

# CAHIERS

## de l'Ecole Saint Jean

---

### SOMMAIRE

n° 121-122  
pages

- |   |    |
|---|----|
| 1. Ch. TROTTMANN : Symbolisme et connaissance<br>de Dieu dans la <i>Somme théologique</i> Ia, q.12 et 13..... | 1  |
| 2. M.-D. PHILIPPE : Saint Thomas, théologien<br>du mystère de Dieu.....                                       | 13 |
| 3. S.-M. BARBELLION : A propos de l'humanité de<br>l'embryon et des fécondations <i>in vitro</i> .....        | 28 |
| 4. M.-D. PHILIPPE : Nicodème (IV).....  | 42 |

Trimestriel

MARS -JUN 1989

## SAINT THOMAS - THEOLOGIE DU MYSTÈRE DE DIEU

### De la simplicité à l'Eucharistie *Les sept regards du théologien sur Dieu*

La recherche du mystère de Dieu dans son existence, dans ce qu'il est, a sûrement été l'intention la plus profonde de saint Thomas d'Aquin; elle a pris possession de toute sa vie, et c'est cela qui a fait de lui un théologien si profond, à la suite de saint Jean, *le théologien*. Dès sa jeunesse, il a posé cette question : qu'est-ce que Dieu ?<sup>1</sup> Et si l'homme l'intéresse tellement comme théologien, c'est dans la mesure où il est tout relatif à Dieu. L'homme, en effet, ne peut être pleinement compris que dans sa relation avec Dieu<sup>2</sup> : selon la Révélation et toute la tradition des Pères, l'homme n'est-il pas *l'Imago Dei* ? "L'image de Dieu" ne peut être comprise que dans sa relation personnelle à Dieu. Cela aussi nous manifeste ce qu'il y a de plus profond dans l'âme de

---

\* Nous proposons ici à nos lecteurs le texte d'une conférence prononcée lors de la Semaine d'Etudes thomistes de la "Sociedad Tomista Argentina" qui s'est tenue à Buenos Aires du 6 au 9 septembre 1989 sur le thème : "Dieu chez Thomas d'Aquin". L'ensemble des contributions à cette Semaine devrait être disponible au siège de la Société : Viamonte 1596, 1° Piso, 1055 Buenos Aires, Argentina. Nous remercions vivement les organisateurs de nous autoriser à reproduire ce texte.

(1) "On le vit, conduit par un instinct divin, chercher, d'une manière étonnante, à connaître Dieu qu'il ne connaissait pas" (GUILLAUME DE TOCCO, *saint Thomas d'Aquin, sa vie*, trad. Par R. P. Pègues et M. Maquart, Paris 1925, p. 29).

(2) "Dans la *Doctrina Sacra*, on traite de toutes choses sous la lumière de Dieu (*sub ratione Dei*); ou bien parce qu'elles sont Dieu lui-même, ou bien parce qu'elles sont ordonnées à Dieu comme à leur principe et leur fin" (*Somme théol.*, q. 1, a. 7); "Il appartient au théologien de considérer la nature de l'homme du point de vue de l'âme, et non pas du point de vue du corps, si ce n'est selon le rapport que le corps a avec l'âme" (*op. cit.*, I, q. 75, intr.); or le théologien, pour saint Thomas, regarde l'âme spirituelle en tant qu'elle est immédiatement créée par Dieu, ordonnée à lui, et capable de recevoir la grâce.

saint Thomas d'Aquin : son appétit de contempler Dieu, son amour de Dieu et son désir de le rejoindre<sup>3</sup>.

En même temps --c'est ce qui nous révèle l'autre aspect de la personne si attachante de Thomas d'Aquin, son réalisme si lucide à l'égard de cette même recherche--, le Docteur angélique affirme que notre intelligence ne peut pas, selon son mode humain de connaître, répondre immédiatement à toutes les exigences de notre appétit naturel, disons de notre "cœur profond". Saint Thomas le dit expressément dans la *Somme théologique* en répondant à cette question : laquelle de nos puissances spirituelles (l'intelligence et la volonté) est supérieure à l'autre ?<sup>4</sup> Il affirme alors que l'intelligence est plus noble; du point de vue vital, elle est première, car son mode vital d'exercice est plus noble; elle cherche toujours à s'assimiler ce qui est; l'intelligence se meut, et nous montre le se movere le plus parfait de l'homme et parmi tous les vivants que nous expérimentons. Quant à l'appétit spirituel (la volonté), il tend vers le bien qui l'attire, en l'aimant; la volonté s'exerce en s'inclinant vers le bien existant qui l'attire. A l'égard d'une réalité qui nous est supérieure, l'appétit spirituel est donc supérieur à l'intelligence : il nous permet de joindre cette réalité supérieure d'une manière plus immédiate, en respectant plus radicalement sa supériorité, sa manière propre d'exister. Saint Thomas reconnaît donc qu'ici-bas, notre appétit spirituel, notre volonté, peut atteindre plus immédiatement le mystère de Dieu que notre intelligence<sup>5</sup>; celle-ci ne pourra découvrir son existence qu'en se servant --nous le verrons-- d'une démonstration à partir des effets. Pour l'intelligence humaine, l'existence de Dieu n'est pas évidente<sup>6</sup>. Saint Thomas évite par là la séduction si forte de la position de saint Anselme, la séduction du néo-platonisme et de ce qu'on appellera par la suite l'ontologisme : du vécu affectif, on glisse vers le vécu intelligible, et de là on passe à l'affirmation de l'exister de ce vécu.

