

par Emmanuel  
DURAND o.p.,

professeur de  
théologie systématique  
à l'Institut catholique  
de Paris

## Convient-il d'argumenter au sujet de Dieu, Amour et Trinité ?

### **Une brève introduction à la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin**

L'objectif du présent essai est d'introduire brièvement un public peu familier de la théologie médiévale à la théologie trinitaire spéculative de Thomas d'Aquin, théologien dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle, en débat avec ses prédécesseurs et ses contemporains. Une fois recensés de façon synthétique l'arrière-fond monothéiste strict, les déterminations patristiques et les bornes conciliaires de la confession trinitaire préalables à ces débats, nous ressaisirons l'intention spirituelle, puis le choix épistémologique, et enfin la contribution spéculative de Thomas d'Aquin, notamment centrée sur l'élaboration d'un concept opératoire de personne divine. Dans ce bref exposé, nous laissons de côté de larges pans de la théologie trinitaire mise en œuvre par Thomas, notamment au fil de ses commentaires scripturaires, lesquels sont considérés à son époque comme le sommet de l'acte théologique. Cependant, pour Thomas, la méditation des Ecritures et la théologie spéculative ne sont pas hétérogènes, à tel point que les développements trinitaires proposés de part et d'autre se révèlent à l'examen en pleine connivence<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Gilles Emery, « Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas' *Commentary on St. John* », dans : *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological Exegesis and Speculative Theology*, M. Dauphinais et M. Levering (éds.), Washington D.C., CUA Press, 2005, pp. 23-61 ; « L'Esprit Saint dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains », *Nova et Vetera* 82, 2007, pp. 373-408. Pour une excellente introduction plus générale, dotée d'un glossaire, voir G. Emery, *La Trinité. Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, 2009.

Aborder la théologie trinitaire suppose une mise au point. Le mystère trinitaire n'est pas un point compliqué de la foi chrétienne ou un ouvrage de dentelle théologique. Le Dieu trinitaire est plus simplement le vis-à-vis ultime de la vie chrétienne, sous la mouvance de la grâce. Nous vivons de la Trinité et elle modèle nos pratiques à travers la célébration des sacrements, la prière personnelle et communautaire, la méditation aimante de la Parole de Dieu, spécialement lorsque la parole entendue suscite le désir, l'adhésion et la conversion. L'adresse à la Trinité est omniprésente dans la liturgie : à travers les paroles qui accompagnent le signe de la Croix et le baptême au Nom unique des Trois, à travers la structure des prières eucharistiques adressées au Père par le Fils dans l'Esprit et conclues par la doxologie finale aux Trois.

Théologiquement parlant, la Trinité n'est aucunement un problème à résoudre, une difficulté à éclaircir, une équation impossible entre un et trois. Son affirmation signifie que la révélation accomplie par le Christ Jésus met ses disciples en relation avec Dieu lui-même et que la forme concrète de cette révélation correspond en vérité à l'identité divine, à la configuration trinitaire de Dieu en lui-même. Toutefois, la révélation trinitaire de Dieu peut être soumise à plusieurs défigurations ou incompréhensions. Historiquement, la réflexion trinitaire fut principalement motivée par le souci pastoral d'écarter les erreurs ou les réductions, puis de faire percevoir l'attrait théologique du Dieu trinitaire.

## **1. Présupposés juifs, patristiques et conciliaires**

Contrairement à l'idée reçue selon laquelle les Ecritures et le dogme seraient marqués par une grande discontinuité en matière trinitaire, les premiers chrétiens ont confessé la Trinité d'une façon constante et assez directe. Il ne faut pas d'abord chercher à isoler tel ou tel extrait du Nouveau Testament, qui serait propre à déclinier l'identité ou l'action trinitaire de Dieu, bien que certains passages le fassent de façon plus ou moins frappante<sup>2</sup>. Plus radicalement, à travers le Nouveau Testament, c'est l'identité même de Jésus-Christ qui se révèle trinitaire, tout au long des principaux événements de sa vie, son ministère, sa Passion, sa Résurrection et la Pentecôte. Jésus n'est identifiable pour ce qu'il est personnellement, c'est-à-dire le Fils bien-aimé en mission, que s'il est rapporté au Père qui l'envoie et à l'Esprit

---

<sup>2</sup> Voir par exemple Mt 28,19 ; Ga 4,4-7 ; Rm 8,9-10 ; 1 Co 12,4-6 ; 2 Co 13,13 ; Ep 4,3-6.

qu'il aura mission de répandre, à la Croix puis à la Pentecôte. La révélation trinitaire est donc originellement contenue dans l'être et la mission de Jésus, dont l'identité est foncièrement relationnelle.

Dans le langage courant, confesser un seul Dieu en trois personnes laisse aujourd'hui facilement imaginer que l'unité de Dieu est simplement collective, comparable à l'association de trois individus humains. Si c'était le cas, les judéo-chrétiens seraient étonnamment sortis du monothéisme juif qui leur était connaturel. Or la confession chrétienne s'est d'emblée inscrite dans la continuité de la révélation du Dieu Unique à Israël, bien que la discontinuité entre la confession juive et la confession chrétienne soit aussi sensible, car la foi juive n'est pas trinitaire. Certes, la Bible hébraïque inclut certaines différenciations éloquentes de l'action ou de la présence de Dieu : Dieu Très-Haut, sa Gloire itinérante, la Parole, la Sagesse, l'Esprit, etc. A la lumière rétrospective de la foi trinitaire, ces différentes modalités de l'action divine peuvent apparaître comme des approximations anticipées. Mais la tradition juive ne va pas au-delà de l'affirmation de modalités de présence ou de manifestation. Elle n'a aucune raison de postuler ici des sujets d'existence réellement distincts. Seule la révélation accomplie à travers l'itinéraire complet du Christ Sauveur exige des chrétiens de reconnaître une véritable différenciation trinitaire, non seulement de l'action divine, mais avant tout en Dieu lui-même.

Pour expliciter la relation de Jésus à Dieu et confesser sa divinité, plusieurs auteurs du Nouveau Testament recourent aux caractéristiques les plus tranchées du monothéisme juif en sa forme aboutie. Plusieurs traits distinctifs du Seigneur en Es 40–55 sont ainsi délibérément reportés sur le Christ Jésus, de la façon la plus audacieuse qui soit, en vue de l'inclure dans l'unique identité divine. Par exemple, dans l'Apocalypse, l'Agneau immolé et victorieux est adoré conjointement avec Celui qui siège sur le trône céleste, et il reçoit avec lui les mêmes doxologies que celles auparavant adressées à Dieu seul<sup>3</sup>. Dans ces conditions, pour les premiers chrétiens, la confession de Jésus comme Seigneur l'inscrit dans l'unicité de Dieu. Ce tour de force théologique manifeste que les auteurs du Nouveau Testament ne conçoivent pas la foi chrétienne comme une transgression du monothéisme strict du judaïsme post-exilique, mais comme son accomplissement eschatologique. A la lumière de ce geste originel du christianisme naissant, le christianisme actuel peut et doit s'affirmer à son tour pleinement monothéiste. Par l'inscription de la confession

---

<sup>3</sup> Voir R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, Cambridge, Eerdmans, 2008, pp. 152s.

christologique dans le monothéisme strict et universaliste, la foi trinitaire se présente comme l'accomplissement de la reconnaissance de l'unicité divine.

