

La trinité indifférente – L'évolution moderne des traités *De Deo uno et De Deo trino*



Alberto
Frigo

Dans une *pensée*, sans doute destinée à des écrits de polémique contre les jésuites, Pascal écrit :

Il est indifférent au cœur de l'homme de croire 3 ou 4 personnes en la Trinité, mais non pas etc.

Et de là vient qu'ils s'échauffent pour soutenir l'un et non pas l'autre.

Il est bon de faire l'un, mais il ne faut pas laisser l'autre, le même Dieu qui nous a dit etc.

Et ainsi qui ne croit que l'un et non pas l'autre ne le croit pas parce que Dieu l'a dit, mais parce que sa convoitise ne le dénie point et qu'il est bien aise d'y consentir et d'avoir ainsi sans peine un témoignage de sa conscience qui lui... (*Pensées*, Lafuma 963 ; Sellier 799).

Malgré la formulation très ramassée et en partie elliptique, on peut deviner facilement le sens du propos. Les dogmes chrétiens n'ont pas tous le même *poids* pour les fidèles. Il y a des vérités doctrinales qui affectent moins que d'autres notre existence. Un auteur très proche de Pascal, Pierre Nicole, y voit un corollaire du péché originel qui a entaché notre volonté plus encore que notre entendement. Dès lors, l'homme après la chute « a plus d'opposition pour les vérités qui regardent les mœurs, et en juge moins sainement que de celles qui regardent la foi ». Car, si « l'esprit ne comprend pas les mystères de la foi, au moins ne les hait-il pas », « mais il a de l'éloignement et de l'aversion pour les préceptes moraux qui lui commandent de mettre un frein à ses passions¹. »

On peut alors compléter l'analyse de Pascal : il est indifférent au cœur de l'homme de connaître le dogme trinitaire mais non pas de connaître, par exemple, la vérité de l'enseignement catholique sur les matières de la grâce et de la prédestination. D'où la réprimande adressée à ses adversaires jésuites que Pascal a longuement persiflés dans les pages des *Provinciales*. Les pères de la Compagnie affichent d'être intransigeants dans le domaine de la foi (« ils s'échauffent pour soutenir l'un... »), mais ils ne le sont pas du tout dans celui de la morale (« ... et non pas l'autre »). Or, non seulement Dieu ordonne de faire l'un et l'autre, d'accoupler la doc-

1 *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis [...], avec les notes de Guillaume*

Wendrock, Nouvelle édition, s.l., 1700, II, « Note sur la Quatorzième lettre, ou Dissertation théologique sur l'homicide », p. 298.

trine et la morale : qu'on se souvienne de l'invective contre les « scribes et pharisiens hypocrites » auxquels le Christ enjoint : « C'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans négliger cela [*hæc oportuit facere, et illa non omittere*] » (Matthieu 23, 23). Mais, plus encore, les fidèles qui croient en la Trinité sans, en même temps, s'interroger trop sur les exigences et les fondements de la morale chrétienne, se bercent d'une croyance vicieuse. Ils croient en la Trinité moins parce que l'Écriture l'affirme (« Dieu l'a dit ») que parce que la « convoitise² » ne le « dénie point ». Voilà un alibi à bon marché pour une conscience qui veut se dire chrétienne sans trop d'efforts.

Cette analyse de Pascal peut étonner – d'autant plus qu'elle orchestre un paradoxe savoureux (les disputes trinitaires seraient un faux-fuyant pour des chrétiens hypocrites). Il ne reste pas moins que le constat de départ, quoiqu'inscrit dans un contexte polémique, semble bien pointer une vérité. Il y a des dogmes qui laissent (presque) « indifférent » le cœur du chrétien, des articles de foi auxquels on croit sans trop de soucis car ils ne nous soucient pas trop. La Trinité en serait le cas le plus éclatant.

Au demeurant, ce qui doit étonner est plutôt l'extraordinaire longévité du constat pascalien. La *pensée* d'où nous sommes partis date des années 1658-1660. Elle revient, presque à l'identique, trois siècles plus tard. Et, qui plus est (l'histoire ne manquant jamais d'ironie !), on la retrouve sous la plume d'un jésuite qui lui assigne désormais le rôle d'un diagnostic. C'est en effet en 1960 que le théologien Karl Rahner publie un article capital où il formule « Quelques remarques sur le traité dogmatique *De Trinitate*³ ». L'enjeu est polémique. Rahner y dénonce vigoureusement l'état actuel de la catéchèse chrétienne où « le mystère de la Trinité » ne semble désormais avoir « aucune influence concrète sur la vie spirituelle du chrétien⁴ » :

Les chrétiens, malgré leur profession exacte de la Trinité, sont presque exclusivement « monothéistes » dans la pratique de leur vie

2. Pascal dans son manuscrit avait écrit d'abord « cœur » avant de remplacer le terme par « convoitise » (« Et ainsi qui ne croit que l'un et non pas l'autre ne le croit pas parce que Dieu l'a dit, mais parce que [son cœur] sa convoitise ne le dénie point. »).

3 « Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *De Trinitate* », dans *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln, Benzinger, 1960, p. 103-133, tr. fr. « Quelques remarques sur le traité dogmatique *De Trinitate* », dans *Écrits théologiques*, 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 105-140 dont les analyses sont reprises presque à l'identique dans « Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heils-

geschichte », in J. Feiner, M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1967, p. 317-340, tr. fr. « Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut », dans *Mysterium salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, III, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, 183-281. Toutes nos citations de Rahner sont tirées de ces deux textes.

4 S.-T. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »* (De Deo ut uno), Paris, Parole et Silence, 2016, p. 96. Nous reprenons dans les pages qui suivent plusieurs des remarques formulées par l'auteur au chap. 3 (« La théologie du mystère de Dieu en l'unité de son essence : apologia pro De Deo uno », p. 85-126),

religieuse. On pourra risquer l'affirmation que si l'on devait supprimer en tant que fausse la doctrine de la Trinité, même après une telle intervention une grande partie de la littérature religieuse pourrait demeurer presque inaltérée.

