# La Trinité divine et la logique humaine

par le frère Aymon-Marie O.P.

D eux réalités identiques à une même troisième sont identiques entre elles. C’est ce qu’on appelle le *principe d’identité comparée*. *Quæ sunt eadem uni tertio, sibi invicem sunt eadem*. — Or la foi catholique enseigne que les personnes divines sont identiques à l’essence divine (le Père *est* Dieu ; le Fils *est* Dieu ; le Saint-Esprit *est* Dieu). — Comment donc peut-on affirmer que le Père *n’est pas* le Fils (ni le Saint-Esprit) ?

La logique ne contraint-elle pas à dire :

• *soit* que les trois personnes constituent des dieux distincts (*trithéisme*),

• *soit* qu’elles ne sont pas *réellement* distinctes entre elles (*modalisme*) ?

L’objection n’a pas échappé à saint Thomas, qui l’examine dès la deuxième question de son traité sur la Trinité, dans la *Somme théologique* [[1]](#footnote-2). Il y fournit une réponse assez brève, dont l’étude nécessite pourtant des préliminaires, car elle est au carrefour de plusieurs notions importantes.

Pour le suivre, on présentera d’abord, de façon générale, la doctrine chrétienne sur les relations trinitaires.

On examinera ensuite précisément ce que peut être une *pure relation*.

Une troisième partie reviendra alors sur l’objection, en détaillant la réponse du Docteur angélique.

Le mystère ne sera pas dissipé, mais mieux cerné. Incapables de l’appréhender adéquatement, nous verrons que nous n’avons pourtant aucun droit de l’accuser de contradiction, ni même d’opacité, car il ne comporte, en soi, aucune obscurité, mais plutôt une clarté trop vive, qui aveugle notre intelligence. C’est précisément parce que *Dieu est lumière* (1 Jn 1, 5) que *nul ne peut voir Dieu sans mourir* (Ex 33, 20).

## I. — Le mystère des relations divines

### **La relation : notion-clé de la théologie trinitaire**

Jésus affirme à plusieurs reprises qu’il est *sorti* du Père [[2]](#footnote-3). Il annonce à ses Apôtres qu’il leur enverra, d’auprès du Père, « *l’Esprit de vérité qui procède du Père* [[3]](#footnote-4) ». Que signifient ces sentences ? Y aurait-il du mouvement ou du changement en Dieu ? Assurément, non. Saint Thomas d’Aquin ouvre son étude de la sainte Trinité en montrant qu’une génération éternelle par mode d’intelligence (celle du Verbe) et une procession éternelle par mode de volonté (celle du Saint-Esprit) n’ont rien qui répugne à la perfection divine, car elles n’impliquent aucune mutation. Elles peuvent exister de façon parfaitement stable et éternelle, car elles sont totalement spirituelles et *immanentes* [[4]](#footnote-5). Cette communication éternelle de la nature divine convient même souverainement à la vie intime de l’Être suprême

Une deuxième question – celle qui nous intéresse – étudie alors les relations divines. Car, avec tous ses prédécesseurs, saint Thomas voit dans la *relation* la notion centrale pour analyser le mystère. En Dieu les personnes ne sont pas des réalités *absolues*, mais, au contraire, purement *relatives* les unes aux autres.

On peut citer sur ce point, parmi les Docteurs grecs, saint Grégoire de Nazianze (329-390) :

Le *Père*, ce n’est ni un nom de substance, ni un nom d’action, c’est un nom de *relation*, un nom indiquant la manière dont le Père est *à l’égard du Fils*, ou le Fils *à l’égard du Pèr*e [[5]](#footnote-6).

 [Entre Père, Fils et Saint-Esprit], c’est la différence de la *relation* qui donne lieu à la différence des noms [[6]](#footnote-7).

Saint Jean Damascène (675-749), qui résume l’enseignement de tous les Pères grecs, affirme de même :

« Les noms *Père*, *Fils* et *Saint-Esprit* ne désignent pas directement la nature, mais la *relation* mutuelle [[7]](#footnote-8). »

Doctrine identique chez les Latins. Saint Augustin (354-430) affirme :

Ce qui est signifié par ces noms de *Père*, *Fils* et *Saint-Esprit*, ce sont des rapports mutuels, et non la substance elle-même, par laquelle ils sont un. Car on ne peut être dit *père* si ce n’est d’un fils ; ni *fils* sinon d’un père ; et le *souffle* [*spiritus*], pris aussi de façon relative, est d’un principe qui l’exhale [*spirantis*] [[8]](#footnote-9).

Saint Fulgence (468-533) :

*Père* et *Fils* sont des termes *relatifs* qui ne séparent pas la substance de celui qui engendre et de celui qui est engendré, mais qui la désignent au contraire comme unique. On appelle *relatif* ce qui est désigné *par rapport à un autre* [*ad alium*], de telle sorte que la mention de l’un fait aussitôt connaître l’autre [[9]](#footnote-10).

Peu après, en une formule d’une brièveté intraduisible, Boèce souligne que la multiplicité qu’évoque le mot *Trinité* est en Dieu toute relative :

*Relatio multiplicat Trinitatem* [[10]](#footnote-11).

### **La synthèse du concile de Tolède (675)**

Cet enseignement a été synthétisé par le magistère de l’Église lors du concile provincial de Tolède (675), dont il faut citer quelques propositions.

 [§ 15] Dans les noms des personnes, qui sont *relatifs*, le Père est référé *au Fils*, le Fils *au Père*, le Saint-Esprit *à l’un et l’autre*, de telle sorte qu’on parle de trois personnes en considérant les *relations*, mais que l’on croit cependant en une seule nature ou substance [[11]](#footnote-12).

[§ 17] Le Père est ce qu’il est non par rapport à lui-même [*ad se* : de façon absolue, comme une substance] mais par rapport au Fils [*ad Filium* : en tant que relation au Fils] ; le Fils est ce qu’il est non par rapport à lui-même [*ad se*] mais par rapport au Père [*ad Patrem*] ; et de même le Saint-Esprit ne se réfère pas à lui-même [*ad se*] mais de façon *relative* au Père et au Fils [*ad Patrem et Filium*], de telle sorte qu’il est appelé l’Esprit du Père et du Fils [[12]](#footnote-13).

On reconnaît l’Évangile : « *Personne ne connaît le Fils, si ce n’est le Père ; comme personne ne connaît le Père, si ce n’est le Fils et celui à qui le Fils voudrait le révéler*» (Mt 11, 27).

Pour bien souligner le contraste entre ces termes *relatifs* et ceux qui désignent la nature divine de façon *absolue*, le Concile insiste :

[§ 18] Quand nous disons « *Dieu*»*,* cela  n’est pas dit de façon *relative* [*ad aliquid*] comme on dit *Père* par rapport au Fils [*ad Filium]* ou *Fils* par rapport au Père [*ad Patrem*], ou *Saint-Esprit* par rapport au Père et au Fils [*ad Patrem et Filium*], mais on le dit Dieu par rapport à lui-même [*ad se* : de façon absolue] [[13]](#footnote-14).

Il ajoute encore :

[§ 22] C’est dans la *relation* qu’on discerne la multiplicité ; dans la substance de la divinité, il n’y a rien qui puisse être dénombré. Les personnes n’introduisent donc le nombre qu’en ce qu’elles sont *mutuellement* [*ad invicem*], mais elles échappent totalement au nombre en ce qu’elles sont *de façon absolue* [*ad se*] [[14]](#footnote-15).

Enfin :

[25] Celui-là même [*ipse*] qui est le Fils n’est pas le Père ; celui-là même [*ipse*] qui est le Père n’est pas le Fils ; et celui-là même [*ipse*] qui est le Saint-Esprit n’est pas le Père ou le Fils ; cependant, le Père est cela même [*ipsum*] qu’est le Fils ; le Fils, cela même [*ipsum*] qu’est le Père ; le Père et le Fils, cela même [*ipsum*] qu’est le Saint-Esprit, c’est-à-dire un seul Dieu par nature [[15]](#footnote-16).

[26] Lorsque nous disons que le Père n’est pas *celui-là même* qui est le Fils, nous nous référons à la distinction des personnes. Mais quand nous disons que le Père est *cela même* qu’est le Fils, le Fils *cela même* qu’est le Père, le Saint-Esprit *cela même* qu’est le Père et le Fils, cela désigne la nature par laquelle Dieu est, c’est-à-dire la substance, parce que, par la substance, ils sont un. Nous distinguons en effet les personnes, mais nous ne divisons pas l’essence divine [[16]](#footnote-17).

### **Vous avez dit : « opposition » ?**

Huit siècles plus tard, en 1442, le concile de Florence résumera cet enseignement en un axiome lumineux :

 En Dieu, tout est absolument *un*, partout où n’intervient pas l’opposition née de la relation [[17]](#footnote-18).

Ce terme *opposition* doit être bien compris. Il n’y a évidemment en Dieu ni affrontement, ni rivalité. Si les manuels de Logique classent la relation parmi les types d’« opposition », c’est seulement parce qu’elle comporte deux termes qui sont définis l’un par rapport à l’autre, et ainsi *ob-posita* : posés en vis-à-vis. Mais cela n’indique entre eux aucune hostilité, ni même, en fait, aucune autre différence que celle qui est strictement nécessaire pour qu’ils puissent être considérés *l’un par rapport à l’autre*. Or cette différence peut être extrêmement ténue, et même toute *relative*.

Un coup d’œil aux différents types d’opposition logique est ici éclairant. Aristote en a distingué quatre [[18]](#footnote-19) :

• La *contradiction* oppose tout simplement la négation à une affirmation (*ex. :* non-blanc/blanc ; nescience/science) ;

• La *privation* oppose un manque à une possession qui serait normale (*ex., dans l’œil* : cécité/vue ; *dans l’intelligence* : ignorance/science) ;

• La *contrariété* oppose les extrêmes d’un genre (*ex.* : noir/blanc ; erreur/science) ;

• Enfin, la *relation* oppose deux termes corrélatifs, ordonnés l’un à l’autre et définis précisément par ce rapport mutuel (*ex. :* père/fils).

On voit tout de suite que la relation est la plus légère de ces « oppositions », au point d’être paradoxale.

i. — Alors que les autres oppositions logiques opposent des termes qui se remplacent en s’éliminant (comme la science supprime l’erreur, l’ignorance ou la nescience), la relation a des termes qui s’exigent mutuellement. *En tant que relatifs*, ils existent l’un par l’autre (il ne peut y avoir paternité sans filiation).

ii. — Alors que les autres formes d’opposition présupposent une *imperfection* au moins en l’un des deux termes, la relation est *neutre* à cet égard, car elle n’indique pas ce qu’un terme est *en lui-même*, mais seulement *par rapport à l’autre* (le père est uniquement défini *par rapport* au fils ; le fils *par rapport* au père). En chacun des deux termes, elle ne nie, ainsi, *rien d’autre* que le strict rapport inverse (le fils ne peut être *père* de celui dont il est fils). Cela n’exclut qu’une *relation*, sans rien nier *à l’intérieur* du sujet. La relation peut donc exister sans impliquer la moindre imperfection *ni* dans l’un *ni* dans l’autre de ses deux termes [[19]](#footnote-20).

### **Comme un arc électrique ?**

On voit immédiatement l’intérêt de cette neutralité pour le théologien scrutant le mystère de la vie divine.