Dans l'Antiquité chrétienne, l'émergence de plusieurs doctrines erronées a conduit les pasteurs à un souci d'orthodoxie de la foi trinitaire, d'abord au cours du troisième siècle, puis au concile de Nicée en 425, et enfin au concile de Constantinople en 481. La première de ces erreurs, appelée le sabellianisme ou le modalisme, présentait la Trinité comme un simple rythme trinitaire de manifestation du Dieu unique, sans qu'il soit vraiment Trois éternellement et en lui-même. Le Dieu Un se serait seulement manifesté progressivement comme Père, puis comme Fils et enfin comme Esprit, sans que ces différences soient réelles en Dieu même. Cette doctrine fut notamment réfutée par Tertullien dans son traité *Adversus Praxean*, où il souligne que la *dispositio* trinitaire est éternelle en Dieu. Cet auteur ecclésiastique mobilise aussi de façon ingénieuse quelques images parlantes pour offrir une représentation approximative d'une continuité de *substantia* par voie d'émanation, comme par exemple entre le soleil, le rayon de lumière et la chaleur<sup>4</sup>.

La seconde erreur, appelée l'arianisme d'après le nom de son sectateur (Arius), estimait que le Fils était supérieur à toute la création, sans toutefois être proprement égal à Dieu, et que Dieu n'était pas Père de toute éternité, mais devenu tel lorsqu'il engendra le Fils en vue de tout créer par lui. Elle eut un impact durable. A la suite de multiples péripéties, cette doctrine fut dénoncée à Nicée comme étrangère à la foi catholique, par l'affirmation que le Fils est *consubstantiel* au Père, c'est-à-dire *de même nature* que le Père (*homoousios*). Dans le sillage de Nicée, dont la réception fut lente et complexe, Athanase d'Alexandrie élaborait, dans ses traités *Contra Arianos*, une théologie trinitaire au sujet de l'engendrement éternel du Fils par le Père, cohérente avec cette conviction de foi.

Enfin, la troisième erreur, dite pneumatomaque ou semi-arienne, reportait plus ou moins sur l'Esprit Saint les dénégations précédentes à propos du Fils, l'excluant de la divinité même du Père et du Fils. Athanase d'Alexandrie dans ses *Epistolae ad Serapionem*, puis Basile de Césarée dans son traité *De Spiritu Sancto*, argumentèrent dès lors, à partir des Ecritures, afin de montrer que, suivant le témoignage de ses œuvres propres, l'Esprit Saint est de même dignité que le Père et le Fils, bien qu'il ne soit pas aussi directement désigné comme Dieu. D'où le développement, mené à terme à Constantinople, de l'article

---

<sup>4</sup> Cf. Tertullien, *Adversus Praxean* II, 3-4 ; IX, 1-3 ; XII, 6-7.

du Symbole de Nicée à propos de l'Esprit, affirmant qu'il est Seigneur, qu'il donne la vie, qu'il est conjointement adoré et glorifié avec le Père et le Fils. Toutes ces caractéristiques attestent clairement la divinité du Saint-Esprit, égale à celle du Père et du Fils.

Entre-temps, après de nombreux tâtonnements, les vocabulaires trinitaires grec et latin se déterminent et s'ajustent progressivement (vers 362) pour signifier le *commun* de la divinité par les termes de *ousia*, *substantia* ou *essentia*, *phusis* ou *natura*, tandis que le *propre* des personnes est désigné par les termes distinctifs de *hypostatis* (ou *prosôpon*) et *persona*. Ce processus patristique et conciliaire aboutit vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle à quelques délimitations acquises pour tout le développement doctrinal du christianisme postérieur<sup>5</sup>. Recensons les principales.

*Primo*, la distinction des personnes (Père, Fils, Esprit) est posée au sein de l'unique nature divine. Tout ce qui est attribué de façon commune à Dieu (la sainteté, la puissance, la gloire, etc.) appartient aussi, de façon égale et entière, à chaque personne divine, sans aucune partition de la divinité. Les trois personnes sont irréductibles entre elles : le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, et l'Esprit est lui-même distinct des deux autres.

*Secundo*, entre les trois personnes divines, il existe un ordre réel, pas simplement tributaire de notre mode de connaître. Cet ordre est fondé sur l'origine suivant laquelle le Fils et l'Esprit reçoivent éternellement la nature divine : du Père au Fils et à l'Esprit. Un tel ordre de nature n'implique en principe aucune inégalité ni subordination quant au degré d'être.

*Tertio*, suivant cet ordre d'origine, chacune des trois personnes divines se distingue des deux autres de façon relative : être Père, c'est être Père du Fils ; être Fils, c'est être Fils du Père ; être Esprit, c'est provenir du Père et appartenir au Fils. C'est la relation (*pros ti* ou *schesis*) d'une personne à l'autre qui qualifie le mieux leur mode propre d'existence (*tropos huparxeôs*) en tant qu'elles se distinguent mutuellement en vis-à-vis. La différence relationnelle entre les personnes divines n'entre pas en contradiction avec l'unité indivise de la substance qu'elles sont aussi en commun.

*Quarto*, les trois personnes divines demeurent inséparables dans leur être et leur agir, que ce soit dans la création, dans l'histoire du salut et dans la sanctification des fidèles. Elles demeurent éter-

---

<sup>5</sup> Cf. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, O.U.P., 2004, pp. 236-237 et 278-301.

nellement l'une dans l'autre suivant une intime *perichoresis*, comprise comme immanence mutuelle, corrélativité et communion.

Ces clarifications sont la capitalisation doctrinale d'un affinement théologique prolongé. Elles furent décisives pour soutenir ensuite une lecture trinitaire des Écritures. Cela est manifeste dans la confession de foi trinitaire déclinée par Augustin au début de son *De Trinitate* :

Tous les auteurs que j'ai pu lire, parmi ceux qui ont écrit avant moi sur la divine Trinité et qui sont des interprètes catholiques de l'Écriture Sainte, Ancien et Nouveau Testament, se sont proposé ce seul but : montrer, d'après les Écritures, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit attestent, dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance, leur divine unité, et que, par suite, ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. Néanmoins, c'est le Père qui engendre le Fils. Le Fils n'est donc pas celui qui est le Père. C'est le Fils qui est engendré par le Père. Le Père n'est donc pas celui qui est le Fils. Le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais seulement l'Esprit du Père et du Fils. Egal lui aussi au Père et au Fils, il appartient à l'unité de la Trinité. Cependant, ce n'est pas la Trinité elle-même qui est née de la Vierge Marie, qui a été crucifiée et ensevelie sous Ponce Pilate, qui est ressuscitée le troisième jour et montée au ciel. C'est le Fils seulement. Ce n'est pas non plus la Trinité qui est descendue sous forme de colombe sur Jésus lors de son baptême, qui, le jour de la Pentecôte, après l'Ascension du Seigneur, au milieu d'un fracas céleste pareil à celui d'un ouragan, se posa en langues de feu distinctes sur chacun des apôtres. Mais c'est le Saint-Esprit. Ce n'est point enfin la Trinité qui a dit au Christ, du haut du ciel : « Tu es mon Fils » (Mc 1,11), pendant que Jean le baptisait, ou sur la montagne quand les trois disciples étaient avec lui, ou le jour où l'on entendit une voix qui disait : « Je l'ai glorifié et le glorifierai encore » (Jn 12,28). C'était le Père seul qui parlait au Fils, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de même qu'ils sont inséparables, agissent inséparablement. Voilà quelle est ma foi parce que telle est la foi catholique<sup>6</sup>.

