doi: 10.2143/RTL.54.3.3292394
Revue théologique de Louvain, 54, 2023, 357-387.
Emmanuel DURAND – Emmanuelle BORCHARDT

Revisiter les *vestigia trinitatis* ?

Des ontologies trinitaires à l'interdépendance des créatures

Dans le premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* (§ 8), Karl Barth enracine la doctrine trinitaire dans l'*événement* biblique de la Révélation. Dieu se révèle lui-même comme le Seigneur (YHWH). Seul l'événement historique de la Révélation donne à l'homme la possibilité de le reconnaître. Suivant la chorégraphie de la révélation inaugurale à Moïse au buisson ardent, le Seigneur se *voile*, se *dévoile* et se *communique*. La souveraineté de Dieu s'atteste ainsi librement à travers le déploiement de la Révélation. Elle trouve son accomplissement le plus élevé dans la séquence pascale : Vendredi Saint, Pâques, Pentecôte. Sont alors discernables, pour la première fois, le voilement du *Père*, la révélation du *Fils* et l'*Esprit* communiqué.

En contre-point à sa théologie événementielle de la Révélation, Barth prend à partie la doctrine – patristique et médiévale – du *vestigium trinitatis*. Au lieu de considérer comment telle ou telle créature est saisie par l'événement historique de la Révélation, comme l'est ultimement l'*humanitas Christi*, le *vestigium* désigne de façon traditionnelle « une structure trinitaire de l'être, immanente à telle réalité créée (et cela tout à fait indépendamment de la détermination de cette réalité par la révélation divine) ; autrement dit : une *analogia entis*, l'existence d'un indice du Dieu trinitaire et créateur dans l'être même de la créature »[1]. Bien qu'il crédite d'une certaine lucidité épistémologique les théologiens médiévaux en quête des *vestigia trinitatis*,

[1] K. BARTH, *Dogmatique*, I/1, §8.3, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 39. Sur la polémique et l'évolution de Karl Barth envers l'*analogia entis*, voir E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Paris, PUF, 1990 (éd. originale 1932), spécialement §7.6, p. 140-157 ; K. BARTH, *Dogmatique*, I/1, p. xi-xii (avant-propos de 1932) ; II/1, §13, p. 33 (l'analogie entre la Parole éternelle et le monde créé par cette Parole) ; III/1, §41, p. 208-209 (l'*imago Dei* comme *analogia relationis*) ; D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, Munich, Kaiser, 1989 (éd. originale 1933), p. 56-63 ; G. SÖHNGEN, « *Analogia fidei* oder *Analogia entis* ? », dans *Wissenschaft und Weisheit*, 9, 1942, p. 91-100 ; E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de Dieu. Dogmatique* I, Genève, Labor et Fides, 1964 (éd. originale 1946), p. 191-194.

Barth estime qu'ils ont *de facto* été conduits à substituer ces derniers à l'unique racine de la doctrine trinitaire, à savoir à l'événement de la Révélation. Au lieu d'*interpréter* la Révélation à partir d'elle-même, ils se sont appliqués à l'*illustrer* par des indices extrinsèques, tirés de l'être de toute créature. La conclusion de Barth au sujet d'une telle entreprise est sans appel :

> Il y a certes un réel *vestigium trinitatis in creatura*, une illustration de la révélation, mais ce n'est pas à nous de la découvrir, ni de l'établir. Cette illustration consiste, comme nous avons essayé de le montrer tout au long de notre interprétation de la doctrine des *vestigia*, dans la forme que Dieu lui-même a voulu prendre quand il s'est révélé dans notre langage, dans notre monde et dans notre humanité. Ce que nous entendons, quand nous écoutons avec nos oreilles humaines et essayons de comprendre avec nos concepts humains la révélation divine, ce que nous saisissons dans l'Écriture sans cesser d'être des hommes, ce que nous percevons à travers la prédication de la Parole de Dieu et qui nous fait vivre, c'est, dans son unité mystérieuse, la triple voix du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. C'est ainsi que Dieu nous est présent dans sa révélation. C'est ainsi qu'il crée manifestement lui-même un *vestigium* de la Trinité. Nous ne disons rien d'autre quand nous affirmons que Dieu vient à nous dans les trois formes de sa Parole : la révélation, l'Écriture sainte et la prédication[2].

La disqualification des *vestigia trinitatis* traditionnels au profit de l'*humanitas Christi* ou des trois formes de la Parole de Dieu – révélée, écrite, prêchée – a eu un effet profond sur la théologie subséquente, devenue nettement événementielle et christocentrique. Pourtant, l'un des plus grands interprètes catholiques de Karl Barth a réinvesti le motif des *vestigia trinitatis* pour légitimer la quête d'une nouvelle ontologie trinitaire[3].

Avant de revenir à une potentielle actualisation des *vestigia trinitatis* dans le cadre d'une écologie intégrale, nous entendons ici évaluer brièvement, d'une part, la quête des ontologies trinitaires (i) et, d'autre part, leur réception multiforme, qu'elle soit favorable ou critique (ii). Nous ferons ensuite une proposition centrée sur l'interconnexion entre les créatures et sur l'humain comme microcosme (iii). L'objectif de ces pages est de promouvoir un vrai dialogue théologique autour de

[2] *Ibid*., p. 51.

[3] Voir H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Cerf, 2008 (éd. originale 1951) ; ID., *Théologique II. Vérité de Dieu*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 187-201.

l'ontologie trinitaire, puis d'ouvrir une piste de recherche en prise avec l'écologie intégrale : l'interdépendance des créatures est-elle un *vestigium trinitatis* ou, du moins, à quelles conditions peut-elle être perçue comme un tel vestige ? À l'interdépendance entendue comme une corrélation systémique de toutes créatures, nous confronterons une autre acception disponible de l'interdépendance : l'intégration de la diversité créée en l'humain, microcosme et médiateur.

I. Émergence et profil de quelques esquisses d'ontologie trinitaire

Quelques clarifications préliminaires sont utiles pour aborder les « ontologies trinitaires ». Nous les formulons à titre d'hypothèses. Bien qu'elles soient souvent confondues dans le lexique théologique actuel, « métaphysique » et « ontologie » diffèrent. La métaphysique antique considère « l'être en tant qu'être », tandis que l'ontologie s'attache aux « étants ». Elle peut le faire de façon générale ou de façon spéciale, autrement dit régionale. Par exemple, je peux considérer le lien social comme un étant énigmatique, dont je souhaite faire l'inventaire et tirer une éventuelle « ontologie » du social. Une telle entreprise est tout à fait pertinente, mais elle diffère de celle de la métaphysique antique, qui cherche à analyser, non pas l'étant social, ou l'étant mobile ou l'étant vivant, mais *de façon radicale et analogique* l'étant en tant qu'être. La métaphysique classique, de veine aristotélicienne, vise à dégager la structure ou les polarités fondamentales de l'étant en tant qu'être. La différence entre substance et accident, ainsi que celle entre puissance et acte, se retrouvent diversement dans toutes les instances d'être dont nous avons l'expérience, qu'il s'agisse de l'être en tant que dit, en tant que mu, en tant qu'agi, en tant que social, etc.

L'ontologie vise plutôt à construire une « représentation » des « étants » et une telle représentation acquiert alors une fonction opératoire : la représentation de telle ou telle classe d'étants reflète un projet de l'intelligence à leur égard, qu'il soit de l'ordre de la rationalité pure ou de la transformation pratique. De la métaphysique classique à l'ontologie, il y a un changement de visée : la métaphysique répond au désir de se laisser déterminer par le réel tel qu'il est, tandis que l'ontologie tend à façonner *nos* représentations du réel en vue de

promouvoir une transformation ou une conversion de *notre* rapport au réel. Certes, il y a une certaine naïveté de la métaphysique classique, diversement dénoncée par la critique des conditions *a priori* de l'expérience, par la prise en compte de l'inconscient, par la purification (phénoménologique) des prismes de la perception, par l'élucidation (herméneutique) des médiations textuelles, etc. Le réel tel que nous l'appréhendons est toujours déjà partiellement construit par nous et filtré par nous. Pour le percevoir tel qu'il est et tel qu'il se présente, un travail d'hygiène et d'élucidation est requis à l'égard des médiations et des prismes de l'intellection humaine.

La présente évaluation des « ontologies trinitaires » les reçoit comme légitimes et provocantes, les consulte comme mouvement de pensée et cherche à cerner leur projet spécifique. Cela suppose de commencer par lire les déclarations d'intention et les esquisses des promoteurs de l'ontologie trinitaire, puis d'entendre les critiques à leur encontre et de tenter ensuite de poser un discernement informé.

Les ontologies trinitaires forment un courant qui répond à un projet : comment éclairer le réel en ses structures profondes, la vie intime de l'esprit humain et la vie sociale à partir de la Trinité ? Les théologies trinitaires de la création ont précédé la mise en place de ce courant, spécialement en langue allemande[4]. En leur version développée, elles remontent aux théologiens médiévaux et elles se rencontrent encore de nos jours[5]. Toutefois, il faut attendre les années 1970 et un manifeste de Klaus Hemmerle pour voir émerger comme tel le *projet fédérateur* des ontologies trinitaires. Bien qu'il ne parle pas explicitement d'ontologie trinitaire, la théologie de Hans Urs von Balthasar sert de premier vis-à-vis à cette vaste entreprise. Certaines sections de son

[4] Voir T. HAECKER, « Analogia Trinitatis », dans *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig, Jakob Hegner, 1949 ; C. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Salzburg, Otto Müller, 1952 ; G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg, F.H. Kerle Verlag, 1958 ; M. SCHULZ, *Sein und Trinität*, Sankt Ottilien, EOS-Verlag, « Münchener theologische Studien II. Systematische Abteilung, 53 », 1997. Sur cette généalogie, voir V. HOLZER, « Les thomismes de langue allemande au XX^e siècle. Science de l'être et métamorphoses du transcendantal », dans *RSPT*, 97, 2013, p. 37-58.