Car dès lors que l’on admet en Dieu cette surabondance de vie qui le fait, d’une part, se dire parfaitement en un Verbe éternel, et, d’autre part, s’exhaler en un Souffle d’amour [[20]](#footnote-21), dès lors donc que l’on a ces deux processions éternelles – par mode d’intelligence et par mode de bienveillance – on a par le fait même, en Dieu, des relations éternelles dont chacune *pose* en vis-à-vis (= « *oppose* ») deux termes distincts :

– celui qui, éternellement, communique la vie divine,

– celui qui, éternellement, la reçoit.

Trop facilement, l’imagination se représente ici une sorte d’arc électrique perpétuel, avec son pôle *positif (*+) et son pôle *négatif* (-). Exemple très imparfait, car le courant électrique est un mouvement, alors que Dieu est au-dessus du mouvement. La génération du Verbe n’opère aucun passage, aucun transfert, aucune transition, même très rapide, entre le Père et le Fils, puisque l’un et l’autre possèdent parfaitement la nature divine depuis toujours, l’un en tant que principe, l’autre en tant que reflet éternel.

• Ici, une première erreur est donc d’imaginer cette action comme si elle était *dans le temps*, avec des instants successifs, alors qu’elle est éternelle (en un seul et unique présent, qui n’est jamais remplacé par un autre, et qui échappe donc à cette succession qu’on appelle le temps).

• Une deuxième erreur est de se la représenter comme si elle était *dans l’espace*, avec une distance à franchir entre deux pôles, alors qu’elle est purement spirituelle et intérieure à Dieu.

• Une troisième erreur est de concevoir dans ces échanges vitaux une certaine distinction *absolue*, comme entre les parties, les composants ou les deux faces d’une chose, alors que Dieu est parfaitement simple et que chacun des deux termes est Dieu tout entier. La distinction entre Père et Fils est *purement relative*, ce qui signifie qu’ils ne sont distincts *que* l’un *par rapport à* l’autre, et en *rien* d’autre qu’en ce rapport mutuel (qui exige nécessairement deux termes).

C’est le mystère de la vie divine, qu’aucune image ne peut représenter de façon adéquate, car il n’y a pas d’exemple ici-bas d’une telle relation *à l’état pur*, qui ne présuppose absolument *aucune* différence à valeur absolue entre ses deux termes [[21]](#footnote-22). Mais si le mot « relation » n’abolit pas le mystère, s’il ne suffit aucunement à l’expliquer, il réussit pourtant à l’*énoncer* de façon suffisamment adaptée pour écarter toute absurdité ou contradiction. Et quand il s’agit de la réalité divine, qui nous dépasse de si haut, c’est déjà très appréciable.

### **Elles sont partout**

Qu’on ne vienne pas ici accuser la théologie de se payer de mots. Loin d’être un artifice inventé pour les besoins de la cause, la relation structure tout l’univers.

Car la raison discerne *un ordre* dans le cosmos. Elle saisit, par le fait même, *des liens immatériels* entre les choses. Si l’on veut analyser le réel, on est obligé d’en tenir compte, et c’est pourquoi Aristote fait de la *relation* une des dix catégories fondamentales : un de ces dix grands genres universels dans lesquels tous les types d’être trouvent place.

Le philosophe ne met pourtant pas la catégorie «*relation*» au même rang que les autres. La relation se distingue en ce qu’elle n’a, de soi, aucune consistance. Elle n’est qu’un *πρός τι* (*vers quelque chose*). C’est ainsi qu’Aristote la dénomme, car le rapport *vers* constitue « tout son être[[22]](#footnote-23) ».

Au lieu de rester centrée sur le sujet qui la porte – en déterminant ses contours, sa contenance ou son contenu – la relation ne fait que *l’orienter vers*. D’un homme, elle ne dira ni la taille, ni la force, ni l’activité, mais seulement le lien qu’il a *vers* autrui, en tant que fils, époux, père, ami, patron ou employé, collègue, débiteur, rival, voisin, propriétaire, etc [[23]](#footnote-24).

La relation n’est pas proprement *quelque chose*, mais elle n’est pas rien pour autant : elle est un *vers* *quelque chose* [[24]](#footnote-25). Et si elle est la plus fuyante des réalités, au point de frôler le néant (*habet esse debilissimum* dit saint Thomas [[25]](#footnote-26)), son importance est sans mesure avec son poids.

Considérons simplement sa place dans notre vie.

• Notre activité *scientifique* est toute centrée sur les relations : relations stables entre les causes et les effets dont le physicien cherche les lois ; relations entre les atomes ou entre les molécules pour le chimiste ; relations entre les astres pour l’astronome ; relations de proportion entre les quantités pour le mathématicien et le géomètre ; relations entre les concepts pour le logicien ; etc.

• Notre activité *artistique* est centrée sur cette relation qu’on appelle l’harmonie.

• Notre vie *affective* et *morale* est centrée sur des relations d’ordre familial, amical, professionnel, intellectuel, politique, culturel ou religieux.

Vraiment, les relations sont partout. Elles structurent non seulement l’univers matériel, mais l’ordre intellectuel et moral : celui qui caractérise l’homme, créé *à l’image et à la ressemblance de Dieu* [[26]](#footnote-27). En considérant celui-ci, on peut vraiment dire que les relations de don, d’harmonie, de concorde occupent le sommet de la création. Comment s’étonner d’apprendre qu’elles sont le reflet d’une réalité divine ?

## II. — L’éminente perfection de la « pure relation »

### **La force dans la faiblesse**

La relation présente un triple paradoxe :

• *Logiquement*, elle est classée dans les « oppositions », car elle « *ob-pose »* (= pose face à face) deux termes irréductiblement distincts ; mais cette opposition est *neutre* – n’imposant pas la supériorité d’un des termes – et même *constructive*, puisque les deux termes se soutiennent.

• *Ontologiquement*, elle n’a, par elle-même, aucune consistance ; mais c’est elle qui apporte les plus hautes perfections – intellectuelles et morales – aux plus nobles des créatures.

• *Théologiquement*, toute sa force explicative vient de sa faiblesse :

« Ne posant rien d’absolu, elle n’affirme pas dans un terme une perfection qui fasse défaut à l'autre ; […] par conséquent, étant si ténue, elle ne pourra répugner à la divine simplicité, elle n’apportera pas à l’une des Trois Personnes une perfection qui fera défaut aux autres [[27]](#footnote-28) ».

Ici, le lecteur de l’Écriture sainte n’est pas dépaysé. N’est-ce pas le propre de Dieu de choisir ce qui est faible pour montrer sa puissance [[28]](#footnote-29), préférant se manifester dans *un léger souffle* (et même, selon la formule littérale de l’hébreu, « *dans un bruit de fin silence*») plutôt que dans l’ouragan, le séisme ou le feu [[29]](#footnote-30) ?

### **Des relations fondues dans la substance**

La relation a pourtant en Dieu un degré de perfection inconnu des créatures.

D’abord, Dieu est parfaitement simple. En lui, la relation ne peut être une détermination accidentelle surajoutée à la substance. Elle doit s’identifier purement et simplement à la réalité divine. De plus, Dieu ne saurait être ordonné à autre chose que lui. La relation n’a donc pas, en lui, le caractère centrifuge qui l’orienterait vers une autre substance. Elle est une perfection purement interne. Elle a véritablement la nature d’une relation, car elle conserve le rapport (*vers)* qui en est l’essentiel, mais sans les limites inhérentes aux créatures. Elle garde « ce qui est le propre de la relation, à savoir de mettre en face à face et de distinguer [[30]](#footnote-31) », mais ce face à face est *tout relatif* et ne distingue qu’en signalant une éternelle *identification intellectuell*e (génération du Verbe) et une éternelle *identification d’amour* (procession de l’Esprit).

— *S’il y a face à face, n’y a-t-il pas nécessairement séparation, division, altérité ?*

— Il y a une altérité, mais l’altérité strictement nécessaire à une *relation* de parfaite identification, qui ne distingue *que* pour réunir et qui unit *bien plus* qu’elle ne distingue : une altérité purement *relative*.

— *Il y a tout de même une division ?*

— Il n’y a aucune division, car c’est le propre de la « pure relation » de distinguer de façon *purement relative* des termes qui, *dans l’absolu*, demeurent parfaitement un.

— *Cela n’est-il pas contradictoire ?*

— Non, puisque l’unité n’est pas affirmée et niée *sous le même rapport*.

— *Logiquement, cela suffit à éviter l’absurdité. Mais cela a-t-il vraiment un sens ?*

— Pour le vérifier, examinons ce qu’implique le mot « Verbe », avec lequel ce mystère nous a été révélé.

### **Le Verbe de Dieu : en situation de « pure relation »**

Si l’on veut bien comprendre ce mot « Verbe », il faut considérer successivement :

 I. — la relation d’identité en général,

 II. — la relation du « verbe mental » à l’intelligence humaine,

III. — la relation du Verbe divin à l’intelligence divine.

I. — Tout jugement d’identité réalise, dans notre esprit, un paradoxe analogue à celui de la « pure relation ». Pour dire : « 2 = 2 », ou : « Un ordre, c’est un ordre », ou pour saisir le sens de la dénomination que Dieu a donnée de lui-même : «*Je suis celui qui suis*» (Ex 3, 14), notre intelligence est obligée de *distinguer* tout en *identifiant*. C’est pour elle une nécessité logique : elle ne peut affirmer une identité qu’en unissant deux termes qu’elle conçoit *à la fois* comme distincts (*dans la relation logique élaborée par mon esprit pour exprimer l’identité)* et comme identiques (*dans l’absolu*). « Oui, c’est oui ; non, c’est non. » (Mt 5, 37). Sans cette duplication mentale, l’expression de l’identité est impossible.

Certes, il n’y a là qu’une distinction *de raison*, sans conséquence *réelle*. C’est seulement *la représentation* que nous nous faisons de la chose qui est momentanément et artificiellement dupliquée dans notre esprit. La réalité n’en est pas affectée. Mais poursuivons l’analyse.

II. — On appelle *verbe mental* la parole intérieure dans laquelle l’intelligence se dit ce qu’elle connaît. C’est une réalité spirituelle distincte de l’intelligence où elle demeure : le terme d’une opération qu’on dit *immanente* (*in*-*manens* : demeurant à l’intérieur).

Or, parmi les réalités que l’intelligence humaine peut ainsi connaître et exprimer, il y a sa propre nature. En ce cas, le verbe mental est un *intermédiaire* qui permet à l’intelligence-*sujet* (l’intelligence accomplissant l’acte de dire ce qu’elle est) de se représenter l’intelligence-*objet* (la même intelligence, en tant qu’elle est connue). Dans cette circonstance, le « verbe mental » se rapporte doublement à l’intelligence :

1. — il en *émane*, de sorte qu’on peut dire, métaphoriquement, qu’il est *conçu,* *engendré* par elle ;

2. — il la *représente*, parce qu’il en exprime la nature.

Selon cette double relation, l’intelligence peut considérer le verbe mental qui la représente comme à la fois *engendré* par elle et *identique* à elle-même. *Identité* et *engendrement* chez nous très imparfaits, comme ce verbe mental lui-même. Mais cette imperfection peut-elle demeurer en Dieu ?

