

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Entre 1926 et 1950, la *Process (Thought) Philosophy*/la *Process Theology* naît et s'étend progressivement comme courant de pensée¹. Elle est soutenue par certains étudiants et lecteurs de la pensée d'Alfred North Whitehead. Ancien assistant de Whitehead, Charles Hartshorne (1897 - 2000)² exploite systématiquement certains principes du philosophe de Harvard dont il discute et approfondit les implications théistes. En travaillant certains concepts clés de Whitehead, Hartshorne devient une des figures les plus significatives du théisme en *Process Thought*.

Les travaux de Hartshorne s'inscrivent dans un large courant doctrinal philosophico-théologique qui, en assumant avec des modifications majeures les principes de la cosmologie whiteheadienne, préconise entre autres l'idée d'une relation entre Dieu et la création, différente de celle de la pensée thomasienne. Contrairement à la théologie (philosophie) de Thomas d'Aquin (exemple : *ST q. 28, a. 1, sol. 3*) et à celle de l'Église, les penseurs de ce courant soutiennent que : « la relation entre Dieu et la création est réelle aussi bien du côté du monde que de celui de l'être divin³ ».

Opposée à la pensée thomasienne, l'affirmation de la relation réelle entre Dieu et la création chez Hartshorne implique que Dieu et le monde « deviennent » ontologiquement deux points de vue à partir desquels la réalité divine peut être comprise.

D'une part, à partir d'une logique modale « *théologique* » décrivant l'être divin dans son aspect dit « *abstrait* », Dieu est présenté comme parfait et « *insurpassable* ». De ce fait, il doit jouir d'une existence nécessaire. La même logique attache à Dieu une existence contingente dans la mesure où, tout en étant nécessaire, il doit être « *en actualité quelque part* ». Dans la même perspective, Hartshorne pose Dieu comme un être en relation réelle avec un monde nécessaire et contingent à la fois. D'autre part, du point de vue de la réalité *concrète* (constitutive de son « aspect appelé concret »), le Dieu de Hartshorne est structuré par les interactions avec le monde dans la créativité. Même si Hartshorne considère cette dimension de l'être de Dieu comme un mystère indescriptible, les principes qui, dans ce registre, fondent l'existence de Dieu et son rapport au monde

¹ Pour une synthèse historique, cf. l'introduction de M. Weber (éd.) à *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics*, Frankfurt / Paris / Lancaster, Ontos Verlag, Process Thought I, 2004.

² Les détails biographiques de Hartshorne sont donnés dans le texte (version anglaise) de Donald Viney en annexe de la thèse (tome IV p. 18).

³ Dans ce travail, nous utiliserons souvent la catégorie « être divin » pour désigner « Dieu ». Dans un autre contexte cette expression peut constituer un sujet de discussion. Mais dans ce travail elle permet juste d'éviter de répéter le même mot Dieu dans une phrase.

impliquent *finale*ment qu'il doit être à la fois créateur et créature. Il n'est pas unique créateur ; il crée avec le « *monde se créant* ».

Les contradictions impliquées par l'opposition entre ces principes hartshorniens et la pensée thomasienne mettent en cause certains acquis théologiques courants. Il s'agit notamment, pour ne citer que ces thèmes, de la doctrine théologique de la création et de la Trinité, de la divinité du Christ, de la création *ex nihilo*, de l'éternité du monde, de la simplicité, de la transcendance divine, de l'actualité pure en Dieu et de l'herméneutique théologique.

Les remises en cause théologiques entraînées par les investigations d'obédience whiteheadienne retentissent dans les milieux où la philosophie et la théologie du devenir semblent traduire de manière systématique et approximative les intuitions de certaines cultures dans le monde. Inspirée par Whitehead et Hartshorne, la *Process Theology* se veut un courant de pensée influent (d'une manière ou d'une autre) jusqu'à aujourd'hui, principalement en Amérique du Nord, en Europe, en Chine et en Corée du Sud. Les centres d'études prolongeant la pensée de Whitehead et celle de Hartshorne se multiplient.

Devant les objections de Hartshorne, plus explicites et systématiques que celles de Whitehead sur la question de la relation entre Dieu et la création, et celles des théologiens qui partagent sa perspective de pensée, une des réactions des penseurs inspirés ou proches de la théologie thomasienne a consisté en un rejet⁴ de leurs interprétations à partir des principes du maître médiéval. Les positions antithomistes et les remises en cause de certaines catégories théologiques, qui surgissent des objections de Hartshorne à la théologie classique, n'ont pas manqué d'attirer l'attention de plusieurs théologiens.

En Belgique, A. Gesché a invité à réfléchir à la dimension novatrice de la *Process Thought* qu'il considérait comme « une matière délicate, mais qu'on ne peut renvoyer d'un trait de plume ». J. Ladrière, de son côté, n'a jamais élaboré d'étude systématique sur Hartshorne, mais ses différentes évocations de la pensée de Whitehead constituent implicitement des suggestions pour une étude approfondie des questions posées par la *Process Philosophy/Theology* à la pensée moderne. Dans cette même perspective, tout en dégagant les apports et les limites des investigations de Whitehead et de la théologie/philosophie du *procès*, les travaux de J.-M. Maldamé constituent une tentative

⁴ Voir un des exemples en annexe du tome IV de la thèse, pp. 35, 36, 37, 38. dans les correspondances entre Hartshorne et un des thomistes de son époque. Ces correspondances non encore publiées donnent une idée sur le contexte herméneutique et historique polémique des investigations de Hartshorne. Elles ont été collectionnées par nous au *The Center for Process Studies* de Claremont dans la section « Archives Hartshorne ».

d'examiner la contribution possible de la *Process Thought* à toute quête de l'absolu en prenant en compte les acquis des données scientifiques les plus rigoureuses de notre époque. Dans ce contexte, le colloque organisé par la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain au cours de l'année académique 2005-2006 a fourni l'occasion d'évaluer la pertinence même d'une mise en rapport entre la *Process Thought* et les autres investigations théologiques.

Lors de la table ronde de ce colloque, la question du rapport entre Dieu et le monde est revenue à la surface. Dans l'esprit de Jean-Michel Counet⁵, cette question requérait de revisiter d'une façon critique les interprétations des textes thomasiens faites par les penseurs de la *Process Thought*, au sujet du rapport entre l'actualité pure de Dieu en philosophie (et théologie) classique et la réalité du monde. Cette requête rencontrait l'esprit des publications de J.-M. Maldamé qui entendent replacer la théologie (et la philosophie) du procès dans son contexte en évaluant la pertinence de ses questions et ses limites. Une telle démarche exige qu'une grande attention soit portée aux questions de langage et aux malentendus éventuels sur les conceptions mêmes de l'être. La prise en compte de la contextualité et du langage (avec ses constructions et déconstructions) en rapport avec le réel et avec Dieu constitue précisément aujourd'hui l'un des thèmes usuels majeurs en théologie fondamentale (L. Boeve, David Tracy ou encore J. Ladrière...). L'attention de nombreux théologiens y est focalisée, si bien qu'il s'agit là *finale*ment d'une sorte de passage obligé, pour une évaluation pertinente du rapport antinomique entre la *Process Thought* et la pensée thomasienne.

Par ailleurs, on ne peut négliger le fait actuel indéniable du dynamisme et de la fécondité des débats de plus en plus nombreux suscités par les théologiens du procès. Hartshorne a même été considéré par certains penseurs comme l'« Einstein de la théologie ». En prolongeant certaines de ses prises de position, à côté de celle de Whitehead sur la relation entre Dieu et la création, des théologiens produisent un éventail de plus en plus large de catégories novatrices dans divers domaines de la philosophie et de la théologie. Quelques thèmes théologiques classiques y sont soumis à de sérieuses déconstructions, notamment : la Trinité, la création, la christologie, le dialogue interreligieux, le rapport entre modernité et postmodernité en théologie... On comprend alors qu'une étude sur les antinomies entre la théologie du procès (Hartshorne) et la pensée

⁵ Le texte de J.-M. Counet est intégralement repris dans la dernière partie de cette thèse, avant la conclusion générale. Voir aussi sa deuxième forme au Tome IV de la thèse: Bibliographie et document annexes, p. 106. Sa version définitive est publiée dans

thomasienne au sujet de la relation entre Dieu et la création soit une démarche qui, à divers points de vue, touche le cœur même des préoccupations actuelles en théologie. Plus précisément, il sera démontré dans ce travail que la pensée de Hartshorne entraîne la théologie dans un ressourcement en sciences, aussi bien formelles (les logiques en l'occurrence) que naturelles, et en philosophie des sciences.

Face aux antinomies qui opposent les deux systèmes de pensées (celui de Hartshorne et de ses adeptes versus celui de Thomas d'Aquin et de ses disciples), le choc frontal entre les affirmations divergentes sur la relation entre Dieu et la création, nous a incité à chercher laquelle des deux théologies est la plus pertinente et la plus féconde vis-à-vis des attentes courantes de l'expérience religieuse chrétienne.

A la fin de nos recherches doctorales sur ce sujet, nous défendons la thèse suivante : il serait téméraire de conclure à l'inanité pure et simple de la conception thomasienne de la relation entre Dieu et la création à partir du point de vue de la *Process Thought* (version hartshornienne). De plus, nous ne sommes que *partiellement* d'accord avec certaines affirmations de Hartshorne sur la relation entre Dieu et la création, ainsi qu'avec un certain nombre de réactions thomistes à la pensée de Hartshorne (exemple : E. Gilson et certaines correspondances adressées à Hartshorne⁶ par des thomistes et des personnes qui s'appuient sur la pensée thomasienne).

En outre, nous soutenons qu'il est possible de constituer entre les deux pensées un espace de synthèse, celui-ci pouvant s'avérer fécond aussi bien pour la *Process Thought*, que pour le thomisme et la théologie en général. Il nous semble défendable qu'une théologie qui met en valeur non seulement le lien (à l'instar de la pensée néoclassique⁷), mais aussi la différence de nature entre Dieu et la création (comme chez Thomas d'Aquin), puisse produire une synthèse équilibrée et significative entre la pensée thomasienne et la théologie de Hartshorne.

Cette théologie de la différence (qu'on pourrait appeler *théologie différentielle du procès*) entre Dieu et le monde approfondirait autrement que dans la pensée hartshornienne la question de la dépendance et de l'indépendance de Dieu vis-à-vis du monde. Elle mettrait à profit les remarques de D. Tracy adressées à Hartshorne, certains principes de Nicolas de Cues (la docte ignorance et la coïncidence des opposés) et les apports de J. Ladrière au sujet de l'abîme dans nos connaissances religieuses.

⁶ Voir les textes en annexe de la thèse tome IV, p. 26-40.

⁷ L'expression « théologie néoclassique » a été utilisée par Hartshorne pour désigner sa pensée comme un système dépassant la théologie et la philosophie classiques.

Cette thèse consiste à présenter la pensée de Hartshorne en mettant en avant le caractère inachevé de certains de ses principes. Vers la fin du travail, quelques éléments de synthèse possible, entre les deux pensées, seront dégagés. Ils pourraient servir de suggestions pour la recherche théologique.

La **méthode** de notre investigation a consisté en une herméneutique comparative entre la pensée de Thomas d'Aquin et celle de Hartshorne. En les « interprétant » par « recontextualisation », nous avons dégagé de manière plus critique les contenus et les singularités des deux théologies en vue d'établir entre elles, les termes aussi bien de divergence que de convergence. Concrètement, il a fallu lire chaque texte en évoquant ses sources proches et lointaines en même temps que certains événements qui ont caractérisé son lieu de production.

Ce procédé a permis d'établir plus clairement la visée et la position méthodologique de base de la pensée de Hartshorne vis-à-vis de celle de Thomas. Parallèlement nous distingué la singularité de la pensée thomasiennne dans ses principes, son contenu et ses questions en rapport à certains de ses continuateurs. Il a dès lors été possible de comprendre l'originalité et les limites des remises en cause hartshorniennes de la pensée du maître médiéval.

En gagnant de lire tant soit peu Thomas d'Aquin par lui-même, nous avons pu mettre en avant les questions et les thèmes dans lesquels la théologie néoclassique se trouve interpellée quant à la possibilité d'une synthèse avec la pensée thomasiennne. Ce cadre de travail a permis de considérer de manière plus lucide les apports et limites des deux pensées dans le contexte des grandes questions théologiques postmodernes.

Qui parle de méthode implique les principes de référence(s). Notre étude des deux systèmes de pensée a exploité un certain nombre de principes, parmi lesquels:

- (1) **L'enjeu de la « contextualité »**, ou la prise en compte de la problématique de la commensurabilité/incommensurabilité. Ce principe constitue un des éléments de base de notre procédé d'interprétation et de la mise en rapport des textes des auteurs. Nous y avons tenu compte des niveaux de légitimité de leurs commensurabilité(s) et commensurabilité(s). Dans ce sens, pour dégager de manière plus précise la contextualité des deux pensées, un certain nombre d'auteurs ont été évoqués. Citons entre autres, pour ce qui est de Thomas : Aristote, Boèce, Augustin, Albert le Grand... Pour ce qui concerne la théologie néoclassique : des auteurs comme Anselme, E. Kant, R. Carnap, K. Popper, C. I. Lewis, A.-N. Whitehead, R.-G. Collingwood... ont été pris en compte. Dans la perspective générale de l'ouverture de notre thèse aux appels théologiques postmodernes, les pensées

de J. Derrida, D. Tracy, J. Ladrière, C. Geffré, L. Boeve... ont constitué un arrière-fond de référence.