Augustin prend soin de placer l'unité divine au principe et au terme de sa formule de foi, mais aussi d'énoncer de quelle façon les personnes se distinguent éternellement entre elles, puis de se référer

---

<sup>6</sup> Augustin, *La Trinité* I, 4, 7, Paris, IEA, BA 15, 1997, p. 103.

aux événements de salut où chacun des Trois a été manifesté de la façon la plus propre, quant à son agir. A partir de tels fondements, Augustin puis ses successeurs développeront avec sobriété et réguleront avec rigueur le discours ecclésial de la foi trinitaire. Dans les bornes de notre exposé, il convient d'intégrer maintenant l'apport de Thomas d'Aquin, décisif pour la théologie trinitaire catholique.

## 2. Tâches et ressources d'une théologie trinitaire : une quête spirituelle

Thomas d'Aquin assigne une double tâche à la théologie : la perception de la vérité révélée et sa défense contre les erreurs ; autrement dit, le *manifestare* contemplatif et le *solvere* défensif, expliquer les vérités de la foi et écarter les erreurs à leur rencontre<sup>7</sup>. Il s'agit d'abord de manifester les vérités de la foi dans leur unité, en partant par exemple d'un article du Credo pour essayer d'en éclairer un autre, moins facilement admis. Mais il convient aussi de répondre aux adversaires de la foi en résolvant, si possible, leurs objections, ou du moins en montrant que les raisons contre la foi ne sont pas probantes. Sur l'articulation entre ces deux tâches, Thomas explique que « les saints Pères », se trouvant face aux objections des hérétiques, ont eu pour seule ambition de « saisir quelque chose de la vérité qui suffit pour exclure les erreurs » :

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 qui suffit pour exclure les erreurs<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Voir G. Emery, « La théologie trinitaire spéculative comme 'exercice spirituel' suivant saint Thomas d'Aquin », dans : *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, E. Durand et V. Holzer (dir.), Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 266, 2008, pp. 141-177.

<sup>8</sup> Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 9, a. 5, resp., traduction empruntée à G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 39 ; voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, 9, § 3.

Une telle délimitation du propos explicatif par la visée défensive est propre à rappeler la modestie, la sobriété et la précaution requises en théologie des mystères. Il faut cependant garder à l'esprit la hiérarchie des fins introduite par Thomas dans son commentaire sur le prologue du *De Trinitate* de Boèce : « [Boèce] fait allusion à la fin principale [de la théologie], qui est intérieure, à savoir la perception de la vérité divine, et développe la fin secondaire, à savoir le jugement du sage »<sup>9</sup>. Ici, le propos défensif est de toute évidence inclus dans le jugement du sage auquel il appartient de résoudre les difficultés et de discerner les erreurs. La finalité contemplative de la théologie, savoureuse perception de la vérité révélée, est donc première par rapport à la fonction défensive.

La modestie de la fonction contemplative est cohérente avec la conception thomasienne de la *sacra doctrina* comme la connaissance de Dieu articulée aux principes reçus par la révélation divine, ramassés dans les énoncés brefs des articles de foi. La théologie ne possède pas l'évidence de ses principes, mais les reçoit de la foi suspendue à l'autorité de Dieu qui se révèle. Le développement théologique d'une telle connaissance forme une science subordonnée à la connaissance que Dieu a de lui-même et que les bienheureux ont de lui<sup>10</sup>. De même que seul l'architecte possède une vision globale et approfondie de l'édifice dont il dirige la construction, de même seul Dieu connaît la totalité du dessein qu'il a conçu pour nous. De même que les corps de métier inférieurs se réfèrent à l'architecte pour accomplir leur tâche propre en se fiant à sa maîtrise du projet d'ensemble, de même la théologie suit les directives révélées de la connaissance supérieure que Dieu a de lui-même et de son œuvre. La *sacra doctrina*, dont la théologie est l'une des expressions, n'est pourtant pas soumise à une subordination servile, elle constitue aussi une participation à la science divine et offre de la sorte une certaine anticipation de la vision.

Dans cette perspective, la théologie spéculative peut être considérée comme une forme d'« exercice spirituel », où l'esprit saisit et approfondit de façon adaptée à ses capacités (par le biais de similitudes tirées des créatures) quelques « petites gouttes » de la science divine, au point d'en tirer une profonde joie spirituelle :

La raison humaine, lorsqu'il s'agit de connaître la vérité de la foi, qui ne peut être parfaitement connue que de ceux qui voient

---

<sup>9</sup> Thomas d'Aquin, *Super Boetium De Trinitate*, exp. prohemii.

<sup>10</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 1, a. 1-2 ; voir aussi *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, resp.

la substance divine, est ainsi faite qu'elle peut recueillir quelques vraies similitudes (*verisimilitudines*) de celle-ci, qui ne suffisent pourtant pas à ce que cette vérité soit comprise par l'intellect comme elle le serait si elle était démontrée ou pensée par soi. Mais il est utile à l'esprit humain de s'exercer à ces raisons, aussi faibles soient-elles, tant qu'il n'a pas la prétention de comprendre et de démontrer, car c'est une très grande joie de pouvoir apercevoir quelque chose des réalités les plus hautes, ne serait-ce que d'un regard faible et limité<sup>11</sup>.

L'horizon de la théologie thomasiennne n'est pas borné par ses composantes défensive, discursive et argumentative. La connaissance théologique, malgré l'inadéquation et l'infirmité dont elle souffre, possède des ressources *contemplatives*, indirectes et limitées mais ingénieuses et fécondes.

Lucide sur notre incapacité à connaître Dieu tel qu'il est en lui-même tant que nous demeurons *in via*, Thomas, dans le sillage d'une tradition établie, met en lumière un chemin détourné pour connaître Dieu : nous pouvons l'approcher par ses effets ou opérations. En effet, « Dieu ne nous est pas connu en sa nature, mais il se fait connaître à nous à partir de ses effets ou opérations, [de telle sorte] qu'à partir d'eux, nous pouvons le nommer »<sup>12</sup>. Ces effets et opérations appartiennent à deux ordres conjoints : celui de la nature et celui de la grâce. Les actes de Dieu relèvent en effet de la double économie de la création et du salut. Cette double ressource sera mobilisée de façon continue en théologie chrétienne, notamment par la lecture philosophique du créé et par l'examen attentif des Écritures.

Au plan du créé, on peut distinguer trois niveaux de similitudes qui sont mobilisées en théologie : 1) Les *analogies propres*, où toute la signification d'un terme peut se reporter sur Dieu (*tota ratio salvatur*<sup>13</sup>) ; exemple : Dieu est bon, sachant que le bien se définit comme ce que tous désirent, ce qui attire souverainement. Mais aussi, Dieu est Père. 2) Les *similitudes imparfaites*, dont on abandonne une part de la signification lorsqu'on les utilise pour exprimer un mystère révélé, d'où la nécessité d'en faire jouer plusieurs l'une sur l'autre, afin qu'elles se corrigent mutuellement ; exemple : origine et relation, signe et instrument, etc. 3) Les *images* ou les *métaphores*, dont la signification propre ne s'applique aucunement à Dieu, mais dont

---

<sup>11</sup> Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles* I, 8.