On croit la Trinité, on la professe même, et cela pourtant n'en fait pas un véritable enjeu de foi, en sorte que son éventuel abandon modifierait à peine la manière dont nous nous rapportons à Dieu. L'indifférence pratique du chrétien moderne à l'égard du mystère de la Trinité est persiflée par Rahner avec des termes qui rappellent presque textuellement ceux de Pascal :

On peut avoir le soupçon que pour le catéchisme de l'esprit et du cœur (à la différence de celui qui est imprimé) la représentation habituelle de l'Incarnation de la part des chrétiens ne devrait point se modifier au cas où la Trinité n'existerait pas.

La posture que Pascal attribuait jadis, comme choix stratégique, aux pères de la Compagnie est aujourd'hui celle commune au commun des chrétiens. Le « chrétien moyen », d'après Rahner, vit et agit comme s'il n'y avait qu'un Dieu, à tel point lui est « indifférent [...] de croire 3 ou 4 personnes en la Trinité ». D'où des enjeux polémiques différents. Car si pour Pascal il s'agissait de dénoncer une déviation jésuite, pour Rahner l'indifférence trinitaire est devenue la norme.

Alberto Frigo

Il faudra donc risquer un nouveau commencement. Et en effet les remarques de Rahner qu'on vient de rappeler constituent les prolégomènes d'une vaste refondation de la doctrine trinitaire qui marque un tournant décisif dans la théologie de la seconde moitié du xx^e siècle. Ainsi, pour bâtir à nouveau la théologie trinitaire et lever l'indifférence dans laquelle elle avait sombré, Karl Rahner énonce un célèbre « Axiome fondamental » (*Grundaxiome*): « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement ». Et le théologien jésuite de faire découler de cette intuition matricielle une vaste méditation sur « Dieu Trinité comme *fondement originnaire et transcendant* de l'histoire du salut ».

Au cours des trois dernières décennies, la rupture théorique imposée par K. Rahner a fait l'objet d'un nombre impressionnant d'études qui se sont efforcées d'apprécier les corollaires du *Grundaxiome* dans les différents domaines de la théologie et de la spiritualité chrétiennes et aussi de montrer jusqu'où celui-ci a été entériné par la doctrine trinitaire postconciliaire⁵.

5 Voir la bibliographie citée par BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, op. cit., et P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Rome, Città

Nuova, 2006, chap. II-IV, outre le cahier thématique de *Communio*, « Croire en la Trinité », n° 145, septembre-décembre 1999.

On s'est toutefois intéressé beaucoup moins au constat négatif qui étaye la critique de Rahner — un constat dont la valeur s'impose avec d'autant plus d'évidence qu'on le rapproche du diagnostic fort semblable formulé par Pascal trois siècles plus tôt. Il mérite donc qu'on s'y penche de plus près.

1.

On l'a rappelé : ce qui scandalise Rahner est le constat que, au sujet de la Trinité, « nous nous contentons d'enregistrer [...] un ensemble de propositions, mais en tant que réalité, il ne compte pas – ou si peu ! – dans notre vie ». Or, cette évacuation du mystère trinitaire « de notre espace existentiel » a une cause profonde. Car, si on a du mal à penser le rôle de la Trinité dans la vie concrète du chrétien, c'est parce qu'on la pense *mal*, le délaissement *pratique* étant la séquelle d'une mécompréhension *théorique*. En effet selon Rahner, dans la théologie trinitaire de l'Occident latin⁶, du moins à partir du Moyen Âge,

on croit devoir et pouvoir poser un traité *De Deo uno* avant le traité *De Deo trino*. Mais après, en fait, on écrit, ou on pourrait écrire seulement un traité *De divinitate una* (car la justification de cette approche réside dans l'unicité de l'être divin) et on doit le formuler et rédiger (ce qui arrive en effet) de manière très abstraite et philosophique et très peu concrète pour l'histoire du salut.

Thème

Comme le résume excellemment le père Bonino, pour Rahner « dans la tradition scolastique et néo-scolastique, la Trinité fait l'objet d'un traité à part, extrêmement abstrait, spéculatif, et coupé de tout lien avec les autres parties de la théologie qu'il n'informe aucunement. Saint Thomas porte une lourde responsabilité dans cette dérive puisqu'il a canonisé la division entre le *De Deo uno* et le *De Deo trino*. Quand il aborde le traité de la Trinité, l'essentiel sur Dieu – son existence, ses perfections, sa vie propre... – a déjà été dit dans le *De Deo uno*, si bien que ce nouveau traité apparaît comme un appendice⁷ ». L'erreur doctrinale qui rend possible le délaissement pratique de la Trinité réside donc dans la décision de reléguer la théologie trinitaire dans ce que Rahner caractérise comme un « splendide isolement ». Un isolement,

6 Rahner reprend l'opposition entre une approche latine et une approche grecque de la Trinité pointée par le jésuite Théodore de RÉGNON dans ses *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* (1892-1898). Sur cette opposition, ses enjeux, ses limites, son durcissement progressif, notamment sous la plume de Schmaus et Stohr, et sa durable influence voir T. L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*,

Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2003, p. 3-5; BONINO, *Dieu, «Celui qui est»*, op. cit., p. 100; M. R. BARNES, «De Régnon Reconsidered», *Augustinian Studies*, 26, 1995, p. 51-79; *Id.*, «Augustine in Contemporary Trinitarian Theology», *Theological Studies*, 56, 1995, p. 237-250.
7 BONINO, *Dieu, «Celui qui est»*, op. cit., p. 96.

d'abord, du traité *De Deo trino* par rapport au traité *De Deo uno* que Rahner n'hésite pas à définir « a-trinitaire⁸ ». Un isolement, ensuite, de ce traité à l'égard de « l'ensemble de la théologie dogmatique », de sorte qu'il apparaît comme « un bloc erratique » sans liens explicites avec les autres domaines de l'enseignement catholique. Enfin, et à l'issue de ce double *splendid isolation*, l'isolement le plus pernicieux, celui qui sépare le mystère de la Trinité de la vie du chrétien : « On dirait que ce mystère ne nous a été révélé que pour lui-même, tant la révélation que nous en avons ne l'introduit guère dans notre espace existentiel. » En fait, « tout ce qui, en Dieu, est important pour nous-mêmes a déjà été dit auparavant par le traité de *Deo uno* ».