Si saint Thomas d'Aquin évite la séduction de saint Anselme et du néo-platonisme, il évite aussi la confusion de ceux qui ramènent la capacité de notre intelligence au raisonnement. Lorsqu'on ramène l'intelligence à la raison, elle ne peut plus s'élever jusqu'à l'affirmation : il

---

(3) "Se retournant, et voyant qu'ils le suivaient, Jésus leur dit : 'Que cherchez-vous ?' Ils lui dirent : 'Rabbi (mot qui veut dire Maître), où demeures-tu ?'" (Jn 1, 38).

(4) Voir *Somme théol.*, I, q. 82, a. 3; voir aussi *op. cit.*, I, q. 5.

(5) En revanche, lorsqu'il s'agit de regarder notre propre béatitude, il affirme que celle-ci ne se réalise pas proprement dans une union affective, mais dans la vision béatifique, où notre intelligence, surélevée par le *lumen gloriae*, est unie à l'essence même de Dieu. Dans la vision béatifique, notre intelligence, qui est ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble en nous, retrouve en quelque sorte tous ses droits. (Voir *Somme théol.*, I-II, q. 3, a. 8; I, q. 12).

(6) Voir *Somme théol.*, I, q. 2, a. 1.

existe nécessairement un Être premier, Acte pur, que tous appellent Dieu. L'affirmation certaine de l'exister de Dieu ne peut plus relever alors que des traditions religieuses ou de la foi; cela revient à affirmer que Dieu échappe complètement à notre intelligence, et que seule notre volonté peut l'atteindre. Dieu n'a alors plus de sens pour notre intelligence livrée à elle-même; seul notre cœur peut le découvrir et l'atteindre : c'est en l'aimant, et seulement en l'aimant, qu'on le découvre.

La *Somme théologique* de saint Thomas nous montre donc d'une manière très spéciale comment saint Thomas, en théologien, regarde le mystère de Dieu. Nous y découvrons comment le théologien est à la fois l'homme croyant saisi par cette attraction profonde d'amour à l'égard de Dieu, et celui qui va jusqu'au bout des exigences de l'intelligence humaine pour regarder le mystère de Dieu et y pénétrer. C'est le regard original de saint Thomas sur le mystère de Dieu en ses différents aspects que nous voudrions mettre en lumière. Par là, nous découvrirons le génie philosophique de Thomas d'Aquin au service de la foi. Acceptant pleinement la tradition des Pères -- l'intelligence humaine est capable par elle-même de découvrir l'exister de Dieu, mais elle ne peut dire ce que Dieu est dans sa nature propre<sup>7</sup>--, il a su montrer la capacité propre de notre intelligence relativement à l'exister de Dieu et ses limites à l'égard de ce que Dieu est, en précisant à la suite d'Avicenne et d'Aristote que notre intelligence est essentiellement ordonnée à ce qui est : *Primo cadit in intellectu ens*<sup>8</sup>; *ens*, c'est-à-dire ce-qui-est, et non l'étant au sens heideggérien<sup>9</sup>. Notre intelligence, en analysant ce qui est en tant qu'il est --c'est ce qu'Aristote a appelé la philosophie première-- découvre progressivement, par voie inductive, la "source selon la forme" de ce qui est : la *substance* (*l'ousia*) et la *fin* de ce qui est : *l'être en acte*, antérieur à l'être en puissance. Puis elle démontre que *l'un* est propriété de *ce qui est*, et non pas un principe au delà de l'être comme le prétendait Platon, et ensuite Plotin. Enfin, notre intelligence peut préciser que la *personne humaine*, tout en étant l'existant le plus noble, le plus digne, qui subsiste par lui-même, n'est pas pour autant l'Être premier, l'Acte pur --les personnes humaines sont multiples, elles sont limitées et complexes. Il faut donc se poser la question : existe-t-il une Réalité autre que la personne humaine, autre que notre univers, autre que les vivants que nous connaissons, une Réalité qui existe nécessairement, et que les traditions religieuses nomment Dieu ?

---

(7) Nous nous permettons ici de renvoyer à l'enquête effectuée dans notre ouvrage *De l'être à Dieu, Topique historique*, tome II (*Philosophie et foi*), 16, p. 472 et sq.

(8) Voir *Somme théol.*, I, q. 5, a. 2; q. 11, a. 2, ad 4; q. 16, a. 4, ad 2; *De Verit.*, q. 1, a. 1; *Comm. Met.*, IV, 6, n° 605; X, 4, n° 1998.

(9) Voir en particulier *Comm. de Hebd.*, leç 2, n° 21 et sq; *Comm. Peri Herm.*, I, leç. 5, n° 70 et sq.

I. Pour sa part, c'est en élaborant les *cinq voies*<sup>10</sup> que saint Thomas montre la capacité naturelle que possède notre intelligence d'affirmer l'existence de cet Etre nécessaire au delà de tout ce qui est mû, de tout ce qui se meut, de tout ce qui est contingent, de tout ce qui est référé à un autre, de tout ce qui est ordonné à une fin. Ces cinq voies, saint Thomas les expose dans une perspective de croyant voulant élaborer une théologie scientifique. Il ne les expose donc pas comme le philosophe de philosophie première<sup>11</sup>, mais dans une perspective théologique critique, pour montrer que notre intelligence, livrée à elle-même, est capable de découvrir la nécessité de poser l'existence d'un Etre premier, immobile, vivant d'une vie non relative, Etre nécessaire que tous appellent Dieu. Une telle recherche est nécessaire, car si notre intelligence ne pouvait pas *par elle-même*, grâce à la philosophie première qu'elle a découverte, affirmer la nécessité de l'existence d'un Etre premier que "tous appellent Dieu", elle ne pourrait pas élaborer une théologie scientifique au service de l'Eglise. Certes, saint Thomas ne le dit pas explicitement, mais cela est impliqué dans son exposé de ce qu'il entend par "théologie scientifique" et de ce qu'il a l'intention d'élaborer dans la *Somme théologique*. Si l'intelligence ne peut pas atteindre d'une manière nécessaire l'existence de l'Etre premier, elle ne peut coopérer d'une manière précise --scientifique-- avec l'adhésion de foi du croyant. Il ne peut donc pas y avoir de *logos* nécessaire au sujet du mystère de Dieu. Comprenons bien du reste que ce *logos* demeure *analogique*, c'est-à-dire qu'il montre, dans la diversité des existants (Dieu et les créatures), quelque chose de commun, quelque chose de radical, qui demeure commun au delà de la si totale diversité (infini, fini). Quand on affirme que Dieu existe, l'esse en Dieu est totalement différent de celui qui est en moi. Cependant, l'intelligence peut saisir qu'il y a quelque chose de commun. Ce *logos* est analogique, selon une analogie propre (et non métaphorique); ce qui permet de fonder une connaissance scientifique de Dieu.

