

Le propos de la théologie trinitaire spéculative chez saint Thomas d'Aquin

On observe aujourd'hui un important renouveau de la théologie trinitaire. Les études sur la Trinité se multiplient et marquent de leur empreinte l'ensemble de la réflexion théologique. Ce renouveau foisonnant suscite une question touchant le propos de la doctrine trinitaire: quelle est la tâche d'un traité de la Trinité? Cette question comporte plusieurs aspects. Elle est liée, en premier lieu, à la compréhension générale de la nature de la théologie, touchant notamment le caractère spéculatif de la théologie et sa dimension pratique, ainsi que le statut propre de la théologie face à la réflexion philosophique sur Dieu. En second lieu, la question du propos de la théologie trinitaire concerne ses rapports avec d'autres points de doctrine. La doctrine trinitaire doit-elle être comprise avec Karl Barth comme une détermination de la doctrine de la révélation, ou à la suite de Hegel comme l'expression des conditions de l'autocommunication de Dieu? La théologie trinitaire se trouve-t-elle au service de l'anthropologie ou d'autres secteurs de la réflexion?

Sans entrer ici de manière approfondie dans ces questions fondamentales qui exigeraient une discussion circonstanciée, nous proposons de considérer un troisième aspect de la question qui, tout en comportant des liens étroits avec les deux précédents, concerne plus directement le contenu de la doctrine trinitaire: quel est le but poursuivi par la théologie trinitaire classique qui développe les notions de « processions », de « relations », de « personnes » et de « propriétés »? En d'autres termes: quel est le propos d'une théologie trinitaire proprement *spéculative*, telle que saint Thomas d'Aquin l'a exposée? Après une présentation du cadre général de cette interrogation, nous proposons d'examiner les explications fournies par saint Thomas dans le cours de ses traités trinitaires, afin de préciser l'intention animant l'élaboration d'un traité de théologie spéculative sur la Trinité.

1. La foi trinitaire et la théologie

Pour les théologiens chrétiens, la Trinité n'est pas un simple sujet d'étude parmi d'autres. En effet, lorsque les chrétiens disent leur foi, c'est la Sainte Trinité qu'ils confessent, comme en témoignent le Symbole de Nicée-Constantinople ou le Symbole des Apôtres. Le contenu de ces *Credos*, c'est la foi en la Trinité, dans laquelle l'Église

place la confession des mystères du Christ. La théologie trinitaire constitue dès lors le cœur de la réflexion doctrinale visant à rendre compte de la foi de l'Église. Saint Thomas d'Aquin l'a très clairement signifié au début de plusieurs traités théologiques :

La foi chrétienne consiste principalement dans la confession de la sainte Trinité, et elle se glorifie spécialement dans la croix de Notre Seigneur Jésus Christ »¹. – « Le Seigneur a enseigné que la connaissance qui rend bienheureux consiste à connaître deux choses : la divinité de la Trinité et l'humanité du Christ [...]. C'est pourquoi toute la connaissance de la foi se rapporte à ces deux choses : la divinité de la Trinité et l'humanité du Christ »².

Puisque le sujet de la théologie est le mystère de Dieu en lui-même et dans ses relations aux créatures³, la doctrine de Dieu Trinité aura pour tâche de manifester les trois personnes dans leur être divin unique et dans leur distinction hypostatique, en considérant ces personnes dans leur immanence éternelle et dans l'économie de la création et du salut. C'est ainsi que, dans la *Somme de théologie*, saint Thomas étudie les trois personnes divines dans l'unité de leur essence (*Prima Pars*, questions 2-26) puis dans leur distinction mutuelle (questions 27-43), en préparant de cette façon l'étude de la création et de l'économie de la grâce (suite de la *Somme de théologie*).

Bien que plusieurs aspects de ces explications donnent lieu à d'importantes controverses parmi les théologiens⁴, la place centrale qui revient à la foi trinitaire fait aujourd'hui l'objet d'un large consensus. La doctrine de la Trinité ne traite pas un secteur de la foi et ne constitue pas un chapitre isolé de la théologie chrétienne mais, en exposant le mystère de Dieu, elle présente aussi le fondement et le but de toutes les autres affirmations de la foi⁵. On doit observer que le renouveau contemporain des études sur le mystère de la Trinité se caractérise en particulier par l'attention prêtée aux retentissements de

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les raisons de la foi*, ch. 1. Les traductions françaises des textes de saint Thomas sont nôtres.

2. *Compendium de théologie I*, ch. 2. Saint Thomas exprime aussi la même réalité en termes christologiques : « Toute la foi chrétienne se rapporte à la divinité et à l'humanité du Christ » (*Les articles de la foi et les sacrements de l'Église I*, prol.).

3. Cf. *Somme de théologie I*, q. 1, a. 7. Nous abrégeons désormais le titre des deux *Sommes* de saint Thomas de la façon suivante : *ST* (*Somme de théologie*) et *SCG* (*Somme contre les Gentils*).

4. Parmi les questions controversées, il faut signaler en particulier : le sujet de la théologie, l'articulation entre l'unité de l'être divin et la pluralité personnelle (essence divine et distinction des personnes), ainsi que les rapports entre l'immanence éternelle de Dieu et l'économie.

5. Cf. Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris 1996, p. 451 : « L'objet formel sous lequel la doctrine de la Trinité traite la totalité de la foi chrétienne est Dieu comme fondement et but de toutes les affirmations confessionnelles ».

la foi trinitaire, c'est-à-dire aux rapports que la confession trinitaire entretient avec les autres affirmations de foi et avec la pratique de la vie chrétienne⁶. Mais, en ce domaine, on observe souvent une difficulté, voire un malaise à l'égard de la doctrine thomiste de la Trinité : les meilleures volontés sont parfois découragées lorsqu'il s'agit d'aborder des notions telles que les « processions », les « relations », les « propriétés ». Ce corps de doctrine ne contribue-t-il pas à faire de la théologie trinitaire une activité de spécialistes ? Ne rend-il pas la théologie trinitaire étrangère à l'expérience spirituelle, hors de portée de la pensée commune des croyants ?

On peut illustrer cette difficulté par les observations de Karl Rahner. Au jugement de Rahner, la théologie trinitaire occidentale issue de saint Augustin donne l'impression « de ne pouvoir offrir autre chose qu'un enseignement bien formel, utilisant tout un arsenal conceptuel : les deux processions, les relations... Il faut même dire qu'en dépit de tels efforts, la Trinité ainsi enseignée apparaît comme un monde clos, sans ouverture réelle sur le dehors »⁷. De là provient, suivant Karl Rahner, un « splendide isolement » du traité de la Trinité « avec le risque quasi inévitable d'apparaître comme dépourvu d'intérêt religieux existentiel »⁸.

C'est par une profonde méprise que Karl Rahner a associé le nom de saint Thomas d'Aquin à une telle dérive formaliste de la doctrine trinitaire. Suivant saint Thomas, en effet, la révélation de la Trinité était « nécessaire » (nécessité relative en vue de la fin voulue par Dieu pour les hommes) afin de nous permettre de mieux saisir l'activité créatrice de Dieu et, surtout, pour nous donner l'intelligence du salut qui s'accomplit par la mission du Fils et du Saint-Esprit :

La connaissance des personnes divines nous fut doublement nécessaire. D'une part, [elle nous fut nécessaire] pour bien saisir la création des choses. En effet, lorsque nous affirmons que Dieu a tout fait par son Verbe, on exclut l'erreur de ceux qui tiennent que Dieu a produit les choses par une nécessité de nature. Et lorsque nous affirmons qu'il y a en lui la procession de l'Amour, on montre que Dieu n'a pas produit les créatures en raison d'une quelconque indigence, ni en raison d'un autre motif extérieur, mais en raison de l'amour de sa propre bonté.

6. Cet objectif est systématiquement exploré par l'essai éclairant de David S. Cunningham, *These Three are One, The Practice of Trinitarian Theology*, Malden (Massachusetts) - Oxford 1998, Reprinted 1999 ; voir ma recension dans la *Revue Thomiste* 100 (2000) 615-617. Malgré la réduction pratique ou la fonctionnalisation de la doctrine trinitaire qu'on peut observer chez certains auteurs, une telle recherche, de soi, n'exclut pas la primauté de la dimension contemplative ou spéculative de la théologie.

7. Karl RAHNER, *Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris 1999, p. 25.

8. Karl RAHNER, *Dieu Trinité*, p. 24.

[...] D'autre part, et à titre principal, [la connaissance des personnes divines nous fut nécessaire] pour bien saisir le salut du genre humain, qui s'accomplit par le Fils incarné et par le don du Saint-Esprit⁹.

Dans la *Somme de théologie*, l'étude des propriétés des personnes cherche à manifester ces personnes dans leur divinité et dans leur distinction, en éclairant leur existence éternelle et leur agir en notre faveur. On observe ce propos économique dans l'étude de la propriété du Père, mais surtout dans l'étude de la propriété du Verbe (le Père dit et il fait toutes choses par son Verbe) et du Saint-Esprit (le Saint-Esprit est l'Amour par lequel le Père et le Fils s'aiment et nous aiment)¹⁰. Par ailleurs, le traité trinitaire trouve son achèvement dans l'étude des missions divines, c'est-à-dire dans l'économie trinitaire de la grâce (question 43). Là où, au premier abord, on aurait pu soupçonner une réflexion dépourvue d'intérêt pour l'économie de la création et du salut, on découvre en réalité une doctrine qui montre la profondeur de l'agir de Dieu et des relations que le monde et les hommes entretiennent avec Dieu.

Il reste néanmoins à s'interroger : pourquoi saint Thomas a-t-il mis un tel soin à développer une théologie spéculative de la Trinité au moyen des notions de procession, relation, personne, propriété, etc. ? Par quelle intention cette entreprise théologique est-elle animée ? Quel propos le théologien poursuit-il dans l'élaboration d'une doctrine spéculative de la Trinité ? Et ce propos s'impose-t-il vraiment ? Ces questions ne concernent pas seulement la juste exégèse de saint Thomas mais elles touchent aussi son intégration dans notre débat trinitaire actuel. En effet, une lecture féconde de la théologie trinitaire de saint Thomas ne pourra s'effectuer qu'en tenant compte de l'intention qui l'animait. Si l'on néglige cette intention, on risquera de porter un jugement sans pertinence sur sa doctrine trinitaire ou de lui faire servir un propos qui lui est étranger.²

2. Exégèse biblique et théologie trinitaire

Précisons tout d'abord de quelle théologie trinitaire il s'agit. En effet, on pourrait être tenté de séparer, d'un côté, l'exégèse biblique pratiquée par S. Thomas dans ses commentaires scripturaires, et, d'un autre côté, la doctrine spéculative formulée dans la *Somme de théologie* (*Prima Pars*, questions 27-43) ou dans les autres œuvres de syn-

thèse. Pourtant, c'est la même théologie trinitaire que l'on observe ici et là. Une étude de détail¹¹ permet d'observer que, entre la doctrine trinitaire du commentaire de l'évangile selon saint Jean et celle de la *Somme de théologie*, il n'y a pas de différence significative quant aux ressources, ni quant au but visé (c'est-à-dire rendre compte de la révélation), ni quant au contenu : le commentaire biblique présente amplement la notion de procession, le mode de la procession immanente du Fils et du Saint-Esprit (mode d'intellect et mode de volonté ou d'amour), la doctrine des relations et de l'opposition relative, les propriétés personnelles, la subsistance personnelle, la doctrine du Verbe, l'origine éternelle de l'Esprit, l'unité du Père et du Fils comme principe du Saint-Esprit, le rapport des personnes avec l'essence et avec les relations, l'égalité des personnes, l'ordre de nature en Dieu, les rapports des personnes divines avec les créatures, la mission des personnes, ainsi que plusieurs problèmes de langage trinitaire. Au risque de surprendre, il faut même ajouter que, sur certains thèmes spéculatifs (la doctrine du Verbe), l'enseignement du commentaire biblique est plus étendu que celui de la *Somme de théologie*.