Ainsi – énième paradoxe –, le *monothéisme pratique* du chrétien du commun serait l'effet de la décision théorique de consacrer à la Trinité un traité spécifique et autonome. Mais à qui revient la responsabilité d'avoir inauguré cette désastreuse désarticulation entre les réflexions qui concernent l'essence divine dans son unité et celles qui portent sur la distinction des trois personnes, entre le *De Deo uno* et le *De Deo trino*? On se tromperait lourdement en imputant cette décision à saint Thomas⁹. Certes, dans la première partie de la *Somme de théologie*, l'étude de Dieu « selon ce qu'Il est en lui-même » est scandée en deux moments, l'un consacré à ce qui est commun aux trois personnes en tant que les Trois sont *un* (*quaestiones* 2-26) et l'autre aux propriétés *propres* de chaque personne (les *propriétés personnelles* et les *actes notionnels*) au sein de l'unique substance divine (*quaestiones* 27-42). Et certes, lorsqu'à partir du xv^e siècle, la *Somme de théologie* remplace progressivement les *Sentences* de Pierre Lombard comme texte de référence pour les études de théologie, dans le commentaire suivi de la *Prima pars* on prend l'habitude de distinguer nettement deux traités, respectivement *De Deo uno* et *De Deo trino*, l'un traitant de « Dieu quant à son entité et ses attributs absolus, soit dans l'être soit dans l'agir », l'autre « Dieu quant à ses relations, c'est-à-dire le mystère de la Trinité¹⁰ ». Et cette distinction de se scléroser ultérieurement dans les manuels de théologie dogmatique du xviii^e et xix^e siècle, sous la plume notamment de Billot, Daffara, ou Franzelin.

Alberto Frigo

8 Pour Rahner la « division et l'ordre de ces deux traités » est sans doute l'effet d'une approche « latine », qui « dérive » la trinité des personnes divines *via* des analogies psychologiques à partir d'un Dieu *un*, dont on a défini des propriétés « métaphysiques » (« quand on prend comme point de départ la conception occidentale augustinienne, un traité a-trinitaire *De Deo uno* précède comme une chose obvie le traité sur la Trinité »).

9 Rahner reconnaît dans saint Thomas le point d'accomplissement d'une tradition « augustinienne » qui s'exprime de façon encore impure pendant le haut Moyen Âge avant de « régner » avec la théologie thomiste.

10 JEAN DE SAINT-THOMAS, *Isagoge*, dans *Cursus theologicus opera et studio monachorum solesmensis*, t. I, Paris — Tournai — Rome, Desclée et Sociorum, 1931 [1^{re} éd. 1637], p. 147a.

Cependant, on ne saurait méconnaître l'unité profonde des deux moments de l'étude du mystère de Dieu menée par saint Thomas dans les questions 2-43 de la *Prima*. Comme l'ont rappelé maints commentateurs¹¹, souvent en réaction (implicite) aux propos de Rahner, dans la *Somme de théologie*,

les questions *De Deo ut uno* – spécialement à travers l'étude des opérations immanentes – préparent les questions *De Deo ut trino* et [...] les unes et les autres préparent les questions sur la création et l'ensemble de l'économie. Dans une perspective de haute sagesse, toute l'économie du salut est donc envisagée par saint Thomas à la lumière du mystère premier de Dieu considéré en lui-même¹².

À ce titre, saint Thomas parle très précisément d'une double « *consideratio* » de Dieu :

L'étude de Dieu [*consideratio de Deo*] comprendra trois sections. Nous considérerons 1° ce qui concerne l'essence divine (q. 2-26); 2° ce qui concerne la distinction des personnes (q. 27-43); 3° ce qui concerne la manière dont les créatures procèdent de Dieu (q. 44-119) (*ST, Ia*, q. 2, prol.).

Thème

Il faut considérer trois choses au sujet de la divinité [*circa divinitatem tria consideranda*], l'unité de l'essence divine, la Trinité des personnes et les effets de la divine puissance (*De art. fidei*, p. 1).

Thomas traite donc de Dieu *en tant* qu'il est un (*De Deo ut uno*) avant de traiter de Dieu *en tant* qu'il est trine (*De Deo ut trino*¹³), plutôt que du Dieu un (*De Deo uno*) et du Dieu trine (*De Deo trino*). Cette deuxième option lexicale ne s'impose, d'ailleurs, qu'assez tard chez les théologiens de la première modernité. Elle est ignorée par Cajetan et Jean de Saint-Thomas (1589-1644) et en ouverture du célèbre *Cursus theologicus* publié par les Carmes de Salamanque, les *Salmanticenses*, entre 1600 et 1725, on lit encore : « Ainsi traite-t-on de Dieu en tant qu'il est un avant de traiter de Dieu en tant qu'il est trine [*idcirco prius de Deo ut Uno, quam de illo ut Trino sermo instituetur*¹⁴]. »

Mais il y a plus. Car, aux yeux de saint Thomas, non seulement la distinction en deux moments du traité *de Deo* de la *Somme* correspond à

11 Voir T. L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology*, op. cit., chap. 2-3 et G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 54-58.