-(2) **L'interdisciplinarité.** L'interprétation « recontextualisante » de la pensée de Hartshorne a impliqué une ouverture aux apports des sciences formelles et naturelles. Pour mieux dégager la pensée théologique néoclassique dans sa singularité, notre travail s'est imprégné d'éléments de la logique modale et de la logique formelle, notamment le domaine de l'*axiomatique*, du *calcul des prédicats* et l'usage des *tables de vérité(s)*. Et en plus d'un certain recours aux illustrations en mathématiques, la théologie néoclassique a plusieurs fois imposé d'évoquer des exemples en psychologie, en statistique, en neurophysiologie du cerveau, en physique... Ces domaines ont été pris en compte dans leurs rapports à la question de Dieu telle qu'elle a été posée par Hartshorne. En considérant l'originalité de la pensée de Hartshorne qui appelle à exploiter ces autres disciplines pour argumenter en théologie, notre perspective d'investigation est restée celle de présupposer que la connaissance religieuse, en particulier l'intelligence de la foi dans un contexte d'ouverture aux autres sciences, requiert une dimension de dialogue pluraliste avec les autres visions du monde. Dès lors, en prenant en compte les débats postmodernes sur la construction/déconstruction, nous n'avons pas exclu qu'une théologie issue des points communs entre la pensée néoclassique (intentionnellement rapprochée de sciences naturelles et formelles) et la théologie thomasienne puisse être construite en dialogue avec d'autres formes de pensées.

- (3) **La cohérence d'un système de(s) catégorie(s).** Ce présupposé implique que, de prémisses bien déterminées, l'on aboutit à des conclusions conséquentes. Il nous a permis de comprendre que chacun des deux systèmes a construit une vérité dont la consistance est étroitement liée aux rapports systémiques entre ses propres catégories et leurs présupposés. Les concepts s'impliquent mutuellement et impliquent des vérités précises. Ce principe, qui ne préconise pas un relativisme, n'exclut donc pas la légitimité pour différentes disciplines d'entrer en confrontation avec des prétentions à une vérité universelle, à certains égards.

-(4) **Le recours à l'histoire de la pensée.** Les deux systèmes ne peuvent être mieux compris qu'en les situant sur la ligne du temps. Dans cette perspective, le thème même de la relation entre Dieu et la création est une problématique dont les approches se succèdent dans l'histoire de la pensée. Dans cette histoire, des pensées anciennes peuvent constituer plus que des « prétextes » à des investigations plus renouvelées dans les systèmes actuels. L'on y découvre alors d'une part, les efforts et les apports des pensées anciennes face à cette problématique, et d'autre part, l'originalité des pensées nouvelles. La prise en compte

de l'historicité de la pensée nous a permis ainsi d'évaluer certaines investigations sur le sujet de la relation entre Dieu et la création comme formant un ensemble de plusieurs théologies pouvant être constituées en un réseau de visions du monde en opposition et/ou en convergence. Ce fait de l'historicité de la pensée humaine, distribuée en plusieurs cultures et systèmes, nous éloigne alors de l'idée d'une théologie unique et monolithique (sans justifier ses bases en commensurabilité/incommensurabilité) sur la relation entre Dieu et la création.

Ces quatre principes constituent en quelque sorte les piliers qui ont soutenu notre méthode herméneutique comparative appliquée aux deux pensées. Nous y avons trouvé l'occasion de vérifier dans leurs dimensions appliquées les enjeux de la question du contexte, du pluralisme, de l'interdisciplinarité et la problématique postmoderne de la positivité et de la négativité de la pratique théologique. D'un point de vue plus pratique, cette méthode de travail a été également soutenue par des participations à des colloques et séminaires. Nos contributions aux rencontres et séminaires philosophiques (Lyon, Irlande, Los Angeles) ont eu comme effet de mettre à jour nos informations sur Hartshorne. La visite des archives de Hartshorne nous a permis d'enrichir notre corpus d'informations sur le contexte de production de sa pensée. Ses correspondances avec les thomistes de son époque et avec des penseurs comme Karl Popper, Richard Rorty, Whitehead ainsi que différents autres documents donnent une idée du contexte historique et des ressources de la pensée néoclassique. Nos rencontres avec les professeurs Sia, Van Der Veken, Cloots, Kachappilly, qui ont tous connu Hartshorne, ont permis d'élargir notre compréhension de la théologie néoclassique. L'entretien avec Ladrière, il y a trois ans, nous a aidé à mieux cerner le rapport entre la théologie et le formalisme en évaluant de manière plus précise les efforts et les limites de la pensée de Carnap. Nous y avons des précisions sur Les entretiens avec, Cobb, Griffin, Roland Faber, Henry Grandville nous ont donné l'occasion de vérifier la rectitude de nos lectures de Hartshorne. Par le colloque qui a été organisé à Louvain-la-Neuve sur Whitehead, nous avons pu confirmer la pertinence d'une étude comparative entre les catégories théologiques classiques et certains principes communs de la *Process Thought*.

Par ailleurs, ce travail, qui s'est étalé sur plusieurs années a buté sur un certain nombre de **difficultés** dont nous n'évoquons que quelques unes.

- La traduction de certaines idées de la théologie néoclassique de l'anglais au français a requis beaucoup de prudence de sorte que par endroit, pour protéger certains accents et certaines emphases de Hartshorne, notre exposé en français a subi plusieurs

reformulations. Aussi dans le but de mettre lecteur le plus possible en contact avec la densité des propos des auteurs, dans une thèse où il n'était plus possible de trop reprendre les versions anglaises et latines des textes, nous avons fait choix de citer le plus abondamment possible les écrits des deux penseurs. Il arrive dès lors des citations s'enchaînent dans notre exposé, pour garantir que l'on reste précisément dans la logique de l'un ou de l'autre. La seconde difficulté a été celle de la délimitation du travail. Notre herméneutique comparative s'applique à deux théologiens aux pensées prolixes. Chacun des thèmes qui constituent leurs œuvres pourrait ouvrir à lui seul une perspective de recherche doctorale. Mais, étant donné les limites de ce travail, nous avons dû procéder à un tri serré. L'on ne s'étonnera donc pas de constater que des thèmes tels que « la vie en Dieu », « l'amour en Dieu » n'aient pas connu de développements importants, chacun en soi peut constituer un sujet de thèse, par exemple dans la perspective d'une comparaison entre la vie en Dieu chez Thomas et la créativité chez Hartshorne/Whitehead. Un tel travail serait susceptible de confirmer les conclusions de notre thèse.

Une autre difficulté à signaler est celle du problème de l'outil informatique. Aux derniers moments de notre travail, l'immensité du texte vient de poser problème pour créer les tables des matières et la finition de la mise en forme. Nous signalons que vue cette difficulté, dans le but de faciliter la lecture des textes, nous offrons à la fin du travail une seule table des matières pour les quatre tomes. Cette table des matières a été élaborée de manière laborieuse et peut probablement présenter des imperfections. Dans le même registre des difficultés de « traitement de texte », nous nous sommes buté aux problèmes de mise en forme. Vue l'immensité du texte les espaces insécables n'ont pas été faciles à introduire ou à supprimer. Entre certains paragraphes et certaines sections du texte, des espaces vides sont difficiles à enlever. En maniant ces espaces, des risques de perdre des fichiers surgissent. Nous sollicitons l'indulgence du lecteur pour ces problèmes techniques informatiques.

Pour ce qui est du **plan** de l'exposé de la thèse, ce dernier est divisé en trois grands volets dont le premier concerne Thomas d'Aquin et les deux autres constituent une synthèse de la pensée de Hartshorne.

La première partie du travail (Tome 1) met en exergue le thème de la relation entre Dieu et la création, tel qu'il est traité dans les travaux de Thomas d'Aquin, et plus précisément en *ST. q. 28, a. 1, sol. 3* : une question qui porte sur les relations trinitaires.

Certes, ce sujet est repris à maintes reprises dans les textes de l'Aquinate⁸. Cependant, pour nous limiter au cadre de la théologie révélée, la présente étude traite uniquement de la problématique de la relation entre Dieu et la création dans la perspective de ses retombées en Trinité, en christologie et sur la création. Pour y parvenir, une première démarche dégagera le contenu sémantique de ce thème du point de vue de l'Aquinate, en le restituant dans son contexte. L'évocation du contexte implique l'établissement du rapport de la pensée de Thomas à ses sources et une prise en compte des liens systémiques entre les catégories qui la structurent. Cette investigation permettra de dégager la singularité de la pensée thomasiennne et les difficultés que suscite une interprétation menée uniquement d'un point de vue extérieur, sans égard pour le cadre de ses sources et de son contexte.

En guise d'introduction à notre exposé et à notre critique de la pensée de Hartshorne, cette première partie met en avant un des axes principaux de notre recherche : la problématique du déficit herméneutique avec lequel Hartshorne a effectué son interprétation des principes thomasiens à l'intérieur du système logico-formaliste et « créativiste » qu'est la théologie néoclassique. Plus encore, en raison de ce caractère formaliste et « créativiste », nous observons que ce déficit herméneutique est lié à une autre problématique : la prise en compte insuffisante de la dimension de « mystère » en Dieu dans les développements catégoriaux de la théologie hartshornienne. Par rapport à cette difficulté de la théologie néoclassique, une partie de l'exposé de la pensée de Thomas d'Aquin mettra en évidence la dimension apophatique de la théologie révélée qui a marqué la formulation de la relation entre Dieu et la création chez l'Aquinate. Il sera indiqué combien l'absence de cet aspect de la pensée de Thomas dans les interprétations qu'en fournit Hartshorne, pose un problème de contextualisation, ainsi que la question de la commensurabilité et/ ou de l'incommensurabilité entre les deux systèmes.

A la suite de l'exposé de la pensée de Thomas, nous présenterons deux registres, étroitement liés, de la pensée du rapport entre Dieu et le monde selon Hartshorne. En respectant le principe de la conception bipolaire de Dieu chez le théologien néoclassique, le premier registre (Tome 2) concerne la réalité divine comprise dans son aspect « abstrait ». Le second registre (Tome 3) traitera, quant à lui, des principes fondamentaux qui requièrent l'attribution d'une nature concrète à Dieu.

Par rapport à d'autres interprétations de Hartshorne, notre exposé de la nature abstraite présente la particularité de rejoindre précisément notre auteur dans une de ses

⁸ Voir la synthèse de F. VAN STEENBERGEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1980.

singularités : sa tentative de doter la théologie d'un certain caractère logico-formaliste sous l'inspiration de R. Carnap (en réinterprétant utilement la pensée de K. Popper⁹). Cette dimension de sa pensée n'a pas toujours été mise en valeur, alors qu'elle constitue un des lieux clés où les efforts aussi bien que les limites de ses investigations se laissent le mieux découvrir. On peut y évaluer la pertinence et les intentions de ses travaux dans le contexte des conflits entre la métaphysique (théologie) et l'empirisme logique. Le fait de relire Hartshorne en tenant compte de cette singularité, permet d'évaluer les racines de son interprétation de la pensée thomasienne ainsi que le genre de système théologique qu'il recherchait pour dépasser la théologie classique. Cette perspective de lecture ouvre la possibilité de situer la pensée hartshornienne par rapport aux requêtes actuelles en théologie fondamentale. De fait, la théologie néoclassique de la relation entre Dieu et la création (logico-formaliste) fait découvrir la difficulté pour la *Process Thought* de se définir comme un système catégoriel universel face à la dimension analogique en théologie.

Dans la perspective des suggestions proposées par l'« *imagination analogique...* »¹⁰ de David Tracy en théologie systématique, une *Process Thought* logico-formaliste des propositions générales, qui ne fait pas suffisamment justice à la dimension du mystère en Dieu, serait en peine de rendre compte de l'altérité divine, de s'ouvrir à tout autre discours « différent »¹¹, en l'occurrence celui qui ne réduit pas la réalité divine à ce qu'un cadre analytique peut en saisir. De fait, le caractère formaliste et totalisant de sa pensée contraignait Hartshorne à négliger la singularité et la valeur de la révélation. Il traitera la divinité du Christ, la création et la Trinité unilatéralement au travers de la grille des principes théologiques de la *Process Thought*. Ces difficultés de la pensée de Hartshorne seront présentées en même temps que celles liées à un autre point : la possibilité de comparer effectivement une pensée avec une autre, lorsqu'on prend en compte la question de la contextualité.

La présentation de l'aspect abstrait de Dieu chez Hartshorne sera suivie par la présentation d'un certain nombre de principes qui permettent d'évoquer une notion de

⁹ En plus des évocations des liens entre Hartshorne et Carnap dans le corps de l'exposé, je présente dans la partie annexe (p. 42a à 55) les manuscrits des correspondances entre le théologien néoclassique et Karl Popper. L'on peut y dégager l'idée d'une collaboration étroite de Hartshorne avec ce penseur dont le rapport à l'*empirisme logique* et aux questions métaphysiques est très significatif dans l'histoire de la pensée.

¹⁰ Voir D. TRACY, *The analogical Imagination, Christian Theology and Culture of Pluralisme*, New York, Crossroad, 1981.

¹¹ Cette dimension qui implique une reconnaissance de l'altérité divine en même temps que la possibilité d'une théologie positive peut être exploitée en corrélation avec les travaux comme ceux de Philipp W. Rosemann dans *Omne ens est aliquid*, Edition Peeters, Louvain-Paris, 1996.

nature divine concrète. Au carrefour de ces principes, la créativité constituera pour nous la catégorie fondamentale. Ce concept permettra de mettre en avant le thème hartshornien de la relativité divine d'un point de vue concret (Dieu créateur-créature) avec ses oppositions à la pensée thomasienne. Un certain nombre de conséquences résultant de ce concept seront évoquées par rapport aux propriétés divines développées par Thomas. En revenant sur la question de la transcendance (du mystère), cette partie de l'exposé répondra aux limites de la pensée de Hartshorne relativement à la christologie, à la Trinité, à l'éternité du monde, au patripassianisme et à la création *ex nihilo*.

