

GILLES EMERY

Trinité et Unité de Dieu dans la scolastique (XII^e - XIV^e s.)

«Il n'y a pas de sujet où l'erreur soit plus périlleuse, la recherche plus laborieuse, la découverte plus fructueuse, que l'unité de la Trinité (*unitas Trinitatis*): du Père, du Fils et du Saint-Esprit». Cet avertissement d'Augustin, placé par Pierre Lombard au début de son enquête sur la Trinité dans les *Sentences*¹, et souvent répété par les commentateurs, donne le ton de la recherche trinitaire à l'âge d'or de la scolastique: l'explicitation théologique de la foi en l'unité trinitaire de Dieu, comme l'explique Albert le Grand, se fait dans la conviction qu'ici réside le but de la vie humaine, mais qu'une erreur en ce domaine entraînerait la destruction du tout l'édifice de la foi². Il y a, dans ces observations, davantage qu'une remarque convenue. L'histoire de la doctrine trinitaire dans la période scolastique manifeste en effet la quête souvent laborieuse d'un équilibre, ponctuée de sanctions ecclésiastiques et donnant lieu à d'opiniâtres divergences parmi les théologiens. Sans faire une histoire de la doctrine trinitaire, cette étude voudrait seulement esquisser quelques aspects saillants du rapport entre Unité et Trinité de Dieu (*unitas trinitatis*) dans la réflexion scolastique, en signalant les étapes décisives de la réflexion du XII^e siècle jusqu'au début du XIV^e siècle, afin de relever les lieux de la question ainsi que les voies de réponse majeures.

1. Trinité et Unité dans la première scolastique, réactions et interventions ecclésiastiques

La question trinitaire constitue le grand thème de la théologie du XII^e siècle³. Deux tensions peuvent caractériser cet essor de la théologie trinitaire. La première concerne la

¹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae* I, d. 2, c. 1 (*Sententiae in IV Libris distinctae*, Editio Tertia, cura Editiones PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I/2, Spicilegium Bonaventurianum, Grottaferrata, 1971, p. 62); AUGUSTIN, *De Trinitate* I, III, 5 (Paris, Desclée de Brouwer [Bibliothèque Augustinienne 15], 1955, p. 96-97).

² Dans son commentaire sententiaire, Albert le Grand consacre deux articles à la discussion de ce mot d'Augustin repris par le Lombard: ALBERT LE GRAND, I *Sent.* d. 2, a. 6-7 (*Opera Omnia*, Adolphe BORGNET [éd.], t. 25, Paris, Louis Vivès, 1893, p. 60); voir aussi THOMAS D'AQUIN, I *Sent.* d. 2, *expositio textus* (*Scriptum super Libros Sententiarum*, Pierre MANDONNET [éd.], t. 1, Paris, Lethielleux, 1929, p. 77).

³ Antonio TERRACCIANO, «Dibattito sulla Trinità e orientamenti teologici nel XII secolo», *Asprenas* 34, 1987, p. 284-303.

méthode d'investigation. Les initiateurs de la méthode scolastique, considérant le contenu de la foi au moyen des ressources rationnelles du langage et de la philosophie, rencontrent l'opposition des tenants d'une théologie traditionnelle de veine patristique et contemplative. La seconde tension concerne l'accent porté soit sur l'unité divine, soit sur la pluralité de personnes, dans la difficile recherche de l'équilibre. Ces difficultés peuvent être illustrées par l'essai d'Abélard et les réactions qu'il suscita.

a) *Roscelin, Anselme et Abélard*

L'un des premiers maîtres d'Abélard, Roscelin de Compiègne (c. 1050 - c. 1120), suscita une vive controverse en refusant d'accepter que les trois personnes divines soient une seule réalité (*una res*). Pour Roscelin, l'affirmation de l'unique réalité des trois personnes divines ne permet plus de sauvegarder le donné de la foi puisque, parmi ces personnes, seul le Fils s'est incarné. Dans la crainte du patripassianisme, Roscelin a tenu en conséquence que les trois personnes divines sont trois réalités (*tres res*), ayant cependant une même volonté et une même puissance, en prenant la comparaison de trois anges ou de trois âmes qui sont également *tres res*. Nous sommes ici aux origines de la problématique scolastique dont témoignent encore les maîtres du XIII^e siècle: «Les trois personnes peuvent-elles être appelées 'trois réalités' (*tres res*)?»⁴. Une vive réponse fut adressée à la thèse Roscelin par Anselme de Cantorbéry, dans son *Epistola de incarnatione Verbi*. Voyant en Roscelin un dialecticien nominaliste, Anselme lui reproche son trithéisme: «Ou il veut confesser trois dieux, ou il ne comprend pas ce qu'il dit»⁵. La raison d'une telle erreur, au jugement d'Anselme, réside dans la mauvaise saisie du rapport entre les individus et les universaux: «Celui, en effet, qui n'entend pas encore comment plusieurs hommes sont, quant à l'espèce, un homme-un, de quelle manière, en cette nature très secrète et très haute, comprendra-t-il comment plusieurs personnes, dont chacune prise à part est le Dieu parfait, sont un Dieu-un?»⁶. La thèse de Roscelin, selon Anselme, introduit une rupture dans l'unique substance de Dieu⁷.

⁴ La question sera véhiculée au XII^e siècle par Pierre Lombard, qui en relève les sources augustinienes (PIERRE LOMBARD, *Sententiae I*, d. 25, c. 2, n. 4-5, p. 193-194): le Lombard emploie l'expression «*tres res*» et affirme également dans la Trinité «*una summa res*», moyennant la distinction entre l'essence (*una res*) et les personnes (*tres res*); les commentateurs s'en feront l'écho; voir notamment BONAVENTURE, I *Sent.* d. 25, dub. 3 (*Opera omnia*, t. 1, Editiones PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882, p. 446); THOMAS D'AQUIN, I *Sent.* d. 25, q. 1, a. 4, p. 611-613.

⁵ ANSELME, *Epistola de incarnatione Verbi*, c. 2 (*L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Michel CORBIN [éd.], vol. 3, Paris, Cerf, 1988, p. 212-213; cf. la première recension, *ibid.*, p. 180-181).

⁶ *Ibid.*, c. 1, p. 211.

⁷ Roscelin se défendra vivement d'affirmer une pluralité substantielle en Dieu et se dégage du reproche de trithéisme dans la lettre qu'il adressa sur ce sujet à Abélard (*Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina*, t.178, c. 357-372). Pour un exposé de la pensée trinitaire de Roscelin:

Anselme s'en prend ainsi à «ces dialecticiens (*dialectici*) de notre temps, ou plutôt ces hérétiques de la dialectique qui pensent que les substances universelles ne sont qu'un souffle de voix»⁸. Théologiquement, l'abbé du Bec répond à Roscelin par la distinction de ce qui, en Dieu, est commun et un (l'essence divine) et de ce qui est distinct (les propriétés, les personnes). Les trois personnes divines sont une seule *res* (substance, essence); si l'on veut parler de *tres res*, ce ne sera qu'en mettant sous le mot *res* non pas la substance mais les relations⁹. Anselme retraça les principaux éléments de sa réponse dans une lettre adressée à Foulques, évêque de Beauvais, pour être lue devant l'assemblée du concile de Soissons (vers 1092) qui écarta l'erreur trinitaire de Roscelin¹⁰. Le XI^e siècle s'achève ainsi par une nette affirmation de l'unité divine (*una res*), dans l'intention d'écartier le danger de trithéisme suscité par la nouvelle dialectique.

Dans le sillage d'Anselme, Abélard (1079-1142) réagit également contre la thèse de Roscelin. Dans une lettre qu'il adressa à l'évêque de Paris vers 1120, le maître du Pallet explique que le but principal de ses écrits sur la Trinité fut de réfuter l'hérésie trithéiste de Roscelin condamnée au concile de Soissons¹¹. La *Theologia Summi Boni* et ses élaborations successives (*Theologia Christiana*, *Theologia Scholarium*) veulent fournir une défense de la tradition doctrinale trinitaire face aux nouveaux «dialecticiens». Abélard opère cependant cette défense sur le terrain même de la dialectique¹². Pour notre propos (qui ne considère pas l'ensemble de la théologie trinitaire mais seulement le rapport Trinité-Unité), la thèse centrale d'Abélard consiste dans une mise en perspective des trois personnes divines à partir de la triade des attributs divins: puissance, sagesse, bonté (*potentia*, *sapientia*, *benignitas*). Le Père «est appelé Père a raison de cette puissance unique de sa majesté»; le Fils est appelé Fils «parce que s'y reconnaît une sagesse propre»; quant à l'Esprit Saint, il est appelé tel «selon la grâce de sa bonté». Ainsi, «par le nom de Père est désignée la puissance; par le nom de Fils, la

Johann HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor*, München, Max Hueber Verlag (Münchener Theologische Studien II, 25), 1963, p. 9-26.

⁸ ANSELME, *Epistola de incarnatione Verbi*, c. 1, p. 208-209. Ce nominalisme ou «vocalisme» de Roscelin (seuls existent les mots ou sons vocaux et les choses singulières, aucune chose n'est constituée de parties) est considéré comme le point de départ historique de la querelle des universaux; cf. Alain DE LIBERA, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996, p. 142-146.

⁹ ANSELME, *Epistola de incarnatione Verbi*, c. 2, p. 214-215.

¹⁰ Voir M. CORBIN (éd.), *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, t. 1, p. 262-265.

¹¹ Constant J. MEWS, «Introduction», in: ID., *Petri Abaelardi Theologia 'Summi Boni'*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 13), 1987, p. 39; cf. *Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina*, t. 178, c. 355-358.

¹² Entendons, par dialectique, la méthode logique d'analyse du langage et d'étude rationnelle appliquée aux énoncés de foi et aux sentences patristiques; cf. Franz COURTH, *Trinität in der Scholastik*, Freiburg i.B., Herder (Handbuch der Dogmengeschichte II.1.b), 1985, p. 30-50; Jean JOLIVET, *La théologie d'Abélard*, Paris, Cerf (Initiations au Moyen Âge), 1997.