12 BONINO, *Dieu*, « *Celui qui est* », op. cit., p. 113.

13 Ou, pour se tenir au strict lexique de

saint Thomas, on s'occupera de choses divines (« *in divinis* ») en méditant l'unité (*unitas*) et la distinction (*distinctio*), voir. *ST*, q. 27, proœmium et T. L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology*, op. cit., p. 24.

14 Cité par BONINO, *Dieu*, « *Celui qui est* », op. cit., p. 91, n. 18.

deux considérations complémentaires, voire presque indiscernables, d'un même objet, mais ces deux moments relèvent aussi d'une même approche de cet objet unique. Comme on l'a rappelé plus haut, Karl Rahner insiste dans sa critique sur le caractère éminemment « philosophique » qu'assume le traité *De Deo uno* une fois qu'il se trouve nettement distingué et presque opposé au *De Deo trino*. La distinction entre les deux traités recouperait alors un clivage d'ordre épistémologique entre une approche philosophique préliminaire de la divinité et une approche proprement théologique du Dieu trinitaire. Dans le premier traité, il s'agira donc de démontrer l'existence et l'unité de Dieu, outre ses « attributs » (simplicité, perfection, bonté, infinité, immensité, immutabilité et éternité), en mobilisant les outils de la métaphysique et les arguments issus de la raison naturelle. Ainsi, chez les *Salmanticenses*, l'étude de Dieu *ut uno* s'ouvre avec une très longue réflexion sur « le principe d'individuation des substances matérielles ». Et de nombreux théologiens du XVII^e siècle abordent les articles sur l'existence et l'unité divine en leur attribuant une fonction de réfutation de l'athéisme¹⁵. De sorte que le traité *De Deo uno* prend souvent les traits d'un *De divinitate una* où l'on rappelle les cinq voies thomistes et l'on s'interroge sur l'impossibilité d'une ignorance invincible de Dieu. Bref, on pourrait dire, en simplifiant, mais sans trop exagérer, que la distinction des deux traités *De Deo uno* et *De Deo trino* suppose un clivage entre l'étude du Dieu un, accessible à la raison et celle du Dieu trine, dont la connaissance relève *uniquement de la foi*.

Alberto Frigo

Or, de nouveau, une pareille séparation des approches épistémologiques ne gouverne en rien le dessein argumentatif de la *Somme de théologie* et les études thomistes ont depuis longtemps signalé l'imbrication profonde d'arguments philosophiques et des données bibliques dont témoignent les questions 2-26 de la *Prima pars*. Autrement dit, « l'intention du *De Deo ut uno*, même si, partiellement, il recoupe matériellement ce que pourrait être un traité de théologie philosophique, est formellement et de part en part théologique¹⁶ ».

2.

Une fois innocenté saint Thomas de toute responsabilité directe, qui blâmera-t-on, alors, pour avoir relégué le traité *De Deo trino* dans une condition de « splendide isolement » ? La question n'admet pas une réponse univoque. Il s'agit en effet d'un phénomène complexe qui est le résultat de la convergence d'instances multiples (doctrinales, disciplinaires, théologiques et philosophiques, mais aussi institutionnelles

15 Voir la thèse d'Agnese ALEMANNI, *Aspetti della cultura teologica nell'università di Parigi (1604-1643). I commenti alla quaestio II della Summa theologiae*

di Tommaso d'Aquino (Utrum Deus sit), Lecce, Conte, 2009.

16 BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, op. cit., p. 96 et bibliographie.

et parfois même éditoriales) et dont les acteurs sont une longue filière de théologiens actifs entre le xvi^e siècle et la première moitié du xvii^e siècle¹⁷. Il conviendra de se borner ici à des figures marquantes. Nous en retenons deux, parmi les plus connues, celles de Francisco Suárez et de Cajetan. L'un et l'autre proposent des synthèses qui, en raison de l'immense influence de leurs ouvrages, constituent des grilles de référence constantes pour les théologiens de l'époque moderne, et dont l'influence se perpétue jusqu'au seuil du xx^e siècle.

Le cas de Suárez permet en particulier de mieux apprécier la nature et les modalités de l'institution du clivage qui vient progressivement dissocier le traité *De Deo uno* de celui *De Deo trino*. Il convient à ce titre de relire les deux introductions à caractère programmatique qui précèdent le *Traité sur la substance divine* (c'est-à-dire le *De Deo uno*) et le traité sur le « Mystère de la Trinité ». Le premier *proœmium*¹⁸ s'ouvre avec le constat d'un empiètement entre deux théologies qui partagent (et, on verra, départagent) un objet commun, Dieu, en tant qu'il est un (« Deus ut unus est ») : « Presque tout ce qu'on attribue à Dieu, en tant qu'il est un, peut être connu par une double théologie, celle naturelle et celle infuse ou surnaturelle. » La première, conformément à *Romains* 1, 20-21 et *Psaume* 18, est issue de l'étude des créatures et notamment de l'homme. La théologie surnaturelle s'appuie au contraire sur la révélation octroyée par la parole divine (l'Écriture, mais aussi les Pères et les conciles qui en définissent l'interprétation).

Thème

Cette dualité n'implique pas égalité, car la théologie *infusa seu supernaturalis* est d'emblée dite « plus élevée » par Suárez. Il n'y a donc pas de véritable concurrence. Mais il n'y a pas non plus double emploi ou dédoublement superflu, comme Suárez le précise aussitôt. Si la théologie naturelle convient à la perfection de la nature humaine, elle peut aussi rendre service à la théologie révélée, qui peut et *doit* même « utiliser à titre de ministres et pour ainsi dire d'instruments » les vérités connues par la raison naturelle et en tirer profit pour mieux « expliquer » le contenu de la révélation divine. D'autre part, et surtout, la théologie naturelle serait destinée à une imperfection foncière si elle n'était pas confortée par les apports de la théologie révélée qui vient suppléer les défauts contingents et les limites de nos forces intellectuelles et permet aux chrétiens d'adhérer de manière

17 Voir G. COLOMBO, « Per una storia del trattato teologico su Dio », in A. Marazzini (éd.), *I teologi del Dio vivo*, Milan, Ancora, 1969, p. 27-61 ; L. SERENTHÀ, « La teologia delle prefazioni. Appunti per una storia del manuale », *Teologia*, 3, 1978, p. 225-255 et P. SILLER, « Il Dio Uno », dans R. H. Gucht et H. Vorgrimler (éd.), *Bilancio della Teologia del XX secolo*, Rome, Città Nuova, 1972,

p. 13-25.