Pour l'essentiel, le commentaire sur S. Jean montre clairement que S. Thomas ne sépare pas la théologie trinitaire biblique et la théologie trinitaire spéculative : c'est la même théologie, c'est-à-dire le même enseignement de l'Écriture réfléchi et exposé, que l'on retrouve dans les deux œuvres. Néanmoins, le commentaire biblique développe plus amplement certains thèmes qui, sans être absents du traité trinitaire de la *Somme*, y sont plus brièvement exposés : l'unité de connaissance et de volonté du Père et du Fils, ainsi que l'agir des personnes divines dans le monde. Quant aux thèmes proprement spéculatifs (propriétés personnelles, origine et distinction des personnes, etc.), le commentaire biblique les présente soit dans l'exposé suivi de la péricope biblique (c'est le cas le plus fréquent), soit dans des questions, objections ou *excursus* soulevés par la lecture du texte (plus rarement). Dans tous les cas, l'exégèse spéculative n'est ni superposée ni juxtaposée à l'exégèse biblique mais elle fait partie de la lecture biblique : elle vise à manifester le contenu doctrinal de la lettre de l'évangile.

La comparaison du commentaire de S. Jean et de la *Somme* nous permet ainsi de percevoir l'unité de la *sacra doctrina*. Le propos poursuivi par l'exégèse biblique est identique au but de l'Écriture elle-même et à celui de la théologie chrétienne : enseigner la vérité révélée en écartant les erreurs, afin de saisir ce que nous espérons contempler

9. Saint THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 32, a. 1, ad 3.

10. Voir notamment *ST I*, q. 33, a. 3 ; q. 34, a. 3 ; q. 37, a. 2, sol. et ad 3. Pour davantage de détails, voir notre étude « The Treatise on the Trinity in the *Summa Theologiae* » dans : *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti 2003, p. 121-164. Nous avons discuté ailleurs la critique de Karl Rahner : « Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin ? », *Revue Thomiste* 98 (1998) 5-38.

11. Pour cette étude, voir notre ouvrage : *Trinity in Aquinas*, p. 271-319 (« Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's Commentary on St. John »). On pourra y trouver les références textuelles de l'enquête dont seuls quelques résultats sont repris ici.

un jour en pleine lumière. La réflexion spéculative intervient, dans le commentaire du quatrième évangile comme dans la *Somme*, pour manifester (c'est-à-dire : *rendre plus manifeste* à notre esprit) la vérité enseignée par la révélation. La réflexion la plus spéculative sur les propriétés et les relations trinitaires s'inscrit dans l'enseignement biblique, car elle a pour but de dégager le sens profond du texte de l'Écriture au moyen des ressources de la raison, dans la foi.

Entre la *Somme de théologie* et les commentaires bibliques de saint Thomas, la principale différence réside dans l'ordre d'exposition, c'est-à-dire dans l'organisation de la matière. Tandis que l'exégèse biblique expose la doctrine trinitaire au gré du texte commenté (mettant aussi en évidence l'enracinement scripturaire de certains points de doctrine ou leur connexion, par exemple la procession éternelle et la mission des personnes), la *Somme de théologie* agence les questions suivant les exigences d'intelligibilité interne de la foi trinitaire. Quand nous parlons de la théologie trinitaire de saint Thomas, il s'agit donc de sa théologie spéculative telle qu'elle est formulée dans l'exposé de l'Écriture et organisée dans les œuvres de synthèse.

3. Les prérogatives de la foi et le refus du rationalisme

Saint Thomas écarte très résolument les « raisons nécessaires » par lesquelles certains théologiens tentaient de montrer que la reconnaissance de la Trinité s'impose à la raison. Il n'exclut pas seulement que la raison naturelle puisse parvenir à la connaissance de la Trinité, mais il retire également toute force de nécessité aux raisons que, depuis saint Anselme et Richard de Saint-Victor, des théologiens faisaient valoir pour établir la foi trinitaire. Saint Bonaventure, par exemple, avait réuni l'héritage du Pseudo-Denys et celui d'Anselme et de Richard. Avant lui, les premiers maîtres franciscains avaient déjà expliqué que la bonté de Dieu fournit le motif de la pluralité des personnes divines : il appartient en effet au bien de se communiquer (*bonum diffusivum sui*) ; puisque la bonté divine est parfaite, sa communication doit donc être parfaite, et cela exige une altérité de personnes : la parfaite bonté de Dieu implique donc la communication de toute la substance divine en Dieu lui-même par la génération du Fils et par la spiration du Saint-Esprit¹². Saint Bonaventure avait déployé cet enseignement en élaborant des « raisons nécessaires » autour des motifs suivants : la diffusion du Bien (si Dieu ne se communiquait pas par une diffusion parfaite de toute sa substance, il ne serait pas le Bien souverain et parfait), la béatitude, la charité, la libéralité et la joie de Dieu (ces attributs exigent

une pluralité de personnes en Dieu, puisque leur perfection ne peut pas exister sur un mode solitaire), la perfection, la primauté et la parfaite actualité de Dieu. La conclusion s'imposait alors : « Il est donc nécessaire d'affirmer une pluralité de personnes »¹³.

Ainsi, suivant S. Bonaventure, la juste considération de l'unité de Dieu entraîne nécessairement l'affirmation de la Trinité : la reconnaissance de la Trinité est « incluse » dans l'affirmation de l'unité divine, et les raisons invoquées permettent d'explicitier cette inclusion d'une manière qui s'impose avec une force de nécessité. Pour Bonaventure, l'intelligence croyante peut donc s'élever à la contemplation de la Trinité à partir de la perfection que la raison doit nécessairement reconnaître en Dieu.

Saint Thomas s'élève très vigoureusement contre un tel projet apologetique en théologie trinitaire. Ni la bonté, ni le bonheur de Dieu, ni sa connaissance, ni sa libéralité ne constituent des arguments capables de montrer à notre raison que la pluralité des personnes divines s'impose à notre esprit¹⁴. Seule la « vérité de la foi », à l'exclusion de toute autre raison, nous conduit à reconnaître la tripersonnalité divine¹⁵. Cette position implique une claire distinction entre le domaine de la foi et celui de la raison : la netteté de cette distinction constitue l'un des traits caractéristiques de S. Thomas face à S. Bonaventure notamment. Les raisons déployées par la théologie pour exposer le mystère de la Trinité ne seront donc jamais des arguments nécessaires mais plutôt des « adaptations » ou des « arguments probables »¹⁶, c'est-à-dire « des arguments qui montrent que ce que la foi propose n'est pas impossible »¹⁷.

L'épistémologie thomasienne en matière trinitaire se caractérise ainsi par deux thèses connexes fondamentales : 1° la stricte exclusion de raisons nécessaires pour établir la foi trinitaire¹⁸ ; 2° l'impossibilité de concevoir la Trinité en la déduisant à partir de l'unité divine, c'est-à-dire l'impossibilité de saisir la pluralité des personnes comme une dérivation des attributs essentiels¹⁹. Cette seconde thèse, trop souvent

13. Saint BONAVENTURE, I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2 ; I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 ; *Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis*, q. 1-8 ; *Hexameron* XI, 11 ; *Itinerarium mentis in Deum*, ch. 6.

14. Saint THOMAS, *ST I*, q. 32, a. 1, ad 2.

15. I *Sent.* d. 2, q. un., a. 4 ; cf. *ST I*, q. 32, a. 1.

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

17. *ST II-II*, q. 1, a. 5, ad 2.

18. Voir Robert L. RICHARD, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Rome 1963.

19. Voir notre étude : « Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin ? » *Revue Thomiste* 98 (1998) 5-38 ; cf. Hans Christian Schmidbaur, *Personarum Trinitas, Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995.

12. Alexandre DE HALÈS, *Summa theologica*, Livre I, n° 317 (Éd. Collegii S. Bonaventurae, t. 1, Quaracchi 1924, p. 465-466).

négligée, constitue l'un des traits fondamentaux de la théologie trinitaire de saint Thomas. Il exclut, avec davantage de rigueur que la plupart de ses contemporains, la confusion épistémologique entre notre connaissance de l'essence divine et notre connaissance de la pluralité personnelle en Dieu; il se refuse avec la plus grande fermeté à concevoir la pluralité personnelle en Dieu comme le fruit d'une fécondité essentielle de l'être divin. Dès lors, il faudra préciser le rôle de la raison humaine en théologie trinitaire.

Nous sommes maintenant en mesure de mieux saisir le problème qui se pose à la théologie trinitaire: si, d'un côté, l'intelligence naturelle de l'homme ne peut pas avoir accès à la Trinité (seule la foi procure cette connaissance), et si, d'un autre côté, les raisons spéculatives avancées par le théologien chrétien n'ont aucune force de nécessité, quelle sera donc la valeur d'un exposé spéculatif proposant des « raisons »? Quel but le théologien poursuit-il dans une telle recherche?

4. « Saisir quelque chose de la vérité qui suffit pour exclure les erreurs »

Dans sa théologie trinitaire, saint Thomas développe plusieurs thèmes qu'il applique à Dieu suivant les règles de l'analogie (personne, relation, ordre, origine, procession, etc.). Les propriétés des personnes sont également exposées au moyen d'analogies tirées de l'anthropologie (verbe, amour). La fonction de ces analogies donne à S. Thomas l'occasion de préciser le propos de sa doctrine trinitaire. L'exemple le plus éclairant est sans doute fourni par les trois piliers de la doctrine trinitaire que sont la procession, la relation et la personne. Ces trois points de doctrine constituent la matière des trois premiers articles du traité trinitaire de la *Somme de théologie* (*Prima Pars*, questions 27, 28 et 29), sur lesquels tout le traité repose. Avant d'en fournir une synthèse dans la *Somme*, saint Thomas en avait proposé une analyse détaillée dans ses Questions disputées *De potentia* (questions 8, 9 et 10).

a) La procession

Lorsque saint Thomas expose la procession du Fils et du Saint-Esprit, il explique que la notion de « procession » provient historiquement de la nécessité de manifester, contre l'arianisme, la *possibilité* d'une origine immanente en Dieu, une origine dont le terme est co-essentiel à son principe :

C'est l'instance des hérétiques qui obligea les anciens docteurs de la foi à disputer au sujet des choses de la foi. Arius, en effet, a estimé que "tenir son être d'un autre" répugnerait à la nature divine. Ainsi, puisque l'Écriture enseigne que le Fils et le Saint-Esprit tiennent leur

existence d'un autre, il a donc affirmé que le Fils et le Saint-Esprit sont des créatures. C'est pour éliminer cette erreur que les saints Pères ont dû manifester qu'il n'est pas impossible que quelque chose procède du Père tout en lui étant co-essentiel, en recevant du Père la même nature que celle du Père²⁰.