[5] Pour une étude magistrale de théologie médiévale, voir G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, Vrin, 1995 ; parmi les propositions théologiques contemporaines, voir A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, Paris, Cerf, 2003.

œuvre revisitent les thèmes du vestige ou de l'image de la Trinité dans les créatures, non seulement en termes traditionnels à travers les triades du créé, mais aussi sous la forme de polarités (métaphysiques ou existentielles) qui ne sont pas ordinairement reliées au mystère trinitaire : la différence entre essence et existence, l'opposition entre les essences créées, la différence entre être et devenir, le caractère positif de l'altérité, de la passivité, du temps et de l'espace, etc.

1. *L'impulsion donnée par Klaus Hemmerle*

Dans un libre propos adoptant la forme du manifeste, Klaus Hemmerle esquisse les motifs et les attendus d'une « ontologie trinitaire » qu'il appelle de ses vœux[6]. Il s'agit d'une nouvelle ontologie qui serait déterminée par le propre ou le fonds du christianisme, à savoir le mystère trinitaire. Pour Hemmerle, une telle ontologie ne serait pas entièrement neuve ou inédite, car la pensée du christianisme a déjà amorcé un tel travail sur le temps long. La tradition des Pères orientaux témoigne ainsi d'un grand effort d'assimilation et de conversion de la métaphysique grecque. De façon contrastée, Bonaventure et Thomas d'Aquin ont été renouvelés dans leur conceptualité par le propre du christianisme, que ce soit en termes d'« expression » interne au créé, chez le premier, ou de « relation subsistante », chez le second. Toutefois, ces amorces et ce mouvement de fond n'ont pas vraiment abouti. La métaphysique occidentale a continué sa route, pleine de bifurcations et de mutations, sans être renouvelée durablement et en profondeur par l'essence du christianisme.

Comment répondre à ce déficit historique, s'il est aussi sérieux que le pense Hemmerle ? Il faut prêter attention à trois grandes initiatives de Dieu : la parole divine de la révélation biblique, la production des créatures et la kénose du Fils dans la chair. Hemmerle discerne ici un

[6] Voir K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976 ; trad. fr. *Thèses pour une ontologie trinitaire. Un manifeste*, Paris, Ad Solem, 2014. Pour une première réception, voir J.-Y. LACOSTE, « Ontologie et mystère chrétien », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 102, 1980, p. 709-715. Une nouvelle phase de réception est en train d'advenir dans le monde anglophone, voir J.R. BETZ, « What's New in the New Trinitarian Ontology? A Commentary on Klaus Hemmerle's Theses towards a Trinitarian Ontology », dans *Modern Theology*, 39, 2023, p. 131-138. Parmi les antécédents les plus significatifs, voir D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* [1928], München, Chr. Kaiser, ^{3}2008.

mouvement de fond : *Dieu s'adapte étonnamment à l'être humain* (révélation et kénose) *qu'il présuppose* (création) *au don de lui-même*. Dieu parle leur propre langue à des êtres humains. Dieu a créé l'humain tel en vue de lui adresser sa parole. Dieu se fait chair pour rejoindre l'humain en sa fragilité. Le fait que la révélation divine adopte les déterminations, les conditions et les limites de la parole humaine, aussi fragile soit-elle, exemplifie au mieux cette loi de l'économie divine. Deux implications majeures peuvent être tirées d'une telle thématisation des œuvres de Dieu. D'une part, la donation ou la communication que Dieu fait de lui-même (révélation et kénose) présuppose une structure de tout l'être, fondée par Dieu lui-même (création), comme le préalable à son propre don. D'autre part, c'est le fonds même du mystère de Dieu – à savoir la vie de la Trinité – qui se trouve engagé dans les diverses modalités de la donation que Dieu fait de lui-même à l'extérieur de lui-même.

Aussi le fonds du mystère divin et le fonds de l'être se correspondent-ils. Parce que Dieu est donation de soi, processus vital, polarités et relations, l'être est lui aussi donation, processus, polarités et relations. Cette thèse trouve un appui dans la doctrine de l'*analogia entis* telle que Hemmerle la relit, à la suite de Przywara, Rahner ou Balthasar. L'être est proportion et mouvement vers un excès de sens. Il est ouvert à la possibilité d'être transcendé par une donation. Les déterminations du créé sont orientées vers les perfections du divin.

2. *La proposition de Hans Urs von Balthasar*

Dans *La théologique II. Vérité de Dieu*, Balthasar explore deux voies qui établissent une correspondance entre l'être trinitaire et l'être créé, après avoir pris la mesure de la dissimilitude toujours plus grande entre eux que toute similitude possible, selon le « canon » de l'analogie en théologie catholique (cf. Latran IV, Denz. 806).

En premier lieu, Balthasar emprunte une avenue déjà fréquentée par Bonaventure. Dans le *Breviloquium* (I,6), celui-ci pose explicitement la question d'une correspondance entre les transcendantaux – les propriétés inaliénables de tout être créé – et l'être incréé du Dieu Trinité. L'un, le vrai et le bien sont des caractéristiques de tout être mondain. Or il est justifié d'*approprier*, sans exclusive, l'un au Père qui est la source de toute l'unité trinitaire, le vrai au Fils qui est la forme archétypale par excellence, et le bien à l'Esprit qui est l'achèvement de

l'amour en Dieu. Dans la ligne bonaventurienne, Balthasar conçoit toute la vie de la Trinité comme une donation ou une fructification d'amour. Non seulement l'Esprit signe la surabondance finale de l'amour trinitaire, mais le Fils est lui-même issu de l'amour du Père. Toute la Trinité est ainsi traversée par l'amour. Plutôt que de penser l'engendrement du Fils par analogie avec un acte de connaissance, Balthasar le conçoit comme la première expression d'« un impensable dépouillement du Père pour le Fils » (*die unvordenkliche Selbstentäußerung des Vaters zum Sohn*), sans fondement ni raison autre que l'amour[7]. Cela ne signifie pas que la génération du Fils soit seulement un acte de volonté et pas un acte de nature. Tenir une telle alternative entre volonté et nature reviendrait à retomber dans l'arianisme. Toute la nature est transmise au Fils et elle est la mesure de l'acte d'engendrer, mais l'amour doit être reconnu comme le fonds de l'être trinitaire, d'où procède toute vie et toute fécondité en Dieu. Une telle option recoupe, selon Balthasar, la métaphysique de l'enfance de Gustav Siewerth. Selon ce dernier, l'amour est « plus enveloppant que l'être lui-même », comme le « transcendantal pur et simple » qui « embrasse la réalité de l'être, de la vérité et de la bonté »[8].

En second lieu, Balthasar ouvre une autre voie d'exploration, assez originale, de la similitude entre l'être trinitaire et l'être créé, au sein d'une dissimilitude toujours plus grande que toute correspondance. Balthasar pose en regard deux différences : la différence interne à la Trinité et la différence créée. L'enjeu de la comparaison est de fonder en Dieu la valeur positive de l'altérité créée. En toute créature intervient la différence entre l'*esse* non subsistant et l'essence qui lui donne de subsister. Seul Dieu est l'être subsistant par soi. La condition métaphysique de l'être créé est le signe d'une pauvreté radicale. Aucune essence créée ne possède par soi son être actuel, son *esse*. Parmi les créatures, aucun être actuel ne s'identifie à son essence et ne l'actualise entièrement. Toutefois, cette polarité fondamentale de tout être créé a

[7] Voir H. U. von BALTHASAR, *Théologique II. Vérité de Dieu*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 191.

[8] *Ibid.* Sur l'inspiration puisée par Balthasar chez Siewerth, voir G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, [2]1961, p. 91 cité par V. HOLZER, « L'ambivalence de l'ontologie trinitaire. Un état de la question », dans *Transversalités*, 148, 2019, p. 31-55, ici p. 52 ; voir aussi, et surtout, E. TOURPE, *Siewerth « après » Siewerth*, Louvain-Paris, Peeters, 1998 ; ID., « Le thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André à l'arrière-plan de la pensée balthasarienne », dans *Revista espagñola de Teología*, 65, 2005, p. 467-491.

pour contrepartie la multiplicité et la diversité des essences créées. Or cette richesse est une participation à la plénitude de l'être divin. En ce sens, la pauvreté radicale de la créature est l'indice de la surabondance et de la perfection de Dieu qui répand sa bonté en toutes choses. À partir de la Révélation, la différence ontologique reçoit un surcroît d'intelligibilité. Selon Balthasar, la différence créée *esse*-essence et la différence entre créatures forment un double reflet créé de la différence divine personnes-essence et de la différence entre les personnes divines[9]. Bien qu'il soit difficile de démontrer de telles affirmations, la perspective tracée permet de percevoir que la différence intramondaine est un grand bien, une surabondance créée enracinée en Dieu même. La différence interne à Dieu, qui est vie trinitaire, fonde la bonté de la différence créée et le caractère positif de l'altérité entre créatures.