Sagesse; par le nom d'Esprit saint, le sentiment favorable pour les créatures». En résumé: «Que Dieu donc soit trois Personnes — Père, Fils, Esprit saint — cela revient à dire que la substance divine est puissante, sage, bonne». De cette manière, Abélard envisage la Trinité, dans une approche rationnelle, à partir de la notion de souverain bien (*summum bonum, tota boni perfectio*) qui consiste dans les trois caractères de puissance, sagesse et bonté¹³.

Abélard possède une vue très nette de l'unité de Dieu (une seule substance singulière) ainsi que des propriétés par lesquelles les personnes se distinguent¹⁴. S'il saisit bien la Trinité dans l'Unité au moyen des propriétés relatives et des processions (génération et procession), il ne renonce cependant pas à expliciter ces propriétés au moyen du ternaire indiqué plus haut. Les propriétés (*proprium*) du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont distinctes «car le Père est dit Père seulement du fait qu'il est puissant (*potens*), le Fils du fait qu'il peut connaître (*discretus, potens discernere*), et le Saint-Esprit du fait qu'il est bon (*benignus*)»¹⁵. Le problème posé par un tel raisonnement, et qu'Abélard a bien noté, est le suivant: Comment distinguer les personnes par des attributs désignant aussi ce qui en Dieu est un (puissance, sagesse et bonté communes)?

Abélard y répond par un recours au langage et à la structure grammaticale de nos énoncés: «Les mots pris en eux-mêmes ont exactement la même valeur, ou sont équivalents selon une certaine signification, mais pourtant ne conservent pas cette valeur s'ils entrent dans une construction»¹⁶. Il faut ainsi distinguer, dans les énoncés que nous formons au sujet de Dieu Trinité, ceux qui concernent l'identité d'essence (puissance commune aux trois personnes) et ceux qui concernent l'identité de la propriété (le Père est puissant etc.: puissance, sagesse et bonté communes).

¹³ ABÉLARD, *Theologia Summi Boni*, lib. I, c. II, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 13), 1987, p. 86-88 (trad. française: ABÉLARD, *Du bien suprême. Introduction, traduction et notes par Jean Jolivet*, Montréal-Paris, Bellarmin – J. Vrin [Cahiers d'études médiévales 4], 1978, p. 21-22). C'est la thèse qui ouvre la réflexion trinitaire d'Abélard dans sa première *Théologie*; les *Théologies* ultérieures développent et complètent ce point de départ, mais elle ne modifient pas substantiellement ce propos initial.

¹⁴ «Le propre du Père est d'exister par soi-même, non par un autre, et d'engendrer éternellement un Fils qui lui est coéternel; le propre du Fils est d'être engendré et d'avoir été engendré par le Père seul, de n'être ni créé, ni fait, ni procédant, mais seulement engendré. Quant à l'Esprit saint, son propre est de procéder du Père et du Fils à la fois, de n'être ni créé, ni fait, ni engendré, mais de procéder seulement» (*Ibid.*, lib. II, c. I, p. 124-125 [trad. J. Jolivet, p. 57]). On reconnaît ici la doctrine des «quatre propriétés» formalisée par la tradition scolaire ultérieure.

¹⁵ *Ibid.*, lib. II, c. V, p. 150-151 (trad. J. Jolivet, p. 82). La fin du chapitre reprend encore cette thèse: «Car Dieu le Père, qui est une Personne selon le sens même du nom, doit être défini de façon exacte comme Puissance divine, c'est-à-dire Dieu puissant; Dieu le Fils, comme Sagesse divine; l'Esprit de Dieu comme Bonté divine. Ainsi le Père est-il différent du Fils par sa propriété ou définition (*proprietas siue diffinitio*), c'est-à-dire qu'il est autre que lui; de même l'un et l'autre est différent de l'Esprit saint» (*ibid.*, p. 152 [trad. J. Jolivet, p. 82]; voir aussi plus loin, *ibid.*, p. 152-153 [trad. J. Jolivet, p. 85]).

¹⁶ *Ibid.*, lib. III, XI [38], p. 173 (trad. J. Jolivet, p. 102).

personnelles). Ailleurs, Abélard explicitera le ternaire de sagesse-puissance-bonté au moyen de la fameuse «similitude» du sceau de bronze: la matière du bronze, le sceau fait de ce bronze, et ce sceau actuellement en acte de sigillation (identité de substance, diversité de propriétés)¹⁷. Cette structure de compréhension permet à Abélard d'éclairer la dimension trinitaire de la création et de l'histoire du salut: au Père est attribué ce qui concerne la puissance (créer *ex nihilo*, envoyer son Fils), au Fils est assigné ce qui concerne la sagesse (juger, discerner) et l'on attribue au Saint-Esprit ce qui appartient à l'agir de la grâce divine¹⁸.

Clairement, Abélard n'a pas eu l'intention d'attribuer au Père une puissance essentielle supérieure à celle du Fils, et l'on peut estimer qu'il a lui-même compris l'usage de l'attribut de puissance suivant la connexion qui associe à la puissance essentielle ce que l'on nommera plus tard la puissance notionnelle (puissance d'engendrer et puissance de spirer)¹⁹. Le maître du Pallet reconnaît que les raisons qu'il avance sont des adaptations tirées de ce que nous connaissons à partir des créatures, et qui ne permettent aucunement de «comprendre», mais il trouve que ces raisons suffisent pour écarter les sophismes des dialecticiens²⁰. Il reste que l'accent de la doctrine d'Abélard, déterminé notamment par sa polémique contre le «trithéisme» qu'il reproche à Roscelin, est clairement placé sur l'unité de la substance divine. Aussi n'accepte-t-il pas que l'on utilise les mots «trois» ou «plusieurs» (*multa*), sans autre détermination, à propos de Dieu: Dieu est «plusieurs personnes», mais il n'est pas «plusieurs», et il n'y pas en Dieu «trois par soi» (*tria per se*). L'ajout du mot «trois» à celui de «personnes», dans l'expression «trois personnes», n'est qu'accidentel (*accidentaliter*). Abélard fournit ici la source historique de la question scolastique des «termes numériques» dans le discours sur Dieu²¹. Il précise que le nombre ne peut pas s'appliquer proprement en Dieu. Ne considérant que le nombre qui relève de la quantité, Abélard rejette la pluralité numérique en Dieu, excluant également que la pluralité des personnes soit une pluralité «par soi»: il y a multiplicité des propriétés, mais il n'y a pas de diversité ou pluralité numérique en Dieu²².

¹⁷ Voir par exemple ABÉLARD, *Theologia Scholarium* II, 112, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 13), 1987, p. 462-463; cf. Sergio Paolo BONANNI, *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Rome, Ed. Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana 268), 1996, p. 185-221.

¹⁸ ABÉLARD, *Theologia Summi Boni*, lib. III, c. I, p. 177-179 (trad. J. Jolivet, p. 106).

¹⁹ S.P. BONANNI, *Parlare della Trinità*, p. 86-102, 184.

²⁰ ABÉLARD, *Theologia Summi Boni*, lib. II, c. III, p. 138-139 (trad. J. Jolivet, p. 73).

²¹ Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 30, a. 3 (t. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 377-378).

²² ABÉLARD, *Theologia Summi Boni*, lib. III, c. I, p. 159-160 (trad. J. Jolivet, p. 91-92).

L'usage du ternaire puissance-sagesse-bonté conduit en outre Abélard à affirmer que les philosophes, et surtout Platon — «le plus grand des philosophes» —, ont porté témoignage à la Trinité (doctrine platonicienne de Dieu Père du monde, du *nous* et de l'âme du monde); Platon a même «enseigné l'essentiel concernant la Trinité»²³. Ce platonisme chrétien enthousiaste, qui fleurira encore dans l'«école» de Chartres, s'exprime de façon emblématique dans la conclusion de la *Theologia Summi Boni*: tous (chrétiens, juifs, païens) peuvent avoir accès à la foi trinitaire par leur raison naturelle, car «que Dieu soit Père, Fils, Esprit saint, équivaut comme nous l'avons dit à ce que Dieu soit puissance, sagesse, bonté; puisque nul homme de bon sens, qu'il soit Juif ou Gentil, ne doute de cela, il semble que cette foi ne manque à personne»²⁴. Une telle affirmation, saisie hors du contexte propre de la pensée d'Abélard, ne pourra que renforcer le soupçon de modalisme (primat exclusif de l'un divin) qui sera porté contre lui. Ici encore, le maître du Pallet fournit les termes de la fameuse question scolastique, reprise par tant de bacheliers et de maîtres: la Trinité peut-elle être connue par la raison naturelle?²⁵

Abélard suscita très tôt un double reproche: celui de rationalisme (il veut faire comprendre la Trinité, dira de lui Gautier de Mortagne), et celui de modalisme (disparition de la Trinité dans l'Unité divine)²⁶. Bernard de Clairvaux, moins au fait des thèses originales d'Abélard, y ajoutera l'accusation d'arianisme ou de subordinatianisme²⁷. Abélard subit une première censure (condamnation de sa *Theologia*) au concile provincial de Soissons en 1221, très certainement sous le motif de sabellianisme. Puis, suite à l'intervention de Guillaume de Saint-Thierry et de Bernard de Clairvaux, sa doctrine connut une seconde condamnation au concile de Sens en 1140. Dans les listes des «chapitres hérétiques» qui lui furent imputés, la première erreur concerne l'usage trinitaire du ternaire de sagesse, puissance et bonté, et vise le subordinatianisme que, au jugement des censeurs, cet usage implique²⁸. Malgré ces *calamitates* dont Abélard fit l'histoire, il lui revient d'avoir posé les bases de la problématique scolastique, dans une vive réaction à l'égard de tout trithéisme: l'usage de la logique en matière trinitaire, la connexion entre les attributs essentiels de Dieu et

²³ «Plato ... totius trinitatis summam post prophetas patenter edocuit» (*Ibid.*, lib. I, c. V, p. 98-99 [trad. J. Jolivet, p. 35]).

²⁴ *Ibid.*, lib. III, c. V, p. 200-201 (trad. J. Jolivet, p. 133).