Suivant ces explications, la doctrine de la procession tient son origine de la controverse arienne (et de la controverse contre l'anoméisme, la forme la plus radicale de l'arianisme)²¹. Elle a pour but de montrer que l'affirmation de la consubstantialité divine du Fils et du Saint-Esprit « n'est pas impossible ». La recherche des processions *immanentes*, c'est-à-dire de processions rendant compte de la distinction réelle et de l'intériorité divine du Fils et du Saint-Esprit, est suspendue à ce propos. De son côté, l'affirmation de *deux processions* trinitaires revient historiquement à la nécessité de montrer, face au semi-arianisme pneumatomaque, la divinité du Saint-Esprit. Bien qu'il ne soit pas *engendré* comme le Fils, le Saint-Esprit peut néanmoins être reconnu comme Dieu :

Or le Fils, du fait qu'il reçoit la nature du Père, est appelé "né" ou "engendré" du Père. Mais, dans les Écritures, le Saint-Esprit n'est appelé ni "né" ni "engendré", bien qu'il y soit dit que le Saint-Esprit tient son existence de Dieu (est a Deo). C'est pourquoi Macédonius a pensé que le Saint-Esprit n'est pas consubstantiel au Père mais qu'il est l'une de ses créatures. Car Macédonius ne croyait pas que quelqu'un puisse recevoir d'un autre la même nature que cet autre, à moins d'être engendré par lui et d'être son fils. Il jugea donc que, si le Saint-Esprit reçoit du Père la même nature et la même essence que le Père, cela entraîne nécessairement que le Saint-Esprit soit engendré, et alors il serait Fils. C'est pourquoi, afin d'exclure cette erreur, nos docteurs ont dû manifester que la nature divine peut être communiquée par une double procession, l'une étant la génération ou nativité, et l'autre n'étant pas cette génération: c'est ainsi qu'on cherche la distinction des processions en Dieu²².

L'étude de la distinction des deux processions vise donc à rendre compte de la divinité du Saint-Esprit et de sa propriété hypostatique. Saint Thomas formule ici une question qui fut effectivement à l'origine de la pneumatologie spéculative. Parmi les premiers, Origène avait exprimé cette interrogation, quoique d'une manière encore tâtonnante :

20. *De potentia*, q. 10, a. 2.

21. Saint Thomas connaît l'arianisme radical d'Eunome de Cyzique. Tandis qu'Arius a nié l'égalité du Père et du Fils, Eunome a soutenu la *dissemblance* du Père et du Fils (*ST I*, q. 42, a. 1, ad 2).

22. *De potentia*, q. 10, a. 2.

tout comme le Fils, le Saint-Esprit est associé au Père en gloire et en dignité (c'est la règle trinitaire de l'*homotimie*, c'est-à-dire de « l'égal honneur » rendu aux trois personnes); mais comment saisir que le Saint-Esprit, bien qu'il ne soit pas le Fils, provient pourtant lui aussi du Père, et donc qu'il est Dieu?²³ Le refus de la divinité du Saint-Esprit par certains groupes hétérodoxes, au IV^e siècle, nécessita l'approfondissement de ce point de doctrine. Saint Athanase d'Alexandrie évoque en effet l'argument suivant élevé par les Tropiques de Thmuis contre la divinité du Saint-Esprit :

*Ils disent encore : si l'Esprit n'est ni créature, ni un d'entre les anges, mais s'il procède du Père, il est donc fils, lui aussi, et alors lui et le Verbe sont deux frères. S'il est frère [du Verbe], comment le Verbe est-il monogène, ou comment l'un est-il nommé après le Père et l'autre après le Fils? Comment encore, s'il provient du Père, n'est-il pas dit qu'il est, lui aussi, engendré ou qu'il est fils, mais simplement qu'il est Esprit Saint?*²⁴

La même objection des « adversaires de l'Esprit » fut mise en évidence par saint Grégoire de Naziance qui, franchissant un pas supplémentaire, lui apporta une solution proprement spéculative. Quoiqu'il en soit du rôle historique de Macédonius dans cette controverse, c'est à cette même question que saint Thomas, à juste titre, rapportera l'approfondissement spéculatif de la double origine intratrinitaire. Voici, parmi plusieurs textes, l'argument des pneumatomaques rapporté par saint Grégoire :

*[L'Esprit Saint] est, dis-tu, ou bien inengendré, ou bien engendré. S'il est inengendré, ils sont deux à être sans principe; s'il est engendré, tu distingues encore : il vient ou du Père ou du Fils. S'il vient du Père, il y a deux Fils, qui sont frères! [...] Mais, ajoute-t-il, s'il vient du Fils, c'est un Dieu petit-fils qui nous apparaît!*²⁵

Ces objections peuvent nous étonner mais elles méritent qu'on en perçoive la raison, car elles expriment une difficulté réelle. L'origine personnelle en Dieu fut d'abord saisie, dans la controverse arienne touchant la divinité du Fils, en termes de « génération » ou de « naissance ». Or la notion de génération permet bien de saisir l'origine (ou la propriété) du Fils, mais non pas celle du Saint-Esprit. Pour rendre compte de l'hypostase divine du Saint-Esprit, il faut donc pouvoir

manifeste une origine différente de la génération. Pour répondre à ces questions, saint Grégoire de Naziance souligne le caractère ineffable de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit, puis il fait valoir la doctrine de la relation et des propriétés hypostatiques²⁶. Dans ses explications, en reconnaissant qu'il introduit une « innovation » concernant le vocabulaire, saint Grégoire met en avant la notion d'*ekporèse* (procession) afin de désigner l'origine ou la propriété du Saint-Esprit, distincte de celle du Fils : « L'Esprit-Saint est vraiment l'Esprit provenant du Père, non pas par filiation, car ce n'est pas par génération, mais par procession (*ekporeutôs*), s'il faut faire quelque innovation dans les mots pour la clarté »²⁷. C'est cette *ekporèse* (« *ekporeusis* ») que traduit, dans le latin de saint Thomas, la « *processio* » qui constitue l'origine et la propriété personnelle du Saint-Esprit²⁸.

Dans ses questions *De potentia*, saint Thomas explique donc que l'intelligence de la génération du Fils comme procession immanente, aussi bien que la distinction des deux processions intratrinitaires, sont un effort de la raison chrétienne pour manifester la possibilité de la divinité du Fils et du Saint-Esprit dans leur distinction personnelle, face aux hérésies qui ont dominé les controverses théologiques du IV^e siècle. La *Somme de théologie* ne procède pas autrement. Le point de départ de la réflexion trinitaire, au premier article (question 27, article 1) qui donne le ton de tout le traité de la Trinité, offre une interprétation spéculative des difficultés de l'arianisme et du sabellianisme :

Certains ont saisi cette procession [la procession divine enseignée par l'Écriture] à la manière de l'effet qui procède de sa cause. C'est ainsi que l'a compris Arius qui affirma que le Fils procède du Père comme la première de ses créatures, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme leur créature. Mais alors, ni le Fils ni le Saint-Esprit ne seraient vraiment Dieu. [...] D'autres ont saisi cette procession à la manière suivant laquelle on dit qu'une cause "procède en son effet", en tant qu'elle meut cet effet ou lui imprime sa ressemblance : c'est ainsi que l'a compris Sabellius qui affirma que c'est Dieu le Père lui-même que l'on appelle "Fils" lorsqu'il prit la chair assumée de la Vierge Marie, et qu'on l'appelle "Saint-Esprit" en tant qu'il sanctifie

26. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Discours* 31,8-9 (SC 250, p. 290-293).

27. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Discours* 39,12 (SC 358, p. 174-175).

28. SAINT THOMAS, *ST I*, q. 32, a. 3. Dans la théologie trinitaire latine, le mot « *processio* » (que nous traduisons en français par « procession ») aura donc deux sens : un sens commun qui concerne les deux origines (l'origine du Fils et celle du Saint-Esprit), et un sens plus restreint selon lequel ce mot désigne exclusivement l'origine personnelle du Saint-Esprit. C'est encore en raison de l'indigence du vocabulaire, explique saint Thomas, que la langue latine se sert d'un même mot pour désigner l'origine et la relation personnelle du Saint-Esprit (« *processio* »), tandis qu'elle dispose de mots distincts pour signifier l'origine du Fils (« *generatio* ») et la propriété relative du Fils (« *filiatio* »); cf. *ST I*, q. 28, a. 4.

23. ORIGÈNE, *Traité des principes*, Préface 4 (SC 252, p. 83) : « [Les Apôtres] ont transmis que le Saint-Esprit est associé au Père en honneur et en dignité. En ce qui le concerne, on ne voit pas clairement s'il est né ou n'est pas né, s'il faut le considérer comme Fils de Dieu ou non. Mais tout cela doit être recherché dans la mesure de nos forces à partir de la sainte Écriture et scruté avec sagacité ».

24. SAINT ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Sérapion I*, 15 (SC15, p. 109).

25. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Discours* 31,7 (SC 250, p. 287-289).

et vivifie la créature raisonnable. [...] Si l'on y réfléchit bien, on observe que l'un et l'autre ont saisi la procession en tant qu'elle s'exerce vers un terme extérieur, et c'est pourquoi ni l'un ni l'autre n'ont affirmé une procession en Dieu lui-même²⁹.

Le théologien recherche le moyen de manifester, en toute propriété, une véritable procession en Dieu. L'analogie doit permettre de saisir une « procession immanente » capable de rendre compte de relations réelles, c'est-à-dire de manifester que les personnes ne se distinguent pas par leur substance, mais par des relations fondées sur une action entraînant une procession. Cette doctrine de la « procession immanente » constitue le point de départ du traité trinitaire. Pour en montrer la nécessité, la réflexion de S. Thomas se fonde sur une interprétation des difficultés de l'arianisme et du sabellianisme : ces doctrines hétérodoxes n'ont pas pu saisir l'existence d'un vrai Fils en Dieu, parce qu'elles ont conçu la génération du Fils à la manière d'une action de Dieu dans le monde. Ainsi, bien que diamétralement opposées, ces deux hérésies se rejoignent dans une erreur commune. On note ici que saint Thomas ne se contente pas de décrire les erreurs, mais il propose une interprétation qui cherche la racine spéculative de ces erreurs.