Finalement, si l'on prend en compte nos objections concernant l'aspect divin abstrait et l'aspect divin concret, cette thèse pose la question des limites de la pensée de Hartshorne sous un double aspect :

1. en théologie fondamentale, la théologie néoclassique souffre d'un déficit herméneutique, d'une prise en compte insuffisante de la contextualité et de la dimension négative (apophatique) de la théologie (considération de la réalité « mystère » en Dieu) ;
2. en théologie dogmatique, les mêmes faiblesses repérables au point de vue de la théologie fondamentale, ont introduit dans la pensée hartshornienne une négligence réductionniste de la singularité de la Trinité, de la christologie et de la théologie de la création.

Cependant, les faiblesses décelées dans la pensée de Hartshorne, n'impliquent pas pour autant, une inanité de ses intuitions et de son apport dans l'histoire de la philosophie et de la théologie de la création. Dans le cadre d'un autre travail, il sera possible de mettre en exergue la valeur et la fécondité de certaines catégories de son projet. Déjà inspirée des suggestions de Jean-Michel Counet, cette thèse repérera dans sa dernière partie quelques perspectives de conciliation entre certaines données significatives de la théologie néoclassique et de la pensée thomasienne. Ces données constitueront des indications pour une recherche ultérieure.

PREMIERE PARTIE

LA PENSÉE THOMASIENNE DE LA RELATION ENTRE DIEU ET LA CRÉATION

APPROCHE SUR LES SOURCES ET LE CONTENU

Une étude pertinente du concept thomasien de relation de création requiert, au premier abord, la connaissance de ses sources. Elle exige de s'imprégner des éléments fondamentaux dont s'est inspiré l'Aquinate dans l'élaboration de sa pensée.

Dans cette perspective, on peut plus précisément remarquer que le concept de relation de création n'est lui-même qu'un des cas particuliers de l'application de la catégorie de relation telle que Thomas l'a élaborée au sein de son univers culturel¹². Partant, l'étude de ses sources ne peut être mieux effectuée que par une approche fouillée des origines mêmes du concept de relation tel que l'Aquinate l'a reçu des différents apports de philosophes et de penseurs chrétiens. Cette démarche permet de comprendre, d'une part, les différentes significations de la catégorie de relation (reprise par Thomas d'Aquin chez d'autres penseurs, en particulier chez Aristote), d'autre part, les inflexions sémantiques originales par lesquelles cette « relation » produira la relation de création dans la *Somme théologique*. On y découvrira, en conséquence, le sens de la relation de création considérée du point de vue de son enracinement historique en le rapportant à la catégorie de relation telle qu'elle a été reçue et travaillée par le maître médiéval. Cette méthodologie est importante par rapport à l'ensemble de notre travail.

En fait, l'objectif de notre recherche consiste à comprendre le lien entre la relation de création chez Thomas et les oppositions dont elle est l'objet en *Process Thought*. Dans ce contexte, la tentative de comprendre le concept de relation de création à même ses sources historiques a pour avantage de présenter la signification de celui-ci à partir de sa genèse, de sa fonction et de sa visée thomasienne (tant soit peu originelle).

En offrant la possibilité de comprendre le sens de la relation de création (dans la mesure du possible) à partir de Thomas lui-même, cette démarche permettra de poser

¹² Sur l'histoire du concept de relation, plusieurs ouvrages généraux offrent des renseignements. Pour une information rapide il est intéressant de consulter :

– A. VACANT, E. MANGENOT, « La relations divines », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t.13, Paris, Letouzey et Ané, 1937.

– A. VACANT, E. MANGENOT, E., « Trinité », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, Paris, Letouzey et Ané, 1950.

– S. AUROUX, *Relation*, in *Les notions philosophiques*, t. 2. Paris, P.U.F., 1990. pp. 1040-1045.

ensuite la question de savoir si la compréhension polémique qu'en fera ultérieurement la *Process Thought* aura pris en compte le sens et les nuances qu'y a fixés l'Aquinate.

Cependant, avant de présenter les sources dont il est question, quelques remarques d'ordre méthodologique s'imposent :

3. S'efforçant de relever les différentes pensées sur la relation dont s'inspire Thomas (pour produire son concept de relation de création), cet exposé indiquera seulement les points saillants des sources auxquelles il se réfère plus explicitement.
4. Par ailleurs, il convient de savoir que, pour le cas précis de la théorie de la relation dans la *Somme théologique*¹³, certaines sources sont citées nommément par Thomas lui-même ; d'autres y sont présentes sous forme de paraphrases ou évoquées implicitement dans les objections et arguments. Pour ce qui est de la relation, Aristote, souvent cité comme « le Philosophe », n'est pas nommé explicitement, mais la plupart des concepts relèvent de lui. Par contre, Boèce est évoqué, les néoplatoniciens sont pris en compte implicitement, et les noms des Pères de l'Église et de certains conciles (en l'occurrence celui de Reims) sont clairement cités.

La formation intellectuelle de Thomas est de nature encyclopédique. Il a su allier philosophie et théologie. Il a produit dans chacun des deux domaines, un travail immense. Ce fait relève de ses qualités personnelles aussi bien que de son recours à plusieurs sources dans son labeur de penseur et d'enseignant. Les sources de la catégorie de relation de création peuvent dès lors être classées en deux groupes : les unes philosophiques et les autres théologiques¹⁴

¹³ Nous exploiterons précisément la *Somme théologique* et non tous les écrits de Thomas d'Aquin car, sur la même catégorie de relation, les vues des différents ouvrages de l'Aquinate ne sont pas totalement les mêmes. Le *De Pot.* par exemple, ne contient pas les mêmes accents que la *Somme théologique* sur divers détails de la signification de cette catégorie. Paul Vanier en fait état dans *La théologie trinitaire chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1953, pp. 72-75. En outre, nous signalons au passage que, chez Thomas, la *Somme théologique* n'est pas l'unique lieu où la catégorie de relation fait l'objet d'un traitement systématique. Sous une forme définitive, ce concept apparaît plus nettement dans l'opuscule *De Principiis Naturae* (une espèce de dictionnaire des concepts philosophiques fondamentaux) et dans *De Ente et Essentia*. Toutefois, c'est *De Pot.* qui constitue la principale source sur la relation. L'ensemble théorique a été élaboré vers les années 1254 à 1257, lorsque Thomas arrive à Paris pour commenter le livre des « *Saintes Écritures* » ainsi que « *Les sentences* » de Pierre Lombard.

¹⁴ La présentation des sources de la pensée de la relation chez Thomas peut constituer un travail fouillé aux dimensions d'une thèse. En tenant compte de sa place limitée dans le cadre de ce travail (de théologie fondamentale), le présent exposé n'en évoque les éléments qu'à titre indicatif. La question des sources a toujours été une des grandes problématiques dans le thomisme. Voir A. VACANT, E. MANGENOT, « Trinité », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, Paris, Letouzey et Ané, 1950.

En tenant compte de son caractère synthétique, cette investigation présentera uniquement les sources qui paraissent les plus significatives. En vue de dégager le contenu de ces sources, la documentation la plus disponible a été mise à profit en fonction du temps imparti. Elle comprend fondamentalement les

CHAPITRE I.

LES SOURCES PHILOSOPHIQUES DE LA RELATION CHEZ THOMAS

A. La relation au sein des catégories.

1. Définitions

a. Le mot catégorie

Chez Thomas, la relation de création est un sous-produit du concept de relation qui, elle-même, fait partie des dix catégories d'Aristote¹⁵. Le sens qu'en donne le péripatéticien

renseignements des ouvrages généraux et les textes mêmes des auteurs (accessibles moyennant les traductions françaises et les commentaires disponibles).

Pour les renseignements des ouvrages généraux, voir :

-E. BALANC, *Dictionnaire de philosophie, ancienne, moderne et contemporaine*, Paris, P. Lethielleux (librairie-éditeur), 1906, col. 1022-1023 ;

-M. A. FRANCK, *Catégories*, in *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^{ème} éd., Paris, Vrin, 1875 ;

-A. LALANDE, *Relation*, in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1926, p. 699 ;

-PEGUES, *Thomas*, in *Dictionnaire de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin et du commentaire français littéral*, Paris, Letouzey et Edouard Privat, 1935 ;

-A. VACANT, E. MANGENOT, « Trinité », in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1937 ;

-A. ARON, *Encyclopaedia universalis*, vol. 3, 1968 ;

-S. AUROUX (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques*. Dictionnaire. Paris, PUF, 1990 ;

-M. BLAY, *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse (coll.), Paris, CNRS, 2003 ;

Pour les textes des sources de la pensée thomassienne, commentés et traduits, voir :

-J. TRICOT, *Aristote, Organon, I. Catégories*, Paris, Vrin, 1936 ;

-Y. PELLETIER, *Les attributions, les textes aristotéliens et prolégomènes d'Ammonios d'Hermeneas*, Montréal, Paris, Les Belles Lettres, 1983 ;

-J. TRICOT, *La Métaphysique*, t. 2, Paris, Vrin, 1953 ;

-H. MERLE, *Boèce. Courts traités de théologie*, Paris, Cerf, 1990 ;

-R.-M. MOSSE-BASTIDE, *Pour connaître la pensée de Plotin, Sommaire des textes des Ennéades VI*, Paris, Le Bordas, 1980 ;

¹⁵ Nous signalons dès le départ que, d'un point de vue strictement philosophique, les sources de Thomas d'Aquin sont multiples. Sur le plan concret, le registre des sources comprend tout élément ancien qui, de près ou de loin, a influencé la démarche de l'Aquinat. En dehors des œuvres d'auteurs précis, le thème des sources contient également l'ensemble du contexte des débats philosophiques antiques au sujet des catégories, en général, et de la relation, en particulier. Les souvenirs et l'influence de ces débats au Moyen Âge ont, d'une manière ou d'une autre, influencé l'orientation de l'œuvre thomassienne. Cependant, pour un traitement précis des sources philosophiques de la théorie de la relation chez Thomas d'Aquin, les œuvres d'Aristote sont à exploiter en priorité tant il est vrai que la dimension de l'influence de la philosophie aristotélicienne chez Thomas est particulièrement significative. Parmi les écrits philosophiques thomasiens sur la pensée d'Aristote, on compte : *De l'Interprétation*, *Les Secondes analytiques*, *La Physique*, *De la Génération et la Corruption*, *De Anima*, *De Senso*, *De Memoria*, *De Meteoris*, *De Caelo*, *De Mundo*, *La*

se dégage mieux à travers les significations et les fonctions de l'ensemble des catégories, rapportées à celle de la « *substance* »¹⁶.

L'une des significations les plus usuelles du terme grec « *categoria* » peut être traduite par le mot « *accusation* ». Aristote sera le premier des penseurs grecs à lui assigner un autre sens qu'il gardera ensuite en philosophie. Dans cette acception, « *catégorie* » recevra le sens d'« *attribution* »¹⁷ qui indique les différentes « *notions* » et les différents genres suprêmes « *attribuables* » à la substance ou à l'être en tant que tel.

Intervenant de manières diverses et occasionnelles en différentes œuvres d'Aristote, les *Catégories* sont unifiées en un traité¹⁸ faisant partie de l'*Organon*.

Il existe des divergences de vues sur le rôle précis que jouent les catégories en différents lieux de l'œuvre d'Aristote. Cependant, un certain nombre d'interprètes leur assignent une double fonction impliquant corrélativement une double signification : l'une métaphysique et l'autre logique.

Tout en signalant la possibilité de définir les catégories d'un point de vue purement logique (où elles sont considérées sous l'angle de leur apport à la théorie des propositions et du syllogisme), notre exposé explorera en priorité leur acception métaphysique. Cette option méthodologique est fondée sur les faits suivants :

5. la fonction logique des catégories est fondée sur leur enracinement métaphysique ;
6. les principes introductifs du traité même des *Catégories* s'éclairent mieux à partir d'un fond métaphysique ;
7. chez Thomas, le traitement de la catégorie de relation, en théologie comme en philosophie, s'inspire davantage de ses aspects métaphysiques que des aspects purement logiques ;
8. du point de vue (théologique) du sujet qui est le nôtre, Thomas ne traite pas de la relation pour étudier son rapport à la proposition logique ou au syllogisme. Il utilise cette catégorie en rendant compte de sa position vis-à-vis de la *substance*. Cette mise en rapport

Métaphysique, L'Ethique à Nicomaque, La Politique. Cependant, même si Thomas n'a pas élaboré un commentaire sur le *Traité des catégories*, il en a fait un lieu de références abondantes dans tous ses propos sur les genres de l'être et, en particulier, sur la relation. Ainsi donc, les racines aristotéliennes de la relation chez Thomas sont multiples, mais le sens qu'en donne le « *Traité des catégories* » est tellement prépondérant sous la plume de l'Aquinat que cet ouvrage mérite une attention particulière.

¹⁶ Dans les œuvres de Thomas, en particulier la *Somme théologique*, les discussions et argumentations sur la relation prennent souvent implicitement ou explicitement en compte le concept de *substance*, en présupposant que l'interlocuteur connaît largement les différentes propriétés de cette dernière, telles qu'elles sont établies chez Aristote. En vertu de ce fait, il est impossible de comprendre la relation chez Thomas sans posséder une notion claire de la substance aristotélienne.

¹⁷ Sur le rapport entre « *attributions* » et « *catégories* » voir Y. PELLETIER, *Les attributions, les textes aristotéliens et prolégomènes d'Ammonios d'Hermeneas*, Montréal, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 16.