<sup>12</sup> Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* I, q. 13, a. 8, resp.

<sup>13</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 33, a. 3, resp. (analysé plus loin).

l'une ou l'autre propriété latérale lui convient. Ainsi, par exemple, Dieu est appelé le Rocher d'Israël, parce que sa fidélité est comparable à la stabilité du rocher, même si Dieu n'est pas en réalité un bloc de pierre, mais un esprit vivant et simple.

Au plan de l'histoire du salut, la théologie mobilise en outre toutes les lumières que la révélation met à sa disposition : les discours, les événements, les figures, les signes et, au plus haut point, l'humanité concrète du Christ Jésus, révélatrice de Dieu à travers tout ce qu'il a accompli et enduré dans la chair. Chez l'Aquinat, cette dimension est assurément présente, toujours présupposée mais souvent seconde dans l'ordre d'exposition. Tandis que l'Aquinat faisait référence aux opérations et aux effets de Dieu, englobant ainsi tant les effets naturels imprimés dans le dynamisme structurel du créé que les multiples effets de l'action surnaturelle de Dieu, la théologie contemporaine a largement perdu confiance dans la vertu révélatrice associée à l'action permanente de Dieu dans sa création, pour s'attacher plutôt à ses interventions et à ses hauts faits dans l'histoire du salut. Pourtant, les Ecritures, notamment les Psaumes et la Sagesse, jouent constamment sur les deux registres de la manifestation divine, usant des effets de miroir entre les merveilles de la Création et celles de l'Alliance.

Le propos de la théologie trinitaire spéculative, à la fois contemplatif et défensif, détermine le bon mode d'emploi de la théologie thomasienne. Il s'agit avant tout de confesser la foi trinitaire de l'Eglise jusque dans un propos théologique serré, sobre et vrai. Un tel propos ne peut être annexé à des préoccupations pratiques immédiates, à des requêtes anthropologiques ou politiques. Chez Thomas d'Aquin, le discours trinitaire n'est pas un discours à visée fonctionnelle et pratique, même s'il est animé par une profonde quête spirituelle et met vivement en lumière l'habitation trinitaire de Dieu chez les justifiés.

### **3. Comment argumenter au sujet de la Trinité ? Un choix épistémologique**

A travers son épistémologie théologique, Thomas d'Aquin a su distinguer de façon nette, sans opposition, deux modalités dans la connaissance de Dieu : celle qui procède des capacités naturelles de la raison humaine et celle qui procède de la révélation chrétienne. D'un simple point de vue historique, la solution thomasienne constitue un point d'équilibre ou un moment charnière. Après l'Aquinat, on aura tendance à séparer de plus en plus les deux registres, jusqu'à considérer que la raison naturelle et la foi théologique ne peuvent pas

porter sur les mêmes objets. La foi se caractérise alors par son adhésion à l'autorité, voire sa capacité à admettre l'irrationnel ou le contradictoire. Avant l'Aquinat, on mêlait volontiers les deux registres, voulant appréhender la Trinité selon la logique des « raisons nécessaires ».

Arrêtons-nous au différend entre Thomas d'Aquin († 1274) et Richard de Saint-Victor († 1173) à propos du statut de ces fameuses « raisons » en théologie trinitaire. L'étude précise des textes manifeste chez l'Aquinat une distance croissante à l'égard de l'argument par lequel Richard tire la Trinité de l'essence divine, conçue comme parfaite félicité dans la possession de la bonté divine. Pour le Victorin, l'affirmation première de l'unité divine conduit ainsi par voie de nécessité à l'affirmation logique d'une pluralité en Dieu, dans la mesure où la béatitude et la joie de Dieu exigent que l'amitié du Père et du Fils soit ouverte à un troisième ami, *condilectus*<sup>14</sup>.

A travers ses œuvres, Thomas se réfère plusieurs fois à Richard de Saint-Victor lorsqu'il s'agit de déterminer, d'une part, si la foi peut porter sur ce qui est su<sup>15</sup>, et d'autre part, si la Trinité est accessible à la connaissance naturelle<sup>16</sup>. A chaque fois, Thomas cite (ou évoque de façon relativement précise) un extrait délimité du premier livre du *De Trinitate*, où Richard s'exprime ainsi : « J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé des réalités nécessaires, il existe des arguments non seulement probables mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent pour le moment à notre perspicacité »<sup>17</sup>.

Commençons par resituer brièvement ce passage dans le projet théologique de Richard, avant d'examiner le traitement que lui réserve Thomas. Le prologue du *De Trinitate* du Victorin se concluait ainsi : « Sans nous satisfaire de cette connaissance de l'éternel que donne la seule foi, essayons d'atteindre celle que donne l'intelligence, n'étant pas encore capables de celle que donne l'expérience »<sup>18</sup>. Le premier chapitre du livre premier établit la méthode à suivre pour acquérir une meilleure intelligence des vérités de la foi. Il ne faut pas renoncer trop vite devant une impression commune :

---

<sup>14</sup> Voir Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, I, 1-4 ; II, 16 ; III, 3.12.17, Paris, Cerf, SC 63, 1999.

<sup>15</sup> Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, q. 2, arg. 3 et resp. 2, ad 3 ; *Ver.*, q. 14, a. 9, arg. 1 et ad 1.

<sup>16</sup> Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, arg. 3 et ad 3 ; *Sup. Boeth. De Trin.*, pars 1, q. 1, a. 4, arg. 7 ; *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, arg. 2.

<sup>17</sup> Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, I, 4, SC 63, p. 71.

<sup>18</sup> Richard de Saint-Victor, *Trin. prol. (in fine)*, SC 63, p. 59.

Parmi les vérités que nous sommes tenus de croire, quelques-unes nous paraissent non seulement dépasser, mais contredire la raison humaine, tant qu'elles ne sont pas soumises à une enquête pénétrante et minutieuse, ou plutôt tant qu'elles ne sont pas manifestées par la révélation divine<sup>19</sup>.

La nuance finale est fort instructive : l'enquête rationnelle reste soumise à la vertu illuminative de la révélation divine. Il appartiendrait même en premier lieu à la révélation de pouvoir lever les apparentes contradictions entre la foi et la raison.

Cependant, de façon abusive, on s'appuie le plus souvent à moindres frais sur la foi et sur l'autorité, sans mobiliser le raisonnement ou l'argumentation rationnelle. Richard estime plutôt que l'assurance de la foi permet précisément d'acquérir une intelligence accrue des vérités de la foi. Les voies d'une telle entreprise se trouvent clarifiées aux chapitres 3-4 du livre premier. Pour connaître ces vérités, il faut tout d'abord « entrer par la foi » (*per fidem intrare*), pour ensuite « progresser de jour en jour, par des acquisitions nouvelles, dans l'intelligence des vérités de la foi »<sup>20</sup>. Une telle acquisition anticipe sur les joies contemplatives de la vie éternelle.