Il faut encore préciser avec saint Thomas que ce *logos* analogique est scientifique d'une manière très particulière : il est scientifique en étant "subalterné à la science de Dieu et des bienheureux"<sup>12</sup>, c'est-à-dire qu'il n'est scientifique qu'en se fondant essentiellement sur la Parole de Dieu reçue par nous dans la foi divine, qui elle-même est toute entière ordonnée à la vision béatifique. Par le fait même, ce *logos* scientifique du théologien n'a pas d'autonomie propre, à la différence d'une science reposant sur la découverte de principes propres par l'intelligence humaine. La théologie est la science de l'Eglise, et non celle de tel ou tel individu. C'est ce qui est si souvent oublié aujourd'hui, où on croit

---

(10) *Somme théol.*, I, q. 2, a. 3.

(11) Il est intéressant de relever tous les lieux où saint Thomas s'est posé la question : "existe-t-il un Etre premier que tous dénomment Dieu ?", et de préciser que cette question se pose dans des perspectives différentes. Cf. *De l'être à Dieu*, tome II, *loc. cit.*.

(12) *Somme théol.*, I, q. 1, a. 2.

que le statut scientifique de la théologie peut être semblable à celui des autres sciences humaines.

Ajoutons que les cinq voies, selon saint Thomas, impliquent une démonstration *quia*, c'est-à-dire à partir des effets<sup>13</sup>. Par le fait même, les cinq voies d'accès doivent s'enraciner dans le jugement d'existence : c'est ce *qui existe* qui témoigne de l'*exister* de Dieu créateur. On ne peut à partir d'une idée, du vécu, démontrer l'existence de Dieu. Avant Kant, saint Thomas reconnaît l'erreur de tout ontologisme. Si les cinq voies s'enracinent dans un jugement d'existence, elles utilisent, pour montrer la nécessité de poser un Être premier, un Être antérieur à tout ce qui existe --et donc à mon propre "je suis"--, la causalité finale au niveau même de ce-qui-est comme tel, au niveau de la philosophie première : tout ce qui est en puissance dépend de ce qui est en acte. Les cinq voies utilisent toujours le jugement d'existence, selon cinq modalités, et les cinq manières de considérer la causalité finale au niveau de la philosophie première. Etienne Gilson l'a bien vu lorsqu'il souligne l'importance du raisonnement du *De ente et essentia*. Selon lui, saint Thomas découvre là la seule véritable voie d'accès à l'exister de Dieu, en s'appuyant sur l'*esse participé*<sup>14</sup>. Or, l'*esse* est l'*actus essendi*<sup>15</sup>; c'est donc bien cette priorité de l'être en acte sur l'être en puissance qui nous permet de dépasser tous les êtres limités pour affirmer la nécessité de poser un Être premier (*ipsum esse subsistens*), subsistant en lui-même, Acte pur. Mais ce que Gilson a moins bien exprimé, c'est notre manière de saisir l'être limité, l'*esse participé*. Pour lui, on peut saisir immédiatement l'*esse participé*. Mais peut-on en réalité saisir immédiatement, expérimenter l'*esse participé* ? L'*esse participé* n'est-il pas une conclusion, fruit d'une vision de sagesse ? Du point de vue philosophique, n'y a-t-il pas là une grave confusion ? De plus Etienne Gilson ne semble pas avoir saisi le caractère propre du raisonnement de saint Thomas dans cette découverte de l'*esse* de Dieu.

Les cinq voies nous montrent bien le premier regard de saint Thomas théologien sur Dieu. Dans une position théologique critique, saint Thomas s'interroge sur le lien entre l'intelligence et Dieu : les voies d'accès de l'intelligence humaine à l'exister de Celui que les traditions religieuses appellent Dieu ne sont possibles que grâce à une philosophie première, une métaphysique de l'être et de l'acte. Seule la saisie de la priorité de l'être-en-acte sur l'être-en-puissance, et donc seule la saisie du principe de causalité finale au niveau de l'être, permet à l'intelligence humaine de se dépasser pour découvrir l'Être premier, Acte pur. Nous découvrons vraiment là une très grande originalité de saint Thomas;

---

(13) Voir. *Somme théol.*, q. 2, a. 2. Saint Thomas montre ainsi à l'avance l'erreur de Descartes qui veut démontrer l'existence de Dieu *more geometrico, a priori*.

(14) Cf. *De l'être à Dieu*, tome II, p. 484 et sq.

(15) Voir *I Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 1; dist. 8, q. 1, a. 1; q. 5, a. 2; *Somme théol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

avant lui, personne n'avait affirmé cela d'une manière aussi explicite. Pour saint Thomas, ce regard est premier, *fondamental* : celui qui n'accepte pas la capacité qu'a l'intelligence humaine de remonter par elle-même à l'existence de l'Être premier, grâce à une métaphysique de l'être et de l'acte, se ferme la voie à toute théologie scientifique.