²⁵ Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 32, a. 1, p. 386-389.

²⁶ Voir la lettre de Roscelin qui reproche à Abélard un certain sabellianisme (*Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina*, t. 178, c. 368-369).

²⁷ Pour ces accusations d'hérésie adressées à Abélard, voir J. HOFMEIER, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor*, p. 9-26.

²⁸ «Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia» (*Capitula haeresum XIX*, n. 1); cf. C.J. MEWS, «The lists of Heresies imputed to Peter Abelard», *Revue Bénédictine* 95, 1985, p. 73-110, ici: p. 108.

les propriétés des personnes, la réflexion sur la Trinité à partir de l'idée du bien, une ébauche de réflexion sur le «nombre» en Dieu, la question de la Trinité face à la raison naturelle, etc. Il faut noter en particulier que les thèses d'Abélard entraîneront l'élaboration de la doctrine des «appropriations», c'est-à-dire de l'attribution à telle personne divine d'un attribut commun (puissance, sagesse, bonté), en vertu d'une affinité réelle de cet attribut avec la propriété de la personne (par exemple: affinité entre l'attribut commun de puissance et la propriété du Père qui est sans principe), sans pour autant réserver un attribut essentiel à telle personne de façon exclusive²⁹.

b) Gilbert de Poitiers

Gilbert de la Porrée (+1154) fut chancelier de Chartres puis professeur à Paris, avant de devenir évêque de Poitiers en 1142. Éminente figure de la théologie du douzième siècle et initiateur d'un mouvement scolaire (les «porrétiens»), il apporte à la réflexion sur la Trinité et l'Unité de Dieu l'outillage issu de Boèce dont il commente les *opuscula sacra*. Il fut, comme Abélard, attaqué à plusieurs reprises sur sa doctrine trinitaire. Préoccupé de montrer comment la Trinité est conciliable avec l'Unité de Dieu, il souleva un vaste débat au sujet de la simplicité divine³⁰.

Avec Gilbert, le problème se déplace de l'analyse du langage vers la théorie des sciences, et il se cristallise sur la doctrine de la relation en Dieu. Du côté de la méthode, Gilbert applique à son enquête sur Dieu les *rationes theologicae* (étude des principes de la réalité créée, domaine de l'abstraction, centré sur l'unité et la simplicité de Dieu) et les *rationes naturales* (étude des réalités physiques, domaine du créé concret, analogies auxquelles la théologie fait appel pour manifester la distinction des personnes). Dans le domaine des choses naturelles, Gilbert relève la distinction boécienne entre les formes abstraites (*quo est*) et le sujet concret (*quod est*); il affirme alors, sur cette base, une distinction analogue en Dieu. Sans introduire une véritable différence réelle en Dieu,

²⁹ Pour cette élaboration (XII^e-XIII^e s.): Jean CHÂTILLON, «*Unitas, aequalitas, concordia vel connexio*. Recherches sur les Origines de la Théorie Thomiste des Appropriations (*Sum. theol.*, I, q. 39, art. 7-8)», in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies* (Armand A. MAURER éd.), vol. 1, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 337-379.

³⁰ Martin A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius De Trinitate*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft (Studia philosophica, Supplementum 7), 1956; Michael E. WILLIAMS, *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as Found in his Commentaries on Boethius*, Rome, Ed. Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana 56), 1951; Michael STICKELBROECK, *Mysterium Venerandum, Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux*, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 41), 1994, p. 39-63; Marcia L. COLISH, «Gilbert, The Early Porretans, and Peter Lombard Semantics and Theology», in: *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la «Logica modernorum»* (Jean JOLIVET et Alain DE LIBERA éd.), Napoli, Bibliopolis (History of Logic 5), 1987, p. 229-250.

Gilbert tend à attribuer une certaine valeur objective à nos modes de connaissance (saisie du sujet, puis connaissance de la forme), ou plutôt il néglige de distinguer la réalité divine et ce qui relève de notre connaissance de Dieu (à partir des réalités créées).

Ce qu'on pourrait appeler un «réalisme de la connaissance», associant étroitement l'ordre logique et ontologique, suscitera une ferme réaction de la part de nombreux théologiens, en particulier de S. Bernard; celui-ci, ne faisant pas vraiment droit à la pensée de Gilbert, lui reproche de diviser Dieu, c'est-à-dire de poser une différence entre *Dieu* et l'*essence divine* (*Deus* et *divinitas*), et d'établir une semblable différence entre la personne divine et la propriété (par exemple: la personne du Père et sa propriété relative de paternité). Telle est la première erreur imputée à Gilbert et condamnée par ses adversaires au concile de Reims (ou à l'issue du concile), en 1148; cette censure touche en réalité davantage des disciples de Gilbert que la pensée propre du maître³¹. Le pape Eugène III, sans condamner Gilbert, porta cependant une décision doctrinale: «Au sujet du premier [chapitre] seulement, le pontife romain définit qu'aucun concept en théologie ne doit opérer une séparation entre nature et personne, et qu'on ne doit pas parler de 'Dieu' (*Deus*) comme essence divine (*divina essentia*) au sens d'un ablatif seulement, mais également au sens d'un nominatif»³². La simplicité divine s'impose désormais à tous les théologiens scolastiques: identité absolue de Dieu et de l'essence divine, de la personne et de l'essence, identité de la personne (le Père) et de la propriété relative de cette personne (la paternité).

Concernant la relation, Gilbert de Poitiers prolonge l'héritage de Boèce pour qui, en Dieu, «la substance maintient l'unité, la relation introduit un élément multiple dans la Trinité (*substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*), et de cette façon [les personnes de la Trinité] sont énoncées, chacune en particulier et séparément, uniquement comme relevant de la relation»³³. Afin de préserver l'unité de l'essence divine, absolument identique en chaque personne, Gilbert explique que la relation n'est

³¹ André HAYEN, «Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 10-11, 1936, p. 29-102; cf. la profession de foi opposée par S. Bernard (*ibid.*, p. 44): «Credimus simplicem naturam diuinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin diuinitas sit Deus, et Deus diuinitas (...) Credimus solum Deum Patrem, Filium et Spiritum sanctum eternum esse, nec aliquas omnino res siue relationes, siue proprietates, siue singularitates uel unitates dicantur, et huiusmodi alia, inesse Deo, et esse ab eterno, que non sint Deus». Bernard affirme ainsi que tout ce qui est en Dieu est Dieu lui-même. Voir aussi Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique* (Peter HÜNERMANN et Joseph HOFFMANN éd.), Paris, Cerf, 1996, n° 745, p. 265-266.

³² A. HAYEN, «Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée», p. 40-41; H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 746, p. 266.

³³ BOÈCE, *La Trinité*, ch. 5-6. Traduction française: Hélène MERLE, *Boèce. Courts traités de théologie*, Paris, Cerf (Sagesses Chrétiennes), 1991, p. 143.

pas attribuée *secundum rem*: elle ne modifie pas l'essence, elle n'est pas quelque chose (*aliquid*) mais un rapport à quelque chose (*ad aliquid*). Les personnes divines ne s'opposent pas au titre de leur essence, qui est identique, mais elles se distinguent suivant la relation que Gilbert déclare «extrinsèque» ou «apposée du dehors» (*extrinsecus affixa*)³⁴. Le terme «extrinsèque» signifie ici que la relation ne relève pas de l'ordre l'essentiel, c'est-à-dire de l'unité, mais de l'ordre de la distinction des personnes qui n'affecte pas l'unité essentielle. Ce caractère extrinsèque repose sur la comparaison avec la constitution d'un individu naturel (*rationes naturales*). Ici encore, Gilbert reçoit le reproche d'introduire une division en Dieu, au détriment de la simplicité de la personne, en opérant une distinction entre l'essence divine et les relations personnelles. Ce reproche, quoi qu'il en soit de sa pertinence historique, constitue la forme scolaire du «porréanisme» comme type de théologie trinitaire que Pierre Lombard qualifie d'hérétique dans ses *Sentences*³⁵. Il traverse l'ensemble de la littérature théologique trinitaire, du milieu du XII^e jusqu'au XIV^e siècle, et détermine dès lors presque sans exception la réflexion théologique sur le rapport entre l'essence et les propriétés personnelles, c'est-à-dire sur l'unité et la Trinité en Dieu.

c) Pierre Lombard et Joachim de Flore

Un autre malentendu contribua à préciser le rapport entre la Trinité et l'Unité de Dieu. Il s'agit de la polémique autour de Joachim de Flore concernant le rapport entre les trois personnes et la substance de Dieu, la *res* divine. Le débat porte sur les accusations que Joachim adressa à Pierre Lombard sur ce point. Dans ses *Sententiae*, dont la rédaction définitive date des années 1155-1158, Pierre Lombard adoptait une position radicalement différente de celle de Roscelin, que nous avons rappelée plus haut. Le Lombard affirme, contre Gilbert de la Porrée sans doute, les prérogatives absolues de l'unité de Dieu: Dieu Trinité est «une seule et unique réalité suprême» (*una summa res*)³⁶. Puisque l'essence divine est cette *una et summa res*, il refuse en conséquence d'admettre les formules telles que: «le Père engendre l'essence divine», «L'essence divine engendre le Fils». Puisque l'essence ou substance divine est la réalité même de Dieu Trinité, Pierre Lombard estime que l'on ne peut pas dire de cette essence

³⁴ GILBERT DE POITIERS, *Expositio in Boecii de Trinitate* I, 5, n. 43 (Nikolaus M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1966, p. 148); cf. *ibid.*, II,1, n. 37, p. 170-171; pour un aperçu et un commentaire des textes: M.E. WILLIAMS, *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as Found in his Commentaries on Boethius*, p. 64-72.

³⁵ PIERRE LOMBARD, *Sententiae* I, d. 33, c. 1, p. 242-243. Pierre Lombard semble avoir participé à un consistoire convoquée par Eugène III à Paris, en 1247, pour examiner la doctrine de Gilbert; il se rangea au côté de S. Bernard dans un jugement sévère; cf. les «*Prolegomena*» in: *ibid.*, t. 1/1, p. 28*-30*.