¹⁸ Ce traité est appelé *Les catégories*.

métaphysique de la relation à la substance se veut une des pièces maîtresses pour l'exposé théologique de la Trinité et de sa relation à la création. Ainsi, la *ST I a q. 28* (relation trinitaire incluant la relation de création), que nous étudions dans cet exposé, implique davantage la dimension métaphysique des catégories que leur dimension logique.

b. La signification métaphysique des catégories

Une des préoccupations d'Aristote dans sa métaphysique est la recherche de la connaissance de l'être. Cependant, cet être se rencontre dans le concret, le « déterminé ». Alors que pour son prédécesseur, Platon, l'être se situe dans les idées, chez le péripatéticien l'être se rencontre dans le concret et se donne à être représenté mentalement. Il se manifeste par des notions, des genres ou des modes : les catégories.

« Dans la philosophie d'Aristote, les catégories sont les modes spéciaux de l'être, chacun des genres suprêmes dans lesquels viennent se ranger toutes les réalités ; la réalité d'une chose concrète qu'on rencontre peut être appréhendée dans un mode où la chose est vue « *en elle-même* » (substance) ; ou telle qu'elle est « *en elle-même* » mais « *en position couchée* » (position) ; ou encore « *en elle-même* » mais « *en relation à* » autre chose (relation) : lieu, quantité, qualité, action, passion, temps, possession (*avoir* ou *habitus*). Il existe ainsi autant de modes où les êtres, les réalités des choses peuvent être appréhendées. Ces modes constituent des genres ultimes dans lesquels peut être perçu l'être concret rencontré comme existant en soi (*substance*) ou en un autre. Ces genres sont autant de descriptions ou de propriétés d'être qui peuvent être affirmées de (ou attribuées à) l'être ou la réalité d'une chose. On les appelle *attributions* ».

Par exemple, tel homme que l'on voit est perçu en position couchée. L'homme précis (André) perçu, est avant tout appréhendé comme une réalité en elle-même (qui existe *en soi* et non en un autre), mais en « *position* » couchée. Être en position couchée est un « *attribut* », une propriété qui est affirmée de l'être « *en soi* » (de la *substance*), c'est-à-dire de « *tel homme* ». Être en position couchée est une catégorie de la substance « *tel homme* ».

« Être père », c'est être en *relation* à un fils. Et, dans ce cas, on peut dire qu'à la substance « André » est attribuée la relation d'« être père de » qui le détermine plus clairement. « Être père de » est une propriété d'être en relation qui est affirmée de la substance « tel homme ». « Être père de » indique une *catégorie de relation* à travers laquelle se donne à connaître l'« *être en soi* » (substance), André que je vois.

De même quand on dit de « tel homme » qu'« il est malade », il ressort qu'à la substance « tel homme » est attribué le fait « passif » de subir la maladie. « Être malade » est une propriété d'« être passif », de la *catégorie de passion*.

Comme on peut le remarquer, le point de départ d'une telle approche des catégories est le présupposé que l'être, qui est toujours dans le concret, se donne à connaître, se laisse toujours appréhender dans l'entendement¹⁹. Cette approche qui considère les catégories uniquement à partir de la notion de l'être (la substance) est beaucoup plus métaphysique que logique.

La substance étant considérée comme la catégorie fondamentale. Les neuf autres attributs, parmi lesquels est classée la relation, constituent ses accidents.

Il sera ultérieurement établi comment chez l'Aquinate, malgré les différentes propriétés qui – métaphysiquement – les séparent, substance et relation seront assorties d'une possibilité de faire un, en l'occurrence dans l'être divin (trinitaire).

2. Les catégories de substance et de relation

a. La substance par rapport aux autres catégories

La catégorie de la substance (*ousia*) occupe une place particulière chez le Stagirite. Elle détermine partiellement le sens des autres catégories et la connaissance même du réel. L'utilisant à des fins théologiques, Thomas d'Aquin lui réservera la même prééminence parmi les outils épistémologiques de sa pensée.

Vis-à-vis de la catégorie de la relation (de création), telle qu'elle est à l'œuvre dans la *Somme théologique* (au service de la théologie trinitaire), la catégorie de la substance jouera toujours le même rôle de référence fondamentale pour l'élaboration des concepts.

Précisons toutefois que la catégorie de substance reprise à Aristote ne rendra des services précieux à la théologie de l'Aquinate qu'au prix des inflexions sémantiques qu'elle aura subies. En effet, comme la suite de l'exposé le démontrera, appliquée à l'être divin compris avec ses relations telles qu'elles sont reçues de la révélation, la substance dans son sens de réalité de l'Absolu (désignant par là Dieu) sera dotée par Thomas de propriétés nouvelles.

¹⁹ Cette conception métaphysique des catégories est énoncée chez le fondateur du Lycée parmi les premières règles introductives au traitement des catégories. Cf. J. TRICOT, *op. cit.*, p. 7.

On exposera plus loin la manière dont Thomas a fait subir des inflexions sémantiques à la substance reçue d'Aristote : Pour le cas divin, cette dernière « fait un » avec la relation sans en recevoir l'« *accidentalité* ». A l'inverse, dans ce même contexte, l'élargissement de sens subi par la substance confortera l'inflexion de la signification de la « relation ». Celle-ci sera dotée de la possibilité de faire un avec la substance sans perdre ses propriétés de « mettre en rapport ou en opposition ». Quels sont les éléments sémantiques aristotéliens de la substance qui seront en jeu dans la théologie de l'Aquinat ?

La spécificité ou la primauté de la substance par rapport aux autres catégories

« La catégorie de la substance se confond avec l'être lui-même, les autres sont en quelque sorte suspendues à celle-là. En définitive, elles reposent toutes sur l'être. Et comme pour Aristote, il n'y a d'être que l'être individuel, l'être particulier, tel que nos sens le voient dans la nature, il s'ensuit que les dix catégories doivent se trouver dans tout être quel qu'il soit.

La catégorie de la substance désigne d'abord l'être, et les neuf suivantes le qualifient. Toutes ces déterminations réunies formeraient la détermination totale de l'être individuel, qu'on étudierait ainsi dans toute son étendue. »²⁰

+ Du point de vue du nombre et de l'ordre

« Aristote a varié sur le nombre et l'ordre des catégories : la substance restait toujours la première et c'est tantôt la qualité et non la quantité qui vient après elle ; tantôt, les catégories sont réduites à huit, dans des énumérations qui prétendent cependant être complètes ». ²¹

+ Du point de vue de la définition

* *La substance première*

– « On appelle substance la plus proprement première et principalement celle qui n'est dite d'aucun sujet ni en un sujet ; par exemple, tel homme ou tel cheval. »²²

²⁰ Cf. J. TRICOT, *op. cit.*, pp. 14-15.

²¹ J. TRICOT, *op. cit.*, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 10.

* *La substance seconde*

« [...] sont dénommées substances secondes les espèces en lesquelles sont contenues les substances entendues au sens premier, ces espèces, ainsi que les genres de ces espèces. Par exemple, tel homme est contenu en une espèce, l'homme, et de cette espèce l'animal est le genre. Ceux-ci donc, à savoir l'homme et l'animal, sont dits substances secondes. »²³ Dans le *Traité des catégories*, cette présentation de la substance se prolonge par un long exposé systématique de ses propriétés. Chez Thomas d'Aquin²⁴, celles-ci seront l'objet d'un certain nombre de références au sujet de la relation.

La relation chez Aristote

La catégorie de relation constitue un des lieux privilégiés où la pensée de Thomas s'enracine dans celle d'Aristote. Si la problématique théologique dans laquelle cette catégorie est exploitée est chrétienne à part entière, c'est-à-dire résultant des Écritures, des conciles et des Pères de l'Église, il reste néanmoins que les ressources de sens dont elle sera chargée proviennent fondamentalement de la pensée du Stagirite. En effet, on ne peut pas comprendre les contenus du concept de relation (et de relation de création) chez Thomas sans considérer ses éléments aristotéliens. Ces éléments éclairent mieux les enjeux théoriques des inflexions sémantiques que Thomas introduit dans le concept. À titre d'exemple, le concept de relation de création (qui constitue le thème principal de ce travail), en tant que nouvel aspect dans la catégorie de relation, est un des éléments nouveaux que Thomas découvre au concept aristotélien, mais celui-ci ne peut se

²³ *Ibid.*, p. 10.

²⁴ Certaines des propriétés de la substance se présentent sous forme de petites règles mais contenant de façon subtile des éléments fondamentaux caractéristiques de la substance. À titre d'exemple, on peut retenir les règles ci-après :

1. La substance première : « Tous les autres êtres des substances premières comme de leurs sujets, ou bien sont en elles comme en leurs sujets, ou bien sont en elles comme de leurs sujets. Cela est d'ailleurs manifeste dans les cas particuliers dont on dispose déjà. Par exemple, l'animal est attribué à l'homme et donc aussi à tel homme car, s'il n'était attribué à aucun des hommes particuliers, il ne le serait pas non plus en général. En outre, la couleur est dans le corps et donc aussi en tel corps car, si elle n'était pas en l'un des corps en particulier, elle ne serait pas non plus dans le corps en général. En conséquence, tant les autres êtres que les substances premières sont dits des substances premières comme de leurs sujets ou bien sont en elles comme en leurs sujets. Si les substances premières n'existent pas, aucun autre être ne pourrait exister ». Voir J. TRICOT, *op. cit.*, p. 12.

2. Le caractère commun des substances :

« L'une des caractéristiques communes de toutes les substances consiste dans le fait de ne pas être en un sujet. En effet, la substance première n'est dite ni d'un sujet ni en un sujet. Quant aux substances secondes, il deviendra clair aussi, par l'argument suivant, qu'elles ne sont pas en un sujet. L'homme est dit d'un sujet, tel homme, mais il n'est pas en un sujet car l'homme n'est pas en tel homme. De la même manière, l'animal est dit d'un sujet, tel animal mais il n'est pas en tel animal ». Cf. J. TRICOT, *op. cit.*, p. 12.

comprendre pleinement qu'à partir d'une relecture de la relation et de ses rapports à la substance chez le Stagirite. Plus précisément, dans l'approche de Thomas sur la relation en tant qu'elle a produit le concept de « relation de création », un certain nombre de propriétés fondamentales de la relation aristotélicienne (nous l'expliquerons) sont en jeu : la définition même du concept de relation, la simultanéité des termes d'une relation, leur rapport à la substance, leur « corrélativité » et leur anéantissement mutuel. La compréhension de la relation de création, qui met en jeu ces éléments, ne peut être possible qu'à travers la lecture que Thomas en fait chez Aristote. Dans cet exposé de la catégorie de relation chez Aristote en tant que source de la pensée thomasienne, certains points seront développés références à l'appui, qui démontrent les liens et les dépassements de la pensée du maître médiéval par rapport à celle du Stagirite. Aussi convient-il de présenter préalablement l'essentiel du contenu de la relation chez Aristote.

b. Définition des relatifs ²⁵

Dans le *Traité des catégories*, Aristote ne commence pas par définir la relation en tant que telle. Le contenu sémantique de la catégorie de relation se laisse appréhender à partir du sens qu'il donne au concept « de relatif ». La traduction de Tricot parle de « relatifs » au pluriel pour désigner les choses dites relatives. Selon cette version du texte, « On appelle relatives, ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses, ou se rapporter de quelque autre façon à autre chose »²⁶. Plusieurs exemples illustrent cette définition :

1. « Le plus grand est ce dont tout l'être consiste à être dit d'une autre chose, car c'est de quelque chose qu'il est dit plus grand. »²⁷
2. « Le double est ce dont tout l'être est d'être dit d'une autre chose, car c'est de quelque chose qu'il est dit le double. »²⁸

²⁵ J. TRICOT, *op. cit.*, p. 31 ; E. BALANC, *Dictionnaire de philosophie, ancienne, moderne et contemporaine*, Paris, Lethielleux, 1906, col. 1022-1023 ; M. A. FRANCK, *Catégories in Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^{ème} éd., Paris, Hachette, 1875.

A. LALANDE, *Relation*, in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1926, p. 699.

²⁶ J. TRICOT, *op-cit.*, p. 31. Aussi faut-il indiquer que dans ses différentes approches, Thomas revient à plusieurs reprises sur les définitions de la relation chez Aristote. Des auteurs signalent que, des deux définitions du Stagirite, Thomas en retient une, à la manière de son maître à penser. Cependant, par souci de clarté, de cette définition prédominante, il fait dériver dix autres qui en restent corrélatives. A ce sujet il serait utile de lire A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas d'Aquin, Exposé historique*, Paris, Vrin, 1952, p. 41.

²⁷ J. TRICOT, *op. cit.*, p. 31.

3. « Sont aussi des relatifs des termes tels qu'état, disposition, sensation, science, position. Pour tous ces termes, leur être consiste en ce qu'ils sont dits dépendre d'autre chose et de rien d'autre : ainsi l'état est dit de quelque chose, la science de quelque chose, la position de quelque chose, et ainsi de suite. »²⁹
4. « Une montagne est dite grande par rapport à autre chose, car c'est par la relation à une chose que la montagne est appelée grande. »³⁰
5. « Le semblable est dit semblable à quelque chose, et les autres termes de même nature sont dits également par relation à quelque chose. »³¹
6. « Le coucher, la station droite ou assise sont des positions déterminées, et la position elle-même est un relatif. »

c. Propriétés des relatifs : la simultanéité et la corrélativité

En première ligne des propriétés de la relation chez Aristote, on peut ranger ensemble la simultanéité et la corrélativité dont les enjeux, dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, s'imbriquent.