Richard opère toutefois une distinction importante entre les vérités de foi qui portent sur les réalités éternelles et les vérités de foi relatives à ce que Dieu opère dans le temps (notamment, les mystères de la rédemption). Seules les premières vérités peuvent être atteintes par des raisons nécessaires, les autres étant simplement prouvées par voie de fait, dans l'expérience, sans pouvoir être atteintes en conclusion d'un raisonnement *a priori*. Le *De Trinitate* ne portera que sur les vérités de foi relatives aux réalités éternelles :

Ainsi, notre propos sera dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter à l'appui de ce que nous croyons des raisons non seulement probables mais nécessaires, et de mettre en valeur les enseignements de notre foi par l'élucidation et l'explication de la vérité. *J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé des réalités nécessaires, il existe des arguments non seulement probables mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent pour le moment à notre perspicacité.* Tout ce qui a commencé d'exister dans le temps selon le bon plaisir du Créateur, pouvait être ou ne pas être : dès lors, et par là même, nous ne l'atteignons pas comme la

---

<sup>19</sup> Richard de Saint-Victor, *Trin.* I, 1, SC 63, p. 65.

<sup>20</sup> Richard de Saint-Victor, *Trin.* I, 3, SC 63, p. 69.

conclusion d'un raisonnement, mais bien plutôt par l'expérience. Au contraire, l'existence des réalités éternelles est rigoureusement nécessaire : elles ont existé toujours, et, de même, assurément elles ne cesseront jamais d'exister ; bien plus, elles sont toujours ce qu'elles sont, elles ne peuvent être autres, ni autrement. Or il semble absolument impossible que tout ce qui est nécessaire n'ait pas une raison nécessaire. Seulement il n'est pas à la portée de tous les esprits de puiser ces raisons au sein profond et mystérieux de la nature, et, pour ainsi dire, de les arracher au sanctuaire secret de la sagesse, pour les exposer au grand jour<sup>21</sup>.

Ce qui est absolument nécessaire ne doit pas manquer de raisons nécessaires. Etant supposée l'assurance de la foi, celles-ci sont à chercher dans la nature créée, qui offre des ressources cachées pour parvenir aux vérités éternelles. Telle est donc l'épistémologie théologique mise en place par Richard dans les premières pages de son *De Trinitate*. Retenons que la quête des « raisons nécessaires » ne relève pas chez lui d'un pur rationalisme, mais suppose une foi vigoureuse et assurée, à laquelle revient d'ailleurs le dernier mot lorsqu'il s'agit de lever une éventuelle contradiction entre la raison et la foi.

Considérons maintenant de quelle façon Thomas d'Aquin utilise et interprète l'affirmation principale du projet de Richard (soulignée dans l'extrait ci-dessus). Il faut d'abord relever que la référence à Richard intervient seulement dans les séries d'objections face auxquelles l'Aquinatène élabore ses propres réponses. Cela manifeste sa réticence de fond à l'égard de la thèse du Victorin.

Voyons comment Thomas répond à la question de savoir si la Trinité est accessible à la connaissance naturelle. Dès sa première occurrence dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas refuse que l'affirmation ricardienne puisse être entendue *universaliter*. Une objection la mobilise pourtant à l'appui d'une connaissance naturelle de la Trinité. Thomas y répond de la façon suivante :

Si l'affirmation de Richard est comprise de façon universelle, de sorte que tout vrai puisse être prouvé par la raison, elle est expressément fautive, car les premiers principes, par soi connus, ne sont pas prouvés. Mais si certaines choses, en soi connues, nous sont cachées, elles sont prouvées par celles qui nous sont mieux connues. Or nous sommes mieux connues celles qui sont les

effets des principes. Mais, à partir des effets créés, la Trinité des personnes ne peut être prouvée, comme on l'a dit. Il reste donc qu'elle ne peut être prouvée d'aucune manière, et toutes les raisons invoquées sont plutôt des adaptations [à notre esprit] que des raisons concluant de façon nécessaire. En effet, une fois écartée par impossible la pensée de la distinction des personnes, demeurera en Dieu la suprême bonté, béatitude et charité<sup>22</sup>.

Thomas contre ici Richard à la fois sur la validité logique de son projet et sur ses applications à partir de la perfection de la bonté, la béatitude et la charité divines. A l'inverse de ce qu'affirmait Richard, les réalités nécessaires ne renvoient pas à des raisons nécessaires qui nous soient accessibles ; elles s'imposent à nous, tels les premiers principes, sans pouvoir faire l'objet d'une démonstration *a priori*. Selon l'épistémologie empruntée par Thomas à Aristote<sup>23</sup>, les principes ne sauraient faire l'objet d'une démonstration scientifique, mais ils relèvent d'une simple saisie intuitive de l'intelligence.

Une fois écartée toute possibilité de démonstration *a priori*, Thomas fait observer que la démonstration *a posteriori* se trouve elle aussi exclue dans le cas de la Trinité, comme il l'a montré dans le *respondeo*. Le ressort de la solution était alors de souligner que « la raison naturelle ne connaît Dieu qu'à partir des créatures » ; or « tout ce qui est affirmé de Dieu par rapport aux créatures, se rapporte à l'essence et non aux personnes »<sup>24</sup>. La connaissance naturelle ne peut donc parvenir qu'aux attributs de l'essence divine, et non à la Trinité des personnes. Si elle touche aux personnes, ce n'est que de façon indirecte à travers ce qui leur est approprié, comme les attributs de puissance, sagesse et bonté<sup>25</sup>.

Considérons maintenant deux textes où Thomas se demande si la foi peut porter sur ce qui est objet de savoir. Dans son traité de la foi au troisième livre des *Sentences*, Thomas récusé qu'elle puisse porter *per se* sur ce qui est su, même s'il arrive de fait que des vérités en soi accessibles à la raison se trouvent aussi offertes de surcroît par la révélation<sup>26</sup>. Par l'analogie de la subalternation d'une science

<sup>22</sup> Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, ad 3.

<sup>23</sup> Voir Aristote, *Seconds analytiques*, II, 19, traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, pp. 241-247.

<sup>24</sup> Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, resp.

<sup>25</sup> L'appropriation est une accommodation légitime, fondée sur une véritable affinité (*convenientia*) entre le commun connu et le propre visé ; voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 45, a. 6, ad 3.

<sup>26</sup> Voir Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2.

inférieure par rapport à une science supérieure, Thomas rappelle ici de façon expresse que la foi reçoit ses principes de l'autorité divine sans pouvoir les prouver, car leurs raisons propres appartiennent à la science de Dieu. En conséquence, « la parole de Richard [sur les raisons de la foi] doit être comprise d'une preuve non pas suffisante, mais qui persuade en quelque manière »<sup>27</sup>. Notons la valeur persuasive ici retenue par Thomas, car il y renoncera plus tard.

Dans le lieu parallèle des *Questions disputées De veritate*, Thomas concède à Richard que les vérités de foi, *en tant que par soi connues*, ont des raisons nécessaires, bien que celles-ci nous demeurent cachées. C'est pourquoi « les raisons des objets de foi sont ignorées de nous, mais sont connues de Dieu et des bienheureux, qui n'en possèdent pas la foi mais la vision »<sup>28</sup>. Telle est la façon dont Thomas sauve l'affirmation de Richard en réinterprétant sa clause restrictive finale : les raisons nécessaires « échappent, pour le moment, à notre perspicacité », au sens où elles ne nous seront dévoilées que dans la vision de Dieu. Richard entendait pour sa part ce délai du décalage entre l'appréhension commune des vérités de la foi et les acquis d'une investigation théologique approfondie.