S. Thomas reçoit d'Aristote la distinction de deux sortes d'actions : l'action « immanente » qui demeure dans le sujet agissant (connaître, vouloir, sentir), et l'action « transitive » qui se porte (*transit*) vers une réalité extérieure (chauffer, construire, faire)³⁰. Dans les deux cas, l'action donne lieu à une procession : procession d'une réalité intérieure dans le cas de l'action immanente ; procession d'une réalité extérieure dans le cas de l'action transitive. Par analogie, il faut reconnaître ces deux types d'actions en Dieu : les processions trinitaires dans un cas, et l'action de création et de gouvernement divin dans l'autre³¹. L'exemple constamment donné par saint Thomas est celui de l'architecte : l'architecte conçoit dans son esprit le plan de l'édifice qu'il va construire et il veut cette construction (action immanente) ; puis l'architecte réalise concrètement son plan en faisant construire l'édifice (action transitive). Or l'action transitive ou « procession *ad extra* » implique une diversité entre l'agent et la réalité qui procède de son action³². Si on l'appliquait à la procession des personnes divines, alors « les personnes qui procèdent seraient hors de la nature divine », tout comme la maison construite est d'une autre nature que l'architecte qui

l'a conçue et voulue³³. C'est le piège dans lequel sont tombés l'arianisme et, d'une autre façon, le sabellianisme. L'arianisme, en concevant la génération du Fils à la manière d'une action transitive, s'interdit *a priori* de saisir la vraie divinité du Fils et du Saint-Esprit. À l'extrême opposé, le sabellianisme présente un mode de pensée qui, à sa racine, rejoint en quelque sorte l'arianisme : il permet bien de maintenir la divinité du Fils et du Saint-Esprit mais en les confondant avec le Père, à la manière de modes que le Père revêtirait *lorsqu'il agit dans le monde*. L'association d'Arius et de Sabellius autour d'une même erreur n'est pas surprenante. En voulant éviter le sabellianisme, Arius est tombé dans l'erreur contraire mais les contraires se rejoignent sur un point : l'un et l'autre rapportent la génération du Fils à une « nature extérieure », c'est-à-dire à la production d'une créature (Arius) ou à l'incarnation (Sabellius)³⁴. Ainsi donc : « Si l'on y réfléchit attentivement, Arius et Sabellius ont saisi la procession comme s'accomplissant vers une réalité extérieure »³⁵.

C'est la raison pour laquelle, afin d'éviter l'erreur arienne et sabellienne, un traité catholique sur la Trinité devra prendre son départ en considérant non pas l'action de Dieu dans le monde (action transitive), mais en considérant une action immanente dont le terme demeure en Dieu lui-même :

*Toute procession s'accomplit selon une action : de même que, dans le cas de l'action qui se porte vers une matière extérieure, il y a une procession *ad extra* ; de même, dans l'action qui demeure dans l'agent lui-même, on observe une procession *ad intra*. Et cela s'observe surtout (maxime patet) dans l'intellect dont l'action, à savoir l'intellection, demeure dans le sujet connaissant³⁶.*

Saint Thomas mentionne ici la procession du verbe dans l'intellect de celui qui connaît, et il développera sa doctrine de l'amour dans les mêmes perspectives (procession d'une impression ou affection d'amour dans la volonté de celui qui aime³⁷). Dans l'un et l'autre cas, c'est le propos de défense de la foi qui conduit à l'élaboration d'une doctrine catholique des processions trinitaires. Dans le prolongement des Pères, saint Thomas conçoit sa propre réflexion comme une manifestation de la vérité de la foi face aux écueils des hérésies. Or les hérésies ont partie liée avec une thèse d'ordre spéculatif : les ariens n'ont

33. *De potentia*, q. 9, a. 9. Cet article, qui concerne le « nombre » des personnes en Dieu, présente les impasses doctrinales de l'arianisme, du semi-arianisme pneumatomaque et du sabellianisme.

34. *SCG IV*, ch. 7 (n° 3425).

35. *ST I*, q. 27, a. 1.

36. *ST I*, q. 27, a. 1.

37. *ST I*, q. 27, a. 3-4 ; q. 37.

29. *ST I*, q. 27, a. 1

30. Voir notamment *SCG II*, ch. 1 (n° 853) ; *De potentia*, q. 9, a. 9 ; q. 10, a. 1 ; *ST I*, q. 27, a. 1.

31. *De potentia*, q. 10, a. 1 ; *SCG II*, ch. 1 (n° 854).

32. *ST I*, q. 27, a. 1, ad 2.

pas voulu croire que le Fils possède la même divinité que le Père et « ils n'ont pas pu le saisir », leur position étant motivée par un refus volontaire mais aussi par une difficulté d'ordre intellectuel³⁸. Saint Thomas ne présente pas ici dans le détail les divers aspects de l'arianisme et du sabellianisme³⁹, mais il propose une interprétation doctrinale de leur commune erreur, dans le but de trouver la voie spéculative qui, en permettant de l'éviter, conduit à contempler la vérité.

En résumé, saint Thomas cherche à découvrir la logique interne des hérésies et leurs racines afin de trouver la voie qui, par contraste, permettra de manifester la foi catholique. Pour écarter l'erreur, il faudra donc prendre un point de départ différent de celui de l'arianisme et du sabellianisme. Cet autre point de départ, comme nous l'avons vu, consiste dans la doctrine de la procession immanente. C'est la nécessité de concevoir une procession immanente qui conduit à exploiter la doctrine du Verbe et de l'Amour. En effet, l'activité de l'intellect (émission du verbe) et l'activité de la volonté (procession de l'amour) constituent les seules opérations pouvant donner lieu à la procession d'un terme immanent dans un être purement spirituel⁴⁰. Si l'on prenait un autre point de départ, suivant S. Thomas, on ne parviendrait pas à échapper aux difficultés du subordinatianisme et du modalisme. Et si l'on refusait de recourir à l'analogie du Verbe et de l'Amour, on se priverait de tout moyen pour soutenir la possibilité de concevoir (sans contradiction) la commune divinité et la distinction Père, du Fils et du Saint-Esprit. On pourrait certes affirmer la divinité et la distinction personnelle du Fils et du Saint-Esprit, mais on ne pourrait plus en manifester l'intelligibilité à notre esprit. C'est pourquoi saint Thomas explique : « En Dieu il ne peut pas y avoir d'autre origine qu'une origine immatérielle et qui convient à une nature intellectuelle, à savoir l'origine du verbe et de l'amour. C'est pourquoi, si la procession du verbe et de l'amour ne suffit pas pour insinuer la distinction personnelle (*ad distinctionem personalem insinuan-dam*), il ne pourra y avoir aucune distinction personnelle en Dieu »⁴¹.

b) La relation

Lorsque S. Thomas aborde la doctrine de la relation trinitaire, il le fait en notant que « pour tous les catholiques, il est certain qu'il y a des relations en Dieu »⁴². En effet, « la vérité de la foi (*ueritas fidei*)

implique que la seule distinction qui soit en Dieu se prend des relations opposées »⁴³. Et lorsqu'il explique que ces relations sont bien réelles, il commence son exposé par une observation semblable. Cette question, comme la précédente, provient des problèmes suscités par les hérésies de l'âge patristique :

*Ceux qui suivent l'enseignement de la foi catholique doivent dire qu'il y a en Dieu des relations réelles. La foi catholique reconnaît en effet trois personnes, d'une seule essence, en Dieu. Or tout nombre résulte d'une distinction. Il faut donc qu'en Dieu il y ait non seulement une distinction par rapport aux créatures qui diffèrent de Dieu par leur essence, mais aussi une distinction quant à ce qui subsiste dans l'essence divine. Or cette distinction ne peut pas avoir lieu par une réalité absolue, car tout ce qui est attribué à Dieu sur le mode d'une réalité absolue signifie l'essence divine, et il s'ensuivrait alors que les personnes divines se distingueraient par leur essence : c'est l'hérésie d'Arius. Mais cette distinction ne peut pas être purement conceptuelle non plus, car [...] il s'ensuivrait que le Père est le Fils, et que le Fils est le Père [...], et alors les personnes divines ne se distingueraient que par leurs noms : c'est l'hérésie sabellienne. Il reste donc qu'il faut affirmer que les relations en Dieu sont réelles. Ainsi, en suivant l'enseignement des saints [Pères], il nous faut rechercher comment cela peut être, bien que notre raison ne puisse pas parvenir à le saisir pleinement*⁴⁴.

Nous retrouvons dans ces explications les motifs déjà avancés dans l'étude des processions. La recherche théologique sur les relations provient de la confrontation de la foi catholique avec l'arianisme et le sabellianisme. Saint Thomas entend poursuivre la réflexion inaugurée par les Pères de l'Église qui ont fait valoir la relation pour exprimer, face aux hérésies, un authentique monothéisme trinitaire. Saint Thomas est cependant peu explicite sur les sources patristiques de sa doctrine de la relation. Il indique bien sûr S. Augustin et Boèce, mais les références aux Pères grecs sont moins nombreuses, bien qu'il en eût connaissance, au moins indirectement⁴⁵.

43. *Quodlibet* XII, q. 1, a. 1.

44. *De potentia*, q. 8, a. 1.

45. Par exemple, le *Libellus de fide Trinitatis* (compilation de textes patristiques orientaux glosés, que saint Thomas avait examinée à la demande du pape Urbain IV), présentait ainsi la pensée de saint Grégoire de Naziance : « Le Père est appelé "inengendré" et "Père" non pas en raison de son essence, mais de façon relative en raison de la propriété de paternité ; et le Fils, de même, puisqu'il tire son origine du Principe, n'est pas appelé ainsi du fait de sa nature mais en raison de sa relation à un autre » (n° 23 ; éd. Léonine, t. 40 A, p. 127) ; cf. saint Grégoire de Naziance, *Discours* 29,16 (*SC* 250, p. 210-211) ; *Discours* 31,7 et 31,9 (*SC* 250, p. 286-289 et 290-293) ; *Discours* 42,15 (*SC* 384, p. 80-83).

38. *SCG* IV, ch. 6 (n° 3387).

39. Il l'a fait ailleurs, notamment en *SCG* IV, ch. 5-6. Sur la connaissance de l'arianisme par S. Thomas, voir Peter Worrall, « St. Thomas and Arianism », *RTAM* 23 (1956) 208-259 ; 24 (1957) 45-100.

40. *ST* I, q. 27, a. 5.

41. *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 7.

42. *I Sent.* d. 26, q. 2, a. 1.

Nous sommes aujourd'hui mieux en mesure d'apprécier les sources historiques de la doctrine de la relation. La relation a fait son entrée en théologie trinitaire dès les premiers moments de la crise arienne. Dans sa *Profession de foi à Alexandre d'Alexandrie*, avant le concile de Nicée, Arius soutenait que le Fils n'est pas co-éternel au Père, et il ajoutait : « Il n'a pas non plus l'être en même temps que le Père, comme certains le disent en parlant des relatifs (*ta pros ti*) »⁴⁶. Cette remarque d'Arius suggère bien que, au début du IV^e siècle déjà, des catholiques alexandrins (leur identification demeure malaisée⁴⁷) se servaient de la catégorie aristotélicienne de la relation pour montrer la co-éternité du Père et du Fils : les êtres relatifs sont simultanés⁴⁸ ; si *Père* et *Fils* sont bien des noms mutuellement relatifs, alors dès qu'il y a un Père il y a un Fils. Mais il revient aux Cappadociens d'avoir exploité cette doctrine de manière plus systématique et, en premier lieu, à saint Basile de Césarée. Dans son *Contre Eunome*, saint Basile fit de la relation un élément central de son argumentation pour écarter les apories de l'arianisme radical.