La simultanéité (des termes relatifs)

« Entre certains termes relatifs, il y a simultanéité naturelle. Par le fait que l'un est posé, il pose nécessairement l'existence de l'autre. Cela est vrai dans la plupart des cas : il y a simultanéité du double et de la moitié et, si la moitié existe, le double existe, de même que, si le maître existe, l'esclave existe, et que si l'esclave existe, le maître existe. Cependant, il existe des cas où il n'y a pas du tout simultanéité. En effet, l'objet de la science peut sembler exister antérieurement à la science, car le plus souvent, il s'agit d'objets préalablement existants dont nous acquérons la science : il serait difficile, voire impossible, de trouver une science contemporaine de son objet. En outre, l'anéantissement de l'objet entraîne l'anéantissement de sa science correspondante, tandis que l'anéantissement de la science n'entraîne pas l'anéantissement de son objet. »³² Ce cas de la science et de son objet constitue une exception qu'Aristote introduit à la règle de la simultanéité. L'exception est due ici à un double fait :

²⁸ *Ibid.*, p. 29.

²⁹ *Ibid.*, p. 30.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 31.

³² *Ibid.*, p. 34.

1. l'antériorité d'un terme par rapport à l'autre même si, sur le plan du rapport, l'un appelle l'autre ;
2. l'autonomie des termes par rapport à leur anéantissement mutuel. Au plan strict de l'anéantissement, l'objet de la science existe malgré la suppression de la science. Autour de ce propos d'Aristote sur la simultanéité des termes relatifs s'articule une autre propriété de la relation : la corrélativité.

Les relatifs et leurs corrélatifs

« Les relatifs s'impliquent mutuellement. Quand le terme A est en soi relatif à cause du terme B, il va de soi que le terme B est en soi relatif à cause du terme A. »³³ Chacun des deux termes peut être pris comme point de départ de la relation mutuelle. Ils sont en corrélation. Par exemple :

– « l'esclave est dit esclave du maître, et inversement le maître est dit maître de l'esclave ; le double est dit double de la moitié et inversement la moitié est dite moitié du double ;

– ce qui est plus grand est plus grand que son plus petit et ce qui est plus petit est plus petit que son plus grand ». ³⁴

Pour cette règle de corrélation, des particularités doivent être prises en compte. Elles peuvent être approfondies dans le cadre d'une investigation plus large sur les catégories.

B. L'influence d'Aristote sur Thomas d'Aquin

1. Le cas de la propriété de simultanéité

Une des données majeures de la théorie aristotélicienne de la simultanéité des relatifs, que Thomas exploite, est le fait de l'exception qu'y introduit le péripatéticien. En effet, comme nous venons de le dire, l'auteur du *Traité des catégories* n'a pas généralisé la règle de la simultanéité des relatifs. Des termes peuvent être relatifs sans qu'ils soient simultanés. C'est le cas cité ci-dessus, de la science et de son objet. Thomas exploitera cette exception sur la question de la simultanéité de la relation entre Dieu et la création.

³³ *Ibid.*, p. 35.

³⁴ *Ibid.*, p. 35.

Pour l'Aquinate, la question qui se pose est de savoir si, entre Dieu et la création comme termes de cette relation, il existe une simultanéité de sorte que poser l'exister de la création implique l'exister de Dieu et que, inversement, l'exister de Dieu implique l'exister de la création. Des siècles plus tard, la réponse à cette problématique départagera la pensée thomasienne de la *Process Thought*. En effet, répondant à la question, Thomas va exploiter l'exception à la simultanéité accordée par Aristote en tenant compte des exigences de la théologie trinitaire. Il affirmera que, dans le cas de la relation de création (entre Dieu et la créature), la propriété de simultanéité des relatifs ne se réalise que partiellement, de façon unilatérale ou en sens unique : la réalité de l'exister de la créature ne s'explique que par celle du créateur mais la réciproque n'est pas vraie. Ainsi, la relation de création est réelle en la créature et non réelle en Dieu. L'Aquinate ne soutient pas ici l'exception de la propriété de simultanéité et d'antécédence d'un terme par rapport à l'autre ou de celle de l'autonomie constitutive de chaque terme.

Dans ce registre, le sens de la « non-simultanéité » est fondé sur la conception de l'être divin comme substance absolue (sans composition, simple, sans changement) et sur l'exception qui est propre aux relations trinitaires de pouvoir faire un avec la nature divine « une » tout en étant totalement simultanées entre elles. Si Thomas n'introduisait pas une inflexion sémantique dans la catégorie du Stagirite, au moins il lui donnait une forme d'exception pour des raisons qui ne relèvent pas totalement d'Aristote. Dans le contexte du rapport entre Dieu et la création, la relation connaît une évacuation de sa propriété de simultanéité totale pour ne garder qu'une simultanéité unilatérale. Cette opération n'est pas due à l'exception aristotélicienne générale selon laquelle certains relatifs peuvent ne pas être simultanés, mais découle des principes étrangers au péripatéticien : la substantialité absolue en Dieu et les relations trinitaires.

Dans ce sens, Thomas n'effectue pas un dépassement de la pensée aristotélicienne ; il s'y ressource et applique la doctrine reçue à un cas particulier et important. Des siècles plus tard, à l'encontre de cette démarche où l'Aquinate utilise avec dextérité le concept aristotélicien de relation, la *Process Thought* soutiendra, sur une base différente, que la simultanéité des termes relatifs s'applique aussi dans le cas de la relation entre Dieu et la création. Par conséquent, cette relation sera réelle en Dieu en même temps que dans la création³⁵.

³⁵ Nous énonçons ainsi, de manière anticipative, l'essentiel de la problématique de notre travail en évoquant la propriété de simultanéité des relatifs comme lieu de ressourcement de Thomas chez le Stagirite ; un ressourcement pourtant critique et créatif. C'est le résultat de cette démarche de l'Aquinate qui produira le

Pour mieux comprendre les divergences de vues entre Thomas et la *Process Thought*, il est important de considérer la propriété de simultanéité des relatifs telle que Thomas l'a reçue du fondateur du Lycée. Cette évidence confirme plus clairement l'importance de la méthode historique - herméneutique- qui est utilisée dans ce travail : lire Thomas à partir de ses sources. Cette méthode nous permet de dégager de façon plus lucide la problématique dans ses racines herméneutiques historiques et de comprendre ses enjeux dans l'actualité. Ce qui peut être dit de la simultanéité peut l'être aussi pour d'autres caractéristiques des relatifs, notamment la corrélativité des termes relatifs, et les rapports des relatifs à la substance.

2. Le cas des corrélatifs

Une question peut toutefois se poser chez Thomas en ce qui concerne la propriété de corrélativité des termes relatifs : s'appliquant sans problème entre les personnes trinitaires, la corrélativité peut-elle aussi se vérifier dans la relation de création ? Dans les relations trinitaires, chacune des trois personnes peut être prise tour à tour comme point de départ et point d'arrivée des relations. Au niveau de la relation de création, il est possible de prendre Dieu comme point de départ de la relation et le créé comme point d'arrivée mais, à l'inverse, est-il possible de considérer la création comme point de départ et Dieu comme point d'arrivée ?

a. La séparation entre le relatif et la substance

Une autre dimension aristotélicienne du relatif, qui sera d'une grande influence chez Thomas d'Aquin, est celle de la distinction entre la relation et la substance. Cette distinction implique l'impossibilité pour un relatif d'être substance et inversement. On peut la comprendre plus aisément en épinglant le problème tel qu'Aristote lui-même le pose dans le *Traité des catégories*.

En matière de propriétés des relatifs, une autre question, qui se posait déjà soulevée chez le Stagirite, est de savoir si aucune substance ne peut faire partie des relatifs³⁶, comme

concept de « relation de création » et qui sera un des centres du débat avec la *Process Thought*. Comme on le voit, pour mieux comprendre ce débat, il est utile de restituer la « relation de création » dans le contexte de ses éléments internes aristotéliciens et des dépassements qu'y inflige Thomas.

³⁶ A l'instar de la question de la simultanéité des relatifs, se pose aussi, chez Thomas, la question de savoir si une substance peut être relative et quel est le mode d'attachement du relatif à la substance. A ce propos, Thomas restera fidèle à la pensée de la substance chez Aristote. Il conservera la conception de l'impossibilité pour la substance d'être relative. L'effet d'une telle fidélité est immédiat : appliqué à Dieu comme substance

cela semble être le cas, ou si l'on peut y ranger certaines substances secondes. Pour les substances premières, il est vrai qu'« elles ne sont pas des relatifs car ni les substances entières, ni leurs parties ne peuvent être relatives : on ne dit pas d'un homme bien précis qu'on voit qu'il est un homme de quelque chose, ni d'un bœuf bien précis, un bœuf de quelque chose. Il en est de même pour les parties : une main n'est pas dite une main de quelqu'un, mais la main de quelqu'un ; et une tête n'est pas dite une tête de quelqu'un, mais la tête de quelqu'un »³⁷.

Donc les substances ne peuvent pas être des relatifs. Elles ne peuvent entrer dans la catégorie des relatifs qu'en fonction de cette définition qui considère qu'est relative la chose dont l'être consiste en ce qu'elle est dite dépendre d'une autre chose ou se rapporter de quelque façon à autre chose³⁸. Dans cette définition, la réalité relative est fournie par le fait que la chose est dite « dépendre de » ou « se rapporter à ». La chose est en quelque sorte présentée au génitif par rapport à une autre. Le Stagirite et le Docteur angélique font une différence entre « être dit » et « être en réalité », en essence : le « *secundum dici* » et le « *secundum esse* ». Des choses peuvent exister selon l'ordre du dire, sans exister selon l'ordre de l'être. Une chose peut être relative selon le dire, donc par analogie, sans l'être « réellement ». Du point de vue du dire, il est possible que certaines substances soient dites relatives car, en fait, tout peut être dit relatif d'une façon ou d'une autre. Les substances secondes, par exemple, peuvent être dites relatives par rapport aux choses dont elles sont des parties : la tête est dite *tête* de ce dont elle est partie, de même la main est dite *main* de ce dont elle est partie.

Cela implique donc qu'en vertu d'une définition du relatif selon le dire ou l'analogie, il est possible de dire de certaines substances secondes qu'elles sont relatives en tant que telles. Cette définition est considérée par Aristote, et par Thomas après lui, comme générale, impropre. Mais selon l'être (l'*esse*), les substances ne peuvent être dites relatives en tant que telles car la relation est de l'ordre de l'accident. Comment une substance pourrait-elle être à la fois substance et accident?

absolue, ce principe professe l'impossibilité de la relation pour être appliqué à l'être divin et ouvre la possibilité d'affirmer l'union de la substance avec la relation chez l'être Dieu comme exception requise par la déité. Thomas, tout comme Boèce et un certain nombre de conciles, affirmera qu'en Dieu tout est un avec la substance. De l'évolution sémantique infligée à la substance en vertu de l'exception théologique, Thomas produira ainsi une nouvelle catégorie de la relation : la relation qui fait un avec la substance et n'y pose pas des propriétés d'accident.

³⁷ Y. PELLETIER, *Les attributions, les textes aristotéliens et prolégomènes d'Ammonios d'Hermeneas*, Montréal,–Paris, Les Belles Lettres, 1983, p.41.

³⁸ Voir *Ibid.*, p. 41.

Cette problématique a amené le péripatéticien à dédoubler la définition des relatifs. En effet Aristote, et Thomas à sa suite, distinguent :

1. une définition générale de la relation indiquant qu'est dit *relatif* tout ce dont l'être est dit « n'exister que dans le "rapport à " » ;
2. la définition selon laquelle les vrais relatifs sont ceux qui n'ont d'être que par le fait de se rapporter à. La première définition parle des relatifs selon le dire (*secundum dici*), et inclut dans le relatif tout ce pour quoi la réalité est dite exprimer (*dicere*) le « rapport à ». Ici, on peut même inclure la substance (seconde). À cette définition, Aristote et Thomas (ensuite) en ajoutent une autre jugée plus claire : le concept de relation est cette catégorie qui désigne « ce dont l'être consiste dans le vers ». Telle est la définition du relatif selon l'être (*secundum esse*). Cette définition contient aussi l'implication selon laquelle le vrai relatif n'est pas ce qui est dit simplement appartenir à la classe du relatif (on peut même y classer les substances secondes en en parlant par analogie), mais ce dont la relativité est intrinsèque à la chose même. Elle est constitutive de son être. Elle est sa raison d'être. Ce registre ne peut inclure les substances secondes et encore moins les premières car elles sont intrinsèquement constituées de substantialité. Cette définition entraîne une disjonction entre le relatif et la substance. Une substance ne peut être intrinsèquement relative (*relativum secundum esse*) et un relatif ne peut être intrinsèquement substance.

Ce rapport dialectique entre relatif et substance sera exploité par Thomas pour la Trinité et la relation de création. En effet, l'Aquinate s'en servira pour justifier que la substance en Dieu est absolue et que, par voie d'exception (en vertu de la théologie), elle fait un avec la relation (les relations divines). Ainsi, dans la Trinité, unies à la substance divine, les relations deviennent des relations subsistantes. Les conséquences pourront être tirées pour la relation de création : en effet, étant donné l'incompatibilité entre la relation et la substance et la compatibilité exceptionnelle entre la relation subsistante et la subsistance absolue en Dieu, le cas de la relation de création sera traité comme un des lieux où cette exception est impossible. En effet, la relation de création ne peut être une relation subsistante. Si elle l'est, c'est au sens actif (on l'explicitera plus loin), tant qu'elle est l'action divine et qu'en Dieu, action et substance ne sont qu'une seule et même chose. La création comme action n'entraîne donc aucunement un changement dans l'être divin. La relation de création sera ainsi traitée comme l'opposé de la relation subsistante. La conséquence la plus directe de ces distinctions consiste en ce fait que la relation subsistante est réelle en Dieu, tandis que la relation de création ne l'est pas. Elle est unilatéralement réelle dans la créature. Ce principe, qui rendra des services pour la doctrine trinitaire, se

fonde sur la séparation aristotélicienne entre relation et substance. Et ladite séparation aura été préparée par la distinction, au niveau de la définition, entre la relation *secundum esse* et la relation *secundum dici*. On ne s'étonnera pas que, dans son approche des relations trinitaires, Thomas opte pour la seconde définition et en fasse dériver dix « sous-définitions » ayant, entre autres effets, l'enjeu d'encadrer le sens du relatif à appliquer à la Trinité³⁹.

b. Les autres propriétés des relatifs

En plus de la simultanéité, de la corrélativité, et de la séparation d'avec la substance, d'autres propriétés caractérisent les relatifs et reviennent occasionnellement dans l'œuvre de Thomas. En voici une synthèse simplement énonciative :

Les relatifs et les contraires

« Alors que d'autres catégories n'admettent pas de contraires, certains des relatifs possèdent des contraires.