18 *Opera omnia*, Paris, Vivès, t. I, 1856, p. XXIII-XXIV. Pour la doctrine suarézienne de la Trinité voir T. MARSCHLER, *Die speculative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Münster, Aschendorff, 2007, en part. chap. II, qui pourtant minimise l'écart par rapport à la grille thomiste.

plus stable (*firmius*) aux vérités divines. Ainsi la *theologia supernaturalis* ne se borne pas à traiter ce que la théologie naturelle ne peut pas atteindre, mais s'avère aussi (quasi) indispensable à son élaboration. D'un même geste, la théologie infuse excède et soutient la *theologia naturalis*.

Dans l'articulation de deux sortes de théologie, Suárez suit de près l'enseignement de saint Thomas qui, dans son *Commentaire sur le traité de la Trinité de Boèce*, articulait, dans leur différence et leur complémentarité, la *theologia philosophica* et la théologie de l'Écriture¹⁹. Et il emprunte aussi au *Docteur Angélique* le paradoxe d'une théologie surnaturelle qui vient gracieusement à l'aide de la théologie naturelle qui devrait en droit en être la servante (*ancilla*) mais dont l'aspiration à une connaissance certaine des « choses divines » accessibles à la raison est toujours minée par les limites de notre intelligence, les affres de notre condition corporelle, les obligations familiales, la fatigue qui entrave nos élans spéculatifs et le temps trop court. Mais si Suárez se réclame implicitement d'une grille thomiste comme point de départ de sa mise au point méthodologique, ce n'est que pour mieux s'en départir. Car, après la distinction *de droit* des deux théologies, vient le constat de leur « promiscuité » *de fait* (« hinc factum est »), un constat qui vaut comme une critique de la théologie scolastique :

Les théologiens scolastiques ont eu recours, en traitant de Dieu, à un mélange de deux sortes de théologies [*promiscue tradiderint*], car, tout en enseignant la théologie surnaturelle (ils procèdent en effet à partir de principes tirés de la révélation), ils utilisent aussi la théologie naturelle comme servante, pour confirmer les vérités surnaturelles. De sorte que l'âme des fidèles trouve dans cette harmonie entre les deux théologies une raison qui rend d'autant plus facile d'acquiescer à ces vérités.

Alberto Frigo

Il s'agit d'une promiscuité dangereuse entre deux théologies aux enjeux distincts, à laquelle Suárez réagit en précisant sa propre démarche. Dans mes précédentes *Disputationes metaphysicae*, argumente le jésuite,

j'ai été contraint d'élaborer, autant que possible et de manière distincte et séparée [*distincte ac separatim*], une théologie naturelle comme complément [*ad illius doctrinae complementum*] de l'enseignement concernant la sagesse métaphysique [*sapientia metaphysica*]. Je peux donc passer ici beaucoup plus rapidement sur tout ce qui concerne l'excellence de la nature divine, en tant qu'elle peut être connue de quelque façon par la raison naturelle.

Dans l'ouvrage consacré « à Dieu en lui-même » que Suárez est en train de présenter, l'étude de l'essence divine sera dès lors d'autant plus facile

19 *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co.

et rapide (« *facili negotio et brevi opere* ») que cette étude a déjà été menée auparavant dans le cadre des *disputationes* de métaphysique. Plus particulièrement, pour ce qui est de l'unité divine, « presque tout ce qu'il convient d'attribuer à Dieu *ut unus* peut être saisi de quelque façon par la raison naturelle, à l'exception de la prédestination divine. Ce sera donc seulement sur ce sujet qu'il faudra s'attarder beaucoup plus longuement ici » (il fera l'objet du second traité, qui correspond à la question 23 de la *Prima pars* de la *Somme*). D'autre part, précise Suárez, parmi les autres attributs de Dieu, il n'y en a qu'un qui excède les limites de la théologie naturelle : c'est-à-dire de quelle façon Dieu est visible ou invisible aux créatures, un mystère qui relève entièrement de l'ordre de la grâce (Thomas le traitait dans la q. 26 de la *Prima pars*) et qui constitue le fondement de la prédestination. Par conséquent, dans le premier traité *De Deo uno* (ou *De divina substantia ejusque attributis*, comme l'intitule Suárez),

on discutera de manière extrêmement succincte des autres attributs divins, en présupposant ce qu'on en a déjà dit dans la *Métaphysique* ou dans d'autres traités, et en ajoutant ce qui relève de la théologie surnaturelle ; nous consacrerons des analyses plus fouillées seulement à la question de la vision de Dieu par les créatures.