III. — En Dieu, tout est Dieu : rien n’est accidentel, temporel, instable, fragmentaire ou déficient. Le Verbe de Dieu est donc nécessairement éternel, parfait, unique et consubstantiel à son principe. En un mot : il est Dieu. Par le fait même, il étend les caractéristiques d’un « verbe » jusqu’à leur suprême degré de perfection.

 1. — Émanant de Dieu tout en *étant* réellement Dieu, ce n’est pas seulement de façon métaphorique, mais au sens propre qu’il est *conçu* et *engendré* ; il est véritablement « Fils » par rapport au principe dont il émane, qui porte le nom de « Père ».

 2. — Par ailleurs, représentant Dieu tout en *étant* réellement Dieu, il est en situation de « pure relation ». En effet, face à l’intelligence-*sujet* le Verbe divin n’est pas, comme le verbe humain, un *intermédiaire* imparfait tenant la place de l’*objet* connu ; il *est* purement et simplement cet *objet* ; et comme cet objet n’est autre que l’intelligence-*sujet*, le Verbe s’y identifie, *mais* – c’est le point important – il s’y identifie *à travers* cette *relation* d’expression. La duplication intellectuelle, qui est le propre du « verbe mental », est donc *réelle* tout en étant *purement relative*.

• Elle est *réelle*, puisqu’il y a réellement cet acte intellectuel par lequel, de toute éternité, Dieu s’affirme Dieu. Il y a éternellement, en face à face, le divin *sujet* qui affirme et le divin *prédicat* qui est affirmé – et qui n’est pas moins vivant, moins actif, moins divin que le sujet, puisqu’en Dieu tout est Dieu. Loin d’être inerte et passif comme le « verbe mental » des hommes, le Verbe jouit de toute la vie divine. En Dieu, la « parole intérieure » est élevée à la perfection d’un regard mutuel, une considération réciproque, une *relation* intellectuelle dans laquelle deux termes se voient non seulement identiques, mais absolument *un*, parce que le deuxième reflète parfaitement le premier au point de n’être qu’une seule et même substance avec lui.

• La duplication est ainsi *toute relative*, et ne peut compromettre la simplicité divine, puisqu’elle ne divise pas la substance. Les deux termes ne sont distingués qu’en une relation *intellectuelle* d’absolue *identité*. Le Verbe éternel n’est posé en face du Père ni comme un *autre* être, ni comme une *autre* partie du même être, mais, au contraire, comme la parfaite expression de tout son être.

### **Accepter les limites de notre raison**

Cette analyse n’a pas *prouvé* l’existence du Verbe de Dieu. Elle n’a pas démontré celle des *pures relations*. Elle n’a pas supprimé ou atténué le mystère. Elle a pourtant montré qu’il n’est pas un non-sens, ni une absurdité, et que la résistance qu’il oppose aux efforts de notre raison n’est pas celle de l’opacité et de la complexité mais, au contraire, celle d’une transparence trop cristalline et d’une simplicité trop éminente.

C’est parce que la connaissance divine est souverainement lumineuse, active, unifiante, que le Verbe divin et son Principe sont *absolument* *un*. Et c’est parce qu’un tel degré d’intellection dépasse infiniment nos propres capacités intellectuelles que nous sommes incapables de le concevoir, éblouis d’avance par la clarté que cela suppose. Cette parfaite compénétration intellectuelle est pourtant révélée non seulement dans le nom de *Verbe de Dieu* (Jn 1 et Ap 19, 13), mais dans l’affirmation du Christ : « *Personne ne connaît le Fils, si ce n’est le Père ; comme personne ne connaît le Père, si ce n’est le Fils*» (Mt 11, 27). Comment s’étonner que la représentation de Dieu en Dieu surpasse toutes nos représentations mentales ? Le mathématicien Cauchy aimait répéter : « *Il est mathématiquement impossible que le fini comprenne l’infini*[[31]](#footnote-32) ».

Si elle est honnête, l’intelligence humaine doit reconnaître qu’elle atteint ici ses limites. Réduite au silence, elle ne peut démontrer positivement *ni* la possibilité, *ni* l’impossibilité de la vie trinitaire, car Dieu nous dépasse de trop haut.

Je défie l’esprit le plus subtil, le plus robuste, le plus patient qui soit au monde, de faire cette démonstration, par la bonne raison que nous n’en avons pas les premiers éléments.

Les premiers éléments d’une démonstration dans laquelle il s’agit de conclure sur la nature et la personnalité de Dieu seraient, si je ne me trompe, d’une part, la parfaite connaissance de toutes les propriétés de la nature divine, de la fécondité infinie de ses opérations internes, de la détermination précise de sa personnalité ; d’autre part, la parfaite connaissance de tous les rapports possibles de la nature et de la subsistance en général. Personne ne possède ces connaissances, par conséquent personne ne peut se flatter de raisonner juste contre le mystère de la Trinité, ni de pouvoir détruire par l’absurde cette formule dogmatique : *Il y a en Dieu une seule nature commune à trois personnes distinctes*.

Cette formule nous paraît étrange parce que nous ne voyons rien d’analogue en nous et autour de nous, parce que les natures créées ne nous montrent qu’une subsistance ; mais *les natures créées ne sont pas la mesure adéquate de l’infini*, et Dieu n’a pas épuisé dans le monde actuel toutes les possibilités quant aux rapports de la nature et de la subsistance [[32]](#footnote-33).

Sans révélation divine, nous savons que Dieu est un. Mais rien ne nous permet de discerner s’il est, ou non, « condamné par la souveraine majesté de sa nature à un épouvantable isolement [[33]](#footnote-34) ».

Sans révélation, nous savons que Dieu est intelligence. Mais rien ne nous permet *ni* de soutenir, *ni* d’exclure que sa vie intellectuelle culmine en une parfaite harmonie où il se *dit* excellemment lui-même.

Sans révélation, nous savons que Dieu est volonté. Mais rien ne nous permet *ni* de lui attribuer, *ni* de lui refuser la « dualité » *toute relative* d’une parfaite harmonie qui fait resplendir son amour sans diviser sa substance. (Voir l’*annexe i*, sur la procession du Saint-Esprit.)

La perfection de la nature divine se limite-t-elle à l’ordre de l’*absolu*, ou bien intègre-t-elle les relations de connaissance et d’amour qui constituent la perfection du *relatif* ? L’Être suprême est-il *uniquement* absolu, ou bien transcende-t-il notre distinction humaine entre *absolu* et *relatif* ? Lui seul peut nous le dire.

### **Le relatif dans l’absolu**

Notre intelligence voit clairement que Dieu est le suprême Absolu : l’*Ens a se*, qui existe uniquement par lui-même, sans dépendre de rien d’extérieur. Cette perfection nous paraît tout à fait caractéristique de Dieu, et en cela nous ne nous trompons pas. Dieu se distingue essentiellement de nous par cette existence *absolue*, alors que la créature existe toujours de façon *relative* : en dépendance de Dieu [[34]](#footnote-35).

Parce que nous percevons nettement cette vérité, nous avons tendance à *limiter* la perfection divine à la perfection de l’Absolu. Or la Révélation chrétienne nous détrompe sur ce point. Dieu réalise toute la perfection de l’absolu, mais sans exclure celle du relatif, qui appartient à la plénitude de l’être. Nous apprenons ainsi que la fécondité n’est pas seulement une qualité *créée*, mais une perfection de l’Être divin ; que la joie du partage intellectuel n’est pas inconnue de l’Intelligence première ; et que le propre du Bien incréé, comme du bien créé, est de se répandre et se communiquer en se donnant entièrement.

Cette perfection du relatif nous est pourtant cachée, parce que Dieu n’est pas relatif *aux créature*s, mais uniquement *à Lui-même* et *en Lui-même*. Aux intelligences créées, Dieu apparaît donc uniquement comme l’Absolu. Inévitablement, pour elles, c’est ce qui caractérise le Créateur. Mais Dieu n’est pas uniquement ni même principalement *créateur*. Sa vie ne se limite pas à créer.

Ce n’est pas que le Créateur ait dissimulé sa vie trinitaire. Au contraire, il semble en avoir imprimé la marque dans toute la création [[35]](#footnote-36). Mais ce reflet omniprésent ne peut être perçu *comme tel* sans connaissance de l’original divin. Sans cette connaissance, en effet, comment discerner si les relations créées sont l’image d’une perfection divine ou, au contraire, une limite inhérente à notre condition de créatures ?

On peut fournir, avec une plausibilité à peu près égale, des arguments dans les deux sens.

• D’un côté, on peut souligner combien la relation intellectuelle et morale est au sommet de la création. Cela donne une grande vraisemblance à la révélation trinitaire. Mais ce n’est qu’un indice, et non une preuve.

• En sens contraire, on peut souligner la totale opposition entre *absolu* et *relatif*, qui semble interdire leur identification en Dieu. Mais l’argument ne serait décisif que si Dieu était présenté comme absolu et relatif *sous le même rapport*. Or ce n’est pas le cas. Notre raison sait seulement que Dieu est absolu *par rapport aux créatures*. De sa vie intime, elle ne sait rien. Elle ne peut donc exclure l’existence de relations intra-divines. La réunion de l’absolu et du relatif peut apparaître « choquante » ou « contre-intuitive ». Mais que valent ces impressions à propos d’une réalité inconnue ? Non seulement nous n’avons aucune expérience de Dieu, mais il transcende toutes les créatures. S’il daigne se révéler à nous, peut-on raisonnablement exiger que cette révélation confirme à 100% nos préjugés ?

### **La Révélation divine ne peut contredire la raison, mais elle peut en corriger les perspectives**

La Révélation divine ne peut pas contredire les conclusions *certaines* de la raison. Mais rien ne lui interdit de rectifier des idées reçues. La simple science humaine ne le fait-elle pas ?

En nous fiant *uniquement* à nos sens, sans soumettre nos impressions au contrôle de la raison, nous nous représentons le soleil et la lune comme des astres de grandeur semblable, tournant tous deux autour de la terre. La réflexion et le calcul corrigent cette erreur. Accuse-t-on alors la science de *contredire* les données des sens ? Non, car ce n’est pas nier la valeur de nos perceptions que d’en rectifier l’interprétation naïve.

La Révélation divine opère une rectification analogue dans notre connaissance de Dieu.

La foi ne détruit pas les concepts rationnels, mais elle les rectifie.

Dans les créatures, on voit tellement la limitation qui s’attache au *relatif* que le concept de relatif semble contenir par essence quelque chose d’imparfait. En face, l’excellence de l’*absolu* est tellement éclatante que la plénitude de la perfection semble résider dans le seul absolu, dépourvu de tout relatif.

Mais la foi, qui nous enseigne que Dieu est simultanément le *summum* de l’absolu et le *summum* du relatif, corrige ces deux impressions en montrant :

*a)* que l’absolu, à lui seul, ne suffit pas à la plénitude de la perfection ;

*b)* que le relatif n’est pas essentiellement imparfait.

En corrigeant ainsi nos concepts, la foi ne détruit pas la raison qui les a formés. Car ces concepts ne se sont pas imposés à nous de façon directe et *a priori*. Ils sont le fruit de notre expérience des créatures, et ils ont ainsi été élaborés *a posteriori*, par leur intermédiaire. C’est pourquoi la foi qui vient directement du Ciel, et qui éclaire toutes les choses selon l’être qu’elles ont d’abord en Dieu, est parfaitement dans son droit lorsqu’elle corrige ce que la raison tenait indûment pour solidement établi, alors que ce n’était pas réellement prouvé [[36]](#footnote-37).