-La vertu est le contraire du vice.

-La science est contraire à l'ignorance.

D'autres relatifs n'ont pas de contraires. Par exemple, au double n'est opposé aucun contraire ; et au triple non plus. »⁴⁰

L'augmentation et la diminution

« Certains relatifs opèrent en indiquant que la chose qui est relative est susceptible d'être en augmentation ou en diminution par rapport à l'autre terme. En effet, le semblable et le dissemblable s'expriment selon le plus et le moins. Une chose est dissemblable à une autre parce qu'elle vaut ou contient plus ou moins que cet autre. De même, l'égal et l'inégal se disent selon le plus et le moins. Mais tous les relatifs ne sont pas susceptibles de plus et de moins. Par exemple : on ne dit pas du double qu'il est plus ou moins double. »⁴¹

³⁹ KREMPEL consacre une longue étude sur les précisions sémantiques thomasiennes du concept de relation. Voir A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas d'Aquin, Exposé historique*, Paris, Vrin, 1952.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

L'anéantissement

« De plus, les relatifs qui sont simultanés s'anéantissent réciproquement : s'il n'y a pas de double, il n'y a pas de moitié, et s'il n'y a pas de moitié, il n'y a pas de double. Il en est de même pour tous les autres relatifs.

Cependant, il existe des cas où les relatifs ne s'anéantissent pas mutuellement. Par exemple, l'objet de la science peut sembler exister antérieurement à la science. »⁴²

L'œuvre du Stagirite reste la source philosophique la plus importante de la pensée de Thomas sur la relation. Toutefois, il est important d'avoir également à l'esprit tout le contexte des débats philosophiques ambiants dans lequel Thomas effectuait son ressourcement chez Aristote. Ce climat (qui, par ailleurs, favorisait également la fermentation de certaines hérésies) constituait une sorte d'adversaire plus ou moins proche contre lequel l'Aquinate dirigeait et affinait son interprétation d'Aristote. Thomas considérait la pensée du Stagirite comme la meilleure pour exposer les données révélées. Il avait choisi la pensée aristotélicienne dans un contexte des débats philosophiques entre un certain nombre de pensées qu'il rejetait. Ces pensées constituent un des repères explicatifs de certaines précisions sémantiques du maître médiéval. En évaluant les conceptions adverses du maître à penser de Thomas on comprend mieux le sens des différents accents qu'il a apporté à son exposé sur la relation.

En ce qui concerne la catégorie de la relation, le climat philosophique qui avait précédé la démarche de Thomas et celui dans lequel elle s'est inscrite étaient marqués par de grands débats dont le plus important, et qui mérite d'être retenu, était celui qui fut initié par les critiques néoplatoniciennes et stoïciennes des catégories chez Aristote. Thomas ne cite pas la pensée plotinienne et l'apport stoïcien au sujet de la relation, mais son option philosophico-théologique qui, des siècles plus tard, réhabilite le Stagirite présuppose *ipso facto* une certaine culture et un dépassement des positions de Plotin et des stoïciens. Dans le cadre d'un autre travail, il serait intéressant de vérifier si les pensées, stoïcienne et plotinienne, ont eu une quelconque influence, fût-elle indirecte dans l'élaboration de la pensée de Thomas sur la relation.

⁴² J. TRICOT, *op. cit.* p. 36.

c. Conclusion sur les sources philosophiques

L'étude des sources philosophiques met en avant plusieurs informations utiles à la compréhension de la démarche de Thomas au sujet de la relation.

La catégorie de relation fait partie intégrante de l'ensemble des catégories chez Aristote. Elle possède des propriétés déterminées et deux définitions dont la première est rejetée par le penseur de Stagire (voir un des titres précédents : La séparation entre le relatif et la substance). Le sens de la relation « *secundum esse* » dit mieux « le relatif » que celui de la relation « *secundum dici* ». Pour comprendre la relation (dans son sens de *secundum esse*) et ses dérivées chez Thomas, notamment les relations trinitaires et la relation de création, il faut prendre en compte les propriétés qu'en donne Aristote. Thomas s'y réfère fréquemment dans sa lecture et son application de la relation aux questions de Dieu et de la création. Il interprétera la catégorie de relation en fonction des propriétés de la substance et de celles de la relation aristotélicienne. Dans la perspective de l'explicitation de la relation de création et des relations trinitaires, il en exploitera quatre éléments fondamentaux, de manière implicite et parfois explicite.

1. La simultanéité

Cette propriété est une de celles qui inciteront Thomas à poser la question de simultanéité des termes dans la relation de création. Sa prise de position dans la *Somme théologique* deviendra plus tard un des points de discussion en *Process Thought*.

2. La corrélativité

L'anéantissement mutuel des termes d'une relation - et le rapport disjonctif à la substance. Le rapport de la relation à la substance chez Aristote permet à Thomas de distinguer la relation subsistante en Dieu de la relation de création. Les autres aspects de la relation seront évoqués ça et là dans les différents points forts des réflexions sur la Trinité. Corrélativement à son approche de la simultanéité des termes de la relation, la question du rapport dialectique entre relation subsistante en Dieu et relation de création basée sur la deuxième définition de la relation chez le péripatéticien confortera la position de Thomas sur la non-réalité de la relation de création en Dieu. Comme on le voit, le ressourcement de Thomas chez Aristote sur cette question le plaçait déjà en opposition par rapport à ce qu'en dira ultérieurement la *Process Thought*.

Dans les catégories, Aristote ne traite pas de la relation du point de vue de l'être divin. Thomas, qui l'applique au Dieu révélé, infléchira le contenu sémantique de cette catégorie en fonction de la théorie trinitaire.

Par ailleurs, l'interprétation de la catégorie de relation suivant les schèmes aristotéliens ne s'effectuera chez Thomas que dans une attitude d'écoute et de fidélité aux Pères de l'Église et aux conciles dont il reconnaît, après les Écritures, l'autorité dogmatique de premier plan. L'ensemble des opinions et positions des Pères et des conciles, forme une seconde classe des sources inspiratrices de sa théorie de la relation. Par rapport aux sources philosophiques, celles-ci se fondent naturellement sur les Écritures et sur la tradition théologique en vigueur avant et à l'époque de Thomas.

CHAPITRE II

LES SOURCES THÉOLOGIQUES⁴³ DE LA LA RELATION CHEZ SAINT THOMAS

A.

B. La révélation dans les Saintes Écritures

Parmi les sources théologiques de la pensée de Thomas sur la relation, il faut citer les Écritures. Bien qu'elles ne contiennent pas une doctrine systématique sur la relation, il reste que tout l'édifice théorique de la pensée thomasiennne sur cette catégorie s'est construit en assumant même implicitement les idées trinitaires qui y sont exprimées. La révélation constitue chez Thomas un des paramètres dont il tient compte pour la recevabilité des éléments puisés chez Aristote. Il s'agit donc d'une sorte de source inédite et qui ne manque pas de lui parler dans ses lectures d'Aristote.

Thomas est un des exégètes importants de son époque. Il est connu grâce à ses commentaires sur l'Écriture, notamment sur le *Livre de Job*, sur les 51 premiers *Psaumes*, sur le *Cantique des Cantiques*, *Isaïe* et *Jérémie*. Parmi les livres du *Nouveau Testament*, il a expliqué les quatre *Évangiles* et les *Épîtres* de saint Paul. Aussi Thomas a-t-il laissé une glose continue (connue sous le nom de la *Catena Aurea*) sur les quatre *Évangiles* composés des extraits des Pères. Du point de vue de sa théorie de la relation, en général, Thomas ne cite pas explicitement les textes de la Bible, mais toute sa doctrine est fondée sur des grands passages bibliques inspirant l'idée des rapports relatifs trinitaires, celle de la

⁴³ A. VACANT et E. MANGENOT : « Relation divine », in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 1875.

création par le Verbe et celle de Dieu comme cause. Parmi ces textes, les plus représentatifs chez Thomas sont : le *Prologue de Jean*, *Jean 14,17*, les *Epîtres de Paul*, *I Cor. 2, 10 ; 6, 11 ; 12, 3-6 ; 2 Cor. 13, 13 ; Rom., 8, 26 ; Mt 28, 19* ⁴⁴.

Toutes ses recherches et argumentations sont orientées de manière à ne pas gêner la révélation scripturaire ni la contredire. Dans ce travail, les opinions des Pères lui servent de guide incontournable.

1. L'évocation de la catégorie de la relation chez les Pères de l'Eglise

Après les textes et notions des Écritures, les Pères de l'Église constituent une autorité théologique de première importance. D'une manière générale, certains noms de Pères et d'écrivains ecclésiastiques reviennent plus régulièrement que d'autres. Les noms les plus cités sont ceux de saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Léon le grand, saint Basile, saint Jean Damascène, saint Anselme et saint Bernard.

Du point de vue de la théorie de la relation, la culture patristique de Thomas est également d'une grande importance dans sa démarche.

L'entendement de Thomas est certainement influencé par tous ses prédécesseurs qui luttèrent contre les hérésies en se réfugiant fermement (même sans approfondissement théorique suffisant) dans la catégorie de la relation.

De fait, chez les Pères de l'Église, la doctrine de la relation ne constitue nulle part l'objet d'une approche systématique (de la même manière que chez Thomas). L'essentiel de l'apport patristique à ce sujet consistait à évoquer la réalité du relatif pour soutenir la possibilité trinitaire en l'être divin sans occulter l'unité divine. C'est avec Boèce, et plus tard Thomas, que ce principe fera l'objet d'une analyse approfondie impliquant par le fait même une interprétation plus théologique de la relation.

a. Les pères cappadociens

« La théorie de la relation fut empruntée par les Pères cappadociens pour résoudre les difficultés opposées par les Eunomiens à Nicée. Il convient de remarquer que, ce faisant, les Pères se plaçaient sur le terrain philosophique adopté par les hérétiques pour

⁴⁴ *Ibid.*, col. 1811.

nier la doctrine catholique.»⁴⁵ Il s'agissait de montrer que, même en adoptant les catégories d'Aristote, il était possible et même logique de prouver que le Fils et le Saint-Esprit, tout en étant aussi parfaits que le Père, s'en distinguaient réellement, précisément en raison de leur rapport « relationnel » au Père.

a. 1. Basile⁴⁶

Chez saint Basile, on trouve déjà une esquisse de la théorie de la relation appliquée au mystère de la Trinité. Dans l'*Epître XXX, VIII (ad gregorium fratrem) n° 4*, il marque bien l'identité des trois personnes quant à la nature et leur distinction quant à l'origine. Basile conclut que celui qui parle du Fils parle du Père car cette expression indique le Père d'une façon « relative ». Selon Basile, ces rapports d'une personne à l'autre sont comme des signes, des propriétés qui, considérées dans la substance, permettent d'éviter les doctrines impies. La divinité est commune ; les propriétés sont la paternité et la filiation et c'est de l'assemblage des deux, de ce qui est commun et de ce qui est propre, que nous arrivons à l'intelligence de la vérité⁴⁷.

a. 2. Grégoire de Nazianze⁴⁸

Saint Grégoire de Nazianze est plus net sur les relations divines « ad intra ». Avec Basile, il affirme que le Père, le Fils et l'Esprit saint ont en commun la divinité et qu'ils n'ont pas été créés. Cependant, le Fils et le Saint-Esprit ont leur origine dans le Père. La propriété du Père est qu'il est inengendré ; celle du Fils est qu'il est engendré ; celle de l'Esprit saint qu'il procède, *Epist. 25, n° 16*. Expressément, Grégoire de Nazianze déclare que « Père n'est pas un nom qui désigne l'essence ou l'action ; c'est un nom qui indique la relation que le Père possède à l'égard du Fils ou le Fils à l'égard du Père ».

⁴⁵ A. VACANT et E. MANGENOT, Trinité, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1937 col. 1811.

⁴⁶ *Ibid.*, Col.1811

⁴⁷ Voir BASILE, *Contra Eunomium*, 1. II, n. 28. Pour plus d'information, sur l'apport des Pères en matière de relation, voir aussi G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 100-14.

⁴⁸ A. VACANT et E. MANGENOT, « Trinité », in *Dictionnaire de Théologie catholique*, t.15, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 1811.

b. Les Pères⁴⁹ latins⁵⁰

b. 1. Augustin⁵¹

Thomas a fortement apprécié la doctrine trinitaire d'Augustin. Dans la *Somme théologique*, les références à celui-ci sont abondantes, spécialement sur les questions trinitaires présentant des recoupements avec la question de la relation⁵². Un point significatif relie les deux penseurs chrétiens : le principe de la relation unie à la substance en l'Être divin. Cette doctrine, qui se trouve aussi chez Boèce, a été professée avec force par Augustin⁵³. Certaines recherches affirment même que de nombreux scolastiques la lui ont empruntée.

Les théologiens scolastiques, affirme le *Dictionnaire de théologie catholique*⁵⁴, « puiseront chez lui (Augustin) la doctrine de la relation subsistante ».