³⁶ *Ibid.*, t. 1/2, d. 25, c. 2, n. 5, p. 194, avec la note sur ce n. 5.

qu'elle engendre, qu'elle est engendrée ou qu'elle procède: cela signifierait que l'essence s'engendre elle-même, c'est-à-dire que Dieu Trinité s'engendre lui-même. Ce n'est pas à l'essence ou substance, mais à la personne qu'il revient d'être le sujet de la génération et de la procession³⁷.

Cette saisie des trois personnes comme *una res* qui n'engendre pas et n'est pas engendrée, suscita la profonde incompréhension et l'opposition de Joachim de Flore (+1202). Attaché à d'autres formules traditionnelles qui emploient le mot «substance» ou «essence» dans le sens de la personne ou de l'hypostase, Joachim rejette la terminologie qui s'impose chez Pierre Lombard. Ne saisissant pas l'analyse du Lombard qui distingue les *modi loquendi* (la génération n'est pas attribuée à la substance mais à la personne de cette substance), Joachim ne peut pas accepter une «*summa res* qui n'engendre pas, qui n'est pas engendrée et ne procède pas»; une telle *summa res* constituerait à ses yeux une quatrième réalité, à côté de la *res generans*, de la *res genita* et de la *res procedens* (Père, Fils et Saint-Esprit). Pour Joachim, le Lombard présente ainsi une «quaternité» en Dieu, dans une synthèse du sabellianisme et de l'arianisme réunis³⁸. Témoin d'une sagesse monastique opposée à la nouvelle science des docteurs, attaché à des formules traditionnelles, ne percevant pas l'analyse du langage mise en œuvre par Pierre Lombard, Joachim ne l'a pas compris. Latran IV récuse vivement son interprétation de Pierre Lombard: le concile réprovoque l'opuscule où Joachim a formulé son accusation d'hérésie envers Pierre Lombard, et reproche à Joachim — non sans un autre malentendu — de concevoir l'unité divine à la manière d'une unité collective («unitatem ... quasi collectivam»), c'est-à-dire à la façon dont plusieurs hommes sont un seul peuple³⁹.

En conséquence, le concile prononce une confession de foi *cum Petro* (c'est-à-dire: avec Pierre Lombard) en l'unique *res* divine qui n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas, puisque chacune des personnes est cette réalité divine. L'intervention de Latran IV témoigne de l'accueil d'une expression très vive de l'unité divine où les trois

³⁷ *Ibid.*, d. 5, c. 1, p. 80-87.

³⁸ Le *libellus* ou *tractatus* de Joachim (*De unitate seu essentia trinitatis*) mis en cause par le concile de Latran IV est perdu ou plutôt n'a jamais été trouvé. Un texte sûr de Joachim mentionne explicitement ce reproche de «quaternité» adressé à Pierre Lombard; il s'agit de l'ouvrage «*De vita Sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*»; voir l'édition de Cipriano BARAUT, Barcelona, Biblioteca Balmes (Analecta Sacra Tarraconensia 24), 1951, p. 76-77: «Abolita primo impietate Sabelii, qui personas negavit, secundo pravitate Arii, qui unitatem scidit, tertio blasphemia Petri, qui unitatem a Trinitate dividens, quaternitatem inducit». On trouve l'ensemble du dossier, avec de nombreux textes et la proposition d'éclairer la pensée de Joachim au moyen de l'opuscule *Confessio trinitatis*, chez: Axel MEHLMANN, *De unitate trinitatis. Forschungen und Dokumente zur Trinitätstheologie Joachims von Fiore im Zusammenhang mit seinem verschollenen Traktat gegen Petrus Lombardus*, Diss., Freiburg im Br., 1991.

³⁹ *Les Conciles Œcuméniques* (Guiseppe ALBERIGO e. a. éd.), t. II/1, Paris, Cerf, 1994, p. 496-501.

personnes sont envisagées comme une *res* unique à laquelle on ne peut pas attribuer un acte notionnel distinct, puisque cette *res* est la Trinité. Dans le sillage de Latran IV, la plupart des théologiens du XIII^e siècle adopteront cette conception de l'unité de la *res* divine⁴⁰, en écartant fermement la tentative de concevoir l'unité trinitaire au moyen d'une représentation sociale ou collective.

d) *Le rejet du monothéisme trinitaire par les cathares*

On connaît le débat missionnaire du christianisme médiéval, depuis Pierre le Vénérable, avec l'Islam. Ce débat conduit les théologiens chrétiens, face au reproche de «trithéisme», à présenter la foi trinitaire dans le cadre d'un strict monothéisme (les trois personnes ne sont pas trois dieux mais un seul Dieu), comme en témoigne par exemple Thomas d'Aquin⁴¹. L'affirmation de l'unité trinitaire s'opère également, à l'intérieur de la chrétienté, sur l'arrière-plan du rejet de cette doctrine par les cathares. De façon générale, le catharisme du XII^e et du XIII^e siècle modifie le monothéisme par le dualisme, et rejette la consubstantialité ou l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La pensée trinitaire des mouvements cathares est complexe et variée. Le dominicain Moneta de Crémone, qui écrit sa monumentale *Somme contre les Cathares et les Vaudois* vers 1241, distingue ici parmi les cathares deux principaux groupes doctrinaux: les dualistes radicaux, qui considèrent le Fils et le Saint-Esprit comme des créatures; les dualistes mitigés, qui tiennent la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais de façon subordinatianiste (Fils inférieur au Père, Esprit inférieur au Fils)⁴². Les textes cathares semblent révéler encore d'autres courants: négation de la Trinité, modalisme (la Trinité commence avec la naissance de Jésus, le Fils et le Saint-Esprit se résorbent à

⁴⁰ On trouve exceptionnellement des auteurs qui rejettent la position de Latran IV: voir F. ROBB, «A Late Thirteenth-Century Attack on the Fourth Lateran Council: The *Liber contra Lombardum* and Contemporary Debates on the Trinity», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 62, 1995, p. 110-144. Pour les réactions des scolastiques du XIII^e siècle à l'égard de Joachim, voir Giovanni DI NAPOLI, «Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo», *Revista di Filosofia Neo-scolastica* 71, 1979, p. 621-685, cf. p. 661-674.

⁴¹ Thomas écrit un traité adressé à un missionnaire qui, confronté à l'Islam en Syrie, lui demandait des arguments de prédication: THOMAS D'AQUIN, *Les raisons de la foi. Introduction, traduction et notes par Gilles Emery*, Paris, Cerf (Sagesses Chrétiennes), 1999.

⁴² MONETA CREMONENSIS, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque* (Thomas Augustinus RICCHINIUS éd.), Romae, ex typographia Palladis, 1743 (Reprint Ridgewood 1966), lib. I, c. I, p. 4, 6; lib. III, c. III, pars I, p. 234, 237-238; lib. III, c. V, p. 265, 268. Pour la valeur de la documentation orale et écrite de Moneta, voir Gerhard ROTTENWÖHRER, *Der Katharismus*, Bd I/1, Bad Honnef, Bock und Herchen, 1982, p. 59-63. Voir aussi la *Summa de Catharis* du converti Raynier SACCONI, qui, vers 1250, retrace l'histoire des cathares: François SANJEK, «Raynerius Sacconi O.P., *Summa de Catharis*», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44, 1974, p. 31-60, cf. p. 51.

la fin des temps dans l'unité divine). Dans tous les cas, l'unité d'essence de trois personnes paraît impensable par le catharisme⁴³.

Les auteurs catholiques, dans ce contexte, s'appliquent en particulier à manifester la consubstantialité du Père et du Fils, ainsi que la pleine divinité de la personne du Saint-Esprit. Si l'on tient compte de l'impact de la question cathare dans la mission de l'Eglise et dans la théologie qui lui est liée, la réflexion face au dualisme et à la négation de la Trinité (néo-arianisme ou subordinatianisme) conduit à mettre au premier plan de la doctrine catholique l'unité divine, c'est-à-dire la parfaite consubstantialité des trois personnes qui sont un seul Dieu, *bona Trinitas*. Nous en avons un bon exemple dans la profession de foi *Firmiter credimus* de Latran IV qui, face au catharisme, place un clair accent sur l'unité de Dieu créateur («unique principe de toutes choses») ainsi que sur l'unité et la consubstantialité de la Trinité («trois personnes, mais une seule essence, substance ou nature absolument simple»)⁴⁴.

2. Trinité et Unité: les chemins de la connaissance

Le rapport entre Trinité et Unité se cristallise, dans la réflexion scolastique du XIII^e s., autour de deux questions principales: 1^o) notre connaissance de la Trinité; 2^o) l'articulation de l'essence divine et de la personne, autour de la notion de relation. Concernant la première question, on peut distinguer trois types de réponse dans la théologie scolastique.

a) De l'Unité à la Trinité: les «raisons nécessaires»

Un important courant théologique, qui traverse la réflexion du XII^e et du XIII^e s., cherche à manifester la foi en la Trinité au moyen d'arguments qui s'imposent à la raison, à partir de l'unité divine ou à partir d'attributs qui se rattachent à l'unité de Dieu. La voie de ces «raisons nécessaires» est inaugurée par S. Anselme dans son *Monologion* (1076). Anselme, comme on sait, y établit tout d'abord l'existence nécessaire de Dieu créateur. Sa réflexion ne s'arrête pourtant pas à cette perspective théiste. Dès les ch. 9-12 du *Monologion*, Anselme discerne une forme exemplaire (*forma*) des choses à créer, forme archétypale existant dans la raison du Créateur: une parole (*locutio*) dans la raison de Dieu. Anselme est ainsi conduit à percevoir la personne du Verbe, dans une découverte dialectique de la Trinité au sein de l'*unum aliquid* des ch. 1-4. La réflexion

⁴³ Georg SCHMITZ-VALCKENBERG, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts*, München, Schönigh (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, Neue Folge 11), 1971, p. 136-143 et 152-157.