Nous parvenons finalement à la question de la *Somme de théologie* où Thomas examine à nouveau si la raison naturelle peut parvenir à la connaissance de la Trinité (Ia, q. 32). L'argument central de Thomas reste le même que celui développé jadis dans le *Commentaire des Sentences*. Là encore, la phrase clé de Richard intervient au préalable dans une objection<sup>29</sup>, illustrée par trois arguments fréquemment avancés pour prouver la Trinité des personnes : *primo* l'infinité de la bonté divine se communique infiniment dans la procession des personnes, *secundo* la possession joyeuse des biens n'a pas lieu sans société, *tertio* la manifestation de la Trinité des personnes est possible à partir de la procession du verbe et de l'amour dans notre esprit – telle est précisément la voie d'Augustin suivie par Thomas.

La réponse apportée ensuite par ce dernier à l'objection opère une distinction importante entre deux types de raisons : les « raisons suffisantes » et les « raisons de convenance ». Ces dernières ne prouvent pas de façon suffisante la donnée première (*radix*), mais celle-ci étant posée, elles montrent que les effets conséquents lui « conviennent » (*congruere*). Le premier type de raisons permet notamment de prouver que Dieu est unique, tandis qu'il appartient au second type de

<sup>27</sup> Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3.

<sup>28</sup> Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 1.

<sup>29</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

« manifester » la Trinité, car celle-ci étant posée, ces raisons lui « conviennent ». D'où le statut non probant de chacun des trois arguments avancés en objection :

La bonté infinie de Dieu se manifeste aussi dans la production des créatures, car produire à partir de rien relève d'une vertu infinie. Si donc la bonté infinie de Dieu se communique, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il procède de Dieu quelque chose d'infini, mais quelque chose qui reçoive selon son propre mode la bonté de Dieu. – De même aussi l'affirmation selon laquelle sans société, il n'y a possession joyeuse d'aucun bien, n'a lieu d'être que lorsqu'en une personne ne se rencontre pas la parfaite bonté ; aussi, pour la pleine bonté de la joie, a-t-elle besoin d'un autre qui lui soit associé. – Enfin, la similitude de notre intellect ne prouve pas de façon suffisante quelque chose au sujet de Dieu, parce que l'intellect ne se trouve pas de façon univoque en Dieu et en nous. Aussi Augustin affirme-t-il [*In Ioan.* VI, 64] que c'est par la foi qu'on parvient à la connaissance, et non l'inverse<sup>30</sup>.

Aux yeux de Thomas, les deux premiers arguments sont mal ajustés à la manifestation de la foi trinitaire, car ils peuvent être aisément renversés et exposent par suite la foi trinitaire au mépris – risque explicitement dénoncé dans le corps de la réponse. Le troisième argument, à savoir la similitude du verbe et de l'amour tirée d'Augustin, intervient en revanche à sa juste place, comme une manifestation convenable de la foi trinitaire.

Force est donc de reconnaître que Thomas ôte finalement aux prétendues raisons nécessaires jusqu'à leur valeur persuasive, jadis accordée dans le *Commentaire des Sentences*. Cet usage risquerait d'être désastreux pour la foi, car *primo* ces raisons ne peuvent être probantes en logique rigoureuse, et *secundo* elles peuvent même permettre au non-croyant de conclure à l'inverse de la foi trinitaire. Pour respecter le propos de Richard, il convient toutefois de rappeler ici que le Victorin n'a jamais envisagé les raisons qu'il avance comme capables d'opérer sans une prémisse de foi.

A l'issue de cette clarification épistémologique, nous connaissons les motifs de la résistance de Thomas à l'égard de toute déduction apparente de la Trinité à partir de la béatitude divine, parfaitement identique à l'essence divine. Il est donc impossible d'envisager la jonction qu'il opère, dans la *Somme de théologie*, entre le traité sur

---

<sup>30</sup> Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

l'essence divine (q. 2-26) et le traité sur la distinction des personnes (q. 27-43), comme un passage nécessaire ou une quelconque déduction de l'Unité vers la Trinité. L'enchaînement ne relève pas non plus d'une distinction entre philosophie et théologie, car toute l'approche de Dieu se déploie à partir de la Révélation. A l'écart de la logique des « raisons nécessaires », Thomas n'entend aucunement déduire la Trinité à partir de l'Unité divine.

La double considération de l'essence divine et de la distinction personnelle suit la nécessité, manifeste dès le IV<sup>e</sup> siècle, de combiner l'affirmation de la substance commune aux Trois et l'affirmation des propriétés qui manifestent la distinction des Trois. Pour envisager la Trinité, il faut ainsi combiner le *commun* et le *propre*. Une telle stratégie se rencontre déjà dans le *Contra Eunomium* de Basile de Césarée ; elle fut transmise à l'Aquinate à travers Jean Damascène<sup>31</sup>. Notre humaine manière de connaître, qui procède de façon discursive et par combinaison, exige un tel enchaînement : Dieu en son essence commune, puis Dieu en la distinction des trois personnes divines. L'intégration de la considération de l'essence commune dans la théologie trinitaire proprement dite se fera ensuite par la doctrine thomassienne de la relation subsistante. Par ce biais, tout ce qui a été affirmé auparavant de l'essence divine se trouve intégré dans la compréhension de la personne divine en sa constitution propre<sup>32</sup>.

#### **4. Procession, relation, personne : une élaboration spéculative**

L'apport fondamental de l'Aquinate consiste dans la séquence d'analyse par laquelle il rend compte de la vie trinitaire : l'acte d'être à l'origine d'un autre ou le fait de recevoir son origine d'un autre (*Somme de théologie*, Ia, q. 27), la relation mutuelle fondée sur une telle origine et son rôle dans la distinction des vis-à-vis (q. 28), la personne ou l'hypostase ainsi constituée, identique à la relation dans la mesure où cette relation très singulière n'est pas accidentelle mais subsistante (q. 29). Sans reprendre pas à pas l'analyse thomassienne, reformulons ses déterminations principales.

---

<sup>31</sup> Voir Jean Damascène, *De fide orthodoxa* III, 6 ; Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 40, a. 3.

<sup>32</sup> Voir G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, pp. 58-63.

## La procession

Comment penser une origine en Dieu sans diversité substantielle, comme le requiert la confession de la consubstantialité trinitaire ? Thomas s'appuie tout d'abord sur Jn 8,42 : « C'est de Dieu que je suis sorti et que je viens ». Le texte de Jean laisse entendre une différence entre « sortir » et « venir » : *sortir* évoque probablement l'origine éternelle à partir du Père, tandis que *venir* désigne plutôt l'envoi dans le monde, qui relaie cette éternelle origine. Le recours à la notion de « procession » se justifie ainsi en premier lieu au plan scripturaire par le vocabulaire johannique.

La « procession » n'est pas à entendre comme un mouvement local, un simple déplacement d'un point à un autre. Elle recouvre un acte intradivin où le Fils tire son origine du Père. La procession est donc au sens propre l'acte d'origine entre un principe et ce qui en provient. Il faut toutefois établir une distinction plus fine entre deux types d'actions : l'action qui produit un effet sur autre chose (chauffer quelque chose) et l'action immanente dont le terme n'est pas séparé de l'agent (sentir, penser, décider, aimer). La première produit un terme extérieur à son principe (le fer chauffé à blanc) ; la seconde produit un terme intérieur (le concept, la décision, l'amour).