II. A partir de ces cinq voies, saint Thomas structure toute sa théologie de Dieu en son essence. Il sait qu'il ne peut pas structurer scientifiquement ce qu'est Dieu en lui-même. Il ne peut structurer que son *quomodo*, et même son *quomodo non sit*<sup>16</sup>. C'est ce qu'il fait avec tant de pénétration de la question 3 à la question 26. Ce qui est remarquable ici, c'est l'ordre propre de cette manière de structurer scientifiquement le *quomodo non sit* de l'essence de Dieu, sa manière propre d'exister. Saint Thomas n'invoque pas l'ordre de la Révélation biblique, mais expose un ordre au niveau même de l'exister de Dieu, ordre que la sagesse philosophique peut elle-même découvrir d'une manière ultime. Il s'agit bien là d'une contemplation de sagesse de Dieu dans son unité : Dieu est absolument simple; Dieu est très parfait, *perfectissimus*; Dieu est souverainement bon; Dieu est infini... Dans l'Écriture, il n'est jamais dit explicitement que Dieu est absolument simple. Lorsque saint Thomas l'affirme, il s'agit vraiment de la première conclusion de théologie scientifique : c'est avec cette conclusion que la théologie scientifique existe. De fait, la première affirmation que la Révélation nous communique à travers l'Écriture, c'est la toute-puissance de Dieu, Créateur du ciel et de la terre. C'est le Créateur qui est regardé en premier lieu, tandis que saint Thomas, théologien de théologie scientifique, regarde en premier lieu Dieu en lui-même; Dieu est absolument simple.

Si nous considérons la structure propre de cette première question de la théologie scientifique, la place de la négation apparaît immédiatement : en Dieu ne peut exister aucune des compositions que la philosophie analyse dans les réalités physiques --composition de matière et de forme--, et dans les réalités existantes comme telles --composition d'essence et d'existence. En effet, toutes les compositions impliquent une certaine potentialité, qui répugne à l'Être premier. Saint Thomas cependant ne conclut pas qu'en Dieu, il n'y a pas de composition, ni physique, ni métaphysique, ni logique; il affirme en dernier lieu : Dieu est absolument simple<sup>17</sup>. Il y a donc un dépassement de la négation par une affirmation qui se veut la plus absolue qu'on puisse affirmer : il est tout à fait simple. Voilà bien affirmé le mode éminent d'exister de l'Être premier qui exclut toute composition : il est *ipsum esse subsistens*<sup>18</sup>. C'est la contemplation du théologien à l'égard de Dieu qui nous est dévoilée. Et c'est bien la première conclusion qui s'impose à lui d'une manière évidente et nécessaire.

---

(16) Voir *Somme théol.*, I, q. 3, intr.

(17) *Op. cit.*, I, q. 3, a. 7.

(18) *Op. cit.*, I, q. 3, a. 4; q. 4, a. 2.

Saint Thomas saisit donc là, en théologien, la manière dont Dieu existe, la manière dont la substance première, divine, existe : elle existe d'une manière tout à fait simple. Elle subsiste en son propre *esse*. Voilà ce qui caractérise l'Être premier, Dieu, en sa propre substance.

De même, on ne peut saisir la fin propre de Dieu, ce que celle-ci est en elle-même comme être en acte; mais le théologien peut saisir la *manière* dont Dieu est en acte. Saint Thomas précise alors que Dieu est très parfait et qu'il est la bonté souveraine. Il s'appuie ici sur deux affirmations de l'Écriture : "Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait"<sup>19</sup>; "Le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui, pour l'âme qui le cherche"<sup>20</sup>. En effet, puisque Dieu est la cause première efficiente de tout ce qui existe, il est en acte toutes les perfections qui sont dans toutes les réalités existantes. La cause efficiente possède toujours toutes les perfections de ses effets, soit d'une manière semblable, soit d'une manière éminente. En Dieu se trouvent d'une manière éminente toutes les perfections des réalités existantes; il est donc très parfait<sup>21</sup>. Perfection et simplicité en Dieu, loin de s'opposer, s'identifient et s'appellent.

C'est encore par l'acte sans aucune potentialité que saint Thomas affirme la bonté de Dieu<sup>22</sup>.

Voilà les trois grandes dimensions de la *transcendance* de Dieu : il est absolument simple; il est très parfait; il est souverainement bon.

Saint Thomas montre ensuite comment Dieu lui-même est infini<sup>23</sup>. Il faut ici souligner qu'il est le premier à affirmer que l'infini qualifie Dieu lui-même : Dieu est infini. De même que pour affirmer la simplicité absolue de l'Être premier, saint Thomas ne peut ici s'appuyer directement sur l'Écriture : l'Écriture parle de la science ou de la bonté infinie de Dieu, mais nulle part elle n'affirme de Dieu lui-même qu'il est infini. Il s'agit bien encore d'une conclusion de théologie scientifique, utilisant à travers un regard de sagesse l'apport propre de la philosophie de la matière qui considère ce qui est mû et donc fini. Saint Thomas montre bien que cette conclusion repose sur ce qu'il a affirmé auparavant de l'Être premier, qui est l'*Ipsum esse subsistens*, Acte pur : n'étant pas composé de matière et de forme, ni d'essence et d'esse, l'Être premier ne connaît aucune limitation. Etant tout à fait simple, il est nécessairement infini.

A la suite de l'infini, saint Thomas précise l'omniprésence de

---

(19) Mt 5, 48 (I, q. 4, a. 1, s.c.).

(20) Lam 3, 25 (I, q. 6, a. 1, s.c.). "Personne n'est bon, sinon Dieu seul" (Mc 10, 18; Lc 18, 19).

(21) *Somme théol.*, I, q. 4, a. 1.

(22) *Op. cit.*, I, q. 6.

(23) *Op. cit.*, I, q. 7, a. 1.