### ***Monarchie* absolue et *économie* relative**

Ce double point de vue – *absolu* ou *relatif* – est au cœur de la Révélation chrétienne, même s’il n’a pas d’emblée été exprimé ainsi. Les premiers chrétiens l’évoquaient plutôt sous les noms de *monarchie* et d’*économie*:

• *Monarchie* – un seul Dieu – car l’ordre du cosmos renvoie de façon évidente à un Principe unique [[37]](#footnote-38).

• *Économie* – au sens originel du terme *οἰκονομία*: organisation intérieure, gestion familiale, ordonnance domestique (de *νόμοι* : les règles ; *οἶκος* : de la maison) – car la Révélation chrétienne nous fait pénétrer dans l’intimité du premier Principe, en le faisant connaître *de l’intérieur*.

En tant que créatures, nous étions déjà sujets du Monarque *absolu*. Nous voici désormais ses familiers[[38]](#footnote-39), introduits dans sa maison, dont nous pouvons découvrir les *relations* internes : « *l’économie du mystère qui était caché depuis toujours en Dieu, Créateur de toutes choses*[[39]](#footnote-40) ».

L’évêque saint Hippolyte reprend ce mot de l’Écriture sainte, *οἰκονομία*, pour souligner que Dieu se montre *un* dans l’acte créateur, mais *trine* dans son « économie » ou *disposition intime* [[40]](#footnote-41). Il ajoute :

Cette économie divine nous est livrée par saint Jean dans son Évangile : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu* [[41]](#footnote-42).

Tertullien, qui écrit en latin, garde ce terme grec :

Nous croyons un Dieu unique, mais avec cette configuration interne que nous nommons *οἰκονομία*. […] Tout provient d’un unique Principe, qui a l’unité d’une unique substance mais avec le mystère de l’*οἰκονομία,* qui dispose cette unité en trinité, en distinguant le Père, le Fils et le Saint-Esprit […].

La monarchie n’est rien d’autre qu’un seul et unique gouvernement. […] Si un fils y est associé, s’il partage l’exercice du pouvoir, la monarchie n’en sera point divisée ; elle ne cessera pas pour cela d'être monarchie [[42]](#footnote-43).

Tertullien, qui a forgé une bonne partie du vocabulaire latin chrétien – notamment le mot « *Trinitas* » – ne dégage pas explicitement la notion de *relation*[[43]](#footnote-44). La réflexion théologique ne fait que commencer. Il y faudra, comme en toute science, le labeur successif de plusieurs générations de penseurs, reprenant, ajustant et perfectionnant la réflexion de leurs prédécesseurs. Cette maturation demande du temps, du travail, plusieurs génies et d’assez longs débats. Au milieu des persécutions, les Apôtres et les Pères apostoliques ont clairement affirmé leur foi au Dieu qui est *Père, Fils, Saint-Esprit*, ainsi qu’à l’incarnation rédemptrice du Verbe de Dieu, mais ils n’ont pas pu scruter tous les détails du mystère. Ils ont paré au plus pressé en répondant d’un côté aux juifs qui refusent le Messie, de l’autre aux idolâtres qui refusent même le Créateur, mais il faudra attendre le début du 4e siècle pour avoir le loisir des travaux théologiques. Dès cette époque la relation est au centre de la réflexion sur la sainte Trinité.

Avec le recul, on constate que la distinction entre le point de vue *absolu* et le point de vue *relatif* est indépassable ici-bas. Il y a d’un côté ce que nous pouvons savoir *naturellement* de Dieu ; de l’autre une connaissance qui *dépasse totalement notre nature* [[44]](#footnote-45). D’un côté, « *ce que l’on peut connaître de Dieu, depuis la création du monde, à travers les œuvres de Dieu*» (Rm 1, 19-20) ; de l’autre les « *profondeurs de Dieu*» qui dépassent toute intelligence créée, car « *personne ne connaît ce qu’il y a en Dieu, sinon l’Esprit de Dieu*[[45]](#footnote-46) ».

En elle-même, la réalité divine n’est *ni* *uniquement* absolue (telle qu’atteinte par la raison et désignée par le nom de *nature divine*), *ni* *uniquement* relative (telle que révélée dans les *personnes divines*), mais un être transcendant qui dépasse cette distinction. Dieu réunit de façon ineffable ce qui correspond à nos concepts d’*absolu* et de *relatif*[[46]](#footnote-47).

 En Dieu, il n’y a qu’une seule et même réalité qui correspond, dans son fond inépuisable, *et* à notre terme *essence*, *et* à notre terme *relation* ; seulement cette même réalité est saisie par nous sous un aspect différent quand nous l’appelons de l’un ou de l’autre de ces divers termes [[47]](#footnote-48).

Ici, l’intelligence humaine est complètement dépassée. Incapable de saisir la façon dont ces deux aspects s’unissent, elle a une *impression* de contradiction. Mais cette impression doit être contrôlée. Car *ne pas voir* comment deux propositions sont conciliables n’équivaut nullement à *voir* de façon précise, positive et évidente qu’elles se contredisent. Ce qui est *mystérieux* n’est pas nécessairement *absurde*. Or dès qu’elle essaie de repérer une contradiction formelle en analysant les données du mystère, l’intelligence doit avouer qu’elle n’en trouve aucune. Elle ne comprend pas comment Dieu peut être simultanément *un* et *multiple*, mais elle est bien obligée d’admettre que l’unité n’est pas niée et affirmée sous le même rapport. Elle ne réussit pas à se représenter positivement ce qu’est cette « *pure relation* » qui distingue de façon *purement relative* deux termes qui sont, en soi, *absolument* un, mais elle ne découvre rien d’inacceptable dans cette notion. Elle peut ainsi faire plusieurs fois le tour de la question sans jamais trouver de véritable faille. C’est d’ailleurs ce que fait saint Thomas d’Aquin. Les dix-sept questions qu’il consacre à la sainte Trinité dans la *Somme théologique* n’abolissent aucunement le mystère divin, mais elles éliminent efficacement les soupçons de contradiction en confrontant systématiquement les données et en examinant méthodiquement, sous tous les angles, les rapports logiques entre les différentes notions [[48]](#footnote-49).

C’est ainsi qu’il résout l’objection tirée du *principe d’identité comparée*. On peut maintenant y revenir.

## III. — Solution de l’objection

L’objection de départ invoquait en effet le *principe d’identité comparée*: *Deux identiques à un même troisième sont identiques entre eux*.

S’il en est ainsi, comment peut-on affirmer, simultanément, que le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu, et que, pourtant, le Père *n’est ni* le Fils *ni* le Saint-Esprit ?

Sur le fond, la réponse a déjà été donnée dans la notion de « pure relation », qui ne distingue les personnes divines *que* dans leurs rapports mutuels, sans introduire la moindre faille dans l’unité divine. Si, vraiment, « Père », « Fils » et « Saint-Esprit » sont des notions *exclusivement* relatives, qui n’entraînent pas la moindre distinction d’ordre *absolu*, alors, tout en désignant la même réalité *absolue* (« Dieu »), chacune est distincte de façon *relative* : *par rapport aux autres*.

Il n’y a pas ici à prouver positivement l’existence, ni même la possibilité de cette « pure relation ». Il s’agit uniquement de savoir si le *principe d’identité comparée* permet de l’*exclure*. Or ceux qui l’invoquent dans ce but commettent ce qu’on appelle une *pétition de principe*, présupposant cela même qui serait à démontrer. Car, assurément, si l’on joint à ce principe le préjugé que Dieu a uniquement la perfection de l’absolu – et donc rien de relatif – on arrive sans peine à une conclusion qui confirme ce point de départ. C’est gagné d’avance. C’est même fatal. Mais c’est un cercle vicieux. Si, en revanche, on accepte de considérer l’hypothèse des « *pures relations*», et si on fait même l’expérience d’y entrer pour juger de sa cohérence interne, on ne rencontre aucune contradiction décisive. La logique reste sauve.

### **Un peu de logique élémentaire**

Ici, l’objectant protestera :

– Le principe est pourtant très clair : *Deux identiques à un même troisième sont identiques entre eux*. Si vous affirmez que le Père *est* Dieu et que le Fils *est* Dieu, vous devez logiquement conclure que le Père *est* le Fils. Vous n’avez plus le droit de les considérer comme deux personnes distinctes.

C’est oublier que l’application du *principe d’identité* se fait à travers des *concepts* humains qui ont toujours les limites et l’imperfection de notre connaissance *abstractive*.

On ne peut raisonner de façon rigoureuse sans être attentif à l’*extension* – universelle ou particulière – que le contexte donne aux concepts, car leur valeur logique en dépend.

Soit l’exemple classique : « *L’homme est mortel ; or Socrate est homme ; donc Socrate est mortel*». Il est valable parce que la première proposition est en mode *universel* : « l’homme » désigne «*tout homme* ». En revanche, on ne peut déclarer : « *Pierre est homme ; or Paul est homme ; donc Pierre est Paul* », car le terme « *homme* », présent des deux côtés, est employé chaque fois de façon *particulière*, sans l’extension *universelle* qui créerait un pont logique entre ces deux phrases.

Évidemment, s’il n’existait, en tout et pour tout, qu’*un seul* être humain au monde (ou bien : un seul être humain en telle circonstance déterminée auquel on veut limiter le raisonnement), on pourrait dire :

« *Pierre est le seul homme ; Paul est le seul homme ; donc ils ne font qu’un : il n’y a qu’un unique Pierre-Paul.*»

Ce raisonnement serait valable parce que le terme « *homme*» aurait acquis, par sa singularité, l’équivalent d’une extension *universelle* : il s’étendrait, de fait, à toute l’humanité. Mais il faut d’abord avoir positivement prouvé que le terme « homme » a cette valeur de suppléance *universelle*. S’il y a le moindre doute sur ce point, il ne peut servir de moyen terme, sous peine de cercle vicieux.

### **Peut-on appliquer à la Sainte Trinité ?**

Peut-on appliquer ce raisonnement à la Sainte Trinité ?

L’objectant prétendra que oui : le Père est Dieu ; le Fils est Dieu ; or il n’y a qu’un seul Dieu ; on doit donc conclure que le Père est le Fils.

C’est oublier que les termes « Père et « Fils » n’ont pas une valeur absolue, mais purement *relative*. De même que le terme « *homme* » peut avoir une valeur universelle ou particulière selon qu’il désigne la nature humaine *en général* ou telle personne humaine *en particulier*, de même le terme « Dieu » peut recevoir une extension universelle ou particulière selon qu’il est pris de façon *absolue* ou *relative* [[49]](#footnote-50).

Quand on parle de Dieu en général, sans précision spéciale, le nom « Dieu » est pris de façon *absolue*, car c’est d’abord ainsi que nous le connaissons. Mais une fois révélé le mystère des relations divines, rien n’empêche de les désigner, elles aussi, par ce nom.

Dans la sentence « *Le Père est Dieu*», le prédicat «*Dieu* » est appliqué à un sujet *relatif* (*Père*). Il ne désigne pas la nature divine de façon globale et absolue, mais seulement *sous cet aspect relatif*. — De même, la sentence « *Le Fils est Dieu* » applique le mot « *Dieu*» au terme particulier et relatif « *Fils*». — Dans les deux cas, le mot « *Dieu*» désigne la réalité divine sous des points de vue *spéciaux*, dont il reçoit, logiquement, une extension *particulière*.