Parmi les noms, les uns sont énoncés de manière absolue et par rapport à eux-mêmes, et signifient les réalités qui sont leur substrat, et les autres sont dits par rapport à des êtres différents et ne font connaître que leur relation (schesis) avec les êtres par rapport auxquels ils sont dits. Par exemple, "homme", "cheval", "bœuf", expriment chacun des êtres nommés ; mais "fils", "esclave" ou "ami" indiquent seulement une liaison avec le terme qui leur est accouplé. C'est pourquoi celui qui entend le mot de "rejeton" (gennèma) n'est pas conduit à penser une substance (ousia), mais il comprend que l'être en question se rattache à un autre. Car "rejeton" se dit du rejeton de quelqu'un. En vérité, ce qui n'introduit pas la notion d'un sujet, mais signifie seulement la relation (schesis) à autre chose, n'est-ce pas le comble de démence que de décider que c'est la substance (ousia) ? »⁴⁹. — « Il est clair à l'examen que ces noms-ci, je veux dire "père" et "fils", ne sont pas de nature à évoquer surtout et d'abord l'idée de passion corporelle ; mais, dits pour eux-mêmes, ils expriment seulement la relation (schesis) de l'un à l'autre. Est "père" celui qui procure à un autre le

*principe de son être dans la nature semblable à la sienne, est "fils" celui qui a reçu d'un autre par génération le principe de son être*⁵⁰.

Il y a donc deux sortes de noms : les noms substantiels et les noms relatifs. Il y aura, de même, deux plans dans notre connaissance de Dieu Trinité : celui de la substance et celui de la propriété relative des hypostases. Le discours sur Dieu s'effectue dès lors par la « combinaison » de ces deux éléments⁵¹. Cet usage de la relation vise principalement à montrer que le Fils, bien qu'il ne soit ni Père ni « inengendré », est pourtant pleinement Dieu : « ne pas être Père » n'enlève rien de divin au Fils, puisque les noms *Père* et *Fils* n'expriment pas la substance de la divinité, mais la relation mutuelle du Père et du Fils. La catégorie de la relation permet également de montrer la coexistence éternelle du Fils : « Dès que fut le Père, le Fils fut aussi, et dans la notion du Père celle du Fils entre immédiatement »⁵². La relation permet aussi de manifester la consubstantialité des personnes et de montrer que la génération en Dieu n'implique aucune imperfection liée à la corporéité ou à la mutation : il ne s'agit pas d'une « passion », mais d'une « relation de l'un à l'autre ». En raison du défi posé par l'arianisme radical d'Eunome de Cyzique, la notion de relation s'imposera désormais pour rendre compte du monothéisme trinitaire. C'est elle que l'on retrouve chez S. Grégoire de Naziance, par exemple, lorsque ce dernier livre sa synthèse des propriétés des personnes⁵³. En Occident, S. Augustin hérite de cette doctrine et la transmet au moyen âge latin⁵⁴.

Cette entreprise ne tente pas de « comprendre » la Trinité, car notre raison ne peut pas saisir pleinement le mystère des relations en Dieu. Lorsque saint Thomas cherche à percevoir les relations divines, il veut montrer aux croyants que la foi en la Trinité peut résister aux objections qu'on lui oppose sur le terrain rationnel. La relation trinitaire, fondée sur la procession (notre esprit saisit la relation comme résultant d'une action), vise à manifester la distinction réelle des personnes tout en affirmant leur consubstantialité divine. Les relations réelles (paternité, filiation, spiration, procession) rendent compte de la véritable altérité des personnes, mais d'une manière qui respecte leur commune divinité : les personnes ne se distinguent pas en vertu de leur substance,

46. Bernard SESBOÛÉ et Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?* Paris 1993, p. 34 ; cf. Athanasius Werke, t. 3/1, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, éd. Hans-Georg Opitz, Berlin-Leipzig 1935, p. 13. C'est le vocabulaire d'Aristote (*ta pros ti*) que l'on trouve dès le début de l'histoire de la relation trinitaire.

47. Voir Marie-Odile BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1994, p. 391-393.

48. ARISTOTE, *Catégories* 7 (7 b 15).

49. Saint BASILE, *Contre Eunome* II, 9 (SC 305, p. 36-37).

50. Saint BASILE, *Contre Eunome* II, 22 (SC 305, p. 92-93). Sur cette élaboration de saint Basile, voir Bernard SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité, Un acte théologique au IV^e siècle*, Paris 1998.

51. Saint BASILE, *Contre Eunome* II, 28 (SC 305, p. 117-123).

52. Saint BASILE, *Contre Eunome* II, 12 (SC 305, p. 47).

53. Saint GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Discours* 31, 9 (SC 250, p. 290-293).

54. Voir en particulier Irénée CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque, Les relations trinitaires*, Fribourg 1940 (cette étude ancienne demeure l'un des meilleurs travaux sur le sujet).

car celle-ci est identique, mais en vertu des relations qui les constituent dans la nature divine. Chez saint Thomas, la doctrine de la personne comme « relation subsistante » s'inscrit dans le prolongement immédiat de cet enseignement. En permettant d'écarter les erreurs, la recherche théologique offre ainsi aux croyants une voie de contemplation du mystère.

c) *La personne*

C'est à propos de la notion de « personne », troisième pilier de la théologie trinitaire, que saint Thomas formule ses explications les plus complètes sur l'intention poursuivie par la doctrine spéculative de la Trinité :

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 explorer ni saisir de manière suffisante ; mais on espère le saisir dans la Patrie, lorsque Dieu sera vu par son essence, quand la foi aura fait place à la vision. Cependant, les saints Pères ont été obligés d'en traiter de manière développée en raison des objections élevées par les contradicteurs de la foi en cette matière et sur d'autres objets qui relèvent aussi de la foi ; ils l'ont fait pourtant de manière modeste et avec respect, sans prétendre comprendre. Et une telle recherche n'est pas inutile, puisque par elle l'esprit est élevé pour saisir quelque chose de la vérité (ad aliquid veritatis capiendum) qui suffit pour exclure les erreurs. C'est pourquoi saint Hilaire explique : "En croyant cela, à savoir la pluralité des personnes en Dieu, commence, avance, persévère. Même si je sais que tu n'arriveras pas au terme, je te féliciterai pourtant de ton progrès. En effet, celui qui avec piété poursuit l'infini, même s'il ne l'atteint jamais, tire néanmoins profit de sa marche en avant"⁵⁵.

Ces explications résument le propos de l'intelligence spéculative du mystère de la Trinité. C'est ce projet que saint Thomas applique strictement dans toutes ses œuvres : la théologie trinitaire est portée par une finalité contemplative qui procure aux chrétiens les moyens de défendre leur foi⁵⁶. Cela permet de mieux saisir les observations plus discrètes de la *Somme de théologie* où saint Thomas rattache sa propre recherche aux Pères de l'Église qui, face aux hérésies (le monarchianisme unitarien en particulier), ont promu la notion de *personne* :

55. *De potentia*, q. 9, a. 5 ; cf. saint HILAIRE, *De Trinitate* II, 10 (SC 443, p. 295).

56. La théologie trinitaire s'inscrit dans le prolongement des *Credos* de l'Antiquité qui ont développé et précisé l'expression ecclésiale de la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, face aux erreurs professées par les hérésies (ST II-II, q. 1, a. 8, ad 3).

L'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament n'applique pas le nom de "personne" à Dieu, bien qu'elle attribue souvent à Dieu ce que ce nom signifie, à savoir que Dieu existe souverainement par soi et qu'il est souverainement intelligent. Si, pour parler de Dieu, il fallait n'employer que les mots que l'Écriture attribue littéralement à Dieu, on ne pourrait jamais parler de lui dans une autre langue que celle où fut composée l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais on a été contraint de trouver des mots nouveaux (nova nomina) pour signifier la foi ancienne en Dieu (antiqua fides de Deo), à cause de la nécessité de disputer avec les hérétiques. Et ce n'est pas là une nouveauté à éviter – l'apôtre nous enseigne à "éviter dans les paroles les nouveautés profanes" (1 Tim 6, 20) –, puisqu'il s'agit d'une chose non pas profane mais en accord avec le sens des Écritures⁵⁷.

Ces explications sont en étroite conformité avec le propos de la théologie spéculative présenté plus haut au sujet de la notion de « procession ». L'usage du mot *personne* doit être mesuré à la règle patristique transmise par le Pseudo-Denys : il ne faut ni penser ni parler de Dieu « en dehors de ce qui nous a été divinement révélé par les saintes Écritures »⁵⁸. La réflexion sur la personne n'aura donc pas d'autre but que de nous aider à saisir ce que la Révélation dit de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. Quant aux conditions de cette réflexion, elles furent données par la nécessité de répondre aux hérésies. Sans prétention de « comprendre » Dieu, le théologien est ainsi amené à saisir quelque chose de la vérité en recourant aux ressources intellectuelles dont il dispose, afin de rendre compte de la révélation face au défi des hérésies qui déforment cette révélation. Dans cet exercice de nature contemplative, le théologien chrétien trouve un avant-goût de la vérité que tous les croyants espèrent contempler dans la vision bienheureuse.

d) *La vérité et l'erreur*

Pour préciser la « fonction » des concepts employés par la théologie trinitaire, la comparaison du traité de la Trinité de la *Somme de théologie* avec celui de la *Somme contre les Gentils* se montre particulièrement utile. En effet, le traité trinitaire de la *Somme contre les Gentils* possède une structure propre en trois parties : saint Thomas y expose premièrement les données fondamentales de l'Écriture puis, deuxièmement, l'interprétation de l'Écriture suivant la foi catholique face aux hérésies et enfin, en troisième lieu, il présente une discussion et une réfutation des objections rationnelles contre la foi catholique au Fils et

57. ST I, q. 29, a. 3, ad 1.

58. *Ibid.*, arg. 1 ; cf. SCG IV, ch. 24 (n° 3621) ; *De potentia*, q. 10, a. 4, arg. 12.

au Saint-Esprit. Concernant cette troisième partie, il rappelle plusieurs fois que la théologie offre une saisie limitée de la vérité enseignée par les documents de la révélation, autant qu'on peut le faire. Dans la *Somme contre les Gentils*, les expressions caractéristiques de ce projet de la raison croyante sont, à la suite de saint Augustin, les formules « *utcumque mente capere* », « *utcumque concipere* » ou « *utcumque accipi* » (saisir quelque peu par l'esprit, concevoir de quelque manière, saisir tant bien que mal)⁵⁹. Ces formules suggèrent l'imperfection de notre connaissance de la Trinité et visent les similitudes par lesquelles nous avons accès à une certaine intelligence du mystère trinitaire. Or, c'est précisément dans cette troisième étape, celle qui réfute les objections élevées contre la foi catholique, que saint Thomas fait valoir sa doctrine du Verbe et de l'Amour, ainsi que les autres thèmes spéculatifs majeurs (la doctrine de la relation et de la personne)⁶⁰ qu'il mettra à la première place dans la *Somme de théologie*. Les piliers de la pensée spéculative de la *Somme de théologie* sont les éléments de doctrine qui, dans la *Somme contre les Gentils*, sont avancés pour répondre aux arguments rationnels formulés contre la foi trinitaire. En résumé : la *Somme de théologie* ne reprend pas le dossier biblique et patristique de la *Somme contre les Gentils*, mais elle organise et approfondit les thèmes spéculatifs qui servent à saisir quelque chose de la vérité afin d'écarter les erreurs et de répondre aux objections rationnelles : la procession, la relation, la personne, la doctrine du Verbe et de l'Amour.