⁴⁴ *Les Conciles Oecuméniques*, t. II/1, p. 494-497.

sur l'unique créateur mène ainsi à l'élucidation d'une *locutio rerum*, le Verbe éternel, dans laquelle Dieu créateur se dit et se connaît lui-même, et par laquelle il dit les créatures (ch. 32-35). Dans une étape ultérieure, Anselme élargit sa réflexion à l'Esprit-Saint: dans l'Esprit suprême, où il a noté la relation mutuelle du Père et du Fils, il discerne l'amour de soi que, raisonnablement, cet Esprit doit se porter et qui apparaît comme amour mutuel du Père et du Fils (ch. 49-58).

De cette façon, Anselme élabore une explicitation de la Trinité à partir de l'affirmation monothéiste, sur la base des propriétés de Dieu-Esprit (Verbe et Amour). Cette réflexion, conformément à la requête qui lui a été adressée et qu'Anselme rappelle dans son *Prologue*, ne veut «rien persuader à partir de l'autorité de l'Écriture sainte mais, dans un style simple, au moyen d'arguments courants et de la simple discussion, montrer brièvement tout ce qui serait affirmé au terme de chaque recherche, en cédant à la nécessité de la raison (*rationis necessitas*) et à la clarté de la vérité»⁴⁵. La réflexion d'Anselme s'opère à l'intérieur de la foi, et il la comprend comme une «méditation sur la raison de la foi»⁴⁶, sans qu'il soit question d'une élaboration philosophique de la Trinité. Cependant, l'explicitation de la foi trinitaire se fait, à partir de la considération de l'unité divine, par des raisons qui «concluent presque nécessairement (*quasi necessarium*)»⁴⁷. Anselme transmet ainsi aux scolastiques le projet *théologique* d'une réflexion rationnelle qui, dans l'Unité, discerne la Trinité.

On a rappelé plus haut les thèses d'Abélard qui, dans autre type de réflexion, attribue aux philosophes, plus précisément au platonisme, une découverte de la Trinité; Abélard reconnaît à la raison naturelle une capacité de s'élever vers le mystère trinitaire. Avant de signaler les grandes synthèses du XIII^e siècle, il faut relever une étape importante de l'histoire des doctrines: Richard de Saint-Victor. Dans son *De Trinitate* (vers 1170), dont thème majeur est le rapport Trinité-Unité, le maître de Saint-Victor suit une démarche comparable à celle d'Anselme sur le plan de la méthode. Au sein d'une connaissance de foi, Richard veut présenter des «raisons non seulement plausibles mais nécessaires (*necessarias rationes*)» afin d'exposer la vérité de la foi. Son projet, qui procède de la foi vers la connaissance (*de fide ad cognitionem*), se trouve résumé dans le programme du *Prologue*: «Efforçons-nous (...) de comprendre par la raison ce que

⁴⁵ M. CORBIN (éd.), *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, t. 1, p. 45.

⁴⁶ Dans le *Prooemium* du *Proslogion*, Anselme décrit ainsi le projet du *Monologion*: «Exemplum meditando de ratione fidei»; corrélativement, le *Proslogion* obéit au propos de la «la foi cherchant l'intelligence (*fides quaerens intellectum*)» (*ibid.*, p. 228-231).

⁴⁷ *Monologion* 1, *ibid.*, p. 59. Voir Renato PERINO, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro nel suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma, Herder (Sudia Anselmiana 29), 1952; Olegario GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, Rialp (Biblioteca de Teología 6), 1966, p. 260-294; Paul VIGNAUX, «Nécessité des raisons dans le Monologion», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 64, 1980, p. 3-25.

nous croyons (*comprehendere ratione quod tenemus ex fide*)⁴⁸. Les raisons apportées ne sont pas détachées du mystère de la foi (Richard échappe au reproche de rationalisme); ces raisons, pourtant, ne constituent pas seulement des motifs de «convenance»: elles sont rationnellement nécessaires, parce que la vérité dont il est question est elle-même nécessaire.

Dans une quête qui joint le savoir de l'école à la sagesse contemplative du cloître, le Victorin est convaincu de la validité de ce projet théologique concernant la Trinité: «J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit l'exposé de réalités nécessaires, il existe des arguments non seulement plausibles, mais nécessaires (*necessaria argumenta*)»⁴⁹. Le point de départ de la réflexion ricardienne réside dans le concept anselmien de Dieu comme souverain Bien parfait: être éternel qui est la substance primordiale unique. Le passage de l'Unité à la Trinité s'effectue au moyen de la notion de bien et, plus précisément, par celle de charité. Telles sont les grandes thèses du Livre III du *De Trinitate*: la plénitude de la bonté de Dieu (conçu comme Bien suprême et absolument parfait) exige une pluralité de personnes; la plénitude de la félicité et la plénitude de la gloire divine postulent également une pluralité de personnes, tout comme la plénitude de la charité. C'est dans cette structure que Richard déploie sa conception du *condignus* et du *condilectus*. Avec la même rigueur, le Victorin s'applique à établir la nécessaire égalité des trois personnes dans l'unité, et montre alors qu'il ne peut y avoir que trois personnes dans l'unique nature divine (Livre V). Ce projet d'articulation de l'Unité et de la Trinité, dans un exercice logique, métaphysique, contemplatif et esthétique de la raison croyante, exercera une fascination durable dans la pensée scolastique, comme l'illustre magnifiquement S. Bonaventure.

Bonaventure de Bagnoregio (+ 1274) offre une première grande synthèse de l'élucidation du rapport Unité-Trinité dans la ligne d'Augustin, d'Anselme et de Richard à laquelle se joint désormais l'héritage dionysien. Déjà les maîtres franciscains de Bonaventure avaient mis en avant la notion de bien pour rendre compte de la Trinité dans l'Unité. Pour la *Summa fratris Alexandri*, à laquelle puise Bonaventure, la bonté souveraine fournit la raison du «nombre» en Dieu: la bonté de Dieu est le motif de la pluralité des personnes, en tant qu'il appartient à la bonté de se communiquer (suivant

⁴⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* (Gaston SALET éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes 63), 1999, p. 55.

⁴⁹ *Ibid.*, I, IV, p. 70-71. Pour l'exposé de la foi trinitaire au moyen des ressources de la raison chez Richard (raisons nécessaires), voir O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana.*, p. 295-263; Nico DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*, Paris-Turnhout, Brepols (Bibliotheca Victoriana 7), 1996, p. 151-201. Sur la place centrale de la charité dans cette élaboration trinitaire: Pierluigi CACCIAPUOTI, «*Deus existentia amoris*». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (+1173)*, Paris-Turnhout, Brepols (Bibliotheca Victoriana 9), 1998.

l'axiome élaboré à partir des *Noms Divins* du Pseudo-Denys). Puisque la bonté de Dieu est parfaite, sa communication sera parfaite, et cette perfection consiste dans la communication de toute la substance divine sur le mode de la nature (génération du Fils) et sur le mode de la volonté (spiration de l'Esprit)⁵⁰. Dans son commentaire sur les *Sentences* (vers 1250), Bonaventure fait converger la tradition médiévale dionysienne avec l'héritage anselmien et ricardien, en élaborant des «raisons nécessaires» autour des motifs suivants⁵¹:

1° La béatitude, la bonté, la charité et la joie (thèmes issus de Richard de Saint-Victor). Chacun de ces attributs divins conduit à poser une pluralité de personnes, puisque leur perfection ou plénitude ne peut pas se réaliser sur un mode solitaire: la perfection de la béatitude, etc., entraîne une communication et une pluralité en Dieu. Le thème de la bonté, en particulier, traverse l'œuvre de Bonaventure, qui explique par exemple dans ses homélies sur l'*Hexaëmeron*: si le Père ne se diffusait pas pleinement en engendrant un Fils égal à lui-même, il ne serait pas parfait, car sa bonté ne se communiquerait pas sur le mode souverain de la diffusion intrinsèque (on pourrait alors concevoir quelque chose de meilleur et de plus grand que le Père: argument anselmien)⁵². S'il n'était pas Trinité de personnes, «Dieu ne serait pas le souverain bien puisqu'il ne s'épancherait pas tout entier»⁵³.

2° La perfection. La suprême perfection consiste à «produire» un être de même nature; cette «multiplication» ne peut pas avoir lieu selon une altérité d'essence en Dieu, puisque l'essence divine est nécessairement unique; elle a donc lieu selon une altérité de personnes consubstantielles.

3° La simplicité. Il revient à la simplicité, observe Bonaventure, qu'une nature existe dans plusieurs suppôts (cas de l'universel), mais c'est par défaut de simplicité que la nature fait nombre dans ces suppôts; la perfection de la simplicité divine conduit donc à y reconnaître une pluralité de suppôts consubstantiels.

4° La primauté. Pour Bonaventure, qui développe ici une intuition centrale de sa métaphysique, la primauté (*primitas*) désigne la plénitude de la source: si une réalité est première, c'est de cette primauté qu'elle tient d'être la source des autres réalités (*quia*

⁵⁰ *Summa fratris Alexandri*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 3, c. 5, (ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Theologica*, t. 1, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Quaracchi, 1924, n° 317).

⁵¹ BONAVENTURE, I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2, fund. 1-4 (*Opera omnia*, t. 1, p. 53); pour ces raisons nécessaires dans la théologie trinitaire de Bonaventure: O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, p. 99-505; pour le thème trinitaire de la bonté et de la primauté: Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin (Bibliothèque thomiste 47), 1995, p. 173-184.

⁵² BONAVENTURE, *Hexaëmeron* XI,11 (*Opera omnia*, t. 5, 1891, p. 381-382). Traduction française: Marc OZILLOU, *Les Six Jours de la Création*, Paris, Desclée de Brouwer – Cerf, 1991, p. 282-283.