Assurément, l’affirmation : « *Le Père est Dieu* » ne dit pas : «*Le Père est un Dieu*». Elle diffère en cela de la sentence « *Pierre est homme* », qui signifie « *Pierre est un homme* ». Mais elle n’en applique pas moins le prédicat «*Dieu* » à un aspect *particulier* de la réalité divine. Elle a donc une extension *particulière*. En Dieu la particularité est *toute relative*. Elle ne multiplie pas la nature divine de façon absolue. Mais elle n’en est pas moins réelle. Et puisque les sentences « *Le Père est Dieu*» ou « *Le Fils est Dieu* » regardent précisément cette particularité, le nom « Dieu » ne peut y avoir l’universalité qui lui permettrait de servir de « moyen terme » vers une conclusion commune. Rien ne donne prise à l’application du *principe d’identité comparée*.

### **Le contradicteur insiste**

Le contradicteur risque pourtant d’insister. Il répètera qu’il n’y a qu’*un seul* Dieu. Si donc les propositions *Pierre est le seul homme au monde* et *Paul est le seul homme au monde* amènent nécessairement à l’identification d’un unique Pierre-Paul, les sentences « *Le Fils est le seul Dieu*» et « *Le Père est le seul Dieu*» doivent imposer une conclusion identique.

Mais il y a là deux erreurs de raisonnement.

i. — La première, déjà relevée, consiste à s’octroyer ce qui précisément est en discussion. La Révélation chrétienne affirme que l’essence divine est éternellement communiquée sous deux modes distincts (génération intellectuelle du Verbe, procession du Saint-Esprit) qui ne la multiplient que de façon *relative*, parce que la communication est pure relation. Il y a ainsi plusieurs sujets *relatifs* d’une nature qui demeure *absolument* une. On ne peut réfuter cette doctrine en commençant par s’accorder gratuitement que cette multiplication *purement relative* n’existerait pas, car là est précisément toute la question.

Certes, on ne trouve rien de tel dans les créatures. Tout le monde admet que la nature humaine ne peut être communiquée sans être concrètement multipliée. Et c’est pourquoi le raisonnement sur Pierre et Paul est valable : s’il n’y a, en tout et pour tout, qu’une seule *nature* humaine concrète, il n’y a nécessairement qu’une seule *personne* humaine, que les deux noms de « Pierre » et « Paul » désignent tous les deux.

Mais en va-t-il de même en Dieu ? *That is the question*.

Sans révélation, personne ne peut savoir s’il existe, ou non, en Dieu la perfection ici-bas inconnue de « *pures relations*» de connaissance et de bienveillance, qui multiplient les sujets divins (*relatifs*) sans multiplier la nature (*absolue*).

Et puisque c’est expressément l’objet du débat, il est impossible de se servir du « principe d’identité comparée » pour le trancher, à moins de présupposer d’abord discrètement, sans preuve, ce que l’on prétend ensuite déduire de ce principe.

ii. — Par ailleurs, les sentences «*Pierre est homme* » et « *Le Père est Dieu* » n’ont pas la même structure logique. La première a un sujet («*Pierre »*) qui désigne tout simplement un homme, de façon concrète, totale et *absolue*, à la façon de tous les prénoms. — En revanche, les termes relatifs « Père » et « Fils » ne désignent pas la substance divine de façon *absolue*, mais selon des aspects *relatifs*. Appliqués à Dieu, ils n’ont pas la même valeur logique qu’un prénom, car ils introduisent une distinction *de raison* en même temps qu’ils affirment une identité *réelle.* La sentence « le Père *est* Dieu » énonce une identité qui est *parfaite dans le réel*, mais qui n’est pas totale dans notre esprit, puisque les mots « *Père* » et «*Dieu* » appréhendent la réalité divine *sous des points de vue essentiellement distincts*. Il y a identité *réelle*, mais non *conceptuelle*. Or, d’un point de vue logique, cette hétérogénéité des concepts empêche la concordance parfaite qui est requise pour l’application du *principe d’identité comparée*.

### **La distinction de saint Thomas**

Appuyé sur Aristote, saint Thomas résume très simplement :

On peut affirmer que ceux qui sont identiques à un même troisième sont identiques entre eux :

• dans la mesure où l’identité est à la fois *réelle et conceptuelle*, *oui ;*

• là où il y a *différence de point de vue*, *non* [[50]](#footnote-51)*.*

En effet,

l’identité selon *un* point de vue n’implique pas nécessairement l’identité selon *un autre* point de vue [[51]](#footnote-52).

Le *principe d’identité comparée* ne peut donc être appliqué sans précaution :

Comme ce principe s’appuie immédiatement sur le principe de non-contradiction [*Une chose ne peut pas simultanément être et ne pas être sous le même rapport*], il convient de le ramener autant que possible à la norme de ce principe. Quand donc je dis : *Tous ceux qui sont identiques à un même être sont identiques entre eux*, il est nécessaire, si je ne veux pas jouer sur les mots, non seulement que l’identité soit affirmée dans le même sens de chaque côté, mais aussi que *le point de vue* de la comparaison soit le même de chaque côté [[52]](#footnote-53).

Or la sainte Trinité est expressément enseignée comme un *mystère*, qui réunit de façon ineffable *deux* points de vue dont notre raison est incapable de voir la conciliation. En Dieu, ils s’identifient parfaitement. Mais au niveau des concepts humains, il y a *deux* perspectives irréductibles qui ne saisissent chacune qu’un aspect partiel et différent de la réalité divine.

Père, Fils et Saint-Esprit sont la même réalité *absolue*. C’est ce qu’on affirme en disant : le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu. C’est à l’affirmation de cette identité *absolue* qu’aboutit un rigoureux usage du principe d’identité comparée.

Père, Fils et Saint-Esprit sont réellement distinctsdans leurs *rapports réciproques*. Voilà une tout autre perspective, entièrement *relative*. Le principe d’identité comparée ne peut l’identifier à la perspective *absolue*.

 Le *principe d’identité comparée* ne peut servir d’arme contre la Sainte Trinité puisque le nœud de ce mystère consiste précisément dans le *double* aspect sous lequel se présente à nous l’unique Être suprême, du fait qu’il est simultanément suprême *absolu* et suprême *relatif*.

La seule hypothèse d’un Être ayant cette double perfection – et plus encore sa garantie par une révélation divine – rend déjà inopérante, par ce *double* point de vue de l’absolu et du relatif, n’importe quelle attaque lancée contre lui au nom du principe d’identité. Tous les projectiles portés par l’élan de ce principe retombent sans même l’avoir touché.

Celui qui n’a pas la foi peut bien refuser d’admettre cette notion du suprême absolu qui est en même temps le suprême relatif. Mais contre ceux qui ont la foi, et contre cette notion révélée par Dieu, le principe d’identité comparée ne pourra jamais avoir la moindre efficacité [[53]](#footnote-54).

Notons au passage que l’application du *principe d’identité comparée* exige les mêmes précautions sur d’autres sujets, et notamment en théologie naturelle. S’il est vrai, par exemple, qu’il n’y a en Dieu aucune distinction *réelle* entre l’intelligence et la volonté, cela ne supprime pas, de notre côté, la distinction *conceptuelle* entre ces deux termes[[54]](#footnote-55). Il serait incongru de dire que Dieu connaît *par sa volonté* ou qu’il veut *par son intelligence*.

**Justice et miséricorde**

Incapables de saisir comment justice et miséricorde s’identifient formellement en Dieu, nous sommes incapables d’en comprendre les effets propres que sont la prédestination et la rédemption.

Nous les percevons à travers des formalités concurrentes (*justice* ou *miséricorde*) sans voir comment elles se concilient.

Le mystère n’est donc pas propre à la Révélation chrétienne : il est déjà présent dans la théologie *naturelle*.

Des vérités dont notre raison est certaine quand elle les considère *séparément*, s’avèrent difficiles à concilier. L’explication ultime nous échappe.

Comme dit Bossuet, nous voyons *les deux bouts de la chaîne*, sans saisir ce qui est entre les deux.

La conciliation de l’omni-causalité divine avec la liberté humaine est un autre de ces mystères. Dieu est *réellement* la Cause première *totale* d’actes qui sont posés de façon *réellement* libre par ses créatures. Ce mode de causalité dépasse notre raison.

De même, s’il est vrai qu’en Dieu justice et miséricorde sont identiques, il ne s’agit que d’une identité *réelle* (« *re* »), qui dépasse nos conceptions humaines et qui laisse donc subsister dans notre esprit la distinction *conceptuelle* («*re et ratione*») entre ces deux notions. Il serait donc aberrant d’attribuer spécifiquement à la *miséricorde* de Dieu le châtiment des damnés qui est l’effet propre de la justice. Un usage immodéré du « principe d’identité comparée », négligeant la distinction *conceptuelle*, aboutit à l’impasse. Toujours rigoureux, saint Thomas ne l’a utilisé qu’avec des concepts appartenant à *la même ligne formelle* [[55]](#footnote-56).

### **L’exemple pris chez Aristote**

Mais le contradicteur pourrait encore revenir à la charge.

En effet, s’il y a une distinction *de raison* entre « Dieu » et « le Père », il y a malgré tout identité *réelle*. De même entre « Dieu » et « le Fils ». En revanche, entre le Père et le Fils, il n’y a pas seulement une distinction *de raison* mais bel et bien une distinction *réelle*. Distinction toute relative, certes, qui n’a rien d’absolu, mais qui empêche tout de même d’affirmer que «*le Père est le Fils* », alors qu’on peut réellement dire que «*le Père est Dieu*» et « *le Fils est Dieu*».

Comment donc ce qui, de chaque côté, n’est que distinction *de raison* peut-il devenir distinction *réelle* entre le Père et le Fils ?

Pour répondre, saint Thomas doit montrer que, parfois, des concepts qui désignent la même et unique réalité sont pourtant impossibles à concilier. Et il invoque un exemple emprunté à la *Physique* d’Aristote (l. 3, c. 3) : le cas des deux accidents opposés que sont l’*action* et la *passion*.

Lorsque la cognée du bucheron s’abat sur un arbre, le même et unique choc est :

– une *action*, chez le bûcheron qui donne le coup,

– une *passion*, dans l’arbre qui le subit.

Aristote souligne qu’il n’y a, en réalité, qu’*un seul* événement, qui est commun à l’agent et au patient. Mais parce qu’il les affecte de façon *opposée*, il peut être considéré sous deux raisons opposées.

• *En tant qu’il affecte l’agent* dont il procède, ce mouvement est *action.*

• *En tant qu’il affecte le patient* qui le subit, ce mouvement est *passion.*

Un seul et unique fait est ainsi saisi selon des concepts distincts, selon qu’on le considère par rapport à celui qui en a l’initiative (concept d’« *action*»), par rapport celui qui le subit (« *passion* »), ou encore de façon intermédiaire, en faisant abstraction de chacun de ces deux points de vue (on peut parler du «*choc* », du « *mouvement*», ou, de façon encore plus vague, de l’« *événement*»).

Ces différents concepts ne sont pas une construction gratuite de mon esprit. Ils expriment chacun une partie de la réalité, et leur distinction a ainsi un fondement *réel*.