Dans *La Dramatique divine IV. Le dénouement*, Balthasar reprend la question du rapport entre la différence ontologique et l'être trinitaire. De sa piste initiale de réponse, il tire des conséquences plus avancées. Il identifie l'essence divine au processus de différenciation des personnes. Notre connaissance de l'essence divine n'a pas de contenu déterminé de façon distincte de la vie trinitaire. Balthasar conçoit cette vie comme une donation d'être entre des pôles personnels : « chaque hypostase n'existe elle-même qu'en donnant subsistance aux autres dans la même essence concrète »[10]. Il met ensuite en regard l'être créé et l'être trinitaire comme « la différence réciproque des essences » et « l'opposition intradivine des hypostases »[11]. Ce reflet se vérifie de façon concrète sous la dynamique du don :

> […] de même que les personnes divines ne sont elles-mêmes que dans l'opposition qui les fait se dépasser vers les autres, ainsi les essences créées ne sont elles-mêmes qu'en renvoyant au-delà d'elles-mêmes à leur principe premier (duquel découle aussi l'être en sa totalité) et en s'ouvrant à leur aptitude à se donner (au prochain qu'on rencontre et par là, concrètement à travers tout être individuel, à l'être en sa totalité)[12].

Balthasar cherche ici à fonder en Dieu le caractère positif du devenir, de l'altérité, de la passivité, ainsi que du temps et de l'espace.

[9] H.U. von BALTHASAR, *Théologique II. Vérité de Dieu*, p. 194-198.
[10] H.U. von BALTHASAR, *La Dramatique divine* IV. *Le dénouement*, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 63.
[11] *Ibid*., p. 64.
[12] *Ibid*.

Ces facettes de l'être créé, multiple et mobile, sont souvent connotées de façon négative, comme si elles étaient des dégradations ou des sous-modalités ontiques. Balthasar entend montrer, à l'inverse, qu'elles sont des vestiges de la vie trinitaire. Nonobstant la dissimilitude toujours plus grande que la similitude, ces diverses facettes de l'être créé sont fondées dans l'engendrement du Fils et le « surgissement » de l'Esprit, qui sont un événement éternel faisant place à des modalités supérieures d'altérité, de réceptivité, d'acquiescement, d'attente, de nouveauté, etc.

II. Une réception contrastée

Plus que telle ou telle intuition de Hans Urs von Balthasar, c'est le projet initial de Klaus Hemmerle qui retient finalement l'attention et qui alimente aujourd'hui un véritable mouvement de pensée. Nous centrons ici notre attention sur une réception enthousiaste en Italie et deux échos plus circonspects en langue française.

1. *Appropriation et déploiement, spécialement en Italie*

De façon notable, l'ontologie trinitaire a trouvé un accueil très favorable en Italie, promu par Piero Coda dans le cadre de l'Institut *Sophia*[13]. Pour ce dernier, l'inscription de Jésus dans la Trinité est le « lieu des lieux », à partir duquel une nouvelle intelligibilité potentielle se dégage dans les autres domaines du savoir, de l'action et du vivre ensemble. Une deuxième génération a émergé et produit désormais des travaux convergents. Arrêtons simplement notre attention sur la relecture proposée par l'un de ses meilleurs représentants, Giulio Maspero. Dans son article intitulé : « Life as Relation[14] »,

[13] Voir les textes rassemblés dans P. Coda, *Ontologie trinitaire. Penser et vivre à la lumière de la Trinité*, Paris, Nouvelle Cité, 2020 ; P. Coda et L. Zak (éds), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma, Città Nuova, 1998, p. 5-18 ; P. Ide, « 'L'autre est constitutif du moi'. L'ontologie trinitaire de Piero Coda », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 143, 2021, p. 457-469.

[14] Voir G. Maspero, « Life as Relation. Classical Metaphysics and Trinitarian Ontology », dans *Theological Research*, 2, 2014, p. 31-52. Pour d'autres essais significatifs en d'autres aires culturelles, voir J. Milbank, « Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic », dans *Modern Theology*, 11, 1995, p. 119-161 ; K.-H. Leung, « Transcendentality and the Gift : On Gunton, Milbank, and Trinitarian

ce fin connaisseur des Pères grecs retrace la mutation de la métaphysique classique (Platon et Aristote) vers l'amorce d'une « ontologie trinitaire » (Cappadociens, Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin). La métaphysique antique conçoit le monde comme un *continuum*, suivant lequel l'intelligence humaine peut remonter du cosmos jusqu'au premier principe. Celui-ci est qualifié comme la « pensée de la pensée » et il est hautement « désirable », objet d'*eros*. La vie se ramène alors en définitive à la pensée. Toutefois, le premier principe et les autres degrés d'être demeurent enclos dans le même monde. Le *logos* est alors conçu comme le *nexus* causal de tout le cosmos, système tout entier de l'ordre de la nécessité. Le premier principe n'est pas relié aux êtres particuliers et individuels.

Contre l'arianisme qui tente de réaligner la foi trinitaire sur cette métaphysique scalaire, avec une subordination forte du *Logos* par rapport au principe, les Pères grecs prennent soin d'intégrer la nouveauté chrétienne par des ajustements de la métaphysique classique. Ainsi advient une nouvelle « ontologie trinitaire ». La différence entre Dieu et le monde devient nette et tranchée, sans intermédiaire mixte. Le *Logos* ne se ramène pas au *nexus* causal du monde. Il est engendré de l'*ousia* du Père et il vient dans le monde selon la volonté du Père. Par la libre révélation qu'il fait de lui-même, Dieu dévoile son identité personnelle et son immanence trinitaire. Il le fait par une liberté d'amour et en vue de l'amour qu'il porte à ses créatures. Dès lors, le *Logos* apparaît comme le don du Père parce qu'il est relation au Père. Selon Maspero, l'ontologie ainsi remaniée sous l'inspiration de la foi trinitaire fait passer au premier plan la volonté, l'amour et la relation. Sous cette perspective, l'analogie « psychologique » d'Augustin (*mens*, *notitia*, *amor*) peut être relue comme intégrant la volonté et la relation en Dieu, au lieu d'identifier celui-ci à la pensée. En écho à Athanase d'Alexandrie, Thomas d'Aquin suggère même que l'affirmation selon laquelle Dieu est vivant trouve sa meilleure explication dans les deux processions immanentes de la vie trinitaire, celle du Verbe et celle de l'Amour :

> […] nous parlons en Dieu de la procession du verbe et de l'amour, et c'est celle de la personne du Fils à partir du Père (*a Patre*), qui est son propre Verbe, et celle de l'Esprit Saint qui est son amour et le souffle

Metaphysics », dans *Modern Theology*, 38, 2022, p. 81-99 ; P. Ide, « Une métaphysique de l'être comme amour : relation ou substance ? », dans *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 13, 2011, p. 19-54.

> vivificateur. C'est pourquoi Athanase, dans un sermon du Concile de Nicée, dit que les Ariens, en soutenant que le Fils et l'Esprit Saint n'étaient pas coessentiels au Père, paraissaient par conséquent dire que Dieu n'était ni vivant ni intelligent, mais mort et sans esprit[15].

Sans la lumière supérieure de la révélation trinitaire, il serait possible de croire, comme cela a été reproché aux Ariens, que Dieu est inerte. L'argument est rhétorique, mais il montre l'importance de la foi trinitaire pour reconnaître et penser pleinement la vie en Dieu. Au plan de l'être humain, la vie peut aussi être envisagée comme liberté, volonté, amour et relation, car ce qui est une perfection en Dieu doit être considéré comme une perfection dans ses créatures, nonobstant la distance et la différence entre le créé et Dieu. Toutefois, Maspero n'entend pas survaloriser la relation au détriment de la substance. Il soutient seulement qu'elles sont d'un poids égal dans la nouvelle « ontologie trinitaire » dérivée de la foi chrétienne, tant du côté de Dieu Trinité que du côté de l'être humain.

2. *Une critique francophone à dominante épistémique*

Une appréciation savante et critique de l'ontologie trinitaire a été produite par Vincent Holzer, fin connaisseur des thomismes de langue allemande, qui ont rendu possible l'émergence des « ontologies trinitaires »[16]. Ces ontologies prennent place, selon Holzer, dans un débat au plan de la méthode sur la relation entre philosophie et théologie, plus précisément le rapport entre une « ontologie générale » et une « ontologie spéciale ». L'alternative est clairement identifiée par Hans Urs von Balthasar[17]. Dans la tradition classique, l'option dominante est de travailler en priorité sur les déterminations de l'étant en tant qu'être ou en tant qu'existant – ce qui relève d'une « métaphysique de l'être » ou d'une « ontologie générale ». Ces analyses valent en droit pour tous les domaines de l'étant. À partir de là, il est possible de révéler, dans l'être humain en particulier, des structures d'appel ou de disponibilité à l'égard de la nouveauté chrétienne. À sa manière, Karl Rahner est un bon représentant de cette ligne de pensée, issue du

[15] THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 10, a. 1, resp. (*in fine*).

[16] Voir V. HOLZER, « L'ambivalence de l'ontologie trinitaire. Un état de la question », dans *Transversalités* 148, 2019, p. 31-55.

[17] Voir H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III, 1. *Im Raum der Metaphysik*. Teil II: *Neuzeit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965, chapitres 5 et 6 de la partie B: *Ästhetik der transzendentalen Vernunft*.