⁵³ BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, c. VI, 1-2 (*Opera omnia*, t. 5, p. 310-311). Traduction française: Henri DUMÉRY, *Saint Bonaventure, Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1994, p. 92-95.

primum, ideo principium)⁵⁴. La primauté désigne la fécondité et la «fontalité» de la réalité primordiale. C'est en vertu de ce principe que, pour le maître franciscain, l'innascibilité du Père (le Père est «sans principe») désigne positivement sa «plénitude fontale» (*plenitudo fontalis*). On reconnaît, à l'arrière-plan de ce principe, le thème platonicien de l'exemplarité universelle de l'Un, ainsi que la réflexion d'Aristote sur la cause de la vérité⁵⁵. L'axiome bonaventurien de la primauté donne lieu à une réflexion en deux étapes. Cet axiome concerne tout d'abord l'unité essentielle de Dieu (étant absolument premier, Dieu est le Créateur), puis Bonaventure l'applique à la pluralité personnelle, autour de la personne du Père: «l'essence divine, qui est première, est le principe des autres essences; ainsi, de même, la personne du Père, puisqu'elle est première — le Père ne provient d'aucun autre — est le principe et possède la fécondité envers les personnes». La réflexion de Bonaventure fait intervenir ici l'idée de l'actualité souveraine de Dieu (*summa actualitas*). En Dieu, rien n'existe à l'état de puissance; ce qui se trouve en Dieu existe à l'état parfait de l'acte: il n'y a pas de potentialité en Dieu, mais actuation suréminente de toute perfection⁵⁶. Cela permet de conclure: «En Dieu, cette fécondité relative à Dieu ne peut exister qu'en acte: il est donc nécessaire (*necesse est*) de poser une pluralité de personnes»⁵⁷.

Le thème de la *primitas*, dont on ne peut pas sous-estimer l'importance, traverse toute l'œuvre de Bonaventure. Avec la bonté, la primauté constitue chez Bonaventure le pivot de l'articulation Unité-Trinité. Ce trait caractéristique de la métaphysique bonaventurienne fait apparaître la bonté, suivant l'expression de Th. de Régnon, comme l'expansibilité en vertu de laquelle l'Unité suprême est une primauté. Il fonde également l'agir de Dieu (création et salut) dans la communication transcendante de la vie divine: la fontalité intra-trinitaire est la source de la fontalité de Dieu envers ses créatures⁵⁸.

Ainsi, pour Bonaventure, la primauté du principe suprême (Dieu) inclut la Trinité (*primitas ... includit trinitatem*): Dieu est Trinité du fait même qu'il est premier. Le projet théologique de Bonaventure ne se limite pas à établir la non-contradiction ou l'harmonie entre Unité et Trinité, mais il veut manifester que la juste considération de l'unité divine entraîne nécessairement l'affirmation trinitaire: l'affirmation de la Trinité

⁵⁴ BONAVENTURE, I *Sent.* d. 7, a. un., q. 2, concl.; d. 27, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 (*Opera omnia*, t. 1, p. 139, 470).

⁵⁵ ARISTOTE, *Métaphysique* a [II] I, 993 b 24 - 994 a 1; cf. BONAVENTURE, II *Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 2 (*Opera omnia*, t. 2, p. 94).

⁵⁶ Sur ce thème: Klaus OBENAUER, *Summa Actualitas, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Frankfurt a.M., 1996.

⁵⁷ BONAVENTURE, I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2, fund. 4 (*Opera omnia*, t. 1, p. 53).

⁵⁸ BONAVENTURE, *Questions disputées sur le Mystère de la Trinité*, q. 8, ad 7 (*Opera omnia*, t. 5, p. 115); cette q. 8 est entièrement consacrée à l'articulation primauté-Trinité. Pour la notion de *primitas*, voir O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, p. 143-162; Luc MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après S. Bonaventure*, Paris, Editions Franciscaines, 1992, p. 41-56 et 125-128.

est «incluse» dans l'affirmation de l'unité, et il revient à la théologie d'effectuer une sorte de «désenveloppement» pour faire valoir cette unité trinitaire au moyen des ressources de la raison; tel est le propos fondamental de ses huit *Questions disputées sur le mystère de la Trinité*. C'est ainsi que Bonaventure peut expliquer: «On doit poser en Dieu une pluralité de personnes, comme l'enseigne la foi, et *comme le montrent les raisons avancées*». Ayant rappelé la simplicité et la primauté de Dieu, il conclut: «Ces conditions posées, il est nécessaire (*necesse est*) de poser une pluralité de personnes»⁵⁹. Certes, Bonaventure exclut que les philosophes aient pu connaître la Trinité par les seules ressources de la raison naturelle. Il reconnaît aussi que, pour des non-chrétiens, l'affirmation d'une unité trinitaire présente une contradiction⁶⁰. L'intelligence qui, à partir de l'Unité, découvre et pose la Trinité, est une «intelligence élevée par la foi»⁶¹. Il ne s'agit donc pas d'une démonstration philosophique de la Trinité, mais plutôt de ce qu'on pourrait appeler des «raisons de la foi». Il faut ajouter que Bonaventure n'opère pas la distinction nette entre l'ordre de la foi et celui de la raison qu'effectue, par exemple, Thomas d'Aquin. On peut sans doute caractériser cette approche, qui fit école, comme une connaissance rationnelle au sein d'une expérience mystique. Bonaventure témoigne de la persistance d'une théologie qui propose une élévation contemplative de l'esprit, avec les ressources rationnelles (nécessité), vers l'objet de foi.

Cette quête de raisons nécessaires, postulant la Trinité au nom d'une certaine saisie de l'unité divine, ne s'achève pas avec Bonaventure: elle sera poursuivie par d'autres auteurs, à la fin du XIII^e s. et au XIV^e s. On peut relever ici, en guise d'exemple, la pensée d'Henri de Gand (+1293). Sa théologie trinitaire, fondée sur la doctrine thomiste du Verbe et de l'Amour, se situe dans le prolongement de Thomas d'Aquin plutôt que dans celui de Bonaventure. Il opère pourtant une adaptation de la thèse bonaventurienne. Pour Henri, c'est par la foi que nous affirmons la génération du Verbe et la procession de l'Amour en Dieu, c'est-à-dire la Trinité. Cependant, après que la foi nous a fait connaître la Trinité, nous pouvons en *prouver la nécessité* par des arguments rationnels⁶². Henri tient en effet que la perfection de l'activité intellectuelle, en Dieu, exige nécessairement la «production» féconde d'un Verbe; de même, la perfection de l'activité volontaire et amoureuse en Dieu exige la spiration du Saint-Esprit. La perfection de l'activité spirituelle de Dieu entraîne nécessairement la distinction

⁵⁹ BONAVENTURE, *I Sent.* d. 2, a. un., q. 2, sol. (*Opera omnia*, t. 1, p. 54).

⁶⁰ BONAVENTURE, *Questions disputées sur le Mystère de la Trinité*, q. 2, a. 2, sol., (*Opera omnia*, t. 5, p. 65).

⁶¹ BONAVENTURE, *Hexaëmeron* XI, 5 (*Opera omnia*, t. 5, p. 381); cf. *Questions disputées sur le Mystère de la Trinité*, q. 2, a. 2, sol.: «anima aliquatenus per fidem purgata et elevata» (*Opera omnia*, t. 5, p. 65).

⁶² HENRI DE GAND, *Quodlibet* VI, q. 2 (*Opera omnia*, vol. 10, Leuven - Leiden, Leuven University Press – E.J. Brill [Ancien and Medieval Philosophy, Series 2,10], 1987, p. 36): «Postquam tamen ex fide tenemus istas emanationes in Deo, ipsarum necessitatem in se manuductione rationis possumus probare».

personnelle du Père, de son Verbe et de son Amour; la raison est capable de l'établir⁶³.

Très logiquement, Henri de Gand tire cette extraordinaire conclusion: s'il n'y avait que l'intelligence et la volonté essentielles du Dieu Un (c'est-à-dire: Unité sans Trinité), Dieu ne pourrait pas avoir créé le monde avec sagesse et liberté. La personne du Verbe, conçue comme la manifestation et l'expression de la connaissance du Père, est requise pour saisir l'acte créateur. De même, la personne de l'Esprit, conçue comme le fruit d'un élan d'amour fécond, est requise pour percevoir l'activité créatrice de la volonté divine. La procession du Fils et de l'Esprit doit être *nécessairement* présupposée à l'activité créatrice⁶⁴. Cette thèse n'est pas neuve, mais la forme concrète de son élaboration est originale: elle conjugue la doctrine trinitaire thomiste (doctrine du Verbe et de l'Amour, causalité créatrice des processions trinitaires) avec l'articulation bonaventurienne de l'Unité et de la Trinité (nécessité). On perçoit ici que la nécessité affecte aussi bien le rapport Unité-Trinité que le rapport Trinité-crétion. L'unité trinitaire de Dieu, élaborée rationnellement, constitue alors la clef de toute la doctrine de Dieu et de son agir dans le monde.

b) Trinité et Unité: deux ordres de connaissance distincts

Face à ce courant des «raisons nécessaires», d'autres théologiens opèrent une distinction plus nette de ce qui relève de la foi et de ce qui constitue le domaine de l'enquête rationnelle. C'est à eux qu'il revient d'avoir constitué la thèse qui s'imposera le plus souvent dans la suite de la théologie. L'exemple le plus caractéristique est sans doute Thomas d'Aquin (+1274). Pour l'Aquinate, comme pour Bonaventure, la raison philosophique («raison naturelle») est incapable de parvenir à une connaissance de la Trinité. La démarche philosophique (métaphysique) parvient à connaître Dieu comme cause première des créatures; or l'agir créateur est commun aux trois personnes qui agissent ici en vertu de leur commune essence; par conséquent, la raison philosophique ne peut accéder qu'aux attributs qui reviennent à Dieu à raison de son unité d'essence⁶⁵. Corrélativement, c'est seulement par la foi que le croyant peut percevoir de quelle façon les personnes divines sont distinctement engagées, en vertu de leur propriété, dans l'agir créateur et sauveur⁶⁶.

⁶³ *Ibid.*, VI, q. 1, p. 2-31; cf. *ibid.*, VI, q. 2, p. 36.

⁶⁴ *Ibid.*, VI, q. 2, p. 33-40. Henri affirme en conclusion: «Dicimus quod productio divinarum personarum necessario praecedat productionem creaturarum tamquam causa eorum» (p. 37).

⁶⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 32, a. 1, p. 386-389. Texte latin: *Summa Theologiae* (Paulinae éd.), Rome, 1988, p. 162-164.