Une des affirmations capitales de l'évêque d'Hippone sur les relations consiste à mettre en exergue la doctrine de la relation subsistante en tant que fondement des explications de la Trinité :

« Mais en Dieu, dit Augustin, on ne peut rien concevoir d'accidentel puisque rien en lui ne peut changer. Cependant, tout ce qui est dit de Dieu ne l'est pas toujours selon la substance ; on nomme selon un rapport (*dicitur enim ad aliquid*). A titre d'exemple, le Père

⁴⁹ Voir *Ibid.*, qui cite :

-Grégoire de Nysse : *Quod non sint tres dii, ad ablatum*,

-Athanasie, *Ora. contra arianos* ,

-Isidore de Séville : *Differentiae*, I. II, diff. 2.

⁵⁰ *Ibid.*, Col. 1811.

⁵¹ G. BERDY, *Saint Augustin – l'homme et l'œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948. Voir M.-A. VANNIER, *Lire Saint Augustin. Les confessions-De Trinitate-La cité de Dieu*, Paris, Ellipses, 2004.

⁵² A titre d'exemple, *ST.*, I a, q. 30, a. 2 sur le nombre des personnes divines.

⁵³ Dans la *Somme théologique*, Augustin est parfois évoqué côte à côte avec Boèce pour une même argumentation. Voir *ST.*, Ia, q. 28, a. 3. Par ailleurs, il est aussi possible d'effectuer des recherches fécondes au sujet du ressourcement de la pensée de Thomas concernant les relations trinitaires et la relation tout court. Paul Vanier ébauche cette démarche dans une de ses publications : *Théologie trinitaire chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1953, p. 72, avec comme chapitre : *L'approfondissement de la catégorie de relation dans la Somme théologique*.

⁵⁴ Cf. A. VACANT et E. MANGENOT, « Relation Divine » in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1937, col. 1876.

L'influence d'Augustin était grande chez les théologiens scolastiques au sujet de la « relation subsistante ». Mais à notre avis, il n'est pas évident que Thomas ait pris connaissance de l'existence de cette doctrine seulement chez Augustin. Ses évocations de Boèce, à ce même sujet ne sont pas moins importantes. Il serait intéressant, dans le cadre d'une étude plus approfondie en histoire de la philosophie/théologie, de préciser quel a été l'apport particulier de la pensée de Boèce comme source thomasiennne par rapport la théologie d'Augustin, au sujet de la relation subsistante.

par rapport au Fils, le Fils par rapport au Père. Quoique être Père se distingue d'être Fils, la substance pourtant (de l'un et l'autre) n'est pas distincte, parce que ces termes ne se rapportent pas à la substance, mais à la relation (*non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum*), laquelle pourtant n'est pas un accident, vu que rien n'est changeant dans la divinité »⁵⁵. La même perspective de pensée est présente ⁵⁶ chez Léon le Grand, *Serm. 70, C II*, et chez Fulgence qui, dans ses « *Responsiones contra arianos* », reprend les mots d'Augustin.

Toutefois, cette pensée d'Augustin sur la relation unie à la subsistance n'est qu'un argument à toute une problématique où il est question de préciser les rapports sémantiques entre les concepts de personne, de substance, et de relation en Trinité. On peut se faire une idée de cette question à travers quelques données significatives dans la théologie augustinienne.

Des noms de personnes comme noms relatifs

Selon Augustin, « dans la Trinité les seules choses qui distinguent sont les propriétés relatives, comme Père, Fils et Esprit ou Don de l'un et l'autre. Car le Père n'est pas la Trinité, ni le Fils la Trinité, ni le don la Trinité. Au contraire, tout ce qui est absolu, « *quid ad se dicitur* », n'est pas dit au pluriel, mais au singulier comme la Trinité elle-même. Ainsi, le Père est bon, le Fils est bon, le Saint-Esprit est bon ; ainsi encore, le Père est tout-puissant, le Fils tout-puissant, le Saint-Esprit tout-puissant. Cependant, ce ne sont pas trois dieux, trois bons, trois tout-puissants, mais Un seul Dieu, Un seul bon, Un seul tout-puissant qui est la Trinité même. Les noms personnels sont des noms relatifs⁵⁷.

Des personnes et de la substance

« En un sens, chaque personne est véritablement aussi substance : en Dieu, dit Augustin, " être " et " être personne " ne sont pas deux choses, mais une identique réalité car, si être étant un mot absolu, personne n'étant qu'un mot relatif, nous pourrions dire que le Père, le Fils et le Saint Esprit sont trois *personnes*, de la façon que nous disons trois

⁵⁵ SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. V, C V. n. 6. ; aussi C XII, n.13, Voir sur le même sujet, un commentaire sur Augustin repris avec indications bibliographiques par A. VACANT et E. MANGENOT, « Relation Divine » in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1937, col. 2138.

⁵⁶ SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. V, C V. n. 6. et C XII, n.13,

⁵⁷ Voir *De Trinitate* cité par T. De REGNON, *Etudes de théologie positive sur la Trinité, première série, exposé du dogme*, Paris, Victor Retaux et Fils, 1892, p. 220.

amis... Jamais, le mot *persona* n'est ainsi employé pour désigner autre chose. Lorsque, parlant de la Trinité, nous disons la personne du Père, nous ne disons rien d'autre que la substance du Père. Par conséquent, de la même manière que la substance du Père est le Père lui-même, non en tant qu'il est Père mais en tant qu'il est, la personne du Père n'est pas autre chose que le Père lui-même. Sa personne se dit de lui, non du Fils ni du Saint Esprit. Et comme, en lui, " être " c'est " être grand et bon ", ainsi en lui, " être " c'est " être personne " ». ⁵⁸

Selon T. De Regnon, ce passage a embarrassé les théologiens car saint Augustin semble ici faire consister la personnalité divine dans quelque chose d'absolu, ce qui reviendrait à dire qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne, puisque tout ce qui est absolu en Dieu est numériquement " Un". ⁵⁹

Au dire de T. De Regnon⁶⁰, « le but d'Augustin était ici d'éviter qu'on considère les relations divines de manière humaine et qu'on ne se figure les trois adorables personnalités comme trois fleurs tirant leurs substances d'un même sol qui les soutient, ou comme trois flammes qui jouent vaguement au-dessus d'un même foyer incandescent ». Contrairement aux Grecs, saint Augustin puise son point de départ dans l'unité divine et, ce faisant, il se montre fidèle à la tradition latine : « un seul Dieu et trois personnes en Dieu. Un seul Dieu, une seule essence, une seule substance numériquement identique dans les trois personnes qui la possèdent ; les termes grecs d'hypostases qu'il traduit par *substantia* ne sont pas sans l'inquiéter. Selon lui, les Grecs disent une essence et trois substances et les Latins disent une essence ou substance, trois personnes parce qu'en latin, essence et substance ont la même signification » ⁶¹.

Des personnes divines comme relations

Augustin appelle essence ce que les Grecs appellent « ousia » et que les Latins appellent ordinairement substance, mais il avoue ne pas connaître la différence que les Grecs mettent entre *ousia* et hypostase. La plupart des Latins qui traitent de ce dogme en grec disent par *ousia* essence (une seule essence) et hypostase (trois substances). ⁶²

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 225.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 225.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 245.

⁶¹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, IV, 7, t. XLII, col. 939.

⁶² Il convient de retenir au passage qu'Augustin était réticent à utiliser le terme de *substantia* pour Dieu. Car, une substance se conçoit habituellement comme un sujet, un substrat porteur d'accidents. Les substances sont ordinairement composées, ce qui n'est pas le cas de Dieu.

Restant dans la perspective de la tradition latine, Augustin maintient fermement « un seul Dieu et trois personnes », mais : « Chacune des trois personnes est autant que les autres la Trinité entière ; elle possède la totalité de la nature divine et est Dieu, qui comprend les deux autres personnes ». Cependant, que sont en dernière analyse les personnes divines, réellement distinctes, qui ne détruisent pas l'unité et la simplicité divine ? Ce sont des relations : des relations qui ne se confondent pas avec la substance ou la nature, puisqu'elles ne sont pas « quelque chose d'absolu ». Toutefois, on ne pourrait les traiter d'accidents, car elles sont essentielles à la nature, éternelles et nécessaires comme elle : « En Dieu, rien ne se dit selon l'accident »⁶³. À cette conception des rapports entre personne, substance et relation, s'articule celle de vestige de la Trinité dans la création qui n'implique pas que l'être de Dieu dans sa nature soit prolongé dans celle de la création. Aussi, au thème de vestige de la Trinité dans la création s'articule l'autre image augustinienne qui illustre les relations trinitaires : les facultés de l'âme, notamment la mémoire, l'intelligence et la volonté. Mais aucune de ces images augustinienne n'amène au trithéisme qui s'opposerait à la Trinité⁶⁴.

Chez Thomas, au registre de l'influence de la pensée des Pères de l'Église, il faut rattacher l'apport des conciles qui ont fixé la doctrine trinitaire contre les hérésies en évoquant celle de la relation. Les références de Thomas à ces conciles sont souvent implicites. Cependant, le service qu'il entreprend, celui qui consiste à éclairer leurs doctrines, est indéniable. Dans un de ses textes concernant la relation, Thomas ne manquera pas d'évoquer, comme argumentation, le cas malheureux de Gilbert de la Porrée [qui se fit condamner au concile de Reims] L'approfondissement de la catégorie de la relation permettra à Thomas de trouver une voie pour confirmer la profession du pape Eugène III corrigeant Gilbert de la Porrée (lié à l'école de Chartres) au concile de Reims (1154)⁶⁵. Alors que Gilbert semblait distinguer réellement en Dieu essence et relations, en affirmant que ces dernières « s'attachaient extérieurement » aux personnes divines, le pape prescrivit l'affirmation selon laquelle aucune réalité (relation, propriété individuelle) n'existerait éternellement en Dieu sans être Dieu.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 265.

⁶⁴ Voir M. FEDERICO SCIACCA, *Trinité et Unité de l'Esprit*, in *Augustinus*, Congrès international, Paris, 21-24, septembre, Etudes augustinienne, Paris, 1954, p. 521.

⁶⁵ Cf. T. PEGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Thomas d'Aquin, II Le traité de Trinité*, Paris, Tequi, 1924, p. 105.

Voir aussi H. F. DONDAINE, *La Trinité, ST., Ia, q. 27-32. Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1997, p. 174.

Quoi qu'il en soit, de même que celle des Pères, la doctrine des conciles à propos de la relation reste uniquement évocatrice et ne constitue pas, de manière systématique, une approche philosophique détaillée. Cependant, les idées de base que l'usage de cette catégorie permet de défendre du point de vue de la Trinité sont très présentes sous la plume du Docteur angélique.

b. 2. Albert le Grand

Du côté spéculatif, « la pensée de saint Thomas prolonge celle de son maître, Albert le Grand. Albert avait souligné que la relation, tout en garantissant la pluralité des personnes divines, préserve la simplicité de Dieu et son immutabilité. A la suite d'Aristote et d'Averroès, Albert rappelait que la relation possède le « degré minimal d'être » et convient ainsi pour rendre compte d'une « distinction minimale » au sein de la divinité souverainement simple, c'est-à-dire une distinction sans aucune différence essentielle. Il avait alors dégagé deux aspects ou deux éléments dans une relation réelle :

1. l'être que la relation tire du sujet dans lequel elle existe ou « inhère », comme tout accident ;
2. le rapport à autrui. Sous le premier aspect, la relation ne demeure pas en Dieu, puisque la simplicité de Dieu exclut tout accident ; l'accidentalité de la relation naît lorsqu'on l'attribue à Dieu en qui la relation possède de la substance divine »⁶⁶.

Cette prérogative, la relation la tient de son statut divin, c'est-à-dire du fait qu'elle est relation divine. En ce qui concerne le second aspect (le rapport à autrui), la relation n'a pas besoin d'être refondue pour être attribuée à Dieu. En raison de sa pureté, le rapport à autrui – qui constitue l'essence de la relation – peut être proprement reconnu en Dieu.⁶⁷ Le commentaire de saint Albert sur les Noms divins (chez le Pseudo Denys), dont saint Thomas avait connaissance, en offre une brillante synthèse. Albert y explique que, du côté du rapport à autrui (second aspect), la relation n'est pas modifiée mais demeure en Dieu, tandis que, du côté de son être (premier aspect), la relation en Dieu perd l'accidentalité et s'identifie purement et simplement à la substance divine. Saint Albert peut ainsi montrer l'existence de relations réelles qui distinguent les

⁶⁶ Voir G. EMERY, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁶⁷ Voir G. EMERY, *op. cit.*, pp. 113-114.

personnes rapport à autrui ainsi que l'unité substantielle de ces trois personnes (être de la relation). La réflexion de saint Thomas s'inscrit dans la ligne ouverte par saint Albert »⁶⁸.

⁶⁸ Voir G. EMERY, *op. cit.*, pp. 113-114.

2. Les conciles :

Tolède (675)

Ce concile présente la doctrine de la relation comme un élément de la croyance au mystère de la Trinité : « C'est dans les noms relatifs des personnes que le Père est rapporté au Fils, le Fils au Père, le Saint-Esprit à l'un et à l'autre ; les trois personnes ne sont dites que relativement l'une à l'autre, mais on ne croit qu'à une seule nature ou substance. C'est dans la relation que se discerne le nombre de personnes ; dans la substance même de la divinité ne peuvent exister que des relations de personnes les unes aux autres et le nombre disparaît dans la considération de ce qu'elles sont en soi »⁶⁹. Le concile de Latran IV (1215) rappelle la même doctrine contre Joachim de Flore qui prône une sorte de « *quadrinité* » contre Pierre Lombard.