Quels sont donc précisément les liens logiques entre *l’action*, l’*événement* et la *passion* ?

• On peut dire que *l’action est* l’*événement*. Ces deux concepts sont conciliables sans pourtant se recouper parfaitement, puisque le premier saisit tout dans l’optique propre à l’agent, tandis que l’autre en fait abstraction.

• De même *la passion est* l’*événement*, avec pourtant une différence de perspective.

• Entre l’*action* et la *passion*, en revanche, il y a opposition. Non seulement l’une *n’est pas* l’autre, mais elle en est précisément *l’inverse*. Ces deux corrélatifs se définissent l’un *par rapport* à l’autre, de telle sorte que chacun ne peut exister qu’en s’opposant au terme d’en face. La distinction est irréductible [[56]](#footnote-57).

Ainsi, Aristote montre que deux appréhensions de la même réalité peuvent être identifiées à une même troisième *sans être conciliables entre elles*, si elles sont faites *selon des raisons opposées*.

### **Autres exemples**

Le développement d’Aristote n’est ici qu’un *exemple* donné pour illustrer un propos qui *n’en dépend pas*. L’argument de saint Thomas n’est pas spécialement fondé sur l’analyse du mouvement, ni sur un système philosophique particulier, mais sur un constat aussi simple qu’universel : il suffit de considérer une chose sous deux aspects opposés pour que ceux-ci soient irrémédiablement distincts, alors que, pourtant, ils s’identifient sans problème, chacun de son côté, avec un troisième point de vue plus général, qui fait abstraction de cette opposition.

On pourrait multiplier les exemples.

• Toute feuille de papier peut être considérée sous deux aspects opposés : le *recto* et le *verso*. Imprimée de chaque côté, elle comporte deux pages qui pourront être numérotées *page 3* (au recto) et *page 4* (au verso).

On pourra dire que la page 3 *est* la deuxième feuille du document.

On pourra dire que la page 4 *est* la même deuxième feuille.

Mais on ne pourra pas en conclure que la page 3 *est* la page 4. Elle en est seulement *le recto*.

Les pages 3 et 4 sont une unique feuille de papier, vue sous deux aspects irréductiblement distincts, car mutuellement *relatifs* (la notion de *recto* exigeant nécessairement un *verso* – et vice versa).

• De même, la voie qui relie Thèbes et Athènes peut être considérée de deux façons opposées.

On peut dire, en la montrant du doigt, que c’*est* la voie vers Thèbes. Mais il est tout aussi vrai de dire que c’*est* la voie vers Athènes. On ne peut pourtant pas en conclure que la voie *vers* Thèbes *est* la voie *vers* Athènes, car ces deux directions sont contraires.

La même et unique réalité est considérée sous deux aspects irréductiblement opposés.

• A l’issue d’un match sportif, le même et unique score est une défaite aux yeux des membres d’une équipe, une victoire pour l’équipe adverse. Il ne s’agit pas d’une appréciation purement subjective : il y a *réellement* la victoire d’un camp et la défaite de l’autre. Le même score *est* *réellement* une victoire et *réellement* une défaite, mais pas sous le même point de vue. Et comme les deux points de vue s’opposent, tandis que la notion de « score » fait abstraction de cette opposition, on ne saurait utiliser le principe d’identité comparée pour essayer de conclure que les mots *victoire* et *défaite* seraient synonymes.

• Enfin, dans le domaine logique ou grammatical, la répétition d’un mot dans une phrase, pour dire qu’une réalité est ce qu’elle est – par exemple : «*Donner, c’est donner* » – fait du même mot d’abord le *sujet*, puis le *prédicat*.

C’est bien la même réalité, mais les fonctions logiques de *sujet* et de *prédicat* sont irréductiblement distinctes. Le *sujet* *est* « donner » ; le *prédicat* *est* « donner ». Mais le sujet *n’est pas* le prédicat.

(Il en va de même pour la sentence «*Dieu est Dieu* » dont on a vu plus haut l’analogie avec l’éternelle génération du Verbe divin. En cette sentence, le *sujet* *est* « Dieu », le *prédicat* *est* « Dieu », mais l’opposition relative entre *sujet* et *prédicat* n’en est aucunement abolie.)

Dans tous ces exemples, une réalité est considérée sous deux points de vue qui sont à la fois *opposés* et *complémentaires*, parce qu’ils sont mutuellement *relatifs*. Il ne s’agit pas de pures relations, comme en Dieu, et il ne faut donc pas trop presser la comparaison. Mais la logique est la même.

On peut maintenant à nouveau élever notre attention vers Dieu.

### **Concepts absolus et concepts relatifs**

Quand on applique à Dieu des concepts *absolus*, ils sont toujours conciliables entre eux, parce que leur contenu formel est purement *positif*. Par exemple, le concept d’intelligence n’inclut pas proprement celui de volonté, mais il *ne l’exclut pas non plus*, et il peut donc sans difficulté s’y unir. Ainsi, lorsqu’ils coïncident dans la désignation de la même réalité divine, tous les termes *à valeur absolue* s’accordent sans restriction. Leur formalité propre n’exclut absolument rien de ce qui est divin. Avec eux, un usage imprudent du « principe d’identité comparée » mènera à des bizarreries, mais non à des absurdités, parce que leurs points de vue complémentaires ne sont jamais vraiment opposés.

Il en va différemment des concepts *relatifs*, parce que leur notion inclut toujours un point de vue unilatéral qui s’oppose au point de vue opposé. Le père ne peut pas *ne pas être distinct* de son fils. Supprimer cette distinction serait supprimer la relation. Même lorsqu’ils désignent l’unique réalité divine, les termes corrélatifs gardent un point de vue opposé. Leur formalité propre n’exclut rien de ce qui est divin *sauf* précisément la relation inverse. L’identité *réelle* entre la nature divine et la paternité d’un côté, entre la nature divine et la filiation de l’autre côté n’annule pas cette irréductible opposition. Ici, l’usage imprudent du « principe d’identité comparée » ne mènera donc pas seulement à l’incongruité, mais à l’absurdité[[57]](#footnote-58).

### **Récapitulatif**

A ceux qui tentent d’opposer le principe d’identité comparée au mystère de la Sainte Trinité, saint Thomas fournit ainsi une réponse complète.

• Il énonce d’abord une vérité générale : il ne faut pas confondre la réalité avec les concepts partiels et imparfaits par lesquels nous l’atteignons. Lorsque nous énonçons une identité (ex. : *le Père est Dieu*), nous affirmons que les deux concepts liés par le verbe « *être* » coïncident dans la réalité (*re*), mais cela ne garantit pas qu’ils la saisissent de la même manière, et qu’ils soient eux-mêmes formellement identiques et interchangeables. Or pour rapprocher deux jugements d’identité et en conclure légitimement que deux identiques à un même troisième sont identiques entre eux, on a besoin de cette identité *conceptuelle* (*re et ratione*), puisque ce sont *les concepts* – et non directement la réalité – que manient nos raisonnements.

• Cela est spécialement important lorsqu’on raisonne sur les *corrélatifs*, puisque les deux termes opposés d’une relation (ex. : *Père* et *Fils*) se définissent par cette opposition même ; ils demeurent donc irréductiblement distincts, *même* lorsqu’ils s’identifient, chacun de son côté, avec un troisième terme qui fait abstraction de la relation qui les oppose[[58]](#footnote-59).

Ainsi, d’un point de vue *logique*, il n’y a aucune contradiction à affirmer que le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu, alors que cependant les trois personnes restent réellement distinctes.

Évidemment, cette réponse présuppose que les formalités de Père, Fils et Esprit sont en Dieu *purement relatives*, comme l’enseigne l’Église. Elle ne prétend pas prouver qu’il en est réellement ainsi. Elle le tient pour acquis. Mais elle montre que cela n’implique, de soi, aucune contradiction interne.

Soulignons, pour conclure, que les objections contre la Sainte Trinité viennent communément de notre tendance à voir les Personnes divines comme des réalités *absolues*, au lieu de réalités purement *relatives*.

Cette tendance est doublement naturelle : d’abord parce qu’il n’existe aucune relation *totalement pure* parmi les créatures et qu’on est ici vraiment dépassé par le mystère divin ; mais aussi parce que notre intelligence conçoit facilement sous mode de *substance* des réalités qui *ne sont pas* des substances (ex : l’espace, le temps, l’obscurité, l’univers, le néant, le mal, l’ombre, le hasard, la couleur, la quantité, la relation, notre libre-arbitre, notre intelligence elle-même, etc.). Il n’est guère étonnant que cette tendance s’exacerbe face au mystère divin. Nous ne pouvons parler des relations qui subsistent éternellement en Dieu qu’avec des *substantifs* (« Père », « Fils, « Saint-Esprit »). Par le fait même, ces mots semblent indiquer des substances distinctes, alors que chacun désigne *l’unique* substance divine, avec seulement une connotation *relative* différente[[59]](#footnote-60). Si nous n’y prenons pas garde, nous oublions le caractère essentiellement *relatif* des personnes divines, et nous les considérons plus ou moins comme trois substances individuelles qui, parfois, mystérieusement, n’en deviennent plus qu’une. Ce n’est qu’une caricature de la foi catholique.

Celle-ci affirme au contraire :

 « En Dieu, tout est absolument *un*, partout où n’intervient pas l’opposition née de la relation. »



Préparée avec discrétion mais persévérance dans l’ancien Testament [[60]](#footnote-61), la révélation de la vie trinitaire est le cœur de l’Évangile.

Parce que le Verbe de Dieu est *tout relatif au Père*, son incarnation est d’abord la révélation de la paternité divine ; mais, du même coup, lui-même se révèle Fils éternel. Sa mission est d’incorporer les hommes dans sa propre filiation. Elle est complétée par celle de l’Esprit-Saint, venu non seulement confirmer l’enseignement du Christ, mais entraîner les hommes dans sa dynamique d’amour [[61]](#footnote-62).

**Jésus, orienté vers le Père**

• Jésus parle sans cesse de son Père, depuis sa première parole connue (Lc 2, 49), jusqu’à la dernière (Lc 23, 46), et souvent avec jubilation :

« A cette heure, il tressaillit de joie dans l’Esprit-Saint, et dit : *Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, pour avoir caché ces choses-là aux sages et aux habiles, et les avoir révélées aux petits ! Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir ! Tout m’a été transmis par mon Père. Et personne ne sait qui est le Fils, si ce n’est le Père et qui est le Père, si ce n’est le Fils et celui à qui le Fils voudrait le révéler.*» (Lc 10, 21-22).

Voir Mt 11, 27 ; 14, 33 ; 16, 16-17 ; 26, 63-64 ; 27, 43 ; — Mc 3, 11-12 et 14, 61-62 ; — Lc 8, 28 ; — Jn 1, 18 ; 3, 16 et 35-36 ; 5, 18-26 ; 6, 40 ; 10, 36-39 ; 11, 4 ; 17, 1-8 et 19, 7.

• Sa mission est d’incorporer les hommes dans sa propre filiation :  *A tous ceux qui l’ont reçu, il a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu, eux qui croient en son nom* (Jn 1, 12). — Voir tout le discours après la cène (Jn 14-17), avec sa conclusion : *Père juste, le monde ne t’a pas connu, mais moi je t’ai connu, et ceux-ci ont reconnu que tu m’as envoyé. Je leur ai fait connaître ton nom, et je le ferai connaître, pour que l’amour dont tu m’as aimé soit en eux, et que moi aussi, je sois en eux*. (Jn 17, 24-26).