La manifestation de la vérité et la critique des erreurs constituent les deux faces d'une même entreprise théologique. Pour écarter les erreurs, il ne suffit pas de produire des textes scripturaires, mais il faut montrer la conformité de la foi catholique et de l'Écriture, et il faut encore répondre aux arguments qui sont opposés à la foi de l'Église. De son côté, la vérité ne sera pas pleinement manifestée tant que l'on n'aura pas écarté les erreurs qui s'y opposent. Or les erreurs les plus intéressantes sont celles qui s'attaquent le plus profondément à la vérité. En matière trinitaire, ces erreurs sont le modalisme sabellien, l'arianisme et le semi-arianisme pneumatomaque, dans leurs formes

antiques. C'est à elles (plutôt qu'aux erreurs de théologiens ou de mouvements hétérodoxes médiévaux) que saint Thomas prête la plus grande attention. Manifester la vérité et écarter les erreurs : telle est la double tâche du sage formulée et mise en œuvre dans la *Somme contre les Gentils*⁶¹. Cette tâche demeure bien présente dans le traité trinitaire de la *Somme de théologie*, et cela dès son premier article, comme nous l'avons observé plus haut.

Ce propos est en réalité celui que saint Thomas a formulé dans la première question de la *Somme de théologie*, lorsqu'il explique que la théologie est une science *argumentative*. Lorsqu'il entre en débat avec des hérétiques, le théologien chrétien peut faire valoir l'Écriture sainte ainsi que les articles de foi que son interlocuteur accepte. Et lorsque l'interlocuteur ne concède rien de la foi révélée, il reste au théologien d'écarter les arguments élevés contre la foi, car « les arguments qu'on élève contre la foi ne sont pas des démonstrations mais des arguments qu'on peut écarter (*solubilia argumenta*) »⁶².

L'élaboration d'une réflexion spéculative sur la Trinité, avec l'emploi d'analogies et l'usage de ressources philosophiques, est donc guidée par un motif qui comporte un double aspect : la contemplation de la vérité révélée, permettant la défense de la foi contre les erreurs. La théologie trinitaire a pour but de montrer que la foi en la Trinité est *raisonnablement pensable*, et donc que les arguments contre la foi trinitaire ne s'imposent pas. Puisque les principes de la raison humaine viennent de Dieu, ils ne peuvent pas être contraires à la foi donnée par Dieu⁶³. Pour cette raison, les arguments opposés à la foi trinitaire « n'ont pas de force démonstrative, mais sont soit des raisons probables (*rationes probabiles*), soit des sophismes (*rationes sophisticæ*) »⁶⁴. Dans certains cas, en effet, on pourra réfuter les arguments contre la foi trinitaire en établissant qu'ils sont erronés : il s'agit alors de sophismes. Mais, dans d'autres cas, on ne pourra pas établir directement la fausseté intrinsèque de l'argument :

*Les réalités appartenant à la foi ne peuvent pas être prouvées de manière démonstrative; de même, la fausseté de certaines [affirmations] contraires à la foi échappe à la possibilité d'une démonstration, mais on peut montrer qu'elles ne sont pas nécessaires*⁶⁵.

59. SCG IV, ch. 1 (n° 3348); ch. 11 (n° 3468) et ch. 13 (n° 3496) : toute la doctrine du Verbe se trouve placée entre ces expressions, par une sorte d'inclusion; voir aussi ch. 19 (n° 3557). Ces expressions renvoient à l'incompréhensibilité du mystère et sont associées au propos de défense de la foi face aux erreurs. Le terme « *utcumque* » apparaît ailleurs, souvent dans le contexte de la connaissance de Dieu, pour écarter toute présomption de connaissance parfaite et pour indiquer la fonction des analogies; voir par exemple SCG II, ch. 2 (n° 859); III, ch. 49 (n° 2270); ch. 113 (n° 2873); IV, ch. 21 (n° 3575). Pour l'influence de saint Augustin (*De Trinitate* et *Homélies sur Jean*), voir notamment la *Catena in Matthaeum* 3,17 de saint Thomas (éd. Marietti, 1953, t. 1, p. 55), ou la *Catena in Ioannem* 14,26 (éd. cit., t. 2, p. 524).

60. Voir notre étude : « Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils* », *Revue Thomiste* 96 (1996) 5-40, cf. p. 7-14.

61. Cf. SCG I, ch. 1; on pourra voir à ce sujet l'exposé éclairant de René-Antoine Gauthier, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris 1993, p. 143-163 (« le métier de sage »).

62. ST I, q. 1, a. 8.

63. SCG I, ch. 7 (n° 44 et 47); cf. *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3; ST I, q. 1, a. 8.

64. SCG I, ch. 7 (n° 47).

65. *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3.

Dans ce dernier cas, on pourra seulement montrer que les arguments contre la foi ne sont que des « raisons probables », c'est-à-dire des arguments qui, malgré une certaine plausibilité au regard de la raison philosophique, ne s'imposent pas nécessairement. Et, pour le manifester, il faut établir une alternative en proposant d'autres « raisons probables ».

En effet, lorsqu'on manifeste l'intelligibilité de la foi trinitaire par des « arguments vraisemblables », on montre – sans prouver la foi – que les arguments des hérésies ou les objections contre la foi trinitaire ne s'imposent pas nécessairement, puisque, en posant une autre voie, on établit une alternative valable, capable de manifester la vérité de la foi. Il ne s'agit pas exactement de montrer la stricte convergence de la foi et de la raison, mais plutôt leur non-divergence ou, mieux encore : la convenance du vrai. S'il y a donc une dimension apologétique de la théologie trinitaire, celle-ci sera plutôt indirecte⁶⁶. Telle est la fonction des « similitudes » (*similitudines, verisimilitudines*) ou des « raisons vraisemblables » (*rationes verisimiles*), c'est-à-dire des analogies qui permettent de rendre compte de la foi en trois personnes divines, principalement l'analogie augustinienne du verbe et de l'amour⁶⁷. Elles constituent des arguments de convenance⁶⁸, des « arguments probables qui manifestent que ce que la foi propose *n'est pas impossible* »⁶⁹. Elles ne visent donc ni à prouver la foi, ni à convaincre ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne en la Trinité⁷⁰, mais elles donnent aux croyants de saisir l'intelligibilité de leur foi.

Si l'on refuse cet usage de la raison spéculative, on pourra bien *affirmer* la Trinité mais on ne pourra pas *manifester* (c'est-à-dire rendre plus manifeste à notre esprit) la vérité de la foi trinitaire. Cette tâche propre de la théologie spéculative est très bien exprimée dans un fameux *Quodlibet* où S. Thomas explique que, si le maître se contente de recourir aux « autorités » (les textes qui font autorité dans la doctrine chrétienne), les auditeurs sauront sans doute ce qui est vrai et ce qui est faux, mais ils n'auront aucune idée de ce que signifie la vérité qu'on leur propose :

Il faut alors s'appuyer sur des raisons qui recherchent la racine de la vérité et qui donnent de savoir comment ce qu'on propose est vrai.

66. Sur l'apologétique proposée par saint Thomas, voir notre exposé dans : Thomas d'Aquin, *Traité des Raisons de la foi, les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Paris 1999, p. 24-30.

67. *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3 : « C'est ainsi qu'Augustin, dans son ouvrage sur la Trinité, se sert de nombreuses similitudes tirées des doctrines philosophiques pour manifester la Trinité » ; cf. *SCG* I, ch. 7-9.

68. *ST* I, q. 32, a. 1, ad 2.

69. *ST* II-II, q. 1, a. 5, ad 2.

70. *SCG* I, ch. 9 (n° 54) ; cf. *De rationibus fidei*, ch. 2.

*Sans quoi, si le maître donnait sa réponse en se fondant seulement sur des autorités, l'auditeur saurait bien que les choses sont ainsi, mais il n'aurait gagné aucun savoir ni aucune intelligence et s'en irait la tête vide*⁷¹.

Voici le propos de la théologie trinitaire spéculative : manifester le vrai, c'est-à-dire montrer comment on peut saisir la vérité des documents de la révélation et de la foi de l'Église. La doctrine des processions trinitaires, des relations, de la personne et des propriétés, s'inscrit dans ce propos. En offrant l'intelligence de la vérité, la théologie trinitaire procure alors aux croyants un avant-goût de ce qu'ils espèrent contempler dans la vision bienheureuse de Dieu : telle est la dimension essentiellement contemplative de la théologie trinitaire.

Pour décrire ce propos, il ne suffit peut-être pas de dire que les hérésies constituent l'*occasion* de la théologie trinitaire spéculative de saint Thomas. Sans doute est-il également insuffisant d'expliquer que la défense de la foi est une « fonction secondaire » de la doctrine trinitaire chez saint Thomas, une fonction « accidentelle en quelque sorte »⁷². En effet, les hérésies qui suscitent l'interrogation déterminent en partie la question qui se pose et, en déterminant cette question, elles contribuent aussi, par contraste, à la réponse que le théologien leur donnera. Elles fournissent, pourrions-nous dire, le cadre de la problématique. Plus exactement encore, la manifestation de la vérité et la réfutation des erreurs ont partie intimement liée, de telle sorte que l'une ne peut pas s'accomplir sans l'autre. Si l'on ajoute que, chez saint Thomas, ces hérésies sont principalement celles de l'Antiquité (dont il donne une interprétation spéculative sur la base de sa documentation positive), il faut tenir compte, davantage sans doute qu'on ne le fait habituellement, du caractère *historique* de sa réflexion spéculative en matière trinitaire. Cette attention portée à l'histoire ne signifie pas qu'on doive relativiser la tradition dogmatique en matière trinitaire. Elle permet plutôt de mieux entrer dans l'intelligence proprement spéculative de cette tradition et d'en mesurer la profondeur.

5. Pourquoi rechercher des propriétés personnelles et des notions ?

Le traité trinitaire cherche à préciser les *relations personnelles*, c'est-à-dire les *propriétés* qui, en distinguant les personnes, rendent

71. *Quodlibet* IV, q. 9, a. 3. Voir Jean-Pierre Torrell, « Le savoir théologique chez saint Thomas », *Revue Thomiste* 96 (1996) 355-396.

72. Hyacinthe DONDAINE, dans : Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La Trinité*, t. 1, Paris, Tournai, Rome 1943 (rééd. 1950 et Paris 1997), p. 257.

compte de leur pluralité et donnent de percevoir les traits propres de chacune. Relations, propriétés, notions: pourquoi cette recherche menée avec un tel soin par saint Thomas? Est-elle bien nécessaire, ou même opportune? Au premier abord, on serait peut-être tenté de considérer ce corps de doctrine comme un superbe exercice logique, une sorte de *Glasperlenspiel* théologique.