« thomisme transcendantal » de Joseph Maréchal. Par exemple, selon Rahner, l'ouverture à un infini indéterminé dans tout acte déterminé et fini de connaissance rend potentiellement l'être humain auditeur du Verbe, lequel lui est effectivement adressé dans l'acte créateur et par la révélation[18]. L'ordre et le chemin de la pensée chrétienne demeurent une voie ascendante : il faut partir des déterminations communes de l'être et mettre en lumière une disponibilité à l'égard du surcroît d'intelligibilité qui procède de la foi, lequel demeure gratuit sans être purement extrinsèque.

La voie de l'ontologie trinitaire promue par Klaus Hemmerle et exemplifiée par Hans Urs von Balthasar inverse le rapport entre philosophie et théologie. Plus précisément, l'« ontologie générale » est congédiée au profit d'une « ontologie spéciale » qui découle de la révélation chrétienne et est calibrée à sa mesure. C'est à partir du spécifique chrétien qu'il convient d'éclairer toute la réalité, celle de l'être commun des créatures et celle de l'être humain en particulier. Le prisme trinitaire dévoile de façon descendante l'intelligibilité du créé, en commençant par l'être humain dans ses polarités existentielles. Une ontologie spéciale, ici trinitaire, absorbe alors l'ontologie générale. Une telle inversion méthodique ne convainc pas Vincent Holzer ; elle prend le contrepied de la voie analogique mise en place avec rigueur par Thomas d'Aquin. Holzer ne précise pas plus sa critique. Tentons de l'expliciter.

La théologie catholique mise sur une autonomie de la philosophie comme savoir constitué dans son ordre propre. Une certaine intelligibilité objective de la réalité tient par elle-même. Elle est discernable par la capacité humaine naturelle de lire cette réalité. Lorsqu'elle se développe avec un présupposé plus ou moins fidéiste – suivant lequel toute connaissance vraie découle de la foi qui guérit l'intelligence –, la théologie tend à projeter l'intentionnalité de la foi sur le mode opératoire de la raison naturelle et l'intelligibilité de la foi sur les objets de la raison, comme si celle-ci était impuissante ou entravée dans son régime propre. Une telle conviction trouve de vrais appuis dans l'épistémologie théologique de saint Augustin[19]. La grâce et la foi

[18] Voir K. RAHNER, « L'homme comme être de transcendance », dans ID., *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983, p. 45-49.

[19] Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, IV et XIII, sur la nécessaire purification de l'intelligence humaine, malade et obscurcie, par le Sauveur pour qu'elle puisse accéder à une connaissance distincte de la Trinité.

deviennent alors la principale source d'intelligibilité du créé, avec une rétroprojection de déterminations chrétiennes sur les formes et les structures d'appel du créé. L'approche catholique devenue traditionnelle valorise elle aussi une certaine correspondance entre les structures du créé et la réception de la grâce, mais cette correspondance est reconnue *a posteriori* dans le respect d'une autonomie de deux ordres distincts du savoir : celui de la raison naturelle et celui qui découle de la foi.

Le principal danger méthodique de la démarche « inversée » qu'adopte l'ontologie trinitaire est de surdéterminer de façon *chrétienne* et *sélective* l'intelligibilité de l'être créé et de la personne humaine, par des motifs particuliers de la foi (relation subsistante, don sans réserve, abandon et kénose, obéissance kénotique, etc.) qui déforment la réalité telle qu'elle se donne à tous. Le risque est alors que le discours sur l'être devienne celui d'une caste chrétienne ou d'une spiritualité particulière, au point de devenir projectif et déformant. Une nouvelle grammaire de l'être serait alors faussée et, par conséquent, inaudible à l'extérieur d'un cercle donné. Toutefois, il est vrai qu'au mouvement ascendant qui remonte de l'être vers Dieu sans pouvoir atteindre la Trinité de façon distincte répond un mouvement descendant qui éclaire l'être à partir de la Trinité, comme le propose explicitement Piero Coda[20]. Souvenons-nous que le second mouvement est nettement discernable, par exemple, chez Athanase d'Alexandrie lorsqu'il soutient que la paternité et la filiation n'existent au sens propre qu'en Dieu et que notre compréhension de ces notions devrait être non seulement ascendante, mais aussi descendante[21].

3. *Une critique francophone à dominante thématique*

Un autre type de réponse se concentre plus directement sur les contenus de l'ontologie trinitaire que sur les débats de méthode. C'est le cas de celle offerte par Gilles Emery dans un article à visée pédagogique et pastorale[22]. Emery reprend de façon succincte une typologie des

[20] Voir P. Coda, *Ontologie trinitaire. Penser et vivre à la lumière de la Trinité*, Paris, Nouvelle Cité, 2020, p. 29-59, ici 64-65.

[21] Voir Athanase d'Alexandrie, *Traités contre les ariens*, I, 21, 5-10, SC 598, 2019, p. 168-171.

[22] Voir G. Emery, « Personne humaine et relation : la personne se définit-elle par la relation ? », dans *Nova et Vetera*, 89, 2014, p. 7-29. Voir aussi id., « *Ad aliquid* : la relation chez Thomas d'Aquin », dans T.-D. Humbrecht (éd.), *Saint Thomas*

théologies récentes qui mettent, d'une façon ou d'une autre, la relation au premier plan dans la genèse et la constitution de la personne humaine[23]. Il répond ensuite plus spécifiquement aux ontologies trinitaires qui ont l'objectif de substituer la relation à la substance, telle celle esquissée par Klaus Hemmerle. Ce projet-là est solidaire de conceptions réductrices de la vraie consistance de la substance, de l'accident, de la relation et de la nature dans la métaphysique classique, illustrée ici par la doctrine de Thomas d'Aquin.

À cet égard, les rappels d'Emery sont frappés au sceau du bon sens. Ils sont énoncés dans la grammaire d'une métaphysique sereine qui s'avère en prise avec le réalisme du quotidien. La substance n'est pas réductible à une monade close et isolée, vouée à un solipsisme sans vie. Elle est la racine d'une subsistance dans l'être. La substance créée n'existe pas sans de multiples accidents et ceux-ci ne sont pas des modes dégradés ou inconsistants de l'être. La substance est indispensable à la possibilité même d'être en relation avec autrui car, sans substance individuelle, rien ne saurait porter ou fonder les relations, aussi décisives celles-ci soient-elles pour le développement personnel. Être une personne est néanmoins un donné, qui reste différent du fait de s'éprouver comme personne ou d'enrichir le sens de son identité propre. Enfin, l'acte de se donner à autrui suppose la consistance d'un sujet et une capacité de se donner, deux aspects fondamentaux qui font appel à la substance individuelle en sa nature rationnelle.

Prenant alors en compte la petite parcelle de vérité de l'erreur à laquelle il s'oppose, Emery reformule en termes novateurs la véritable portée de la « nature raisonnable » : elle est non seulement « principe d'être » mais aussi « principe d'action et *de relations spécifiques* » ; « elle s'épanouit ou rayonne par le mode intelligent et libre de l'agir, *jusqu'au don de soi* »[24]. Réfutant la version dure (ou inconsciente) de l'ontologie trinitaire, qui entend substituer la relation à la substance comme si le tissu des relations était le fonds de l'être, Emery fait place à la relation et au don de soi dans la dynamique finalisée de la

d'Aquin, Paris, Cerf, 2010, p. 113-135 ; ID., « la relation de création », dans *Nova et Vetera* 88, 2013, p. 9-43. Dans notre reprise des mises au point d'Emery, nous laissons de côté le débat sur la relation de création et son caractère constitutif ou non (transcendental ou prédicamental), car il est d'une autre nature que celui sur le rôle des relations à d'autres sujets humains dans la constitution de la personne humaine.

[23] Voir J.S. GRABOWSKI, « Person: Substance and relation », dans *Communio*, 22, 1995, p. 139-163.

[24] G. EMERY, « Personne humaine et relation », p. 24 (nous soulignons).

nature raisonnable. Cela ne signifie pas du tout que la relation soit constitutive ou que l'être soit don par essence. Simplement, la *relation* et le *don* s'avèrent tout à fait significatifs comme ce qu'ils sont : un *accident* et une *opération* de la substance individuelle. Cela n'épuise pas la portée de la relation et du don dans une existence humaine singulière, avec son développement biographique, son insertion sociale et sa physionomie spirituelle. Au plan thématique, un complément opportun à la réponse de Gilles Emery consisterait à esquisser une métaphysique thomiste de la singularité ou de l'unicité en ses différentes composantes, non limitées aux facteurs de l'individuation.

Les ontologies trinitaires sont issues des travaux de thomistes allemands sur la Trinité créatrice. Gilles Emery répond aussi aux ancêtres de l'ontologie trinitaire : que le Dieu Trinité soit principe et fin de la créature rationnelle n'implique pas que celle-ci soit constituée comme personne par ses relations à autrui. Il en va tout autrement : « c'est par sa nature rationnelle que la personne humaine participe à la relationalité trinitaire »[25].

Fondamentalement, Emery suggère que de graves erreurs de perspectives – existentielles, éthiques ou spirituelles – sont évitables si l'on intègre à la réflexion chrétienne une métaphysique thomiste où sont à la fois distincts et coordonnés la substance individuelle, la relation à autrui, l'acte de se donner et la manifestation de la personne. L'équilibre ainsi garanti est particulièrement bien exprimé, dans le champ éthique, par un texte de la Commission théologique internationale, dont Gilles Emery fut l'un des corédacteurs[26].