Dieu, son immutabilité et son éternité. En Dieu, il n'y a pas de conditionnement de lieu et de temps : il est; son être nous dépasse tellement, il est dans un tel au-delà, que nous essayons de le contempler de diverses manières pour mieux saisir sa transcendance et son immanence. Il est présent au delà de toutes les limites qui séparent les êtres humains entre eux. Un tel Etre ne peut être qu'unique. Indivisible en lui-même et séparé de tous les autres, il est un.

La simplicité et l'infini sont les deux conclusions typiques de la théologie scientifique de saint Thomas considérant la manière d'exister de Dieu dans son unité. Elles sont comme les deux pôles de son Traité du *De Deo uno*. Par là, saint Thomas nous donne un ordre très profond de contemplation, de la simplicité à l'infini. Cet ordre nous semble absolument capital à saisir : si l'infini est premier, ce que l'on voit déjà chez Duns Scot, puis chez Descartes, il ne peut plus y avoir de contemplation de Dieu. Seule la découverte de la simplicité de Dieu, qui se fait grâce au lien de l'intelligence avec ce qui est, maintient la détermination dans la connaissance que nous avons de lui : c'est bien toujours l'être (*l'esse*) qui permet à l'intelligence du théologien d'aller jusqu'au bout de sa pénétration. Et ayant découvert que Dieu est tout à fait simple, le théologien peut ensuite affirmer qu'il est infini.

Après avoir montré et contemplé la manière d'être (au delà de toute potentialité et devenir) du Dieu unique, saint Thomas considère sa science, sa vie et son amour. La vie de Dieu ne peut être qu'immatérielle et d'une immanence parfaite : Dieu se contemple et s'aime lui-même, et en se contemplant et en s'aimant il connaît toutes les autres réalités existantes et possibles. Les réalités existantes, il les aime d'un amour de choix libre : amour et liberté en Dieu s'identifient en son être unique, comme son amour et sa contemplation. Puisque Dieu est absolument simple, il ne peut y avoir en lui *aucun accident* qui vienne s'ajouter. Tout en lui est substantiel et unique. Si la liberté en Dieu ne s'explicité que relativement aux réalités autres que lui-même, l'amour et la contemplation au contraire sont saisies immédiatement comme lui-même en lui-même.

Il faut bien comprendre ces trois grandes affirmations de saint Thomas à l'égard de Dieu. Il est l'*Ipsium esse subsistens*; il est la *contemplation subsistante* (la pensée pure); il est l'*Amour subsistant* qui n'est qu'amour.

Ce qui est remarquable dans ce traité de théologie scientifique de saint Thomas, c'est la manière dont le regard contemplatif se structure en se servant de toutes les parties de la philosophie (philosophie première, philosophie de la nature, philosophie du vivant, éthique et politique), non pas directement, mais par l'intermédiaire d'un jugement de sagesse : celui-ci nous permet de découvrir les *rationes* qui n'impliquent aucune imperfection, et fonde par le fait même les analogies propres.

III. Si audacieux que soit ce regard de théologie scientifique sur l'esse même de Dieu et sur sa manière propre d'exister, l'exposé de théologie scientifique que saint Thomas fait du mystère trinitaire est

encore plus étonnant. En effet, si l'on peut avoir un regard de théologie scientifique sur le mystère de Dieu dans son unité, grâce à la capacité naturelle qu'a notre intelligence de remonter jusqu'à l'existence de l'Être premier, comment peut-on parler "scientifiquement" du mystère de la Très Sainte Trinité que nous n'atteignons que par la foi ? Notre intelligence ne peut, à partir de la simplicité absolue du mystère de Dieu considéré en son essence, poser nécessairement l'existence de trois Personnes. Seule la Révélation nous l'affirme, comme un secret de surabondance d'amour au plus intime du mystère de Dieu. Comment donc le théologien peut-il prétendre avoir un *logos* scientifique, même analogique et subalterné, sur ce mystère qui dépasse totalement la capacité de notre intelligence ?

Il faut d'abord noter que ce mystère nous est révélé et que notre intelligence surélevée par la foi y adhère; elle doit donc pouvoir en parler et même l'exposer scientifiquement. Si rien n'est plus intelligible que le mystère de Dieu, le mystère le plus intime et le plus personnel de Dieu, le mystère de sa fécondité personnelle, doit posséder *en lui-même* une super-intelligibilité que nous devons essayer d'explorer.

En outre, la subalternation de cette théologie scientifique de la Très Sainte Trinité à l'égard de la science des bienheureux est plus manifeste que celle de la théologie scientifique de Dieu considéré en son unité. Si l'ordre suivi par la théologie scientifique du mystère de Dieu en son essence est un ordre emprunté à la sagesse philosophique, celui qui regarde la Très Sainte Trinité relève directement de la Révélation. Aussi saint Thomas théologien de la Très Sainte Trinité est-il en premier lieu attentif à la manière dont l'Esprit Saint nous y introduit : il analyse les diverses analogies dont l'Esprit Saint se sert à travers l'Écriture pour nous révéler la signification profonde de ce mystère.

Dans l'Évangile de saint Jean, Jésus affirme qu'il procède du Père<sup>24</sup> et il est dit aussi que l'Esprit Saint procède du Père<sup>25</sup>. Jésus dit aussi qu'il est envoyé; mais il ne peut être envoyé que s'il procède, car en Dieu il ne peut y avoir d'autorité du Père à l'égard du Fils. C'est par la "procession" que l'Esprit Saint nous révèle le mystère. Saint Thomas, le théologien, commence donc son traité de théologie scientifique sur le mystère de la Très Sainte Trinité en exposant comment il faut entendre cette procession qui est en Dieu<sup>26</sup>. Toute procession est une action. Or l'action est soit transitive, soit immanente. Dans le mystère trinitaire, il ne peut s'agir d'une action transitive ayant un fruit extérieur à sa source, car ce fruit ne pourrait plus être Dieu; il serait nécessairement inférieur. Il faut donc considérer cette procession comme une action immanente, qui peut avoir un fruit immanent, *ad intra*. Lorsqu'il s'agit d'une

---

(24) "Moi je procède de Dieu" (*Ego ex Deo processi*) (Jn 8, 42).