Penser l'origine du Fils à partir du Père exige de se référer à une action où le terme produit demeure immanent au principe de l'action, car le Fils demeure consubstantiel au Père. Or la procession la plus immanente que l'on peut rencontrer dans l'ordre créé est l'émanation intellectuelle. En effet, le concept produit par l'intellect lui demeure interne et lui est totalement approprié. C'est pourquoi l'acte d'intellection paraît propre à signifier l'origine du Logos en Dieu Trinité, nonobstant la différence incommensurable entre les créatures et Dieu.

La Révélation johannique enseigne que le *Logos* de Dieu est aussi le *Fils Unique* du Père. Ces deux noms du Christ Jésus (*Logos* et *Fils Unique*) fondent la possibilité de combiner deux similitudes pour approcher le mystère de l'éternel engendrement en Dieu : d'une part, la conception humaine d'une parole intérieure et, d'autre part, la génération humaine d'un enfant. Les deux similitudes s'équilibrent mutuellement : la *conception* d'une parole intérieure permet d'envisager la génération comme un processus dont le terme demeure *immanent* à son principe, tandis que la *génération* humaine exprime fondamentalement l'*unité de nature* entre ce qui procède et son principe<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 27, a. 1-2.

Demeure toutefois une différence de taille : tandis que l'unité de nature entre les hommes est seulement une unité spécifique, selon laquelle divers individus partagent la même espèce, l'unité de nature entre les trois personnes divines est une unité numérique, selon laquelle chaque personne subsiste par l'unique acte d'être de la divine essence. Leur unité d'être est donc beaucoup plus radicale que l'appartenance commune de trois individus humains à la même nature.

Chez nous, l'opération de la volonté qui aime constitue une activité différente par rapport à celle de l'opération intellectuelle. Décrypter un phénomène et aimer quelqu'un sont deux actes fort différents. L'intentionnalité développée de part et d'autre, c'est-à-dire le mode propre de la référence intérieure à la réalité visée, n'est pas la même. On ne résout pas l'équation mathématique d'un phénomène mesurable comme on ressent une rencontre amoureuse. Bien qu'en Dieu, intelligence et volonté soient identiques à l'unique nature divine, il existe aussi en Dieu un certain *ordre* d'origine entre l'acte de connaître et l'acte d'aimer. Chez nous, l'amour suppose une connaissance de l'objet aimé. Lorsqu'on transpose analogiquement ces deux opérations de l'esprit humain à la vie divine, c'est précisément cet ordre d'origine qui est retenu : l'intellect, son concept, son amour. Une telle analogie à trois termes ne vise pas à prouver la Trinité, ni à l'induire à partir de la vie de notre esprit humain, mais à soutenir notre visée du mystère par une logique accessible à notre raison, afin d'envisager la troisième personne de la Trinité comme l'Amour issu du Père et de son Verbe<sup>34</sup>.

Cela peut être confirmé par une autre voie. Lorsqu'il s'agit de Dieu, la génération ne saurait être complète sans que l'amour l'accompagne, comme chez les parents humains dignes de ce nom. Même si la nativité éternelle du Fils est un acte nécessaire, dont le principe formel est la nature divine possédée par le Père et tout entière communiquée au Fils, l'amour ne saurait être étranger à cet acte paternel. Le motif d'un amour éternellement conjoint à la génération divine désigne l'origine de l'Esprit à partir de l'amour du Père pour son Fils. Connexe à la génération éternelle du Fils comme le Verbe du Père, l'Esprit procède comme l'unique Amour issu du Père et du Verbe. Il faut toutefois distinguer avec précision l'amour comme *opération* et l'amour comme *terme* personnel. L'opération d'amour n'est pas réellement distincte du Père et du Fils, mais de cet acte éternel d'amour mutuel procède l'Esprit, l'Amour constitué une personne réellement distincte du Père et du Fils.

---

<sup>34</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 27, a. 3.

## La relation

Outre la tradition reçue des Pères, notamment les Cappado-ciens et Augustin, la doctrine thomasiennne de la relation doit beaucoup à Aristote et à Boèce. L'appréhension philosophique de la relation s'inscrit à l'intérieur d'une distribution des modalités d'être en dix catégories. Celles-ci sont dix manières selon laquelle l'être se laisse énoncer dans la langue grecque et ses dérivés : substance (substrat/essence), quantité, qualité, relatif, lieu, temps, position, avoir, action et passion. Que les relations éternelles entre les personnes divines soient réelles, et pas seulement projetées par notre raison, constitue pour l'Aquinat une donnée de la tradition de la foi<sup>35</sup>. L'explication du fait demeure cependant matière à recherches théologiques.

Les relations de raison sont établies par notre seule considération, tandis que les relations réelles ne dépendent pas en priorité de notre pensée<sup>36</sup>. La relation réelle s'impose : untel est fils d'untel, untel pèse deux fois plus qu'untel, etc. Une origine naturelle donne lieu à des relations réelles entre le principe d'action et ce qui en provient. L'origine fonde ainsi une relation. Dans la modalité d'être que constitue la relation, il faut distinguer deux aspects : *primo*, le fait d'exister à l'intérieur d'un sujet et en vertu de sa capacité d'être (*inesse*) ; *secundo*, le fait de constituer formellement un rapport à autre chose (*esse ad*). La relation existe dans un sujet comme tout autre accident de la substance. Par exemple, je suis né fils de Sarah, mais à la mort de ma mère, je continuerai probablement d'exister, car cela dépend en priorité de ma substance, source d'un être propre doué d'autonomie. Mais, outre son caractère accidentel, la relation possède aussi sa spécificité caractéristique parmi les genres de l'être : son rapport structurel à un autre. Le formel du relatif ne réside pas dans sa condition d'accident mais dans sa corrélation à quelque chose d'autre, comme entre père et fils, voisin et voisin, double et moitié, etc.

Puisqu'il ne saurait y avoir de l'accidentel en Dieu, en raison de sa simplicité, les relations entre les personnes se réalisent mystérieusement sans être des accidents reçus dans un sujet porteur, mais elles s'identifient tout simplement à l'essence divine, dont l'acte unique est de subsister comme Dieu trinitaire<sup>37</sup>. Seule la seconde dimension de la relation, la plus propre, reste sauve : le rapport à un terme cor-

<sup>35</sup> Voir Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 8, a. 1.

<sup>36</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 28, a. 1 ; *De Veritate*, q. 4, a. 5.

<sup>37</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 28, a. 2.

rélatif, appelé le terme « opposé » comme Fils répond à Père, Père à Fils, etc. L'opposition de relation diffère d'autres types d'opposition : ici, l'un des opposés n'écarte pas l'autre, comme c'est le cas entre l'affirmation et la négation, la privation et la possession, ou dans la contradiction de deux termes. En conséquence, chacune de deux relations opposées peuvent être considérées comme parfaites. L'opposition relative n'est donc pas une opposition au sens courant d'une hostilité, mais une opposition logique entre deux termes corrélatifs<sup>38</sup>. Les opposés relatifs l'un à l'autre sont en outre inséparables : l'un ne peut être pensé sans passer par l'autre. S'il s'agit d'une relation réelle, ils sont aussi naturellement inséparables dans la réalité.