Voir 2 Pe 1, 4 ; 1 Jn 3, 1-2 ; Jc 1, 27 ; Ga 3, 26 et 4, 6 ; Ro 8, 14-16.

Le Verbe incarné a suffisamment prouvé sa crédibilité en se faisant annoncer et attendre par tout un peuple pendant plus d’un millénaire, en donnant l’exemple d’une perfection héroïque dans toutes les vertus, et en se ressuscitant lui-même. Son enseignement a d’ailleurs été solennellement authentifié par le Père, comme par l’Esprit. Il a visiblement produit les fruits annoncés, en entraînant toute une partie de l’humanité à aimer Dieu de façon filiale, avec une ferveur de charité inconnue jusque-là [[62]](#footnote-63). Celui qui refuse obstinément d’y croire n’agit donc pas de façon rationnelle.

Dans un tel contexte, le mystère qui caractérise non pas les détails de l’enseignement du Christ, mais la lumière générale qui rayonne de son sommet, est plutôt un argument supplémentaire en sa faveur.

A un rationaliste qui affichait son refus de croire ce qu’il ne comprenait pas, le célèbre abbé Desgranges répondait, lors d’un débat contradictoire :

Loin d’être heurté par les mystères de la religion, je les regarde comme son nimbe divin, comme son auréole caractéristique, à tel point qu’il me serait impossible de croire à la divinité d’une religion sans mystères.

Une religion qui ne dépasserait pas mes limites d’homme borné, qui s’emboîterait exactement dans le cadre étriqué de mon entendement, ne pourrait être qu’invention, supercherie de quelque rusé compère.

Songez-y donc, Monsieur ! Une religion divine, une religion qui m’introduit dans l’infini, doit, par définition, déborder les limites étroites de notre intelligence, elle doit s’élargir en zones mystérieuses qui dépassent mon esprit, elle doit comporter des vérités dont la notion peut m’être apportée par une Révélation de l’Être suprême sans que j’en puisse adéquatement embrasser la divine immensité. Imaginer le contraire, c’est concevoir un rêve aussi fou que de vouloir transvaser l’Océan dans un petit trou de sable. Voilà, Monsieur, ce que, d’une façon certaine, conclut ma raison, et ce que conclura, je l’espère, bientôt, votre raison mieux informée [[63]](#footnote-64).