Cette difficulté n'est pas totalement nouvelle. Saint Thomas l'a rencontrée, quoique sous une autre forme, et il lui a donné une réponse circonstanciée. L'occasion était fournie par la pensée de Prévostin de Crémone. Chancelier de l'Université de Paris au début du XIII^e siècle, Prévostin avait suscité un vaste débat concernant les « notions » (*notiones*) en Dieu. Ce terme technique de la théologie trinitaire désigne les caractéristiques personnelles propres qui nous permettent de connaître distinctement chaque personne. Puisque les trois personnes divines sont distinctes, il faut bien reconnaître quelque chose qui soit propre à chacune, c'est-à-dire quelque chose par quoi elles se distinguent et par quoi nous pouvons les saisir. Pour Pierre Lombard, que les maîtres suivront le plus souvent à partir de Guillaume d'Auxerre⁷³, il y a cinq *notions*: la paternité et l'innascibilité du Père, la filiation du Fils, la procession de l'Esprit, et la spiration commune (notion du Père et du Fils qui « spirent » le Saint-Esprit)⁷⁴. Au XII^e siècle et au début du XIII^e siècle encore, le débat était animé: certains théologiens estimaient que ces « notions » sont en nombre infini, d'autres en comptaient six, d'autres trois, et d'autres enfin n'en reconnaissaient aucune⁷⁵.

Prévostin de Crémone s'était rangé à cette dernière solution: il n'y a pas lieu de reconnaître de telles notions. Pour lui, lorsque nous disons que le Père se caractérise par la *paternité* (« le Père se distingue du Fils par la paternité »), cette affirmation signifie seulement que « le Père est le Père ». Les propriétés relatives (paternité, filiation, procession) ne sont que de pures « manières de parler » (*modi loquendi*). Notre langage propre pour parler de Dieu se trouve alors réduit à l'essence commune des trois personnes et aux trois *personnes* elles-mêmes: nous pouvons seulement dire proprement que les trois personnes sont distinctes et qu'elles sont un seul Dieu. Le reste est écarté: il n'y a pas

de « propriétés » en Dieu et nous n'avons pas à reconnaître de « notions »⁷⁶.

Confronté à cette question, saint Thomas commence par rappeler la *simplicité* de Dieu. Dieu n'est pas composé de ceci et de cela: en Dieu, la personne est réellement identique à l'essence divine et n'est pas composée par une propriété. « Mais notre intelligence humaine ne peut pas saisir la simplicité divine telle qu'elle est en elle-même: c'est pourquoi notre intelligence saisit et nomme Dieu selon son mode à elle, c'est-à-dire selon le mode des choses sensibles desquelles elle tire sa connaissance »⁷⁷. Dans notre monde, nous employons des mots concrets pour désigner les réalités concrètes (une fleur, un oiseau), et des mots abstraits pour signifier les principes ou les « formes » de ces réalités (la blancheur de la fleur, l'animalité de l'oiseau). Ce langage correspond à notre saisie des choses: notre intelligence est attachée à la composition ou à la complexité des réalités corporelles de notre monde. Nous ne pouvons pas faire autrement lorsque nous parlons de Dieu, puisque nous parlons de Dieu avec notre langage humain: nous parlons de la *sagesse* de Dieu (nom abstrait) ainsi que de *Dieu* lui-même (nom « concret »), et de même nous parlons du *Père* (nom concret) et de sa *paternité* (nom abstrait). Ce faisant, nous n'affirmons pas que la *propriété relative* de paternité soit en réalité autre chose que la *personne du Père lui-même*, mais notre saisie du mystère s'effectue selon ce double mode de notre connaissance et de notre langage. Pourquoi faut-il en tenir compte lorsqu'on réfléchit au mystère trinitaire?

Deux raisons principales nous y obligent. Et d'abord, les instances des hérétiques. Quand nous confessons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, ils nous demandent: "en raison de quoi sont-ils un seul Dieu?" et "en raison de quoi sont-ils trois personnes?". Et de même qu'à la première question nous répondons: ils sont un par leur essence, par la déité; de même, il a bien fallu recourir à des noms abstraits pour montrer par quoi les personnes se distinguent: ce sont les "propriétés" ou "notions", c'est-à-dire des termes abstraits tels que "paternité" et "filiation". De sorte que, en Dieu, nous signifions l'essence comme un "ce que c'est" (quid), la personne comme un "qui c'est" (quis) et la propriété comme un "ce par quoi c'est" (quo)⁷⁸.

73. Guillaume d'AUXERRE, *Summa aurea*, Livre I, tract. 7, cap. 1-2 (éd. Jean Ribailier, Paris-Grottaferrata 1980, p. 110-118). Cf. Johannes Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, Munich 1961, p. 172-180.

74. C'est l'enseignement commun des maîtres au temps de S. Thomas (cf. *ST I*, q. 32, a. 3).

75. PRÉVOSTIN DE CRÉMONE, *Summa "Qui producit ventos"*, Livre I, ch. 12, 2 (éd. Giuseppe Angelini, *L'ortodossia e la grammatica, Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Rome 1972, p. 277). Prévostin pouvait se réclamer d'auteurs antérieurs; cf. Johannes Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott*, p. 172-180.

76. PRÉVOSTIN DE CRÉMONE, *Summa I*, ch. 12 (éd. cit., p. 275-280); voir les explications de G. Angelini qui décèle ici une certaine « orientation nominaliste » chez Prévostin (*L'ortodossia e la grammatica*, p. 181-185).

77. Saint THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 32, a. 2.

78. *Ibid.*

Ces explications sont fort instructives. Elles nous renvoient à la question rencontrée par les Pères Cappadociens dans leur débat avec l'arianisme et le sabellianisme. La foi confesse trois hypostases ou trois personnes en Dieu : le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Mais comment montrer que les Trois, bien qu'ils soient le même Dieu, ne se confondent pas ? Comment saisir et manifester que le Père n'est ni le Fils ni le Saint-Esprit ? Pour montrer la vraie divinité des trois personnes, il a fallu dégager le concept d'« essence » (*ousia*) par laquelle chacune des trois personnes est vraiment Dieu. De même, pour montrer la vraie pluralité et la distinction des personnes, il a fallu discerner les caractéristiques par lesquelles le Père est Père, le Fils est Fils, et l'Esprit est Esprit. La doctrine des propriétés, telle qu'on la trouve à sa première maturité chez saint Grégoire de Naziance⁷⁹, est née de cette question : en cherchant les caractéristiques des personnes, on pourra montrer leur distinction dans l'unité, face à l'arianisme et au sabellianisme qui nient soit la vraie divinité soit la vraie pluralité de ces personnes. L'étude des relations et des propriétés, chez saint Thomas, obéit à ce même propos. Si l'on écarte une telle étude, alors la théologie restera sans voix face au défi posé par l'arianisme et par le sabellianisme, et l'on ne pourra plus rendre compte de la foi en la Trinité. On retrouve ici le souci qui associe la théologie trinitaire spéculative à l'exigence de rendre compte de la foi face aux doctrines qui s'en séparent.

Pour pouvoir montrer que le Père se distingue du Fils et du Saint-Esprit, il faudra encore reconnaître que le Père possède une relation envers le Fils et une autre relation envers le Saint-Esprit. Il faudra donc bien distinguer la relation de paternité (relation du Père au Fils) et la relation de spiration (relation envers le Saint-Esprit), sans quoi on aura beau affirmer une Trinité de personnes mais on n'aura pas montré leur distinction. Or, dans le Père, la paternité n'est pas une autre réalité que la spiration (ces deux « notions » de paternité et de spiration ne divisent pas la personne du Père : le Père est un). Pour rendre compte de la foi trinitaire, il faudra donc recourir au langage « abstrait » des notions et des propriétés, afin de montrer « ce par quoi » le Père se distingue du Fils et du Saint-Esprit, eux-mêmes mutuellement distincts⁸⁰.

En cherchant à préciser les relations et les « notions » trinitaires, la théologie trinitaire examinera donc « ce par quoi » les personnes se distinguent, ce par quoi elles sont constituées comme telles (par exemple : ce par quoi le Fils est Fils, ce par quoi il se distingue du Père). En ce

domaine plus qu'en tout autre, le théologien sait que sa recherche est attachée à *notre saisie humaine du mystère*⁸¹. En effet, la personne du Père est simple : dans le Père, il n'y a pas de différence réelle entre *ce* qu'il est (Dieu), *qui* il est (le Père) et *ce par quoi* il est Père (la paternité). Mais notre saisie du mystère demande que nous discernions ce par quoi il est Père, et donc que nous précisions des « notions », car c'est seulement ainsi que nous pourrions manifester sa distinction personnelle et rendre compte de la foi en trois personnes qui sont un seul Dieu.

6. La théologie trinitaire comme « exercice spirituel »

L'intention animant une telle recherche se trouve formulée dans la *Somme contre les Gentils*, de façon très suggestive, à propos des vérités que la foi seule nous fait connaître par l'accueil de la révélation. Les explications suivantes concernent au premier chef le mystère trinitaire.

*Pour manifester ce genre de vérité, il faut avancer des raisons vraisemblables pour l'exercice et le réconfort des fidèles (ad fidelium quidem exercitium et solatium), et non pas pour convaincre les adversaires ; car l'insuffisance de ces raisons les confirmerait plutôt dans leur erreur s'ils estimaient que nous adhérons à la vérité de la foi pour des raisons aussi fragiles*⁸².

Le prologue du quatrième Livre de la *Somme contre les Gentils*, dans lequel le traité trinitaire prend place, formule le même propos en termes voisins. La connaissance humaine du mystère de Dieu par la révélation y est comparée à une petite goutte (*parva stilla*). Les mystères révélés nous sont proposés par l'Écriture sous des similitudes et des paroles parfois obscures « de telle sorte que seuls des hommes studieux parviennent à les saisir quelque peu, tandis que les autres les vénèrent comme cachés, et de telle sorte que les incroyants ne peuvent pas les mettre en pièces »⁸³. Envisagée de cette façon, la théologie trinitaire constitue une étude pratiquée comme un exercice destiné aux croyants. Dans ce contexte, le mot « exercice » indique une pratique longue et approfondie de l'étude pour que l'intelligence devienne

81. Cela a bien été souligné par Cajetan qui note, à propos des noms abstraits que sont les « notions » : « Cette question ne concerne pas la réalité [la réalité divine : les trois personnes] considérée absolument, mais la réalité en tant qu'elle est signifiée et appréhendée par nous » (*In Iam* q. 32, a. 2 ; éd. Léonine, t. 4, p. 352).

82. SCG I, ch. 9 (n° 54). Il n'est pas aisé de traduire exactement le mot « solatium » qui signifie : aide, assistance, secours, consolation, service domestique, et parfois même délasserment (cf. notamment ST I, q. 51, a. 1, arg. 1 ; ST II-II, q. 168, a. 3, ad 3). Dans le texte latin de l'épître aux Hébreux 6,18 suivant la Vulgate, *solatium* traduit le grec *paraklèsis* (réconfort, encouragement, exhortation). En SCG I, ch. 9, on pourrait sans doute retenir aussi la traduction française de ce mot par : « encouragement ».