4. *Options épistémiques pour un débat effectif*

Tandis que la réponse de Gilles Emery se concentre sur la mise au point des concepts, leur ordre d'intelligibilité et leurs référents réels, celle de Vincent Holzer se situe au plan de la méthode en théologie. La réponse de Gilles Emery serait jugée inopérante par les tenants de

[25] G. EMERY, « Personne humaine et relation », p. 29. Une autre critique des fausses équivalences entre personnes divines et personnes humaines est conduite avec rigueur par K. TANNER, « Politics », dans ID., *Christ the Key*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 207-246.

[26] Voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle » (2009), nos 65, 67 et 68, cités par EMERY, « Personne humaine et relation », p. 25-26.

l'ontologie trinitaire, bien qu'elle soit parfaitement convaincante pour ceux qui adhèrent à la métaphysique classique comme un socle commun requis pour penser théologiquement. Les avocats de l'ontologie trinitaire invoquent l'incapacité de leurs détracteurs à penser hors du « carcan » de la métaphysique grecque, c'est-à-dire à partir des Écritures et de la Révélation. Les théologiens classiques ne se rendent pas compte à quel point leur métaphysique a déjà été fortement christianisée pour devenir une métaphysique de l'*esse*, de la subsistance, de la personne, de la manifestation, etc. En revanche, la réponse de Gilles Emery est efficace pour prémunir les étudiants ou les théologiens adhérant à la métaphysique classique (en sa version thomiste) à l'encontre de certains mirages de l'ontologie trinitaire en sa version alternative ou dure. La réponse de Vincent Holzer a plus de chance de susciter un débat entre les partis opposés, car elle s'inscrit dans la généalogie de la pensée contemporaine, où s'affrontent les tenants d'une « ontologie générale » ouverte à la Révélation et les promoteurs d'une « ontologie spéciale » déterminée par la Révélation. Toutefois, une réponse purement épistémique, s'attachant à des questions de méthode réservées aux spécialistes, reste limitée au registre des intentions secondes et des procédures de pensée. Le point faible de cette stratégie est un défaut symétrique au point fort d'une approche à dominante thématique.

Notre évaluation faillible de ces deux réponses honorables et pertinentes illustre une difficulté quasi indépassable de la théologie aujourd'hui. Nous sommes en présence de systèmes de pensée qui n'arrivent presque plus à communiquer. Chacun fonctionne bien dans le cercle restreint de ses adeptes. La Commission théologique internationale a été dirigée par un champion du thomisme et elle est maintenant pilotée par un virtuose de l'ontologie trinitaire. Tentons une comparaison très imparfaite. Dans le champ de la physique théorique, nous avons aujourd'hui encore des paradigmes alternatifs, successifs dans l'histoire de la discipline et néanmoins tenus par divers cercles ; par exemple la théorie de la relativité et la théorie quantique. En physique, l'évolution des théories est partiellement vérifiée par leur amplitude explicative. En métaphysique et en théologie, la « vérification » est plus difficile à obtenir et à partager. Certains veulent assurer un contrôle en amont, par une étroite connexion entre le dogme chrétien et une métaphysique de l'être. D'autres prônent plutôt une vérification en aval, par la capacité (ou l'incapacité) des doctrines et des théologies

à animer la pratique et l'*ethos* des croyants au sein d'une communauté distincte[27].

Une véritable conversation théologique entre théologiens attachés à la métaphysique classique et théologiens dans la mouvance des ontologies trinitaires serait peut-être plus effective suivant une approche plus pratique. Les observations expérientielles qui alimentent des questions et des doutes sérieux à l'égard des thèses de l'ontologie trinitaire doivent être formulées. Elles peuvent l'être dans un langage commun à tous, sans le recours à une métaphysique déterminée. Nous relevons ainsi les propos judicieux de certains étudiants lors d'un séminaire de recherche sur les ontologies trinitaires : « je peux donner seulement ce que j'ai reçu auparavant et j'ai une capacité limitée à me donner (temps, énergie, etc.) » ; « le don est toujours reçu selon le mode du bénéficiaire. Si je me donne à Dieu, le don n'est pas limité par lui, mais si je me donne aux autres ou à la communauté, le don est bien limité par leur capacité de le recevoir. Quel est l'effet de ce manque de réception sur le processus de donation ? » ; « chaque personne a un aspect incommunicable, tout à fait unique. Que devient cette partie de l'être si celui-ci est fondamentalement relation ou donation ? » ; « si l'acte de me donner est le fondement même de mon existence, cela signifie-t-il que l'amour devient une nécessité d'existence plutôt qu'un acte libre ? Serait-ce une contradiction en regard d'une caractéristique fondamentale de l'amour : la liberté ? » ; « si l'amour est le fonds de l'être, cet amour ne devrait-il pas s'achever en une possession, une fruition, pour ne pas en rester à l'idée d'un processus qui finalement, à défaut de connaître un terme 'fixe', ne pourrait jamais parvenir à sa propre perfection ? » ; « l'être humain n'est pas amour. Il ne peut pas donner son propre être, sauf dans le cas extrême où il donne sa propre vie jusqu'à en mourir »[28].

Au lieu de répondre à ces questions en termes de substance individuelle, d'accident, d'opération et de nature raisonnable – ce qui est toujours utile mais disqualifie trop souvent la réponse auprès de ceux qui ne partagent pas cette grammaire métaphysique –, il convient de soulever ces questions et de les adresser aux promoteurs de l'ontologie

[27] Voir S. ZAHL, « On the Affective Salience of Doctrines », dans *Modern Theology*, 31, 2015, p. 428-444.

[28] Ces questions d'étudiants émanent d'un séminaire de recherche qui s'est tenu à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, au semestre d'automne 2022, sous le titre « Relation et interdépendance ».

trinitaire, sans répondre à leur place. Il leur revient alors de relever ces défis dans leur propre grammaire théologique et de voir comment ces objections peuvent leur permettre d'affiner ou d'ajuster leurs thèses. Je perçois le bénéfice potentiel d'une telle démarche dans la contribution significative de Giulio Maspero, où le propos est nuancé car il procède plutôt suivant une logique d'intégration que d'alternative.

III. Deux modèles d'interdépendance : l'interconnexion comme vestige ou l'humain comme microcosme

La doctrine du *vestigium trinitatis* n'a pas été définitivement archivée par Karl Barth. De façon inattendue, l'ontologie trinitaire a revisité ce motif ancien et lui a donné une nouvelle descendance, non sans mutation. Néanmoins, les ontologies trinitaires se construisent et sont débattues dans un cercle très restreint de haute spéculation théologique. Il en va autrement de l'écologie intégrale qui intéresse beaucoup plus d'acteurs et de disciplines. Dans ce champ-là aussi, un nouvel investissement sur les *vestigia trinitatis* est observable, bien qu'il reste programmatique[29]. Dans l'optique de reconnaître à toute créature une valeur intrinsèque, la théologie de la création mobilise à nouveau la doctrine du *vestigium trinitatis*. Est-il toutefois possible d'aller plus loin dans la spécification du vestige et de rénover sa configuration ? Est-il pertinent de chercher à le faire en focalisant le regard sur la connexion et la solidarité entre les créatures, autrement dit leur « interdépendance », mise en avant par l'écologie scientifique et par l'écologie intégrale ? Le dossier au sujet de cette notion-clé est riche et documenté[30]. Notre appréciation sera ici un essai de qualification théologique.

Commençons par resituer la fonction propre du *vestigium trinitatis* en regard de la théologie. Il y a une différence foncière entre « signifier » et « représenter ». La pensée droite signifie le réel qu'elle vise,

[29] Voir F. Revol, « La création, témoin du Créateur », dans F. Revol (éd.), *Penser l'écologie intégrale dans la tradition catholique*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 141-165, spécialement 149-153. L'auteur se réfère initialement au regard révélateur de saint François sur les créatures sensibles, ensuite thématisé par la théologie des vestiges chez saint Bonaventure.

[30] Voir M. Raquet *et alii*, Dossier « Interdépendance et écologie intégrale », dans *Revue de l'Université catholique de Lyon*, 36, 2019, p. 5-67.

conçoit et discerne. La pensée n'est pas une duplication ni une transposition du réel. Elle est l'acquisition d'une intelligibilité, qui n'est pas du même ordre que son référent extérieur, et la formation d'un jugement, qui se mesure aux choses-mêmes. Dans le champ spécifique de la théologie, la pensée de la Trinité n'a pas la fonction de représenter la Trinité de telle ou telle façon. La théologie trinitaire a plutôt la vertu de purifier les représentations et de forcer les croyants à les dépasser, afin de les conduire à parler juste et à confesser la Trinité[31].

En deçà de l'*imago Dei* propre à l'être humain, une représentation lointaine et imparfaite de la Trinité est disponible dans le monde créé et en toute créature. La tradition latine parle alors des *vestigia* de la Trinité comme une empreinte de son action créatrice en toute créature[32]. Une telle trace ne saute pas aux yeux. Elle ne donne pas un accès direct aux propriétés distinctives du Père, du Fils et de l'Esprit. Il faut avoir reçu la foi trinitaire par l'initiation chrétienne pour être capable de voir apparaître des vestiges de la Trinité dans la création.