Thème

Cet ensemble d'options méthodologiques, qui n'a rien d'anodin, impose plusieurs remarques. a) L'exigence première qui gouverne la démarche suarézienne est celle d'opérer un *distinguo* pour réagir à la promiscuité théorique prônée par les théologiens scolastiques. En raison de son statut épistémique, la théologie naturelle est désormais reconnue comme un « complément » de la métaphysique, et cette relation de complémentarité l'emporte (presque) sur son statut ancillaire à l'égard de la théologie révélée. Autrement dit, la *theologia naturalis* est désormais agrégée à la métaphysique et désagrégée de l'ensemble « mêlé » qu'incarne la *Prima pars* de la *Somme* thomiste. Et c'est précisément ce mouvement qui peut lui assurer paradoxalement une forme d'autonomie, car, même si c'est seulement comme *complementum metaphysicae*, elle fait désormais l'objet d'une élaboration « distincte et séparée ». b) Cette distinction de la théologie naturelle est le corollaire de la décision suarézienne d'assigner à la métaphysique en tant que *philosophia prima*, un rôle architectonique si principal et fondateur qu'elle parvient (presque) à se subordonner la théologie révélée²⁰. La chronologie des écrits de Suárez, d'abord les *Disputationes metaphysicae* puis le traité qui reprend le commentaire de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*, n'a rien d'anecdotique. On y reconnaît plutôt la trace de la préséance axiologique de la métaphysique et de la théologie naturelle qui la complète, qu'il faut traiter *avant* l'étude de Dieu et de la Trinité en théolo-

²⁰ Voir Jean-François COURTINE, Paris, PUF, 1990, p. 195-201. Suárez et le système de la métaphysique,

gie révélée. Il en résulte de même, et symétriquement, la « concision » structurelle du traité suarézien sur *Deus ut unus* : on a déjà dit l'essentiel ailleurs (en métaphysique) il ne nous reste à dire que ce qui, en Dieu en tant qu'un, excède, en totalité ou partiellement, la connaissance naturelle. c) D'où, dernière remarque : pour Suárez le traité *De Deo uno* (n') est (que) le résultat d'une épure : on y abordera ce que, à propos du Dieu un, la théologie naturelle n'a pas pu dire. Aucun recoupement, donc, entre les deux approches, mais une distinction qui interdit les redites entre un ouvrage et l'autre. Comme l'écrit le théologien jésuite, en ouverture du premier article du traité, portant sur l'existence de Dieu :

Dans cet ouvrage où l'on traite des vérités qu'enseigne la foi à propos de Dieu en tant qu'un, on présuppose ce qu'on peut établir par la théologie naturelle, dont il a été question dans le traité spécifique. Ici à propos de ces mêmes vérités [déjà établies par la théologie naturelle] nous pouvons ajouter seulement deux choses : un surplus de certitude, car on les déduit des principes spécifiquement théologiques, et une plus grande évidence²¹.

La relation maître-servante entre les deux théologies apparaît désormais métamorphosée. L'existence nécessaire et indépendante de Dieu est démontrée en métaphysique. Il s'agit toutefois de vérités qui sont aussi enseignées par la foi, mais sans qu'elle n'y apporte rien de « spécifique ». Précisons : à ces vérités, la *sacra doctrina* n'ajoute rien directement pour ce qui est de l'objet de notre réflexion à propos de l'essence et de l'existence divine. Mais « en raison d'une certaine réflexion qu'on opère à l'égard de notre connaissance et à propos de ces vérités en tant qu'elles sont connaissables », il semble bien que la foi ajoute seulement un surplus de certitude, la chose étant déjà vraie d'elle-même. Et Suárez de formuler un axiome dont on mesure facilement la radicalité : « La foi n'enseigne rien qui ne soit pas démontré par la raison » (« *Nihil docet fides, quod ratio non ostendat*²² »).

Alberto Frigo

3.

En partant d'une série d'articulations thomistes des rapports entre théologie naturelle et théologie révélée, Suárez s'est donc radicalement éloigné de l'approche de saint Thomas dans la *Somme de théologie*²³. Un tableau comparatif, placé en ouverture du traité suarézien, met en correspondance les chapitres de l'ouvrage et les questions de la *Prima*

21 SUÁREZ, *Opera omnia*, op. cit., p. 1.

22 SUÁREZ, *Opera omnia*, op. cit., p. 4.

23 Ou, du moins, du saint Thomas de la *Somme de théologie*, car dans la *Somme contre les gentils* la distinction des démarches « philosophiques » et théologiques apparaît plus nette. Voir

V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, « Introduction générale » à l'édition de la *Somme contre les gentils*, I, Paris, GF, 1999, p. 43. Fait encore défaut une étude de l'influence respective des deux *Sommes* de saint Thomas dans la théologie de l'époque moderne.

pars : mais il s'agit surtout d'un constat d'absences, car on n'y compte pas les rubriques qui annoncent que « cela est remis à la métaphysique » ou aux « philosophes » (« remittuntur in Metaphysica » « philosophis remittuntur »). D'où la nécessité de départager les deux moitiés d'une même *quaestio* entre les *Disputationes metaphysicae* et le *Tractatus de divina substantia*, alors que pour saint Thomas il s'agissait surtout d'apprécier l'heureux recoupement qui permet à une même vérité, par exemple un attribut comme l'unité de Dieu, de faire l'objet d'une double approche, lorsqu'on l'aborde en tant que démontrable par la raison ou en tant que cru par la foi et annoncé par la révélation. Mais il y a plus, car cette redéfinition du statut du traité *De Deo uno* comporte aussi, comme corollaire, de ressaisir la situation du traité *De Deo trino*.

La présentation qu'en donne Suárez dans le prologue du traité sur le « Mystère de la trinité » est conforme à la tradition²⁴ : la Trinité, mystère suprême, est impossible à démontrer. Il faut se borner à établir le contenu de cet article de foi en s'appuyant sur l'Écriture et, seulement après coup, tenter de l'éclaircir par des arguments vraisemblables et convenables, et de le défendre des objections des infidèles en montrant que les données de la révélation ne sont pas impossibles et ne se contredisent pas. On aborde donc le sujet de manière strictement théologique (*theologico more*), et le traité sur la Trinité vient occuper le pôle opposé, mais symétrique, à celui de l'étude du « Dieu un » en régime de théologie naturelle. Ce n'est pas un hasard, d'ailleurs, si Suárez consacre plusieurs colonnes de son traité trinitaire à réfuter, autant dans leur prétention générale que dans le détail des arguments, les thèses de Raymond Lulle. Celui-ci incarne sans doute aux yeux de Suárez la quintessence d'un risque pointé jadis par saint Thomas, lorsqu'il persifflait les auteurs qui, voulant prouver la Trinité par des raisons strictement naturelles, « dérogent doublement à la foi », car ils en méconnaissent la dignité et, lorsque leurs arguments s'avèrent chancelants, l'exposent à la moquerie des infidèles²⁵. Sous la plume de Suárez la discontinuité est donc désormais maximale entre les deux traités, le *De Deo uno* dont l'essentiel relève de (ou est remis à) la seule théologie naturelle, et le *De Deo trino* qui appartient *in toto* à la théologie révélée.