⁶⁶ C'est, suivant Thomas d'Aquin, le «motif» de la révélation de la Trinité: percevoir que la création est une oeuvre trinitaire, et que notre salut s'accomplit par l'action et le don des personnes divines (Ia, q. 32, a. 1, ad 3, p. 388).

Poursuivant sa réflexion, Thomas d'Aquin écarte aussi les «raisons nécessaires» que Bonaventure invoquait pour passer, de l'unité, à l'affirmation de la Trinité: «Il faut affirmer sans ambiguïté qu'il y a en Dieu une pluralité de suppôts ou de personnes dans l'unité de l'essence, *non pas en raison des raisons avancées qui ne concluent pas avec nécessité*, mais en raison de la vérité de la foi»⁶⁷. La démarche bonaventurienne lui apparaît comme un rationalisme pieux qui, en voulant trop prouver, met la foi en danger, car elle déroge à la dignité de la foi. Pour Thomas, c'est sur la seule base de la révélation dans l'histoire du salut que l'on peut reconnaître une Trinité dans l'unité⁶⁸. Les arguments théologiques (les fameuses analogies trinitaires) constituent seulement des arguments probables, des indices ou des adaptations qui permettent de manifester à l'esprit croyant, mais sans aucune force de nécessité, ce que l'on tient par la foi⁶⁹. Pour cette raison, Thomas d'Aquin pose une distinction méthodologique fondamentale dans la considération de l'Unité et de la Trinité. L'épistémologie trinitaire engage en effet deux ordres de connaissance distincts: ce qui concerne l'essence divine (unité) que la raison naturelle peut atteindre dans une certaine mesure, et ce qui concerne la distinction des personnes (Trinité) à laquelle seule la foi donne accès⁷⁰. L'articulation des deux ordres est assurée par les analogies dans une réflexion dont la foi est le principe (verbe, amour, relation, personne).

c) Trinité et Unité: deux ordres de connaissance séparés

À l'exact opposé des thèses de Bonaventure, un troisième courant écarte le lien, dans l'ordre du savoir, entre la Trinité et l'Unité. Cette position extrême est bien illustrée par Durand de Saint-Pourçain (+1334), le «docteur moderne» qui fut maître du Sacré-Palais en Avignon. Durand témoigne d'une nouvelle étape de la pensée qui dissocie deux voies de connaissance: la science d'une part et l'autorité d'autre part. La foi et la théologie relèvent de l'autorité, et non pas de la science. Un article de foi se définit précisément, pour Durand, par sa non-démonstrabilité et sa non-scientificité. Réagissant contre l'épistémologie de Thomas d'Aquin, il écarte la validité des analogies pour illustrer le mystère trinitaire (le verbe et l'amour). Pour Thomas, la théologie chrétienne ne peut pas prouver la foi, mais elle peut montrer que les arguments rationnels avancés

⁶⁷ THOMAS D'AQUIN, I *Sent.* d. 2, q. 1, a. 4, sol., p. 74.

⁶⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 32, a. 1, p. 386-389.

⁶⁹ THOMAS D'AQUIN, I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 4, ad 3 (*adaptationes quaedam*); *Somme de théologie*, IIa-IIae, q. 1, a. 5, ad 2 (*persuasiones quaedam*), p. 23.

⁷⁰ Le traité *de Deo* de la *Somme de théologie* comporte donc trois parties: 1° ce qui concerne l'unité d'essence; 2° ce qui concerne la distinction des personnes; 3° ce qui concerne la procession des créatures *a Deo* (Ia, q. 2, *Prol.*).

contre la foi trinitaire ne s'imposent pas rigoureusement. Pour Durand, il n'y a aucun moyen d'établir rationnellement que la foi trinitaire n'inclut rien d'impossible. La raison est incapable de montrer rigoureusement que la foi trinitaire n'est pas contradictoire. Aussi, lorsqu'il rencontre les objections que l'on oppose à l'existence d'une Trinité dans l'Unité, Durand n'y répond même pas: un tel projet serait vain par définition. Durand de Saint-Pourçain témoigne ainsi d'un renversement des perspectives qui s'opère au XIV^e siècle: un fossé se creuse entre l'ordre théologique et l'ordre philosophique, entraînant un isolement de la foi et de la théologie (autorité) face aux prérogatives de la raison (sciences)⁷¹.

Nous sommes ainsi en présence de trois types d'épistémologie concernant le rapport Unité-Trinité, qui correspondent à trois attitudes différentes dans la discussion sur le terrain philosophique ou sur le terrain missionnaire. 1^o) Une démarche qui tend à établir rationnellement (*rationes necessariae*) la vérité de la foi trinitaire chrétienne (l'aspect missionnaire pourrait être illustré par Raymond Martin ou par Raymond Lulle); 2^o) une démarche d'apologétique «défensive» qui ne recourt pas à des raisons nécessaires pour affirmer la foi trinitaire, mais qui se pense capable d'écarter, sur le terrain rationnel, les arguments avancés contre la foi trinitaire (Thomas d'Aquin)⁷²; 3^o) une attitude qui abandonne ce projet intellectuel apologétique, en séparant l'ordre de l'Unité divine et l'ordre de la Trinité (Durand de Saint-Pourçain).

3. L'essence divine (Unité) et les personnes (Trinité)

Sur le plan spéculatif, l'articulation de l'unité divine et de la Trinité s'effectue, chez les scolastiques, dans la discussion de rapport entre l'essence divine et les personnes. La position commune, dont la précision fut suscitée par la réception des thèses de Gilbert de Poitiers, est bien illustrée par Pierre Lombard, au milieu du XII^e s.: chaque personne, prise distinctement, est absolument et réellement identique à l'essence divine, et les trois personnes sont la même et unique essence ou substance divine (*una summa res*)⁷³. La Trinité des personnes est affirmée au sein d'une très stricte saisie de l'unité divine (monothéisme). Dans la suite, les théologiens s'attacheront à faire la différence entre la réalité de Dieu lui-même, et le mode de notre connaissance entraînant la diversité des concepts. Aucune personne ne diffère réellement de l'essence, mais les personnes se distinguent l'une de l'autre au sein de l'unique essence. La personne et l'essence sont

⁷¹ Gilles EMERY, «Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain», *Revue thomiste* 99, 1999, p. 659-699.

⁷² Vincent SERVERAT, «L'*irrisio fidei*. Encore sur Raymond Lulle et Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 90, 1990, p. 436-448.

⁷³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae* I, d. 34, c. 1-2, p. 246-251.

identiques dans l'ordre de la réalité de Dieu, mais les concepts de personne et d'essence sont différents. On affirme donc une «identité réelle» et une «distinction de raison» entre la personne et l'essence⁷⁴. Les maîtres scolastiques du XIII^e s. ne manquent généralement pas de préciser, contre le «porrétanisme», que la propriété relative n'est pas ajoutée à l'essence (*extrinsecus affixa*): la propriété relative n'est pas «autre chose» que l'essence⁷⁵.

La problématique augustinienne et anti-porrétaine conduit à chercher l'ultime articulation de la Trinité et de l'Unité dans la théorie de la relation. La pensée de Thomas d'Aquin joue ici un rôle décisif qui déterminera la discussion ultérieure (elle suscitera soit l'adhésion, soit la réserve critique). Thomas d'Aquin saisit la personne divine comme une relation subsistante. Plus précisément, le concept de «personne divine» signifie la relation en tant que cette relation est dotée de la consistance d'une réalité qui subsiste (c'est-à-dire: la relation par mode d'hypostase)⁷⁶. Si le maître dominicain peut concevoir la personne comme une relation, c'est en raison de son analyse de la relation. La pensée de Thomas prend son départ dans la conception catégoriale de la relation comme un accident existant non pas «entre» les choses mais «dans» les choses. Dans le prolongement d'Aristote (*Catégories 7* et *Métaphysique D 15*), Thomas d'Aquin distingue deux aspects dans la relation, comme en chacun des neuf genres d'accidents aristotéliens: 1^o) l'existence de l'accident (*esse*); 2^o) la définition ou nature propre de cet accident (*ratio*). Du côté de sa *ratio*, la relation présente un caractère unique parmi les accidents: elle n'affecte pas positivement la sujet qui la porte, elle n'est pas détermination intrinsèque de ce sujet, mais elle est pur rapport à un autre (*ad aliud*). La relation possède ici un caractère «extatique», une sorte de simplicité métaphysique qui en permet l'attribution directe en Dieu. Du côté de son existence (*esse*), en revanche, la relation catégoriale possède le mode d'existence propre aux accident, c'est-à-dire l'inhérence dans un sujet (l'existence dans un autre et par un autre).

L'application de cette analyse à Dieu est limpide: du côté de l'existence, l'*esse* de la relation divine est l'être même de l'unique essence divine; sous l'aspect de son existence, la relation s'identifie purement et simplement avec l'être unique de Dieu. Du côté de sa définition ou nature propre, la relation est transposée en Dieu comme pur rapport d'«opposition» selon l'origine (paternité, filiation et procession); sous ce

⁷⁴ Voir par exemple ALBERT LE GRAND, I *Sent.* d. 34, a. 1-3 (*Opera omnia*, t. 26, p. 162-168).

⁷⁵ Voir par exemple BONAVENTURE, I *Sent.* d. 33, a. 1, q. 2, (*Opera omnia*, t. 1, p. 574-576). La distinction formelle posée par Duns Scot n'altère pas cette unité.

⁷⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 29, a. 4, p. 372-374.

deuxième aspect, la relation ne consiste pas dans une détermination de l'essence divine, mais seulement dans la référence interpersonnelle selon l'origine⁷⁷.