Bien que l'interconnexion des créatures soit une réalité évidente à partir des deux récits de création dans la Genèse, elle s'est développée en toile de fond d'études scientifiques récentes, à travers la biologie, l'écologie et d'autres champs disciplinaires qui relèvent des sciences naturelles. Dans le même temps, la prise de conscience moderne de la contribution de l'homme à la crise écologique a fait reculer l'anthropocentrisme, rappelant avec une certaine urgence que l'homme n'est pas seul sur la planète. Simultanément, une volonté de favoriser un épanouissement de toutes les créatures a mis en avant la notion d'interdépendance. Celle-ci suscite un intérêt pour sa valeur théologique potentielle. En effet, le magistère catholique des XIX^e^ et XX^e^ siècles avait les yeux rivés sur la dignité de l'homme comme sommet de la création, avant d'amorcer un changement progressif pour aborder la destruction de la création non humaine. Cette inflexion aboutit dans l'encyclique *Laudato Si'* du Pape François[33]. L'interdépendance est

[31] Voir K. KILBY, « Is an Apophatic Trinitarianism Possible ? », dans *International Journal of Systematic Theology*, 12, 2010, p. 65-77.

[32] Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civitate Dei*, XI, 28 ; *De Trinitate*, XI, 1-11 ; *De libero arbitrio*, II, 16-18 ; V. GIRAUD, « *Signum* et *vestigium* dans la pensée de saint Augustin », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 95, 2011, p. 251-274.

[33] Voir C.T.S. GREY, « 'The Only Creature God Willed For Its Own Sake': Anthropocentrism in *Laudato Si'* and *Gaudium et Spes* », dans *Modern Theology*, 36, 2020, p. 865-883.

soudainement passée au premier plan de la conscience collective. Elle dessine alors un possible champ de recherche pour la réflexion théologique : unité dans une multiplicité, l'interdépendance manifeste-t-elle quelque chose du Dieu Trinité ? Deux modèles théologiques permettent de penser l'interdépendance de manière différenciée et convaincante : d'une part, l'interconnexion comme *vestige* et, d'autre part, l'humain comme *microcosme*.

Souligner l'interdépendance revient d'abord à reconnaître que la connexion d'une créature vivante avec toutes les autres s'impose. En effet, nous partageons la même terre, nous respirons le même air, et nous dépendons les uns des autres quant à nos sources de nourriture. Il est tout simplement impossible d'exister seulement pour son propre bien, tout à fait à part de toute autre personne ou de toute autre chose. Plus largement, toutes les créatures terrestres ont une origine et une fin communes et, concrètement, nous partageons la même planète ensemble. Tout en faisant preuve d'interdépendance, les créatures maintiennent un ordre de création car elles demeurent distinctes les unes des autres, chacune conservant sa nature et son espèce. Sous un regard de foi, l'interdépendance des créatures manifeste, de manière lointaine et obscure, l'inhabitation mutuelle des personnes divines.

1. *L'interconnexion en tant que* vestigium trinitatis *: définition et évaluation*

Pour évaluer l'interdépendance des créatures en tant que *vestigium trinitatis*, un examen plus approfondi des caractéristiques des *vestigia* chez Augustin peut nous guider. Pour celui-ci, un vestige est un type particulier de signe qui est reçu par les sens et qui renvoie à une signification intelligible. Cette référence va au-delà de celle du σημεῖον aristotélicien suivant lequel la cause et l'effet sont associés, comme des gouttes de sang indiquent le passage d'un animal blessé. Les *vestigia* ont plutôt la capacité de révéler quelque chose sur l'identité de la cause en raison d'une similitude (*aliqua similitudo*) de l'effet avec la cause[34]. Une empreinte d'animal ne révèle pas seulement le passage d'un animal, puisque la marque inclut de surcroît la forme de celui-ci (type, taille, etc.). D'une façon analogue, la qualité de transparence présente dans les *vestigia* contient une certaine autorévélation

[34] Voir V. GIRAUD, *op. cit.*

divine. Celle-ci permet à l'homme, non seulement de reconnaître Dieu comme la cause de la création, mais aussi de percevoir quelque chose de l'identité de Dieu à travers cette similitude[35]. Cela ouvre la possibilité que les *vestigia* renvoient à la Trinité plutôt qu'à la seule nature divine.

L'intellect joue un rôle central dans la découverte des *vestigia* afin qu'ils servent leur objectif de révélation de Dieu. Le signe et le signifié n'étant pas équivalents, le *vestigium* requiert l'étape d'une inférence par un intellect assez pénétrant pour interpréter correctement le signe. La révélation contenue dans les *vestigia* est imparfaite et incomplète. Comme elle demeure relativement obscure, elle peut passer inaperçue. Cependant, une fois découverte, la manifestation est plus grande que celle des autres signes. Puisque le discernement des *vestigia* se produit dans l'intellect, il exige la purification de la pensée de l'homme à la fois sur Dieu et sur la création. De même que l'on peut étudier la nature pour mieux identifier les empreintes d'animaux divers, de même l'étude de la création et celle de la théologie peuvent éclairer l'esprit pour découvrir de nouveaux *vestigia trinitatis* dans le monde créé, comme nous le proposons au sujet de l'interconnexion des créatures. Pour le penseur chrétien, cela ouvre la porte à une appréciation plus fine de la Trinité à travers l'étude des sciences naturelles et partout où l'on trouve une interdépendance.

Scruter le monde créé révèle de multiples niveaux d'interconnexion entre les créatures. Même au sein de l'espèce humaine, chaque personne naît dans une famille, développe une myriade de relations, consomme de la nourriture, a diverses interactions avec des animaux, explore et façonne le milieu environnant. La connaissance par les cinq sens s'étend progressivement au cours d'une vie, au fur et à mesure que de nouvelles réalités sont expérimentées. Toutefois, pour beaucoup, l'interaction continue avec les autres et avec la terre se limite simplement à l'expérience commune de la vie, sans devenir un signe qui pointe vers une transcendance.

Comme le note Augustin à propos des *vestigia*, il faut un esprit en quête de Dieu pour arriver à la conclusion que l'interdépendance au sein de la création a une signification théologique. En outre, les *vestigia*

[35] Sur la possibilité de percevoir de l'invisible avec le visible, voir J.-Y. LACOSTE, « Perception, transcendance, connaissance de Dieu », dans ID., *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Cerf, 2008, p. 33-54.

contiennent une double révélation : la créature n'est pas la source de son propre être, tandis que la trace laissée dans la création annonce son divin Créateur. Ainsi, les *vestigia* communiquent une parole de Dieu à l'homme, qui passe par la création et est adressée à l'intellect. Cette parole appelle une réponse de l'être humain à Dieu[36]. En réfléchissant sur le monde sensible, l'homme peut trouver la présence de Dieu à travers la similitude du sensible avec son Créateur. Dans ce processus de réflexion, la Trinité est rendue présente à la foi. Cette inférence manifeste une beauté incluse dans l'interconnexion des créatures, révélant une nouvelle valeur de la façon dont toutes les créatures sont habilement tissées ensemble par le Créateur. Plutôt qu'un défi pour l'homme d'être au sommet de son mini-monde, l'interdépendance met en évidence la beauté des relations mutuelles avec les autres humains, les animaux et l'environnement naturel.

Si l'interconnexion des créatures permet de recadrer la vision de la création afin d'en percevoir la valeur, cela peut toutefois aller trop loin. Les écologistes modernes peuvent brosser un tableau du monde dans lequel la bonté et la beauté de la création non humaine sont opposées à la destruction infligée par l'homme. En essayant de remédier à l'anthropocentrisme dans ce qu'il a de pire, on aboutit trop souvent à une confusion sur l'ordre entre Dieu, l'humain et la création non rationnelle. En écho, Augustin expose le danger potentiel du *vestigium* : la transparence qui révèle quelque chose de la beauté de son Créateur dans la création peut devenir un objet de fascination en soi, captivant son spectateur par sa beauté[37]. Au lieu de servir de tremplin vers Dieu, le sens du *vestigium* peut se perdre, ne pas être identifié et devenir au contraire un obstacle. Soumis au même risque de concupiscence que le reste du monde sensible, le *vestigium* peut être une occasion de péché et d'une rupture de communication plutôt qu'être reçu comme une parole du Créateur vers l'humain. Une surestimation du signe présent dans le *vestigium* peut tendre, soit à l'idolâtrie de la créature, soit à la déformation du Créateur.

Dans le cas de l'interconnexion des créatures, il semble que nous soyons à un tournant quant à la fascination de l'anthropocentrisme, pour apercevoir le signe d'une réalité plus vaste en arrière-plan. Après des siècles d'exaltation d'une vision anthropocentrique du monde, la place

[36] Voir V. GIRAUD, *op. cit.*, p. 264.
[37] Voir *ibid.*, p. 266-267.

de l'humain dans le monde naturel suscite aujourd'hui des réactions négatives. Le problème, selon la théorie d'Augustin, peut être double : d'une part, l'humain a été trop attaché à sa place pour être un signe qui pointe vers Dieu ; d'autre part, la perte de la foi aveugle la vision de l'homme qui ne perçoit plus Dieu, de telle sorte que les *vestigia* passent inaperçus. Comme *vestigium trinitatis*, l'interdépendance serait un remède, pour resituer l'ordre naturel selon un point de vue chrétien, avec Dieu, l'humain et le reste de la création à leur juste place.