Les relations réelles et distinctives en Dieu sont au nombre de quatre : paternité et filiation, spiration (du Père et du Fils) et procession (de l'Esprit). Ces relations distinguent formellement les personnes du Père, du Fils et de l'Esprit. Cela n'implique pas que la vie trinitaire se résume dans la réalité du mystère à ces quatre relations ; ce serait réducteur. Sans aller trop loin dans une voie descriptive, reconnaissons que la vie divine déploie une éminente richesse relationnelle : paternité et filiation, échanges interpersonnels, amour mutuel, (re) connaissance mutuelle, consentement et gratitude, etc. N'oublions pas, enfin, que la paternité et la filiation sont en Dieu de façon suréminente par rapport à tout ce que nous connaissons de la relation humaine entre parentalité et filiation.

La relation est finalement la seule catégorie dont le spécifique se dit par rapport à un autre, sans modifier fondamentalement la substance. Aussi peut-elle signifier une distinction réelle en Dieu sans pour autant impliquer de réelle division de la substance divine<sup>39</sup>. En effet, on peut penser une *dualité de relatifs* sans penser une *dualité de substrats*, si l'on ne retient de la relation que sa raison propre (*ad aliquid*), sans son mode accidentel (*in esse*). De la sorte, la relation exprime la pluralité en Dieu, sans pourtant la moindre entorse à l'unité et à la simplicité de la substance divine. Cela permet de soutenir rationnellement que la foi trinitaire s'inscrit dans un monothéisme strict : l'essence divine demeure une, unique et indivise.

## La personne

Toute l'intelligence de la personne divine dépend de l'ajustement théologique de la relation trinitaire. La généalogie complexe

---

<sup>38</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 28, a. 3.

<sup>39</sup> Voir Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 4.

du vocable de *prosôpon* ou de *persona* a été largement étudiée<sup>40</sup>. Contentons-nous de mentionner quelques présupposés utiles à l'aboutissement thomasien.

Augustin fait un large usage du terme *persona*. Au plan anthropologique, après avoir dans un premier temps estimé que l'union de l'âme et du corps était accidentelle, il parvient finalement à penser l'unité substantielle de la personne humaine. *Persona* devient alors synonyme de *homo* pour signifier l'individu humain avec ses qualités morales. Augustin anticipe déjà la future définition de Boèce. Il affirme ainsi : « L'homme est une substance rationnelle formée d'une âme et d'un corps »<sup>41</sup>. Pour qualifier la *persona* telle qu'elle se trouve en Dieu Trinité, il recourt à son aspect relatif : « Dans la Trinité, exprimer les caractères propres et distinctifs de chacune des personnes revient à exprimer leurs relations mutuelles »<sup>42</sup>. Cependant, dans le prolongement du plan anthropologique, Augustin estime que *persona* est un terme absolu et non relatif, qui désigne l'individu (une *substantia*), si bien que l'usage trinitaire constitue une exception. Augustin perçoit finement la difficulté de donner un nom commun au Père, au Fils et à l'Esprit précisément en tant qu'ils sont distincts l'un de l'autre<sup>43</sup>. Cette difficulté recouvre une sérieuse aporie logique : puisque le terme de « personne » est un nom générique, attribuable à l'homme et à Dieu, il faudrait pouvoir l'employer à propos de la Trinité avec une différence spécifique, laquelle nous demeure inconnue concernant le Père, le Fils et l'Esprit. Augustin se demande ainsi de trois « quoi » (*quid tres*) faut-il donc parler au sujet du Père, du Fils et de l'Esprit ? Par accommodation, le langage dogmatique a posé une équivalence entre l'*hupostasis* et la *persona*. La distinction relative des personnes divines amorce un dépassement de cette aporie, sans toutefois que la relation soit proprement intégrée à la signification commune de *persona*.

Héritier de ces acquis et fin connaisseur de la culture grecque, Boèce tente d'élaborer une définition rigoureuse de la *persona*, afin de dépasser l'alternative christologique posée par les erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Boèce travaille d'abord à établir une définition logique et rigoureuse du concept et aboutit à la suivante : « Si la personne est dans les seules substances, et dans celles qui sont rationnelles, et si toute substance est une nature établie non pas dans

---

<sup>40</sup> Voir B. Meunier (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris, Cerf, 2006.

<sup>41</sup> Augustin, *De Trinitate*, XV, 7, 11-12, Paris, IEA, BA 16, 1997, p. 447.

<sup>42</sup> Augustin, *De Trinitate*, VIII, 1, BA 16, p. 25 ; voir aussi IX, 1.

<sup>43</sup> Voir Augustin, *De Trinitate*, V, 9, 10 et VII, 6, 11.

les universelles, mais dans les individuelles, on a trouvé la définition de la personne : substance individuelle de nature rationnelle »<sup>44</sup>. Boèce estime avoir ainsi posé une définition de la personne commune à Dieu, aux anges et aux hommes. Il parvient ainsi à une première approche de l'*analogie* de la personne, sans toutefois marquer suffisamment la *différence* entre le mode divin et le mode humain (ou angélique).

L'Aquinat permet de dépasser l'aporie relevée par Augustin, car il donne les moyens conceptuels de penser que la personne *divine* est structurellement relative, en tant que pur rapport à autrui, constitutif du sujet relatif et identique à la substance commune. Conjointement, l'Aquinat distingue nettement la personne en général et la personne divine, à la différence de Boèce. Seule la personne divine peut être comprise comme une relation distinctive qui subsiste, identique à l'essence divine. La relation n'entre pas ici dans la définition de la personne humaine<sup>45</sup>, comme cela adviendra plus tard avec l'essor de la philosophie personaliste au XX<sup>e</sup> siècle. Le concept général de personne divine ainsi défini n'est toutefois qu'une catégorie, destinée à être remplie par un mode de provenance et une relation distincte, indicatives de la propriété d'une personne singulière : le Père, le Fils ou l'Esprit. A la question sur la personne divine en général répond ensuite l'étude des propriétés de chacune des trois personnes (q. 33 : le Père ; q. 34-35 : le Verbe-Fils, aussi appelé en propre « Image » ; q. 36-38 : l'Esprit, Amour et Don). En complément indispensable de la question 29 sur la personne, les questions 33 à 38 convoquent sans cesse des similitudes créées tirées des relations interpersonnelles de la paternité et de la filiation, de la connaissance et de l'amour de soi, et enfin de l'amour mutuel.

## Conclusion

Les principales vertus de la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin sont dues à une grande lucidité initiale sur ses tâches, ses ressources et son mode opératoire. L'Aquinat ne cherche pas du tout à décrire la vie trinitaire ni à faire vibrer ses auditeurs, mais à régler au mieux une théologie discursive sur l'orthodoxie de la foi. Son pro-

---

<sup>44</sup> Boèce, *Contre Eutychès et Nestorius*, 3, dans : *Traité théologiques*, Paris, GF, 2000, p. 75.

<sup>45</sup> Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 29, a. 4, ad 4 ; C. de Belloy, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les études philosophiques*, 2007/2, pp. 163-181.

pos n'est pas d'expliquer ni de déduire la Trinité, mais d'approcher sa vérité de façon propositionnelle et d'éviter les projections erronées. Nous sommes aujourd'hui plus sensibles aux répercussions anthropologiques et éthiques de la foi trinitaire. Elles n'étaient pas totalement absentes de la théologie de l'Aquinate, mais elles furent en priorité développées dans le registre théologal, en terme de filiation, sous l'influence des missions conjointes du Verbe illuminateur et de l'Esprit d'amour.

