnes divines reviennent à la relation " en tant qu'elle est essence divine et rapport¹⁰⁶ " tout à la fois, sans que cela entraîne aucune dépendance de la relation envers l'essence divine.

Il faut rappeler ici l'exégèse de Cajetan qui – face à la critique de Pierre Auriol et dans le propos d'éviter les conséquences de la théologie scotiste (qui tend à poser la constitution de la personne divine par une propriété absolue¹⁰⁷) – lit dans la *Somme de théologie* l'affirmation d'une constitution de la personne divine par la relation en tant que telle. Cajetan interprète les textes au moyen de la distinction suivante : lorsqu'on affirme que la relation constitue la personne divine parce qu'elle est identique à l'essence (*quia est eadem essentiae*), on indique que la relation tient ce privilège de l'essence comme de sa racine (*radicaliter*) ; lorsqu'on affirme que la relation constitue la personne divine en tant qu'elle est l'essence divine (*ut est essentia*), on attribue formellement (*formaliter*) la constitution de la personne divine à la relation. Cajetan rend compte des thèses du *De potentia* au moyen de la première affirmation, tandis qu'il explique la pensée de la *Somme de théologie*, dont la présentation de la relation est mieux unifiée, au moyen de la seconde. Quelle que soit la différence posée entre le *De potentia* et la *Somme* et l'exactitude de l'interprétation qu'en donne Cajetan, celui-ci note très justement que Thomas a bien en vue la relation *divine*, et qu'il revient au même de parler de *relation divine* et de *relation subsistante*. Une relation dans les créatures, en effet, ne possède pas de soi de quoi constituer une personne : c'est à la relation divine, du fait de l'exclusion de l'accidentalité en Dieu, que cela appartient. De cette manière, si l'on pense bien la relation subsistante comme une réalité formellement divine (dans le "genre" des *divina*), il revient à cette relation en tant que telle de constituer la personne : la relation constitue alors la personne en vertu de sa formalité même (*infra latitudinem relativam*), sans que cela exclue le rôle radical de l'essence. En d'autres termes, " la relation constitue la personne de cette seule manière : en se

¹⁰⁵. Cf. notamment R. SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich*, Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik, Leiden, 1994 (enquête sur la doctrine de la relation de Thomas d'Aquin à Buridan).

¹⁰⁶. *De pot.*, q 8, a 3, ad 9 ; cf. aussi ad 7-8.

¹⁰⁷. DUNS SCOT, *Lectura in I. Sent.* d 26, q. un., (*Opera omnia*, t. 17, p. 328-337). Scot, se réclamant de Bonaventure, tient pour plus probable l'opinion suivant laquelle la personne n'est pas constituée par la relation mais par une réalité absolue, de sorte que les personnes divines sont d'abord pensées comme absolues et ensuite seulement comme les relations par lesquelles elles sont référées.

posant elle-même, puisqu'elle est la personne elle-même (*ponendo seipsam, quia est ipsa persona*)¹⁰⁸ ”.

Ces précisions ne prétendent certes à rien de plus qu'à mettre de l'ordre dans les divers aspects de notre saisie du mystère. Elles montrent cependant que la relation divine, prise de manière complète (*ratio et esse*), ne se présente pas comme une grandeur en concurrence avec l'essence, et que l'*esse* que l'on doit attribuer à l'essence ne porte pas atteinte au privilège de la relation : c'est bien dans sa formalité et sa réalité intégrale de relation divine qu'elle constitue les personnes et les distingue.

*
* *

Le rapport entre l'essence et la relation personnelle en Dieu, chez Thomas d'Aquin, est entièrement solidaire de la structure même de son traité sur Dieu. Celle-ci se fonde sur le chemin de notre accès à Dieu et sur l'organisation conceptuelle permettant de faire de la doctrine des personnes, en tant que relations subsistantes, le lieu de la synthèse des tous les éléments préalables. Mettre en concurrence l'essence et la relation, comme deux grandeurs antinomiques ou extérieures l'une à l'autre, reviendrait à méconnaître sa synthèse de la relation. La lecture des textes de Thomas ne gagne dès lors rien à poser le primat exclusif d'une notion sur l'autre, comme si l'une devait l'emporter au détriment de l'autre. Si le problème de l'essentialisme et du personnalisme doit consister dans une opposition systématique de ces deux notions, il faut reconnaître que, chez saint Thomas du moins, il s'agit d'une fausse question dont les termes sont mal posés. La lecture des textes de Thomas articulant la perspective du *commune* et du *proprium* invite plutôt à saisir, à travers le processus de “redoublement” de notre discours, l'intégration des divers éléments à leur sommet, c'est-à-dire dans la doctrine de la relation subsistante qui fournit la clé de l'organisation du traité de Dieu : la constitution et la subsistance des personnes reviennent bien à la relation en son être intégral, sans qu'on puisse faire l'économie d'une étude préalable de l'essence et sans qu'on doive refuser à l'essence le rôle fondamental que notre saisie du mystère lui assigne. L'important accent mis par Thomas sur le principe trinitaire de la création et sur la dimension personnelle dans l'accomplissement du salut, au moyen des notions clés de sa doctrine sur les personnes divines, montre alors la fécondité de cet enseignement et sa capacité à rendre compte de l'agir divin *ad extra*.

¹⁰⁸. CAJETAN, *In I^m*, q 40, a 4 (Éd. léonine, t. 4, p. 419). P. VANIER, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin*, p. 77-80 ; ID., “ La relation trinitaire dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin ”, *Revue des sciences ecclésiastiques* 1 (1948), p. 143-159 [156-159].

Il n'y a, chez Thomas, aucune tentative (et aucune possibilité) de concevoir la personne en Dieu Trinité comme un Être divin personnalisé de manière non relationnelle ou prérelationnelle. L'idée d'une personnalité unique de Dieu, qui fonde la légitimité rationnelle d'un monothéisme hors de la foi chrétienne (et qui sauvegarde la gratuité de la révélation de la Trinité !), ne s'ajoute pas à la tripersonnalité divine et n'offre qu'une saisie incomplète qui ne considère pas Dieu tel qu'il est. La distinction personnelle en Dieu ne se pose jamais comme une émanation de l'essence : ni dans la doctrine des processions, ni dans la saisie de la personne du Père, ni dans l'étude des personnes distinctes. Ce motif spéculatif, qui manifeste l'opportunité d'une distinction entre le traité de l'essence et celui de la pluralité des personnes, maintient par ailleurs les prérogatives de la foi, puisqu'aucune connaissance de l'essence ou des actes essentiels ne parvient à en extraire une pluralité personnelle en Dieu. De ce point de vue, le remplacement d'un traité sur ce qui concerne l'essence par un traité sur le Père constituerait peut-être moins une avancée qu'un recul vers une conception prérelationnelle de la personne divine. C'est pourquoi, à la lumière de la pensée de saint Thomas, la question du personalisme trinitaire invite à interroger la conception que l'on a de la relation et le rôle qu'on lui reconnaît pour manifester l'intelligibilité de la foi.

fr. Gilles EMERY, o.p.