Pour servir de *vestigium trinitatis*, l'interdépendance doit orienter vers la Trinité sans devenir un objet de fixation. Pour se prémunir contre cet obstacle, les *vestigia* ont une autre caractéristique : la transitivité[38]. Le signe renvoie à Dieu de telle sorte qu'il s'efface lorsqu'on le découvre. N'étant qu'une trace, il se révèle puis disparaît sans conduire à la possession. Cela constitue un garde-fou pour orienter constamment l'homme vers le Créateur sans qu'il se perde dans les signes de sa présence. Quant à l'interdépendance, il s'agit de ne pas trop s'y accrocher comme à un modèle abstrait, mais de la laisser manifester l'importance concrète de l'unité dans la diversité, de la relation et de l'échange dans la création, sachant que Dieu est Trinité et pas seulement monade.

Évaluons maintenant notre proposition. Le *vestigium* stimule une relation dynamique entre l'humain, Dieu et la création, avec le défi constant de trouver une interprétation adéquate des signes manifestés. Cela devient un exercice spirituel qui purifie l'intellect, exigeant les yeux de la foi pour discerner correctement l'intelligibilité du *vestigium*. Il s'agit de voir la vraie valeur de la création tout en respectant l'ordre et le signe présents dans la création, en gardant le détachement approprié vis-à-vis d'une trace qui n'est pas encore la réalité divine. Le but d'un vestige est de conduire l'homme du monde sensible extérieur vers l'intérieur de lui-même, à un lieu de contemplation et de rencontre avec Dieu, en trouvant l'unité dans l'intellect humain couplé à la volonté de chercher Dieu. Plutôt que d'éviter le monde sensible comme un mal, les *vestigia* offrent un chemin chrétien vers Dieu qui passe par l'esprit et la création. Même si les *vestigia* sont en eux-mêmes très anthropocentriques parce qu'ils dépendent de l'intellect, l'interdépendance élargit la vision anthropocentrique du monde pour y intégrer toutes les créatures. Cela défie et purifie l'intellect en soulignant

[38] Voir *ibid*., p. 268.

l'ordre et la finalité de toutes les créatures comme moyen de rencontrer Dieu. Bien qu'il offre la possibilité de transformer le chrétien dans sa perception de la création et de la vie, cet exercice spirituel ne pousse pas de soi à l'action environnementale, sauf pour qui adopte au préalable la cause écologique comme une priorité sous-jacente à l'exploration de l'interdépendance.

Bien qu'il y ait de nombreux avantages théologiques à considérer l'interdépendance des créatures comme un vestige, elle ne semble fonctionner qu'à un niveau conceptuel, ne renvoyant que de loin à la Trinité. L'interdépendance est une réalité inscrite dans l'ordre même de l'univers, puisqu'il y a toujours et partout une interconnexion des créatures. Cependant, les relations particulières d'interdépendance sont elles-mêmes instables. Il est rare qu'il y ait des relations permanentes entre deux créatures particulières, et même au niveau humain, les gens meurent ou s'éloignent les uns des autres. Cependant, l'examen des détails du fonctionnement de l'interconnexion des créatures devient une question proprement scientifique plutôt que théologique. Une étude interdisciplinaire de l'interdépendance sous l'angle de l'écologie intégrale, menée par l'Université de Lyon, révèle rapidement la complexité des formes concrètes d'interdépendance et le bagage scientifique nécessaire pour avancer avec une quelconque compétence dans ce domaine. D'une part, le concept d'interdépendance permet d'explorer la variété des relations que peuvent entretenir deux créatures, telles que prédateur-proie, parasite, symbiose, etc.[39]. D'autre part, l'entreprise de cartographier ne serait-ce qu'un seul écosystème avec toutes les relations d'interdépendance peut être considérée comme une tâche de spécialistes, sans négliger tout ce qui est encore inconnu dans le monde naturel. Une fois les détails explorés, la complexité scientifique devient écrasante, faisant de l'exploration de l'interdépendance une tâche décourageante pour le théologien ou le chrétien moyen. Pourtant, à mesure que l'interdépendance et l'écologie intégrale sont étudiées plus avant, il y a certainement matière à *contempler* la manière dont chaque créature est inscrite dans son ordre propre, ainsi que dans l'ordre planétaire tout entier, indiquant que Dieu seul est le maître de sa création.

[39] Voir C. CHEVALIER, « Les relations interspécifiques chez les êtres vivants, du parasitisme à la symbiose », dans *Revue de l'Université Catholique de Lyon*, 36, 2019, p. 16-21.

2. *Réorienter l'anthropocentrisme : l'humain comme microcosme et médiateur de la création*

Un autre modèle d'interdépendance adopte une approche différente : abordant l'anthropocentrisme de front avec la thèse de l'humain comme microcosme de toute la création, Carmody Grey présente un argument convaincant en faveur d'une réorientation de l'anthropocentrisme plutôt que son abrogation. Le problème n'est pas l'anthropocentrisme en soi, mais un anthropocentrisme non qualifié suivant lequel l'humain n'a pas de limites. Cela conduit à une exploitation égoïste de la terre et de ses créatures. Retraçant la position du magistère catholique sur l'anthropocentrisme depuis la fin du XIX^e^ siècle, afin de lire *Laudato Si'* du Pape François selon une « herméneutique de la continuité », Grey soutient l'option suivante : certes, l'anthropocentrisme peut être nuisible et destructeur pour la création non humaine, mais il peut aussi prendre une valeur positive lorsque l'appel de l'humain au don de soi – selon *Gaudium et spes*, 24, §3 – est élargi en vue d'inclure la création non humaine comme bénéficiaire d'un tel don[40].

La première étape pour réorienter l'anthropocentrisme consiste à trouver des raisons d'une solidarité ontologique entre l'humain et le reste de la création. La vision de l'être humain comme microcosme au sein de la création, développée par de nombreux penseurs depuis l'Antiquité, fournit un fondement théologique à cette solidarité[41]. Dans son être même, l'homme est un microcosme des différents types d'êtres créés, grâce aux propriétés qu'il possède en commun avec tous les niveaux de la hiérarchie de l'être : la matière de la création non vivante, la vie des plantes, la sensation des animaux et les facultés rationnelles des anges. En tant que microcosme, l'humain met en évidence l'unité ontologique de toute la création à travers l'homme. En outre, depuis l'incarnation du Christ, l'anthropocentrisme est foncièrement inéluctable pour une vision chrétienne du monde, puisque l'humain trouve sa vraie place par assimilation au Fils. Cela permet

[40] Voir C.T.S. GREY, *op. cit.*, p. 865-883.

[41] Après bien d'autres, tels que Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et Grégoire le Grand, voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q. 96, a. 2 ; P. GIGNOUX (éd.), *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'antiquité orientale* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 106), Turnhout, Brepols, 1999.

d'ancrer le modèle du microcosme dans la théologie traditionnelle tout en donnant une orientation christocentrique à l'explicitation de l'interdépendance entre l'humain et le reste de la création.

Une fois reconnue la solidarité ontologique entre l'homme et la création, l'étape suivante consiste à établir un devoir et une responsabilité à l'égard de la création, en raison de la place particulière que l'humain occupe dans le monde créé. Parce que l'homme est un microcosme, il a un rôle à jouer vis-à-vis de la création. L'anthropologie chrétienne invite l'humain au don de soi, conformément au Christ qui, bien qu'il soit de condition divine, s'est fait serviteur de l'humanité et a donné sa vie par amour. En prenant la nature humaine pour la racheter, le Christ offre un modèle de médiation et de service envers la création. En suivant l'exemple du Christ, l'humain peut agir en tant que médiateur envers la création, la présentant à Dieu et la recevant en retour de sa part. Selon la théologie des Églises sur l'environnement, Grey présente deux modèles potentiels pour cette médiation : l'intendance, qui illustre la médiation externe, ou le sacerdoce, qui reflète la médiation ontologique[42]. Le modèle d'une interdépendance en référence au microcosme élargit donc à la création l'objet du service de l'homme, plutôt que de le réserver seulement au prochain ou à Dieu. Avec la dignité et la valeur intrinsèques de toute créature introduites par le Pape François dans *Laudato Si'*, le modèle du microcosme donne des raisons supplémentaires de considérer le commandement de l'amour comme incluant la création non humaine[43]. Par analogie avec la question initiale de savoir si la relation ou la substance est le fondement de l'être, l'humain en tant que microcosme offre non seulement une possibilité de solidarité ontologique à travers la structure de l'être, mais il élargit aussi le champ de l'accomplissement vocationnel de l'amour pour inclure potentiellement les créatures non humaines. Ce n'est pas la place de l'humanité dans l'ordre naturel qui pose problème en soi, mais plutôt l'exploitation destructrice des ressources et le mépris égoïste de la création. Au contraire, les êtres humains sont appelés à utiliser leur position centrale pour le bien de la création.

[42] Voir C.T.S. GREY, *op. cit.*, p. 879.

[43] Voir PAPE FRANÇOIS, *Laudato Si'*, 2015, no. 115, 118, 140. Voir aussi J. MOLTMANN, « L'écologie ou la capacité d'aimer », dans *Lumen Vitae*, 73, 2018, p. 399-409.