(25) "Lorsque viendra le Paraclet, que moi je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, c'est lui qui témoignera à mon sujet" (Jn 15, 26).

(26) *Somme théol.*, I, q. 27, a. 1.

opération intellectuelle humaine, un tel fruit est nécessairement très imparfait, car il demeure dans l'intentionnalité de cette opération. Mais lorsqu'il s'agit d'une opération immanente divine, substantielle, identique à l'être même de Dieu, si cette opération est source d'un fruit semblable à elle-même, ce fruit peut être substantiel et personnel. Cela, nous ne pouvons pas le conclure dans une analyse purement philosophique, car l'opération substantielle en Dieu *ne réclame pas* par elle-même d'avoir un fruit : elle est substantielle et unique, elle est Dieu lui-même dans sa vie propre personnelle. Seule la foi nous dit qu'il y a une fécondité en Dieu, que le Père de toute éternité engendre son Fils, que le Fils *un* avec le Père est source d'amour et qu'il y a un amour personnel fruit de cet amour.

D'un point de vue critique, on peut se poser cette question : comment introduire dans une parfaite simplicité une distinction qui aille jusqu'à une distinction personnelle ? Comment, dans une opération vitale immanente parfaite, peut-on introduire une fécondité qui ne détruit pas la simplicité parfaite de ce "vivant" ? Si cette opération vitale immanente est *infinie*, il n'y a pas d'impossibilité. Mais on ne peut poser nécessairement l'existence de cette fécondité, car l'opération vitale immanente infinie ne l'exige pas par elle-même. Contrairement à ce qu'ont affirmé les néo-platoniciens (le vivant parfait engendre nécessairement), la fécondité ne fait pas essentiellement partie de l'opération vitale spirituelle, mais de l'opération vitale de vie végétative, parce que celle-ci demeure intrinsèquement limitée, contingente : c'est par sa fécondité que le vivant de vie végétative peut atteindre une certaine pérennité.

On peut cependant saisir qu'un vivant de vie spirituelle peut avoir une certaine fécondité dans son opération spirituelle, si celle-ci est substantielle et infinie. Lorsque saint Thomas théologien se sert des deux opérations spirituelles immanentes d'intelligence et d'amour pour expliciter scientifiquement la procession du Verbe et celle de l'Esprit Saint, il ne nous donne donc pas une démonstration qui soit scientifique par elle-même; son analyse suppose la foi nous révélant la double fécondité en Dieu, celle du Verbe et celle de l'Esprit Saint. C'est bien une démonstration scientifique, mais d'un caractère subalterné, et d'une manière toute différente que lorsqu'il nous montre que Dieu est tout à fait simple.

Il faut bien comprendre enfin que si saint Thomas a pu être aussi audacieux dans son raisonnement analogique, en montrant d'abord que la procession du Verbe est selon l'intelligence, puis que cette procession est une génération, c'est parce qu'il a compris que l'intelligence, dans ce qu'elle a de plus elle-même, est source d'une opération spirituelle purement immanente, qui réalise l'*unité* entre celui qui connaît et ce qui est connu. Elle s'exerce selon un mode d'assimilation.

De même, il faudrait montrer toute la purification de l'amour spirituel qui est nécessaire pour expliciter comment il faut saisir la spiration de l'Esprit Saint; saint Thomas ne se situe plus du tout à un niveau humain (anthropologique et psychologique), mais à un niveau beaucoup plus profond : le théologien se sert d'une *vision de sagesse* sur la nature propre de la contemplation et la nature propre de l'appétit spirituel pour expliciter ce que la foi lui révèle. C'est là que nous saisissons toute la

différence qui existe entre la théologie trinitaire de saint Augustin et celle de saint Thomas, et peut-être aussi celle qui existe entre le *Contra Gentiles* et la *Somme théologique*.

A partir des processions, saint Thomas cherche comment nous pouvons préciser théologiquement le caractère propre des diverses personnes divines, manifester leur distinction sans briser leur unité d'être, leur simplicité<sup>27</sup>. Il se sert alors de la relation, puisque le Père, comme Père, est relatif à son Fils bien-aimé, et que l'Esprit Saint est relatif au Père et au Fils comme source de la spiration. Mais saint Thomas purifie cette conception de la relation, à tel point qu'il ne garde de celle-ci que ce qui lui est propre (son *ad*), abandonnant tout ce qui lui vient de son état habituel d'accident, de son inhérence à une réalité déjà existante. Saint Thomas parle alors de "relation subsistante"<sup>28</sup>, pur regard divin vers l'Autre : le Père, c'est Dieu tout entier tourné vers le Fils, c'est Dieu toute entier pour le Fils. Voilà la paternité dans ce qu'elle a d'unique, qui n'implique cependant aucune perfection propre, personnelle, qui n'existerait pas dans le Fils. Ce qui distingue le Père du Fils, c'est ce "pur regard" du Père; le Père, c'est celui qui a tout communiqué à son Fils, qui ne garde rien pour lui, si ce n'est qu'il est Père; et le Fils, c'est celui qui a tout reçu, qui est tout entier tourné vers le Père en demeurant "un" avec lui et en lui, dans une unité absolument simple.

Nous saisissons là que c'est un regard de sagesse sur la relation qui a permis à saint Thomas d'aller jusqu'au bout de son discours de théologie scientifique sur le mystère de la Très Sainte Trinité.