Peut-on aller plus loin ? Si les deux traités qui « considèrent » Dieu *comme un* ou *comme trine* s'éloignent jusqu'à occuper les deux extrêmes d'un spectre qui va de la théologie purement naturelle à une théologie purement révélée, faut-il poser aussi une dualité *en Dieu lui-même* ? C'est ce que suggère une page (fort controversée) de Cajetan sur laquelle il conviendra de s'arrêter brièvement en guise de conclusion²⁶. Au début

24 SUÁREZ, *Opera omnia, op. cit.*, p. 531-532.

25 ST, I, q. 32, a. 1.

26 Nous citons les commentaires de Ca-

jetan d'après l'édition léonine de la *Summa theologiae* (*Opera omnia*, t. 4, Prima pars, q. 1-49), en particulier p. 40-41 (ST, I, q. 3, a 3) et p. 403-404 (ST, I, q. 39, a. 4).

de la *Prima pars* de la *Somme de théologie* (ST, I, q. 3, a. 3), saint Thomas se demande si « Dieu est identique à son essence ou nature » (« *Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura* »). Or, Cajetan se penche sur la formulation même du titre de la *quaestio* et en particulier sur le substantif *Deus*, en se demandant, de façon quelque peu inattendue, si ce terme signifie les personnes de la Trinité (les supôts divins) ou bien autre chose. Pour répondre, il faut, selon Cajetan, distinguer trois significations possibles de ce *Deus* dont parle saint Thomas. Le terme peut renvoyer : **1)** à ce qui possède en général la nature divine, comme « homme » signifie en général un étant qui possède l'humanité²⁷ ; **2)** à un individu concret de nature divine, « ce Dieu » (« *hic Deus*²⁸ »), de même qu'« homme » peut signifier « cet homme » ; **3)** à un supôt de nature divine, c'est-à-dire à chacune des personnes divines qui possèdent la divinité de façon incommunicable, de même qu'« homme » peut signifier « Socrate ».

Toutefois, le parallèle entre les substantifs *Deus* et *homo* cloche. Car, dans le cas d'« homme » on a seulement deux choses, la nature commune et universelle dont l'unité relève d'une abstraction intellectuelle, et les multiples substances individuelles. Dès lors, « cet homme » signifie immédiatement (de manière indéterminée) les supôts individuels (Socrate, Platon, etc.). En Dieu au contraire, il y a une essence commune aux trois personnes (« *Deus* »), une subsistance numériquement unique, commune aux Trois (« *hic Deus* »), et, enfin, les Personnes. Cajetan peut alors affirmer que dans le texte de Thomas, le terme *Deus* ne signifie ni la nature divine en général (sens 1), ni les Personnes (sens 3), mais « *hic Deus* » (sens 2). Il y va donc d'un individu concret de nature divine (« *individuum divinae naturae in concreto* »), qui n'est pas un supôt incommunicable comme les Personnes, ni une simple abstraction, mais une sorte de « supôt divin non-personnel ». Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur les détails subtils de cette argumentation²⁹ ni sur sa validité³⁰. Bornons-nous à deux remarques : **a)** isoler ce « *hic Deus* » signifie poser une nature

Alberto Frigo

27 « *Concretum quasi specificum naturae divinae* ».

28 « *Concretum individuale naturae divinae, idest hunc habentem deitatem, seu hunc Deum* ».

29 Voir SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology*, op. cit., p. 39-46 que nous suivons ici. Il reste à examiner la thèse de Capreolus à laquelle Cajetan réagit dans ces pages de son commentaire.

30 Pour Tolet (1534-159) il s'agit d'une thèse qui « est offensive » à l'égard du texte de Thomas, et d'une hypothèse extrêmement dangereuse et presque hé-

térodoxe (*In Summam theologia enarratio*, t. I, Rome – Turin – Paris, Marietti – Palmé, 1869, p. 385). Au contraire Báñez (1528-1604) défend Cajetan de l'accusation d'introduire une forme de « quadrithéisme » et il souscrit à l'articulation des trois sens du terme *Deus* qui président au polythéisme, au monothéisme des Juifs et des « philosophes naturels », et au christianisme (p. 149 et 600). Pour le débat moderne voir les études de Jorissen et Sträter résumées par BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, op. cit., p. 104-105.

divine qui a une (quasi) subsistance autonome, distincte des trois personnes, un « individu concret » qui possède toutes les qualités que les « philosophes » attribuent aux suppôts, sauf l'incommunicabilité. b) Certes, précisera Cajetan, la distinction est seulement « virtuelle » entre ce « hic Deus » et les trois personnes. Pourtant le rappel de la dimension trinitaire de la divinité n'est pas de mise dans la question 3 de la *Prima pars* (elle ne sera abordée de façon thématique que plus loin, à la question 39). Pour l'instant, dit Cajetan, on traite de Dieu « de façon absolue », en se tenant en deçà des données de la révélation qui nous témoigne de la distinction des Trois. Par conséquent, si on reste « à l'intérieur des limites du traité des réalités divines envisagées de façon absolue », comme c'est le cas dans le traité thomiste *De Deo ut uno* que Cajetan est en train de commenter³¹, le « hic Deus » peut être considéré presque comme un suppôt divin. À ce titre, lorsqu'on attribue à Dieu l'acte de créer ou d'autres opérations « extérieures » (*ad extra*), ce ne sera pas proprement l'action commune aux Trois qui « opèrent inséparablement », comme l'écrivait saint Augustin, mais l'action d'une essence commune, ce « hic Deus », qui vaut (presque) comme une sorte de singularité active. Bref, ce « hic Deus » est le protagoniste du *De Deo uno*, du traité qui aborde la divinité du point de vue de la « simplicité divine³² », avant que les trois personnes regagnent le centre de la scène à partir de la question 27 de la *Prima pars*. Et Cajetan de préciser que si cette distinction entre « hic Deus » et les trois personnes relève pour le théologien d'une abstraction, pour les philosophes et la raison humaine « hic Deus » reste le seul nom de Dieu, car, sans la foi, ils ignorent comment il pourrait être en même temps un « terme singulier » et un terme commun aux Trois.