Selon Grey, pour que le modèle du microcosme conserve un anthropocentrisme bien orienté, la notion de solidarité co-impliquée doit inclure un bien commun intégré pour les humains et la création non humaine, tout en évitant une concurrence néfaste entre eux. Suivant le réalisme de l'interdépendance, personne n'existe uniquement pour son propre bien. En raison de la bonté manifestée dans toute la création, rien ne peut être réduit à un simple moyen de parvenir à une fin. Cela signifie qu'il faut abandonner la distinction kantienne entre valeur intrinsèque et valeur instrumentale, qui engage une concurrence entre l'homme et la création non humaine, tout en nuisant au bien commun auquel chacun participe. Face à la crise environnementale, le débat n'est pas de savoir s'il faut sauver l'homme ou la planète, mais de trouver un bien commun intégré qui inclue le bien-être de l'humain et celui des autres créatures de la planète. Par conséquent, Grey plaide pour une communion fraternelle basée sur une origine commune (Dieu), une maison commune (la Terre), un voyage commun (dans le temps) vers une fin commune (Dieu) – toutes ces dimensions étant présentes dans *Laudato Si'*. Puisque nous sommes tous sortis de Dieu et que nous retournons à Dieu, la vie est téléologique pour l'humain comme pour la création : « La création est pour les êtres humains non pas dans un sens utilitaire limité, mais dans le sens d'un ordre ontologique : l'univers va vers quelque chose, est rassemblé dans quelque chose, atteint sa perfection par quelque chose ; cette réalité est le Christ et, dans leur participation au Christ et leur constitution en tant que créatures à la fois spirituelles et matérielles, les êtres humains »[44]. Plutôt que de considérer la finalité de chaque créature comme compétitive et exclusive, elle se trouve encadrée par un bien commun dans lequel le bien de la création non rationnelle est incorporé au bien commun de l'humain. Chaque créature a sa place dans l'ordre divin. L'humain est mis à part, non pas pour dominer la création, mais pour cheminer avec elle vers Dieu.

Évaluons maintenant notre seconde proposition. L'homme microcosme offre un modèle convaincant d'interdépendance des créatures. L'un de ses principaux avantages est qu'il inscrit avec succès une éthique environnementale dans la tradition catholique. L'ordre de la création est maintenu, une christologie solide est intégrée et l'enseignement social catholique est respecté suivant une cohérence longue.

[44] C.T.S. GREY, *op. cit.*, p. 878.

Grey avance un argument théologique convaincant en faveur d'une réorientation positive de l'anthropocentrisme et d'une promotion de l'éthique environnementale dans la tradition catholique. Parce qu'il met l'accent sur la médiation, le modèle de l'homme microcosme fournit une raison significative de prendre soin de la création et a le potentiel d'avoir un réel impact sur l'environnement. Cette médiation se situe-t-elle au plan de la charité par le soin effectif des créatures ou est-elle aussi téléologique, au sens où elle permet aux créatures d'atteindre leur fin ? Si tel est le cas, puisqu'il existe des théologies contrastées au sujet de la fin ultime de la création non humaine dans le plan de Dieu, est-il néanmoins possible de définir les fins prochaines de celle-ci, afin que la médiation humaine devienne plus concrète ?

Malgré ses nombreux avantages, une telle option soulève certaines questions qui appellent une réflexion plus approfondie. Tout d'abord, il semble compliqué de traduire la théorie en pratique. Si l'interdépendance peut s'exprimer comme un voyage commun sur terre en tant que famille, le revers de la médaille est que dans un monde aux ressources limitées, il semble difficile d'éviter complètement les évaluations et les contrastes axiologiques. La concurrence pour la nourriture, l'eau, la lumière et l'espace est une réalité biologique : les animaux, les plantes et même les humains luttent pour leur survie. Les espèces faîtières représentent un réel danger pour l'homme et ses moyens de subsistance, comme dans le cas des loups et du bétail. En réalité, les ressources et les terres étant limitées sur la planète, il est impossible d'éliminer totalement une concurrence pour certaines ressources. Puisqu'il est fictif d'abandonner complètement un modèle de compétition, s'agit-il simplement d'une utopie, d'un idéal à atteindre, d'une réalité eschatologique – en laissant de côté la question de savoir si les animaux ont une place au paradis –, ou y a-t-il une certaine anticipation de l'ordre harmonieux de la création disponible à travers la vie chrétienne ? Dans ce contexte, comment la solidarité entre l'humain et la création non humaine peut-elle être réalisée ? La création non humaine étant considérée comme ayant une valeur intrinsèque, doit-elle être incluse dans le commandement de la charité, et si oui, suivant quelle extension ?

En outre, il faut identifier le but de la médiation humaine envers la création et fournir les moyens de le discerner. Pour cheminer comme un ensemble, l'humanité semble disposer de plusieurs mesures

raisonnables, telles que la sobriété dans l'utilisation des ressources, la prise en compte de l'impact environnemental des choix de vie et le respect de l'ensemble de la création. Pourtant, l'ingérence de l'humain dans la nature a souvent des conséquences inattendues. Compte tenu de la complexité de la nature et des limites des solutions scientifiques, à quoi ressemble la sainteté envers la création[45] et comment la médiation de l'humain s'exerce-t-elle concrètement envers la création ? Est-il même justifié de faire dépendre l'accomplissement de la création de la sainteté de l'homme ? S'il existe une critique environnementale de l'anthropocentrisme, le fait d'imposer à l'homme le fardeau de trouver la solution à tous les problèmes environnementaux s'avère également anthropocentrique. Dieu seul connaît le plan de la création et son accomplissement, il semble donc nécessaire de poser des limites à la médiation de l'humain envers la création, afin de maintenir une vision réaliste de la connaissance limitée de l'homme dans l'ordre de la nature.

Conclusion

Le parcours accompli révèle et promeut un déplacement théologique significatif : des débats théoriques au sujet d'une éventuelle ontologie trinitaire vers un exercice spirituel en regard de l'interdépendance des créatures. Dans l'opération, le motif ancien du *vestigium trinitatis* se trouve réinvesti et qualifié. En prenant appui sur les valeurs primordiales d'unité, d'amour et de relation, les partisans des ontologies trinitaires se concentrent sur les créatures rationnelles et leur lien avec Dieu à travers une structure trinitaire de l'être. Bien qu'elle souligne l'importance de l'amour pour les êtres humains, l'ontologie trinitaire n'intègre généralement pas la création non rationnelle dans son schéma. La doctrine du vestige, en revanche, propose un lien entre Dieu et toute la création, rationnelle et non rationnelle, en passant par la contemplation de l'homme. Bien que chaque être demeure sa propre substance ou nature, la création tout entière est incorporée à la relation entre Dieu et l'humain. Au-delà de la dissemblance évidente à l'égard

[45] Voir S. Paschalidis, « Saints et animaux, anticipation du Royaume dans la littérature byzantine », dans M. Cutino, I. Iribarren, F. Vinel (éds), *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, Leiden, Brill, 2018, p. 213-230.

de la Trinité, trois personnes en une seule substance, l'un des avantages du prisme du vestige est sa capacité à coordonner diverses entités ou substances par l'intermédiaire de la créature rationnelle. Si l'interconnexion des créatures est reconnue comme un *vestigium trinitatis*, alors l'identité de Dieu perçue par l'esprit croyant met en évidence, dans un clair-obscur, une unité trinitaire dans la multiplicité à travers le large spectre de la création. Le modèle de l'homme comme microcosme souligne plus directement la relation entre l'humain et la création, en suivant un mouvement de récapitulation : la création est intégrée dans l'humain et l'humain est aimanté par le Christ.

emmanuel.durand@unifr.ch
CH – 1700 Fribourg
Av. de l'Europe 2

Emmanuel DURAND
Professeur à la Faculté de théologie
Université de Fribourg

sr.emmanuelle@hotmail.com

Emmanuelle BORCHARDT
Doctorante à la Faculté de théologie
Université de Fribourg

Résumé – Le parcours accompli dans cet article révèle et promeut un déplacement théologique significatif : des débats théoriques au sujet d'une éventuelle ontologie trinitaire vers un exercice spirituel en regard de l'interdépendance des créatures. Dans l'opération, le motif ancien du *vestigium trinitatis* se trouve réinvesti et qualifié. Les auteurs commencent par évaluer brièvement, d'une part, la quête des ontologies trinitaires (i) et, d'autre part, leur réception multiforme, qu'elle soit favorable ou critique (ii). Ils font ensuite une proposition centrée sur l'interconnexion entre les créatures et sur l'humain comme microcosme (iii). L'objectif est de promouvoir un vrai dialogue théologique autour de l'ontologie trinitaire, puis d'ouvrir une piste de recherche en prise avec l'écologie intégrale : l'interdépendance des créatures est-elle un *vestigium trinitatis* ou, du moins, à quelles conditions peut-elle être perçue comme un tel vestige ?

Mots-clés – *vestigia trinitatis*, ontologies trinitaires, écologie intégrale, interdépendance, microcosme, exercice spirituel.

Summary – The pathway investigated in this article reveals and promotes a significant theological shift: from theoretical debates about a possible Trinitarian ontology to a spiritual exercise in view of the interdependence of creatures. In the process, the ancient motif of the *vestigium trinitatis* is reinvestigated and qualified. The authors begin by briefly evaluating, on the one hand, the quest for Trinitarian ontologies (i) and, on the other hand, their multifaceted reception, whether favorable or critical (ii). They then make a

proposal focusing on the interconnection between creatures and on the human as microcosm (iii). The objective is to promote a true theological dialogue around Trinitarian ontology, and then to open up a line of research compatible with integral ecology: is the interdependence of creatures a *vestigium trinitatis* or, at least, under what conditions can it be perceived as such a *vestigium*?

Keywords – *vestigia trinitatis*, trinitarian ontologies, integral ecology, interdependence, microcosm, spiritual exercise.