83. SCG IV, ch. 1 (n° 3345).

79. Cf. par exemple saint GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Discours* 39,12 (SC 358, p. 172-177).

80. ST I, q. 32, a. 2 ; c'est la seconde raison qui nous « oblige » à reconnaître des notions ou propriétés.

capable d'extraire de l'Écriture la doctrine de foi qui s'y trouve contenue⁸⁴ et parvienne à saisir la profondeur de la vérité⁸⁵. Une telle étude constitue un « *spirituale exercitium* »⁸⁶. Dans l'expression « exercice spirituel », l'adjectif « spirituel » revêt un sens religieux (recherche de la connaissance de Dieu dans la foi) sans perdre pour autant sa signification anthropologique (*spirituel* distingué de *manuel* ou *corporel*)⁸⁷.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'une citation explicite, on doit observer que le vocabulaire et le thème de l'« exercice » font écho au *De Trinitate* de saint Augustin médité par saint Thomas. Le but poursuivi par saint Augustin dans son *De Trinitate* est de « rendre raison de cette affirmation : la Trinité est un seul et vrai Dieu »⁸⁸. Ce projet est porté par le désir de manifester la vérité de la foi trinitaire face à ceux qui la rejettent ou qui la déforment. En recourant à l'Écriture puis à la raison⁸⁹, l'évêque d'Hippone invite son lecteur à une recherche de la vérité de Dieu exigeant une « purification de notre esprit »⁹⁰. Dans la seconde partie de son œuvre, scrutant les images de Dieu Trinité dans le monde créé, saint Augustin propose alors un exercice d'élévation, de degré en degré, afin de déceler dans la créature, comme en miroir, la Trinité divine : dans les œuvres corporelles de Dieu, dans l'homme extérieur puis dans l'homme intérieur, dans ses facultés et, surtout, dans ses actes spirituels d'union à Dieu⁹¹. Sans doute faut-il voir dans le thème de l'« exercice de l'esprit » un approfondissement chrétien de conceptions antiques (stoïcisme et épicurisme, mais aussi néoplatonisme) suivant lesquelles la philosophie

constitue un exercice spirituel⁹². Malgré d'évidentes différences, l'élévation de l'esprit proposée par saint Augustin présente certaines similitudes avec les exercices spirituels requis par Plotin pour s'élever vers la saisie de l'Un⁹³. En régime chrétien, l'exercice spirituel prend cependant un autre tour. Il s'accomplit sur la base de la révélation, par une grâce divine, dans l'adhésion de foi à Dieu Trinité. Dans ce contexte, la mention des hérésies n'a rien de surprenant : elle constitue plutôt un trait commun des écrits trinitaires patristiques. Saint Augustin explique ailleurs que Dieu permet les hérésies pour l'exercice (*exercitatio*) et pour la confirmation des croyants dans la foi (*probatio*)⁹⁴.

De façon comparable à la doctrine trinitaire de saint Augustin, malgré des différences quant aux ressources et à la méthode, la théologie de saint Thomas sur la Trinité se présente comme un exercice de l'esprit proposé aux fidèles (*ad fidelium exercitium*) en vue de contempler, dans une constante recherche, la Trinité qui est un seul Dieu. La dimension sotériologique de la théologie trinitaire spéculative s'inscrit précisément dans ce propos. Comme nous l'avons noté plus haut, saint Thomas explique que la révélation de la Trinité était « nécessaire » pour bien saisir la création des choses et, surtout, pour bien saisir le salut accompli par la mission des personnes divines⁹⁵. La connaissance des personnes divines permet aux croyants de saisir le don qui leur est fait dans l'économie : l'intelligence de la création et du salut requiert la connaissance des personnes divines. C'est cette connaissance qu'offre la révélation. C'est également cette connaissance que, à son plan et avec ses ressources propres, la théologie trinitaire spéculative cherchera à manifester.

Même lorsque saint Thomas étudie la mission des personnes divines, dans la question du traité trinitaire qui offre les développements sotériologiques les plus manifestes (*Prima Pars*, question 43), il n'abandonne pas l'intention fondamentale qui anime tout le traité. En effet, la doctrine de la mission du Fils et du Saint-Esprit trouve place après l'étude de l'égalité des personnes, dans une section traitant « la comparaison mutuelle des personnes » (questions 42-43)⁹⁶. L'étude de

84. Cf. *ST II-II*, q. 1, a. 9, ad 1 : « La vérité de la foi est contenue dans l'Écriture de manière diffuse et sous des modes fort divers, et par endroits de façon obscure, à tel point que, pour extraire de l'Écriture la vérité de la foi, il faut une longue étude et un exercice (*longum studium et exercitium*) [...] ».

85. Voir *SCG I*, ch. 4 (n° 24); *SCG II*, ch. 60 (n° 1370); *ST II-II*, q. 10, a. 7.

86. En *SCG III*, ch. 132 (n° 3047), à propos des activités des religieux mendiants, saint Thomas explique que l'accomplissement de certaines actions exige beaucoup de temps : « c'est le cas de l'étude de la sagesse, de l'enseignement et des autres exercices spirituels (*spiritualia exercitia*) de ce genre ». Cf. aussi *ST II-II*, q. 122, a. 4, ad 3.

87. L'expression « exercice spirituel » apparaît plusieurs fois dans les œuvres de saint Thomas. Elle s'applique à l'étude et à l'enseignement (*SCG III*, ch. 132, n° 3047), à l'état de religion et aux activités propres de cet état (*ST II-II*, q. 189, a. 1; *Contra Impugnantes*, ch. 5, ad 8; éd. Léonine, t. 41 A, p. 92) et, plus largement, à la pratique des vertus (*In Eph.* 3,14, n° 166; *ST III*, q. 69, a. 3). Pour les nuances du vocabulaire de la « spiritualité », voir Jean-Pierre TORRELL, « "Spiritualitas" chez S. Thomas d'Aquin », *RSPT* 73 (1989) 575-584.

88. Saint AUGUSTIN, *De Trinitate I*, II, 4 (BA 15, p. 94-95).

89. *De Trinitate I*, II, 4 (BA 15, p. 94-97).

90. *De Trinitate I*, I, 3 (BA 15, p. 92-93).

91. Le vocabulaire de l'exercice apparaît notamment en *De Trinitate XIII*, XX, 26; XV, I, 1; XV, VI, 10 (BA 16, p. 340-341; 420-421; 444-445). Sur la conception augustinienne de la théologie trinitaire comme exercice de l'esprit, voir Basil STUDER, « La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona », dans Id., *Mysterium caritatis, Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, p. 291-310 (l'auteur a pourtant d'opposer saint Thomas à saint Augustin sur ce point, cf. p. 308-309).

92. Voir l'étude fondamentale de Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981; Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris 1995, p. 276-333 : « Les exercices spirituels ». Sur la reprise de ce thème par les Pères de l'Église, voir Basil STUDER, *Schola christiana, Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn 1998, p. 16-19.

93. Concernant Plotin, voir les explications de Pierre HADOT dans : Plotin, *Traité 9 (VI, 9)*, Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris 1994, p. 45 et 139-142.

94. Saint AUGUSTIN, Sermon Morin Guelferbytanus 33 (*Patrologiae cursus completus, Series latina, Supplementum*, Volumen II**, éd. Adalbert Hamman, Paris 1960, p. 650-651).

95. Saint THOMAS, *ST I*, q. 32, a. 1, ad 3.

96. *ST I*, q. 42, prol.; cf. q. 39, prol.

la mission achève de comparer les personnes en manifestant leur unité et leur distinction. Étudier les missions, c'est encore montrer la consubstantialité des personnes distinctes, c'est-à-dire manifester les personnes dans leur être divin et dans leurs propriétés. En considérant l'agir sanctificateur de la Trinité, le théologien ne cesse donc pas de porter son attention sur le mystère de la Trinité elle-même, et inversement : l'étude de la Trinité dans son mystère intime s'achève dans l'étude de l'économie trinitaire. Dans ce contexte, l'égalité des trois personnes divines reçoit une attention particulière. Saint Thomas souligne avec insistance que, du côté des personnes divines, la mission n'implique ni infériorité ni séparation mais seulement la « procession d'origine » du Fils et du Saint-Esprit consubstantiels au Père⁹⁷. Il faut aussi noter que l'agir sanctificateur des personnes divines est manifesté au moyen des thèmes doctrinaux que les questions précédentes ont mis en lumière : la procession, la relation, la personne et l'essence, la présence du connu au connaissant (Verbe), la présence de l'aimé à l'aimant (Amour). En étudiant l'envoi et le don des personnes divines dans la grâce, saint Thomas ne s'écarte pas de son propos fondamental qui est de manifester la commune divinité et la réelle distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

L'intention de la théologie trinitaire, chez saint Thomas, est donc tout à la fois ambitieuse et modeste. Elle est ambitieuse, car la théologie trinitaire entend manifester (c'est-à-dire, répétons-le, rendre plus manifeste à notre esprit) la distinction des personnes dans l'unité, non seulement dans leur agir économique en notre faveur mais aussi, plus profondément, dans leur immanence éternelle. Cette intention demeure néanmoins modeste : il s'agit d'une étude pour saisir quelque peu, d'une manière imparfaite et inachevée, la vérité de Dieu que le croyant espère contempler au plein jour dans la vision bienheureuse ; la connaissance ainsi obtenue permet d'exclure les erreurs. Saint Thomas a exprimé ce propos en se servant des mots de saint Hilaire que nous avons déjà rencontrés plus haut dans la lecture du *De potentia*. Dans la *Somme contre les Gentils*, il invoquait les mêmes paroles de saint Hilaire, introduites par la mention de l'« exercice » que constitue la recherche de raisons spéculatives pour rendre compte de la foi en la Trinité :

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

97. ST I, q. 43, a. 1 et 2 ; a. 7, ad 1. L'unité d'agir de la Trinité est clairement rappelée : a. 4, ad 2 ; a. 7, ad 3.

*hautes, ne serait-ce que d'un regard faible et limité, procure la plus grande joie [...]. En accord avec cette pensée, saint Hilaire déclare dans son livre Sur la Trinité, parlant de ce genre de vérité : dans la foi, "commence, avance, persévère. Même si je sais que tu n'arriveras pas au terme, je te féliciterai pourtant de ton progrès. En effet, celui qui avec piété poursuit l'infini, même s'il ne l'atteint jamais, tire néanmoins toujours profit de sa marche en avant. Mais en pénétrant ce secret, en te plongeant dans les arcanes de cette naissance sans limites [la génération de l'unique Dieu engendré par l'unique Dieu inengendré], garde-toi de prétendre atteindre une totale intelligence. Saisis plutôt que cela dépasse toute compréhension"*⁹⁸.

Le théologien qui pratique une telle théologie trinitaire se comprend comme un croyant accomplissant un *exercice contemplatif* pour mieux saisir la « petite goutte »⁹⁹ de la connaissance divine qui nous est communiquée par la révélation. En présentant des « raisons vraisemblables » pour écarter les objections qui s'opposent à la foi, ce théologien entre dans l'intelligence d'un mystère transcendant qui est la source d'une profonde joie spirituelle. Le propos de la théologie trinitaire telle que l'entend saint Thomas se trouve fort bien exprimé par les mots qu'il emploie pour montrer la fécondité de la recherche inaugurée par les Pères de l'Église : par la quête d'intelligence spéculative du mystère de la Trinité, accomplie « pour l'exercice et pour le réconfort des croyants » dans un avant-goût de la vision bienheureuse, « l'esprit est élevé pour saisir quelque chose de la vérité qui suffit pour exclure les erreurs ».

Fr. Gilles EMERY OP

98. SCG I, ch. 8 (n° 49-50). Cf. saint HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* II, 10-11 (SC 443, p. 294-297). Il s'agit ici de la génération éternelle du Fils.

99. SCG IV, ch. 1.