IV. Si nous étudions maintenant cette autre opération qui est en Dieu, et qui a un mode transitif, la Création, nous découvrons que c'est encore dans la lumière de *l'ipsum esse subsistens* que saint Thomas la considère en tant que théologien. Si Dieu est *l'ipsum esse subsistens* et que nous existons, notre exister ne peut être que participé; et donc causé, puisqu'il dépend d'un autre<sup>29</sup>. Dieu est donc première cause efficiente de tout ce qui existe en dehors de lui. Il est *cause première* du point de vue de la causalité efficiente, de la causalité exemplaire et de la causalité finale<sup>30</sup>. Comme cela est difficile à admettre aujourd'hui, après Hume et Kant, qui ont donné au mot cause une signification tout autre qui ne peut être appliquée à Dieu! Mais si Kant a critiqué une certaine métaphysique, on peut critiquer Kant de n'avoir jamais saisi ce qu'est la véritable philosophie première de ce-qui-est et, par le fait même, de n'avoir pas saisi ce qu'est un principe et une cause au niveau de ce-qui-est comme tel.

Avec le mystère de la Création, la théologie découvre donc Dieu

---

(27) *Somme théol.*, I, q. 28.

(28) *Op. cit.*, I, q. 29, a. 4.

(29) *Op. cit.*, I, q. 44, a. 1.

(30) *Ibid.*, a. 1; a. 3; a. 4.

comme Cause première de toutes les réalités existantes, et découvre l'aspect premier, fondamental, du mystère de la liberté de Dieu.

V. Avec le mystère de l'Incarnation, du Verbe devenu chair<sup>31</sup>, Dieu est venu demeurer parmi nous. Il s'agit vraiment d'une proximité ineffable de Dieu avec nous et pour nous. Ce mystère se réalise pour nous de la manière la plus merveilleuse, la plus proche qui soit : le Verbe est devenu chair en Marie, sous l'action de l'Esprit Saint. C'est en demandant à Marie, notre soeur en l'humanité, de devenir sa Mère, que Dieu a voulu habiter parmi nous.

Par là, la bonté souveraine de Dieu se manifeste à nous de la manière la plus nette qui soit. Elle se communique à nous le plus qu'elle le peut puisque par l'Incarnation, notre nature subsiste dans le Verbe; elle devient le Fils bien-aimé du Père; elle est unie au Verbe de la manière la plus intime qui soit. Voilà pourquoi saint Thomas précise que c'est la bonté souveraine de Dieu qui est bien la raison de convenance du mystère de l'Incarnation<sup>32</sup>. Par ce mystère, la bonté de Dieu se révèle à nous de la manière la plus manifeste; seul un Dieu qui est la bonté même, la bonté pure, la bonté infinie, peut aimer sa créature d'une manière telle que la distance infinie qui sépare la créature de son Créateur soit comme absorbée par cette assumption qui se réalise au niveau même de la subsistance du Verbe : l'esse de Jésus est l'esse même du Verbe. Cette communication si profonde de la bonté va jusqu'à exiger l'unité de l'esse, sa simplicité parfaite.

VI. Ce mystère de l'Incarnation est en vue de la Rédemption, et de la Rédemption par la Croix, qui manifeste la profondeur de la justice du Père et la splendeur de sa miséricorde. En Dieu, justice et miséricorde s'identifient<sup>33</sup>. Dans la créature spirituelle, dans l'homme, les exigences de la justice peuvent lutter contre celles de la miséricorde; à la Croix, par son holocauste accepté dans l'amour, Jésus montre que dans son amour, la justice est absorbée par la miséricorde. Le mystère de la Rédemption par la Croix nous permet de découvrir que notre Dieu est un Père de toute miséricorde<sup>34</sup>.

Grâce au mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, le théologien a donc un nouveau regard sur Dieu; il pénètre plus avant dans le mystère de Dieu par la voie de la bonté et de la miséricorde.

VII. Enfin, le mystère de l'Eucharistie, testament d'amour de Jésus, nous donne notre Dieu (par Jésus crucifié et glorifié) comme le

---

(31) Jn 1, 14.

(32) *Somme théol.*, III, q. 1, a. 1.

(33) Voir *Somme théol.*, I, q. 21.

(34) "Béni soit le Dieu et père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes" (2 Co 1, 3).

"pain véritable" et comme la "véritable boisson". C'est pour nous transformer substantiellement en lui que Jésus institue l'Eucharistie à la Cène. Nous découvrons là l'exigence ultime de l'amour, qui veut le don le plus total de la Personne, de l'Ami, à son ami. Dieu met sa toute-puissance de Créateur au service de ce don substantiel du Corps de son Fils bien-aimé pour tous ceux qui ont été rachetés par sa Croix.

L'Eucharistie nous révèle, en le réalisant, le secret le plus intime du Coeur de Jésus : se donner lui-même en nourriture pour nous transformer en son amour : "Je suis venu jeter le feu sur la terre, et comme je voudrais que déjà il soit allumé !" <sup>35</sup>. Par là, nous découvrons que *Dieu est amour* <sup>36</sup> et qu'il veut se donner personnellement et individuellement à chacun, de la manière la plus réaliste qui soit. Il se fait le Serviteur par excellence, dans le service de l'aliment, pour être tout à nous. Ce service substantiel nous révèle l'intensité de son amour. Il est le Dieu caché <sup>37</sup>, tout en se donnant dans l'immanence la plus forte qui soit.