#

1. — Le traité *De Deo trino* occupe les questions 27 à 43 de la *Somme théologique*. L’objection qui nous intéresse est énoncée au début de l’article 3 de la question 28, et résolue à la fin du même article (*ad primum*).   [↑](#footnote-ref-2)
2. — Jn 16, 28 : *Je suis sorti du Père* (ἐξῆλθον ἐκ τοῦ Πατρὸς). — Jn 8, 42 : *Si Dieu était votre Père, vous m’aimeriez, car moi, c’est de Dieu que je suis sorti* (τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον). — Jn 16, 27 : *Je suis sorti de Dieu* (ἐγὼ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον). — Jn 17, 8 (en s’adressant au Père, à propos des Apôtres) : *Ils ont vraiment reconnu que je suis sorti de Toi*(παρὰ σοῦ ἐξῆλθον). [↑](#footnote-ref-3)
3. — « τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται » (Jn 15, 26). [↑](#footnote-ref-4)
4. — On appelle *immanente* l’action qui demeure *à l’intérieur* de l’agent. — A la différence d’une production matérielle, nécessairement accompagnée d’un déplacement, la génération du Verbe de Dieu n’implique aucun changement. Voir I, q. 27, a. 1. [↑](#footnote-ref-5)
5. — St Grégoire de Nazianze, *Discours* 19, 16 (PG 36, col. 96 ; RJ 990 ; SC 250, p. 210-211). [↑](#footnote-ref-6)
6. — St Grégoire de Nazianze, *Discours*31, 9 (PG 36, col. 141 ; RJ 996 ; SC 250, p. 290-292). [↑](#footnote-ref-7)
7. — St Jean Damascène, *De la foi orthodoxe*, 1, 10 (PG 94, col. 837 ; RJ 2346 ; SC 535, p. 192). [↑](#footnote-ref-8)
8. — Saint Augustin,lettre 238 (à Pascentius) 2, 14 (PL 33, col. 1043). [↑](#footnote-ref-9)
9. — «*Pater ergo et Filius relativa sunt nomina, quæ naturam gignentis genitique non separant, sed unam sine dubitatione significant. Relativum vero illud dicimus, quod ad alium agnoscendum referimus, ut dum unum nominamus, alium demonstremus*. » St Fulgence, *Contra Arianos* (PL 65, col. 205). [↑](#footnote-ref-10)
10. — Boèce, *Quomodo Trinitas unus Deus, ac non tres dii*, c. 6 (PL 64, col. 1255 ; cité comme argument d’autorité en I, q. 40 a. 2).  [↑](#footnote-ref-11)
11. — «*In relativis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Sanctus ad utrosque refertur : quæ cum relative tres personæ dicantur, una tamen natura vel substantia creditur.* » Onzième concile de Tolède, prop. 15 (DS 528). [↑](#footnote-ref-12)
12. — « *Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est ; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est ; similiter et Spiritus Sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur : in eo quod Spiritus Patris et Filii prædicatur*. » Onzième concile de Tolède, prop. 17 (DS 528). [↑](#footnote-ref-13)
13. — « *Cum dicimus ‘Deus’, non ad aliquid dicitur, sicut Pater ad Filium vel Filius ad Patrem vel Spiritus Sanctus ad Patrem et Filium, sed ad se specialiter dicitur Deus.* » Onzième concile de Tolède, prop. 18 (DS 528). [↑](#footnote-ref-14)
14. — *« In relatione enim personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit non comprehenditur. Ergo hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent quod ad se* [ou : *in se] sunt. »* Onzième concile de Tolède, prop. 22 (DS 530). [↑](#footnote-ref-15)
15. — « *Non enim ipse est Pater qui Filius, nec Filius ipse qui Pater, nec Spiritus Sanctus ipse qui est vel Pater vel Filius ; cum tamen ipsum sit Pater quod Filius, ipsum Filius quod Pater, ipsum Pater et Filius quod et Spiritus Sanctus, id est natura unus Deus.* » Onzième concile de Tolède, prop. 25 (DS 530). [↑](#footnote-ref-16)
16. — « *Cum enim dicimus non ipsum esse Patrem quem Filium, ad personarum distinctionem refertur. Cum autem dicimus ipsum esse Patrem quod Filium, et ipsum Filium quod Patrem, ipsum Spiritum Sanctum quod Patrem et Filium, ad naturam, qua Deus est, vel substantiam pertinere monstratur, quia substantia unum sunt. Personas enim distinguimus, non deitatem separamus.* » Onzième concile de Tolède, prop. 26 (DS 530). [↑](#footnote-ref-17)
17. — « *In divinis, omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio.* » Concile de Florence (DS 1330). [↑](#footnote-ref-18)
18. — Aristote, *Catégories, 9, 10*: « L’opposition d’un terme à un autre se dit de quatre façons : il y a l’opposition des relatifs, celle des contraires, celle de la privation à la possession et celle de l’affirmation à la négation ». [↑](#footnote-ref-19)
19. — Certains types de relation impliquent une imperfection (*ex. :* la relation d’infériorité), mais cela ne provient pas de la notion générale de relation. [↑](#footnote-ref-20)
20. — Le mot *Spiritu*s, couramment traduit *Esprit*, signifie originellement « souffle » – comme le terme grec original πνεῦμα – et il sert à désigner, de façon imagée, l’élan de l’amour divin. On peut dire avec saint François de Sales que le Saint-Esprit est « *le soupir amoureux du Père et du Fils* » (Sermon pour la Pentecôte, *Œuvres complètes*, t. X, p. 417). [↑](#footnote-ref-21)
21. — Les deux faces d’une feuille de papier s’opposent mutuellement comme le recto et le verso, mais cette dualité *relative* est liée à une dualité *absolue* : si mince qu’elle soit, une épaisseur distingue les deux faces. — Une dualité *purement relative*, qui ne présuppose et n’entraîne aucune dualité *absolue* ne peut exister qu’en Dieu. C’est le propre de la simplicité divine, et saint Thomas d’Aquin souligne que tous les exemples qu’on peut essayer d’en donner risquent davantage d’égarer l’esprit que de l’éclairer (*1 Sent.*, d. 33, q. l, a. l, ad 2). [↑](#footnote-ref-22)
22. — Aristote, *Catégories* 6, 7. [↑](#footnote-ref-23)
23. — Bien qu’immatérielle, la relation est *réelle* si elle existe vraiment *avant* toute considération de notre esprit. Ainsi les relations de paternité ou de filiation, conséquences de la génération, ne sont pas une pure vue de l’esprit. D’autres relations ne sont pas *discernées* par notre esprit mais *fabriquées* par lui lorsqu’il classe ou interprète le réel. On les distingue des *relations réelles* en les nommant *relations de raison*. — Nous laissons de côté la « relation transcendentale » (ou *relatio secundum dici*, c’est-à-dire *par manière de parle*r), qui ne se rapporte pas à notre sujet. [↑](#footnote-ref-24)
24. — Il est inutile d’entrer ici dans les savantes considérations sur l’être de la relation que les théologiens n’ont pas manqué de développer. Voir en particulier les commentateurs de saint Thomas d’Aquin sur la question 28 de la *Prima pars*. — Jean de Saint-Thomas (1589-1644) ne consacre pas moins de quarante-cinq pages aux relations divines dans son *Cursus theologicus* (disp. XXXIII, *De Relationibus divinis*; Desclée, 1946, t. IV, p. 131-176). — Les carmes de Salamanque plus de deux cents pages dans leur *Cursus theologicus,* tract. 6, disp. IV-IX (Paris, Palmé, 1877, t. 3, p. 172-391). — Voir aussi les six colonnes de références à l’entrée « *relatio*» dans l’index de l’œuvre de Jean Capreolus (1380-1444) *Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis* (Tours, Cattier, 1908, t. VII, p. 441-444). [↑](#footnote-ref-25)
25. — « Elle a le plus faible de tous les modes d’existence » Saint Thomas d’Aquin, *De Pot*., q. 8, a. 1, ad 4 ; III Sent., d. 2, q. 2, a. 2, q. 3. [↑](#footnote-ref-26)
26. — «*Faisons l’homme à notre image et à notre ressemblance*. » (Gn 1, 26). L’usage du pluriel manifeste une pluralité en Dieu. Voir l’annexe 4. [↑](#footnote-ref-27)
27. — Maurílio Teixeira-Leite Penido (1895-1970), *Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931, p. 316. [↑](#footnote-ref-28)
28. — « *Ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse* » (2 Co 12, 9). Voir en particulier Gédéon (Jg 6-7) ; Moïse (Ex 3, 11-12 et 4, 10-15), Jérémie (1, 6-10) ; Judith (9, 11) ; Daniel (10, 8-19) saint Paul (1 Co 2, 5 ; 2 Co 4, 7 ; 2 Co 12, 9-15) et, bien sûr, la Vierge Marie (Lc 1, 48-53) et, au sommet, la « folie » de la croix (1 Co 1, 17-29). — Voir aussi : Mt 5, 11-12 ; 1 Pe 4, 13-14.  [↑](#footnote-ref-29)
29. — Manifestation de Dieu à Élie (1 R 19, 9-13).  [↑](#footnote-ref-30)
30. — Saint Thomas d’Aquin, *De Pot*., q. 8, a. 2, ad 3. [↑](#footnote-ref-31)
31. — Le mathématicien Augustin Cauchy (1789-1857) était un très fervent catholique, coopérateur ou même fondateur de plusieurs œuvres charitables, notamment l’Œuvre pour l’observation du dimanche et l’Œuvre des Écoles d’Orient. [↑](#footnote-ref-32)
32. — Jacques-Marie-Louis Monsabré o.p. (1827-1907), 11e conférence à Notre-Dame de Paris, *Exposition du dogme catholique, Carême 1874*, Paris, Lethielleux, p. 224-225. [↑](#footnote-ref-33)
33. — Formule du P. Henri-Dominique Lacordaire o.p. (1802-1861) dans sa conférence à Notre-Dame de Paris sur « la vie intime de Dieu » (5 mars 1848) (*Conférences de Notre-Dame de Paris*, t. 3, Paris, Sagnier et Bray, 1851, p. 34 ; voir un extrait de cette conférence en annexe 2). — Saint Thomas note qu’en ce cas, l’isolement de Dieu serait sans remède : « L’association d’un être d’une nature étrangère n’enlève pas la solitude : au milieu des plantes et des animaux, dans son jardin, l’homme n’en est pas moins seul. De même, Dieu fût resté isolé et solitaire malgré la compagnie des anges et des saints, s’il n’y avait pas plusieurs personnes divines au sein même de la divinité. » (I, q. 31, a. 3 ad 1). [↑](#footnote-ref-34)
34. — Voir notamment la *Somme théologique*, I, q. 3, a. 4 et q. 13, a. 11. [↑](#footnote-ref-35)
35. — On donne couramment en exemple les trois dimensions de l’espace, les trois couleurs fondamentales, les trois composantes essentielles du son (intensité, hauteur, timbre), les triades qui harmonisent les gammes musicales, les trois phases du temps (passé, présent, futur), les trois perspectives de la personnalité (*je*, *tu*, *il*), les trois membres constitutifs d’une famille (père, mère, enfant), les trois termes nécessaires à la constitution d’un raisonnement logique, les trois aspects du feu (flamme, lumière, chaleur), etc. — De façon plus profonde, saint Thomas distingue l’*empreinte* de la Trinité qui marque toute créature, et l*’image* de la Trinité qui est propre aux créatures spirituelles. Voir I, q. 45, a. 7 et q. 93 (commentaire dans *Le Sel de la terre* 123, p. 6-25 : « L’homme, image de Dieu »). [↑](#footnote-ref-36)
36. — Dom Laurent Janssens (1855-1925), *Tractatus De Deo Trino*, Fribourg, Herder, 1900, p. 241-242 (traduit du latin).  [↑](#footnote-ref-37)
37. — Philon d’Alexandrie, déjà, emploie plusieurs fois ce terme « *monarchie*» (littéralement : *un seul principe*), pour désigner le monothéisme.  [↑](#footnote-ref-38)
38. — « *Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; je vous appelle amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père*» (Jn 15, 15). — « *Dieu, personne ne l’a jamais vu ; le Fils unique, lui qui est Dieu, lui qui est dans le sein du Père, c’est lui qui l’a fait connaître.* » (Jn 1, 18). — « *A tous ceux qui l’ont reçu, il a donné de pouvoir devenir enfants de Dieu*. » (Jn 1, 12). — « *Bon et fidèle serviteur* […] *entre dans la joie de ton maître.* » (Mt 25, 21). [↑](#footnote-ref-39)
39. — « ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι » Ep 3, 9. — Le terme *οἰκονομία* a des sens dérivés, qui permettent un usage assez varié de ce mot dans le nouveau Testament (voir Ep 1, 10 ; 3, 2 ; Col 1, 25). [↑](#footnote-ref-40)
40. — Saint Hippolyte ( 170-235), *Contra Noetum* (PG 10, col. 816).  [↑](#footnote-ref-41)
41. — Saint Hippolyte, *Contra Noetum* (PG 10, col. 821).  [↑](#footnote-ref-42)
42. — Tertullien, *Adversus Praxean*, c. 2-3. (PL 2, col. 156-158).  [↑](#footnote-ref-43)
43. — Tertullien note que Père et Fils sont *distincts* sans être *divisés*, et non par *diversité* (*diversitate*), mais par *répartition* (*distributione*) (*ibid.*, c. 9). C’est cette *distributio* (ou *dispensatio*) qui, chez lui, se rapproche le plus de la notion de « *relation* », qu’il n’invoque jamais explicitement, même s’il souligne que la notion de *père* se définit nécessairement par un *fils*, comme celle de *fils* par un *père*, ce qui fait qu’on ne peut les confondre sans les détruire, car ce serait les vider de toute signification (c. 10). [↑](#footnote-ref-44)
44. — « Si quelqu’un dit que l’homme ne peut pas être divinement élevé à une connaissance et à une perfection *qui dépassent sa nature*, qu’il soit anathème. » Vatican I (DS 3028).  [↑](#footnote-ref-45)
45. —  1 Co 2, 10-11. L’expression « *les profondeurs de Dieu* » (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ) correspond à ce que les théologiens nomment aujourd’hui l’ordre des vérités *surnaturelles.* [↑](#footnote-ref-46)
46. — Thomas de Vio o.p., dit Cajetan (1469-1534), commentaire de la *Somme théologique* de saint Thomas d’Aquin, *in* I, q. 39, a. 1, n. 7.  [↑](#footnote-ref-47)
47. — Thomas Pègues o.p. (1866-1936), *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, II, *Traité de la Trinité*, Toulouse, Privat, 1908, p. 99.  [↑](#footnote-ref-48)
48. — Voir notamment les questions 31, 39, 40 et 41. Dans leur technicité logique, ces quatre questions ne sont pas les plus nourrissantes du traité de saint Thomas sur la Trinité, mais elles ont leur importance pour écarter les sophismes. [↑](#footnote-ref-49)
49. — La situation des personnes divines n’est évidemment pas *identique* à celle des personnes humaines (qui sont autant de natures humaines concrètes, multipliées de façon absolue), mais elle est *analogue*. Toute la question 39 de la *Somme théologique* traite des rapports logiques entre la nature divine et les personnes. Voir en particulier l’article 1 (réponses aux objections 1 et 3) et l’article 4 (réponse à la 3e objection). [↑](#footnote-ref-50)
50. — *« Quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, […] ; non autem in his quæ differunt ratione*. » (I, q. 28, a. 3 ad 1).  [↑](#footnote-ref-51)
51. — Édouard Hugon o.p. (1867-1929), *De Deo uno et trino, creatore et gubernatore, de angelis et de homine*, Paris, Lethielleux, 1927 (5e éd.), p. 380.  [↑](#footnote-ref-52)
52. — Dom Laurent Janssens, *Tractatus De Deo Trino*, Fribourg, Herder, 1900, p. 239-240.  [↑](#footnote-ref-53)
53. — Dom Laurent Janssens, *Tractatus De Deo Trino*, Fribourg, Herder, 1900, p. 240.  [↑](#footnote-ref-54)
54. — Outre saint Thomas d’Aquin *Somme théologique*, I, q. 13, art. 4 (« Les différents noms donnés à Dieu sont-ils synonymes ? ») et q. 32, art. 3, ad 3, voir le commentaire de Réginald Garrigou-Lagrange o.p., *De Deo uno,* Paris, DDB, 1938, p. 131-137 et 307-312. [↑](#footnote-ref-55)
55. — Dans sa *Somme contre les Gentils* (livre 2, ch. 9), saint Thomas emploie le *principe d’identité comparée –* parmi d’autres arguments – pour prouver qu’il n’y a pas en Dieu de distinction réelle entre la faculté d’agir et l’action elle-même. On remarque que ces concepts ne diffèrent entre eux ni quant au point de vue (*absolu* ou *relatif)*, ni même de façon vraiment *spécifique* (comme diffèrent *intelligence* et *volonté* ; ou bien *justice* et *miséricorde*), mais seulement comme des degrés différents d’actualisation dans *la même ligne formelle* (ex : capacité de connaître/acte de connaissance). L’application du principe est donc parfaitement rigoureuse. Voir Garrigou-Lagrange o.p., *De Deo uno,* Paris, DDB, 1938, p. 136 et 323. [↑](#footnote-ref-56)
56. — L’explication aristotélicienne ayant seulement valeur d’*exemple*, il serait hors-sujet de s’y attarder. Pour l’approfondir, voir le commentaire de saint Thomas sur Aristote (*Physicorum Aristotelis*, lib. III, lect. V) ou Joseph de Tonquédec s.j. (1868-1962), *La Philosophie de la nature, première partie, troisième fascicule,* Paris, Lethielleux, 1958, ch. III et surtout ch. V, section iv (L’action et la passion). — Sur l’utilisation de cet exemple par saint Thomas, voir Thomas Pègues o.p., *Commentaire*, p. 106-107. [↑](#footnote-ref-57)
57. — « *Licet sapientia secundum suam rationem differat ab aliis attributis, non tamen opponitur ad aliquod aliud attributum, cum sapientiam, bonitatem et alia attributa secum compatiatur in eodem subjecto, et ideo non habet rationem distinguendi supposita divinæ naturæ sicut habent relationes oppositæ, sed sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiæ propter veritatem rationis ipsius quæ manet, ita relatio facit veram distinctionem propter rationem relationis veram quæ salvatur.* » [I Sent., d. 2, q. 1, a. 5, ad 4]. [↑](#footnote-ref-58)
58. — Voir en particulier L. Billot s.j., *De Deo uno et trino,* 1910 (5e éd.), p. 412-414, et les développements de Bernard Lonergan s.j. (1904-1984), *De Deo Trino*, t. II (*Pars systematica, seu Divinarum personarum conceptio analogica*), Pontificia Universitas Gregoriana, 1964 (3e éd., revue par l’auteur), p. 201-204 (trad. fr. : *La Trinité*, Paris, Artège, 2011). [↑](#footnote-ref-59)
59. — Après les *relations* (q. 28), saint Thomas présente les *personnes divines* (q. 29) : en Dieu, les personnes sont tout simplement *les relations* *en tant que subsistantes*, et donc, aussi, la substance *en tant qu’elle subsiste en telle relation*. [↑](#footnote-ref-60)
60. — Sur l’ancien Testament, voir l’annexe 4.  [↑](#footnote-ref-61)
61. — La question 43 conclut le traité sur la Sainte Trinité en traitant des missions divines. [↑](#footnote-ref-62)
62. — Mgr Victor Deschamps (1810-1883) démontrait la véracité de l’Église par ce principe : *La vraie religion est celle qui apprend vraiment à aimer Dieu*. (*Sel de la terre*117, p. 50-81). La révélation de la paternité divine, l’exemple d’amour filial donné par le Christ et la venue du Saint-Esprit ont allumé sur notre terre un incendie de charité (Lc 12, 19) sans équivalent. [↑](#footnote-ref-63)
63. — Abbé Jean-Marie Desgranges (1874-1958), *Vingt ans de conférences contradictoires*, Limoges, 1922, p. 65-66.  [↑](#footnote-ref-64)