Thème

D'une part, le *De Deo uno*, de l'autre le *De Deo trino*; d'abord le « hic Deus », ensuite le Dieu « Pater, Filius, Spiritus Sanctus », car, comme le précise Cajetan, « la nature divine subsiste d'elle-même et ne quémante pas sa subsistance aux personnes, mais au contraire la lui assure ». Quoique circonscrit, l'espace est désormais ouvert pour une approche presque « a-trinitaire » de la divinité. Et le traité sur la Trinité de se voir en retour relégué dans un isolement qui n'a rien de « splendide ». Au demeurant, il reviendra aux philosophes, plus encore qu'aux théologiens, d'explicitier les corollaires de ce réaménagement des équilibres doctrinaux qu'impose la séparation des deux traités sur le « Dieu un » et le « Dieu-trinité ». Et cela avec des résultats par-

31 « Stando infra limites tractatus de absolutis, qualis est praesens ».

32 La posture de Cajetan se rapproche de certaines tendances de la théologie du XIV^e siècle qui, en insistant sur la simplicité divine, font relever de la simple foi (*sola fide*) une bonne partie de la réflexion

trinitaire. Voir la grande synthèse de Russell L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Leyde, Brill, 2012.

fois opposés. Certains, c'est le cas de Leibniz, dépenseront de remarquables efforts spéculatifs pour penser, dans son articulation foncière, la double dimension du Dieu un et trine. Il faut alors disposer d'une théorie de la substance et des relations qui permette de dire l'unité du Dieu « pris absolument » et « pris relativement ou personnellement » ; de distinguer un subsistant absolu, qui seul mérite le nom de substance, sans pour autant reléguer ces « subsistants relatifs » que sont les trois Personnes au rang d'abstractions philosophiques³³. Contre ceux « qui jugent la Très Sainte Trinité une question mineure [levem quaestionem³⁴] », sinon un dogme « indifférent » pour le salut, il faut montrer que le mystère de la foi trinitaire dépasse la raison, sans pourtant la contredire, et impose en retour à celle-ci un effort d'illustration et de défense de l'incompréhensible.

Mais il y en aura aussi d'autres qui, comme Kant, reconnaîtront précisément dans cet effort d'éclaircir ce qui est *supra rationem* la plus vaine des entreprises. Le propos est bien connu :

Du dogme de la trinité, pris à la lettre, on ne peut absolument rien faire pour le pratique, quand bien même on croirait la comprendre, mais encore moins si l'on s'aperçoit qu'il dépasse véritablement tous nos concepts. Si nous avons à honorer dans la divinité trois ou dix personnes, le novice l'admettra aussi facilement sur parole, parce qu'il n'a véritablement aucun concept d'un Dieu en plusieurs personnes (hypostases), mais encore plus parce que de cette diversité il ne peut tirer à vrai dire des règles de conduite différentes³⁵.

Alberto Frigo

L'indifférence pratique redouble (en la frappant d'indifférence) l'incertitude doctrinale : trois, quatre ou dix personnes en la Trinité : qu'importe (du moins pour le novice) ! S'il n'est « l'expression d'une idée pratique » issue de notre rapport moral à l'Être unique, au « Deus unus », toute forme de spéculation sur la distinction des trois personnes reste un « mystère » : c'est-à-dire, la profession (creuse) d' « un symbole de croyance ecclésiastique³⁶ ». Et l'écartèlement des traités « *De Deo uno* » et « *De Deo Trino* » de gouverner ainsi non seulement

33 « Sed aliud est subsistens absolutum, quod proprie substantiam dicimus; aliud relativum ut personae in divinis » (LEIBNIZ, *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*, cité, parmi d'innombrables autres textes, par Maria Rosa ANTOGNAZZA dans sa magnifique étude *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: reason and revelation in the seventeenth century*, tr. en. par G. Parks, Yale, Yale University Press, 2007, p. 158.

34 LEIBNIZ, *De Schismate*, cité par ANTOGNAZZA, *Leibniz on the Trinity*, cit., p. 218.

35 KANT, *Le conflit des facultés*, 1^{re} section, I, appendice II, dans *Œuvres philosophiques*, t. 3, dir. par F. Alquié, Paris, Gallimard, 1986, p. 841.

36 VOIR KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, troisième partie, « Remarque générale ». Je tiens à remercier Sylvain Josset et Laurence Dupas-Gelin pour leur aide.

l'évolution de la théologie moderne, mais aussi, dans le choix entre entérinement et résistance, indifférence et acharnement spéculatif, les ambitions de la religion dans les limites de la simple raison.

Alberto Frigo, marié, agrégé et docteur en philosophie, enseigne l'histoire de la philosophie moderne à l'Université d'État de Milan. Ses recherches portent sur les rapports entre théologie et métaphysique à l'âge classique et notamment sur Pascal (L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour, Vrin, 2016). Il est également l'auteur d'un essai d'esthétique (L'expérience peinture. Le temps, l'intérêt et le plaisir, Fage, 2020).