Saint Thomas montre que c'est à travers le sacrement par excellence, signe et instrument de l'amour, que se réalise ce don. Dans l'ordre ontologique, le sacrement est bien ce qu'il y a de plus pauvre : le signe est une relation, comme l'instrument. Dieu se sert de ce qu'il y a de plus pauvre pour se donner de la manière la plus parfaite. Dans l'Eucharistie, l'être s'efface devant le don silencieux de l'amour; cela se réalise dans une opération qui fait directement appel à la toute-puissance du Créateur : la conversion totale de la substance du pain en la substance du Corps du Christ <sup>38</sup>. Il ne s'agit pas d'une annihilation du pain <sup>39</sup>, mais d'une conversion, ce qui annonce prophétiquement ce qui doit arriver à la fin des temps; le monde matériel ne sera pas annihilé, mais radicalement transformé : "Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle" <sup>40</sup>. L'Eucharistie n'est-elle pas le *viatique*, pour chaque chrétien et pour l'univers entier, le sacrement qui annonce le retour du Christ dans sa gloire ?

Toute la théologie scientifique de saint Thomas nous parle de Dieu et nous montre que si nous pouvons découvrir scientifiquement qu'il existe, nous ne pouvons pas atteindre ce qu'est Dieu dans son essence propre. Nous devons donc le regarder de diverses manières, comme lui-

---

(35) Lc 12, 49.

(36) 1 Jn 4, 8.

(37) Is 45, 15.

(38) Voir *Somme théol.*, III, q. 75, a. 4.

(39) *Ibid.*, a. 3.

(40) Ap 21, 1.

même s'est manifesté à nous de diverses manières : par les créatures<sup>41</sup>, en se servant de la parole et des gestes des hommes, par ses prophètes, et enfin "par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses"<sup>42</sup>. Le théologien ne peut négliger aucune de ces manières dont Dieu s'est révélé. A partir des réalités existantes, l'intelligence humaine le dévoile de la manière la plus nécessaire quant à son existence. Pour cela, elle se sert de la connaissance métaphysique de ce-qui-est comme tel. C'est la connaissance de l'esse dans ce qu'il a de plus profond qui nous conduit verticalement à affirmer nécessairement l'Être premier, Acte pur.

Dieu se révèle lui-même à nous comme "Je suis"<sup>43</sup>, ce qui permet au théologien de déceler "scientifiquement" la manière d'être de Dieu : sa simplicité, sa perfection, son infini, et sa vie propre de contemplation et d'amour.

Dans la simplicité même de Dieu, le théologien précise comment contempler le mystère des processions divines, celle du Fils à partir du Père et celle de l'Esprit Saint à partir du Père et du Fils : trois Personnes dans l'unité et la simplicité de leur être, de leur vie de contemplation et d'amour.

Le Dieu créateur et tout-puissant crée tout à partir de rien dans sa sagesse et son amour. Aucun motif extérieur à lui ne peut justifier ce don gratuit de l'exister, de la vie et de l'esprit. C'est par un choix absolument libre que Dieu crée.

A cause du péché d'Adam et d'Eve, le Père infiniment bon envoie librement son Fils dans le mystère de l'Incarnation pour sauver les pécheurs, les réhabiliter dans leur amitié avec leur Créateur et les appeler à vivre une vie éternelle de fils bien-aimés.

C'est par pure bonté et miséricorde que Dieu réalise cela. Par là il nous révèle son amour personnel pour chaque homme et pour tous. Le don du Corps comme pain eucharistique le manifeste clairement.

De la simplicité de Dieu à l'Eucharistie, la théologie de saint Thomas nous donne ainsi un ordre de sagesse, un ordre de contemplation du mystère de Dieu se révélant à nous. Dans cette lumière, le mystère de l'Eucharistie apparaît comme l'ultime Révélation de Dieu, au delà de toute parole, dans l'unité d'amour. Pour nous dire cela, la théologie de saint Thomas est nécessairement commandée par le primat de l'amour. Mais pour pouvoir le saisir dans toute sa profondeur et dans tout son absolu, une véritable théologie scientifique est nécessaire : celle-ci permet d'offrir à Dieu ce qu'il y a de plus noble dans l'homme, son intelligence au service de la vérité. D'autre part, réaliser une théologie scientifique qui aille jusqu'à ce regard sur l'Eucharistie comme Révélation de l'amour de Dieu pour nous, c'est montrer qu'elle s'achève dans le primat pratique de l'amour : celui-ci permet d'atteindre le mystère de Dieu de

---

(41) Sag 13, 5 : "la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur". Cf. Ro 1, 20.

(42) He 1, 2.

(43) Ex 3, 14.

la manière la plus secrète qui soit. Peut-être découvrons-nous là comment la théologie scientifique de saint Thomas attend et appelle une véritable théologie mystique, une théologie de l'amour. Saint Thomas l'a vécu, lui qui considérait comme paille tout ce qu'il avait dit, au regard de ce qu'on peut saisir du secret de Dieu.

En terminant, il serait intéressant de comparer deux grands génies dans leur regard théologique sur Dieu : saint Thomas et Hegel. Pour saint Thomas d'Aquin, l'intelligence au service de la parole de Dieu, de la Révélation, proclame la transcendance absolue de Dieu : Dieu est tout autre comparativement à nous; mais il est aussi celui qui est le plus proche, celui qui nous attire à lui, qui se donne pour réaliser avec l'homme l'unité la plus intime qui puisse exister.

Pour Hegel, l'esprit, dans son développement ultime, dialectique, absorbant la foi, s'identifie avec Dieu lui-même : non seulement avec le Dieu créateur, mais avec le Dieu trine qui se révèle à nous dans l'Incarnation et la Rédemption.

Pour Thomas d'Aquin, notre discours sur Dieu, respectant sa transcendance, possède des modalités diverses, suivant qu'il s'agit de Dieu contemplé dans son unité, dans sa simplicité, dans les trois Personnes divines, dans son Incarnation, sa Rédemption, son Eucharistie. Pour Hegel, le discours dialectique cherche l'identité la plus rigoureuse et se développe progressivement et uniformément : c'est lui-même qui détermine ce qui est pensé, et la réalité elle-même. La transcendance de Dieu se ramène à l'ultime développement dialectique.

fr. Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.