C'est ainsi dans le thème de la relation que s'organise, chez Thomas d'Aquin, la question du rapport entre Unité et Trinité. Pour l'Aquinate, il n'y a pas d'un côté l'essence unique, et d'un autre côté la relation. Tout converge dans la relation, qui comporte l'élément de la distinction personnelle (*ratio*), et l'élément de la subsistance hypostatique divine (*esse*). On voit très bien ici que, contrairement à ce qui deviendra la doctrine commune de l'école thomiste, Thomas d'Aquin n'opère pas de division entre un traité «De Deo uno» et «De Deo trino». Mais il fait converger dans l'analyse de la relation l'aspect de l'essence commune des trois personnes (subsistance de l'*esse* divin) et l'aspect de la distinction personnelle (rapport d'origine). Ces deux aspects constituent ensemble la notion théologique de personne divine. C'est pourquoi la priorité ne se trouve accordée ni à l'essence, ni au rapport mutuel, mais bien à la *personne* qui joint ces deux dimensions⁷⁸. Pour la même raison, l'étude de l'action créatrice et salvifique de Dieu dans le monde devra prendre en compte un double aspect: celui de l'essence divine (les trois personnes agissent en vertu de leur unique essence) mais aussi celui de la propriété personnelle (chaque personne intervient selon sa propriété distincte)⁷⁹.

Les écoles théologiques présenteront des divergences sur la place qu'il faut reconnaître à la relation par rapport à l'origine (procession). Dans l'analyse du rapport unité-trinité au sein de la notion de «personne», le mouvement théologique issu de Bonaventure tendra à placer l'accent sur l'action de génération et de procession, tandis que le mouvement issu de Thomas d'Aquin le place sur la relation⁸⁰. De manière comparable, l'école de pensée se rattachant à Thomas d'Aquin attribue la constitution de la personne divine à la relation, prise de façon complète selon les deux aspects mentionnées plus haut; dans le courant issu de Bonaventure, on retiendra la possibilité d'envisager la constitution de la personne divine par un élément absolu et non pas relatif (Duns Scot)⁸¹. Là peut-être où la tradition mystique issue de Denys s'affirme de façon prononcée (Eckhart), l'Un paraît se présenter à l'expérience comme le fond du mystère,

⁷⁷ *Ibid.*, Ia, q. 28, a. 2, p. 362-364.

⁷⁸ Pour cette analyse: Gilles EMERY, «Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez Thomas d'Aquin?», *Revue thomiste* 98, 1998, p. 5-38; Hans Christian SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, EOS Verlag (Münchener Theologische Studien II, 52), 1995.

⁷⁹ Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, p. 749-750.

⁸⁰ Pour un aperçu: Michael SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2. Teil, Bd. 1: *Die trinitarischen Lehرداریfferenzen. Systematische Darstellung und historische Würdigung*, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 29/1), 1930, p. 385-589.

⁸¹ Friedrich WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, München, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 41/5), 1967, p. 283-342.

au-delà de la Trinité des personnes; encore ce jugement doit-il être nuancé par la perspective propre d'Eckhart, qui vise le rapport entre l'unité de Dieu et l'union de l'homme à Dieu⁸². Mais l'immense majorité des auteurs s'accordent en trouvant dans la notion de personne la synthèse ou convergence de l'aspect de l'unité et de la pluralité en Dieu.

4. Unité et pluralité: les transcendants

L'élucidation de la pluralité au sein de l'unité exige une dernière précision. Roscelin et Abélard s'étaient confrontés au problème du «nombre» en Dieu, sans parvenir à lui donner une solution satisfaisante. Celle-ci ne sera donnée que dans le recours à la doctrine des transcendants. Pour les auteurs scolastiques, généralement très attachés à l'unité divine, il ne peut pas être question de poser une pluralité qui porterait atteinte à l'unité de Dieu. De ce fait, la pluralité quantitative doit être exclue (ce qu'Abélard avait effectué en écartant la pluralité numérique). Pierre Lombard, au XII^e s., attribue aux nombres (*une, deux, trois* personnes) une signification purement négative: l'expression «un Dieu» exclut une pluralité de dieux; l'expression «trois personnes» exclut la solitude d'une personne (modalisme), etc.⁸³ Le Lombard rencontra ici l'opposition d'autres maîtres tenant, de façon plus commune, la fonction positive de ces «nombres» et non pas seulement leur signification négative. Mais comment parler de «nombre» en Dieu sans briser l'Unité? Malgré des différences d'écoles (rapport affirmation-négation, distinction formelle), la solution de la scolastique qui s'imposera longtemps réside dans le recours à l'unité transcendantale⁸⁴, que l'on peut illustrer ici par la pensée de Thomas d'Aquin.

Employant les concepts métaphysiques qu'il reçoit d'Aristote, Thomas d'Aquin écarte de Dieu une pluralité matérielle, pour ne retenir qu'une pluralité formelle, dans l'ordre des transcendants et non pas dans l'ordre quantitatif. L'un transcendantal est l'un «convertible avec l'être». L'un transcendantal signifie l'être dans son indivision: il n'ajoute rien de positif à l'être, mais il consiste dans la négation d'une division (l'être est un en tant qu'il est in-divis). L'affirmation de l'unité divine consiste ainsi dans la négation d'une division et dans l'affirmation de la réalité même à laquelle on attribue l'unité: «L'un qui est convertible avec l'être pose affirmativement l'être lui-même, mais il ne lui ajoute rien sinon la négation d'une division»; «Quand nous disons: 'l'essence

⁸² Cf. Alain DE LIBERA, «L'Un ou la Trinité? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne», *Revue des Sciences Religieuses* 70, 1996, p. 31-47.

⁸³ PIERRE LOMBARD, *Sententiae* I, d. 24, p. 187-189.

⁸⁴ Voir par exemple ALBERT LE GRAND, I *Sent.* d. 24, a. 3 (*Opera omnia*, t. 25, p. 610-614).

[divine] est une', le terme 'une' signifie l'essence en son indivision; quand nous disons: 'la personne est une', cet attribut signifie la personne en son indivision»⁸⁵. Corrélativement, Thomas d'Aquin pose le concept nouveau de «multitude transcendantale» (*multitudo secundum quod est transcendens*) pour rendre compte de la pluralité des personnes qui sont un seul Dieu. Cette multitude transcendantale consiste dans l'affirmation de l'unité de chaque chose au sein de la multiplicité (unité de chaque personne), en ajoutant que chaque personne se distingue réellement des autres personnes (une personne n'est pas l'autre)⁸⁶. Le concept tout à fait original de *multitudo transcendantale* (concept qui constitue un véritable non-sens pour un strict néoplatonisme) exprime sous la plume de Thomas d'Aquin la nouveauté chrétienne radicale dans la saisie des rapports entre l'Un et le Multiple. L'introduction de la multitude (*multitudo*) au sein des transcendants intervient clairement comme l'expression du statut éminent de la *pluralité* que la foi chrétienne reconnaît en Dieu. Dans le mouvement de cette thèse, Thomas d'Aquin peut exprimer le statut éminemment positif de la pluralité créée: la relation (distinction) intratrinitaire est la cause, la raison et l'exemplaire de la distinction dans les créatures. La distinction trinitaire est, pour Thomas d'Aquin, la cause de cette autre distinction qu'est la création (distinction entre Dieu et le monde), et elle est aussi la cause de la pluralité des créatures: «La relation en Dieu dépasse en causalité ce qui, dans les créatures, est principe de distinction: car c'est par la procession des personnes divines distinctes qu'est causé tout le processus des créatures ainsi que la multiplication des créatures»⁸⁷. La pensée médiévale témoigne ainsi, chez Thomas d'Aquin, d'un étonnant effort de promotion de la pluralité au plan métaphysique, à la jonction de la théologie trinitaire et de la théologie de la création: la pluralité reçoit le statut éminent d'un transcendantal, tandis que la relation trinitaire exerce une causalité créatrice qui fonde la pluralité créée et lui confère une valeur d'expression du mystère trinitaire.

5. Conclusions

1. La scolastique latine du XII^e au début du XIV^e siècle constitue fondamentalement, si l'on considère son mouvement général, une théologie de l'*unité trinitaire*. La pluralité

⁸⁵ THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées De potentia*, q. 9, a. 7 (*Quaestionis Disputatae*, Paul M. PESSON [éd.], t. 2, Turin, Marietti, 1965, p. 243) et *Somme de théologie*, Ia, q. 30, a. 3, p. 377-378. Sur cette question, voir en particulier Giovanni VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, Milano, Vita e Pensiero (Metafisica e storia della metafisica 17), 1997, p. 191-245.

⁸⁶ THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées De potentia*, q. 9, a. 7, p. 243. La multitude transcendantale consiste donc dans l'affirmation de chaque réalité une, et dans une double négation (indivision de chaque personne et distinction mutuelle des personnes).

⁸⁷ THOMAS D'AQUIN, I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, ad 2, p. 635; cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, p. 445-454.

personnelle en Dieu s'inscrit dans un très strict monothéisme, que renforcent les débats doctrinaux et le contexte ecclésial. Cette stricte saisie de l'unité divine, très présente dans la considération de la Trinité immanente, n'est pas abandonnée lorsque les scolastiques exposent le rôle distinct des personnes dans la création et le salut.

2. L'articulation Trinité-Unité est constamment marquée par le projet apologétique des «raisons nécessaires» et par sa discussion controversée. Même lorsque, au début du XIV^e s., intervient une certaine rupture de l'harmonie foi-raison, les questions d'épistémologie demeurent au cœur de la réflexion scolastique.

3. La scolastique, dès ses débuts, se caractérise par un remarquable développement de l'analyse du langage, et par l'exploitation d'importantes ressources métaphysiques pour rendre compte de l'unité trinitaire. La présence de la réflexion biblique demeure importante chez les grands maîtres en théologie du XII^e et du XIII^e siècle (dont la tâche première était d'exposer l'Écriture Sainte), mais on perçoit déjà le danger d'une rupture entre la réflexion biblique et la théologie spéculative lorsque cette dernière perdra son contact avec la lecture de la Bible.

4. Chez Thomas d'Aquin en particulier, l'articulation Trinité-Unité s'effectue, au moyen de l'analyse de la relation, dans la notion de *personne* qui constitue le faite de la pensée théologique sur Dieu. Corrélativement, la pluralité trinitaire permet de penser d'une manière nouvelle la pluralité créée (multitude transcendantale, causalité créatrice de la distinction trinitaire). Cette réflexion sur la personne, chez Thomas d'Aquin et chez d'autres auteurs, constitue certainement l'apport majeur de la théologie scolastique sur le rapport Unité-Trinité.