Au total, dans l'histoire de la pensée théologique antérieure à Thomas, le concept de relation est parfaitement connu et théologiquement utilisé, principalement dans un contexte de justification de la Trinité en Dieu en une unité de nature. Cependant, le concept lui-même n'est pas encore, dans la plupart des cas, l'objet d'un propos théologique et philosophique élaboré. C'est dans ce contexte que se déploiera l'approche de Thomas. Elle ne constituera pas nécessairement un traité à part sur le concept de relation mais, en en dégagant les nuances et significations partout où le besoin de cohérence doctrinale se fera sentir, Thomas donnera une forme plus expressive à ce qu'on pourrait appeler la « doctrine catholique » de la relation.

A côté de l'apport des Pères et des conciles comme sources théologiques, il faut citer une philosophico-théologique dont l'influence n'a pas été négligeable pour la démarche de Thomas sur la relation : la pensée boécienne. Boèce a été une des sources intellectuelles majeures de l'Aquinate. Dans la *Somme théologique*, sa pensée sur la relation est évoquée, défendue avec énergie et même protégée contre d'éventuelles mésinterprétations.

⁶⁹ A. VACANT, E. MANGENOT, « La Trinité » in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzy et Ané, 1936, col. 1811.

3. La relation dans les questions trinitaires chez Boèce⁷⁰

Boèce⁷¹ a été l'un des grands traducteurs et commentateurs des *Catégories* d'Aristote. Une bonne partie de sa théorie de la relation⁷² se trouve dans ses commentaires. Son apport personnel à ce sujet se présente plus clairement et synthétiquement dans son approche des questions trinitaires⁷³ ; Boèce y exploite la catégorie de la relation pour répondre à la question de savoir comment l'unité de la nature en Dieu est préservée malgré la multiplicité de la Trinité. Sa réponse à cette question sera basée sur deux démarches complémentaires :

1. une lecture critique des possibilités d'appliquer les catégories à l'être divin, en particulier celle de la substance ;
2. une interprétation théologiquement orientée de la catégorie de relation appliquée aux rapports entre les trois personnes divines.

S'efforçant de sauver l'équilibre entre la multiplicité trinitaire et l'unité substantielle en Dieu, l'approche boécienne produira, en conséquence, une nouvelle configuration de la catégorie de relation (bien nuancée par rapport à celle du Stagirite). Dans cette configuration, la relation sera caractérisée par les propriétés ci-après : sa capacité d'être unie à la substance (absolue en Dieu) d'une part, et le fait pour elle d'être

⁷⁰ Boèce (Anicius Manlius Severinus Boetius) est né en 480. Consul en 510, appelé par Théodoric à de hautes fonctions, il fut exécuté en 525 sur accusation de magie. Il légua à la philosophie médiévale une œuvre immense sur la philosophie antique comprenant les traductions en latin des œuvres de Platon et d'Aristote. Pour ce qui est d'Aristote précisément, on attribue à Boèce une partie de la *Logique* d'Aristote ; une traduction des *Catégories* avec commentaire inspiré de celui de Porphyre ; le *De l'interprétation* suivie de deux commentaires ; *L'Isagogue de Porphyre* avec un commentaire inspiré d'Amomnius. Cf. E. BREHIER, *op. cit.*, p. 470.

⁷¹ Des œuvres de Boèce, Thomas a commenté les textes suivants (les plus connus avec certitude) : *De hebdomadibus* et, plus particulièrement, le traité *De trinitate* [voir chez Thomas d'Aquin l'*Expositio in librum Boethii de Trinitate* (1257-1258) qui constitue le texte le plus dense de Boèce sur le sujet de la relation]. Par ailleurs, il faut noter que l'authenticité de Boèce comme auteur des œuvres qui lui sont attribuées est actuellement objet de doute. On se pose de plus en plus la question de savoir si les traités de théologie qui lui sont attribués sont du même auteur que celui du *De consolazione philosophiae*, celui des traductions et commentaires d'Aristote.

⁷² La doctrine boécienne de la relation constitue une des sources indéniables de Thomas d'Aquin notamment en ce qui concerne son application en l'être divin. Thomas y revient explicitement dans trois passages de sa *Somme théologique* : *ST., I a, q. 28, a. 3* ; *ST I a, q. 28, a. 2* ; *ST., I a, q. 31, a. 1*.

⁷³ Voir *De unitate trinitatis* de Boèce.

dépouillée de sa dimension d'accident tout en étant aussi apte à une mise en rapport du « même » au « même », d'autre part.

Boèce parvient à cette configuration de la catégorie de relation en exploitant plusieurs principes.

a. L'unification de la relation à la substance et sa non-accidentalité⁷⁴

a.1. Le rapport de la substance et des autres catégories à l'Être divin⁷⁵

« Dieu est le supra-substantiel. En lui, tout est un avec la substance, de telle sorte que rien d'accidentel ne peut lui être réellement attribué. L'application des différentes catégories en l'être divin ne peut se faire qu'à titre relatif et moyennant des précisions de sens. Cette règle concerne toutes les catégories, y compris celle de la substance car, si Dieu est la substance même, selon Boèce, la catégorie de la substance est à prendre en un sens absolu pour le cas de l'être divin. La substance est en Dieu une sorte de " supra-substance ". Pour être appliquée à Dieu, la catégorie de la substance doit subir une sorte d'évolution de sens ».⁷⁶

La catégorie de la relation n'échappe pas à cette règle qui exige des précisions sémantiques pour toute catégorie à appliquer à Dieu. De fait, la relation qui signifie « ce qui n'existe que dans le rapport à » ne peut pas être appliquée à Dieu. « La catégorie de relation, dit Boèce, en un premier temps, ne peut pas du tout lui être attribuée, car la substance en lui n'est pas la substance telle que nous la connaissons : elle est supra-substantielle et il en est de même pour les autres catégories »⁷⁷. Si la relation peut être appliquée à Dieu, alors c'est dans un sens précis, déterminé par la conception de l'être divin comme « le supra-substantiel ».

Ce principe de l'application, difficile, des différentes catégories du langage humain à l'être divin peut être illustré par plusieurs exemples

⁷⁴ Chez Boèce cette thèse est évoquée avec fermeté mais sans trop de conceptualisation. Elle trouvera chez les auteurs chrétiens un premier approfondissement systématique. Ladite thèse y est constituée comme un des lieux de la transformation de la catégorie aristotélicienne de la relation (consécutivement à celle de la substance) au service des théories trinitaires et de l'être divin révélé. En reprenant Boèce à ce sujet, Thomas sera plus explicite encore dans sa *Somme théologique*.

⁷⁵ Thomas a pris à son compte les grands principes d'Aristote repris par Boèce au sujet des rapports de la substance aux autres catégories. Si les exemples explicatifs de Boèce diffèrent de ceux de Thomas, il reste néanmoins que les intuitions de base sont identiques.

⁷⁶ H. MERLE, *Boèce, Courts traités de théologie*, Opuscula Sacra, Paris, Cerf, 1991, p. 136.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 136.

L'idée de substance

« Nous disons : " Dieu " ; en effet nous semblons, il est vrai, désigner une substance, mais, dans ce cas, cette substance est supra substantielle. »⁷⁸ Car dans l'esprit de Boèce, dans le cas contraire Dieu serait limité, étant donné que tout ce qui est dans un genre est limité.

L'idée de justice

« [...] et lorsque nous disons de lui qu'il est juste, c'est une qualité que nous lui attribuons, mais non un accident ; c'est une qualité liée à la substance divine et super-substantielle. Pour Dieu, il n'est pas différent d'être et d'être juste ; être et être juste sont la même chose. »⁷⁹

L'idée de grandeur

« De même, lorsque Dieu est dit grand ou le plus grand, nous paraissions, certes, désigner une quantité, mais cette quantité, étant la substance elle-même, est telle que nous l'avons appelée super-substantielle, car c'est la même chose pour Dieu d'être et d'être grand. En effet, nous avons montré ci-avant, au sujet de la forme divine, que Dieu est forme et qu'il est véritablement un et sans pluralité aucune. »⁸⁰

Ces catégories sont telles, qu'aux choses en lesquelles elles se trouvent, elles donnent d'être ce qu'elles expriment, de manière divisée dans les choses de notre monde, mais de manière conjointe et unie en Dieu, de la façon suivante.

Lorsque nous disons « substance », « homme » ou « Dieu », par exemple, nous le disons comme si ce à quoi nous l'attribuons était en soi substance, comme la substance « homme » ou la substance « Dieu ». Or, il y a une différence, car l'homme n'est pas entièrement et en lui-même homme et, sous ce rapport, il n'est pas totalement substance, car ce qu'il est, il le doit à d'autres choses qui ne sont pas l'homme. Dieu, en revanche, est cela même qu'est Dieu, il n'est rien d'autre que ce qu'il est, et c'est pour cela même qu'il est Dieu.

« De même, " juste ", qui est une qualité, se dit comme si le " juste " lui-même était identique à ce à quoi il est attribué, je veux dire comme si, en disant un " homme juste " ou

⁷⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

un "Dieu juste ", nous affirmions que l'homme, ou Dieu, sont en eux-mêmes justes ; or, il y a une différence, car un homme et un homme juste, ce n'est pas la même chose, alors que Dieu est identique, ce qui est juste en soi. " Grand ", aussi, se dit de l'homme ou de Dieu, comme si, par lui-même, l'homme ou Dieu était grand, mais l'homme n'est grand que d'une manière relative, tandis que Dieu est grand par essence. »⁸¹

Le *De Unitate trinitatis* de Boèce analyse ces nombreux exemples en y mentionnant le cas des différentes catégories, notamment le temps et l'habitus⁸².

L'ensemble de ces exemples a pour but de démontrer l'unité de la substance en Dieu avec tout ce qui lui est appliqué, ainsi que les limites de sens et d'application des catégories de l'être. Dans cette perspective, la relation, comme les autres catégories, ne peut être attribuée à Dieu que moyennant des précisions sémantiques.

a. 2. Les relations en l'être divin

La relation, une catégorie sans attribution réelle

Pour montrer en quel sens la relation est applicable à l'être divin, Boèce commence par énoncer le principe selon lequel la relation n'est pas une catégorie qui indique une attribution réelle, c'est-à-dire une attribution inhérente à la substance du sujet. En effet, la relation ne confère pas d'être au sens où la quantité ou la qualité le ferait. La relation dispose du statut de conférer une réalité de vis-à-vis, un « *ad* ». Si elle peut être appliquée à l'être divin, c'est notamment en vertu de son incapacité à ajouter quoi que ce soit en l'être divin. Elle ne fonde pas une attribution à proprement parler. On ne peut donc pas dire qu'une attribution de relation, en elle-même, ajoute, diminue ou modifie en quoi que ce soit une chose au sujet de laquelle cette attribution est affirmée ; « elle est entièrement, non pas en ce qui intéresse l'être de la chose, mais dans le rapport que cette chose possède, de quelque manière que ce soit, avec autre chose, mais pas forcément avec autre chose, quelquefois aussi avec elle-même. La relation est de l'ordre de ce qui ne produit pas une attribution selon la propriété d'une chose regardant son être même »⁸³. Plusieurs exemples peuvent illustrer ce principe :

⁸¹ *Ibid.*, p. 137.

⁸² *Ibid.*, p. 138.

⁸³ *Ibid.*, p. 140.

1. « Prenons un exemple : " maître " et " esclave " sont des termes relatifs ; voyons donc si leur relation est telle qu'il y a ou non attribution par soi. Si tu supprimes le terme " esclave ", tu supprimes, par le fait même, le terme " maître ". »⁸⁴
2. « Dans cet autre cas, au contraire, si tu supprimes la blancheur, tu ne supprimeras pas davantage ce qui est blanc, car il est indispensable que la blancheur appartienne, comme accident, à ce qui est blanc : la blancheur supprimée, on a sans aucun doute la chose blanche. Au contraire, dans le cas de maître, si tu supprimes l'esclave, le mot qui désignait le maître n'a plus de raison d'être : l'esclave n'est pas un accident du maître comme l'est la blancheur pour ce qui est blanc ; il y a là un certain pouvoir par lequel l'esclave est lié à son maître. Ce pouvoir, qui n'existe plus dès lors qu'il n'y a plus d'esclave, n'est pas un accident lié par soi au maître, mais qui a été possédé par le maître, de façon en quelque sorte extérieure, en possédant des esclaves. »⁸⁵

Dans les deux cas, celui de la blancheur et de l'esclave, la relation aux termes (chose blanche et maître) reste quelque chose qui n'affecte pas la substance car la suppression de la blancheur ne supprime pas la chose blanche et la suppression de l'esclave ne supprime que le mot maître. Elle n'affecte en rien la réalité substantielle de tel homme qui était maître d'un esclave. Le « pouvoir du maître » est quelque chose d'extérieur à la « réalité du maître »⁸⁶.

Les exemples évoqués ci-dessus confirment le principe selon lequel « ce qui ne produit pas une attribution selon la propriété d'une chose regardant son être même, ne peut rien changer ni modifier, ni faire varier en rien une essence »⁸⁷.

Application à l'être divin⁸⁸

Cet énoncé permet d'appliquer la relation à l'être trinitaire de Dieu sans affecter la substance ni (par conséquent) la multiplier.

De fait, pour le cas de la Trinité, affirmer qu'il existe des relations en Dieu implique que ces relations n'ajoutent rien à la substance de l'être divin. Elles ne peuvent pas multiplier la substance.

« Si Père et Fils se disent relativement l'un à l'autre et s'ils ne sont différents, comme je l'ai dit, par rien d'autre que par cette seule relation, et si la relation n'est pas

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁸ Les résultats de cette application figurent chez Thomas d'Aquin dans la *ST.*, *I a.*, q. 28, a. 1.

attribuée à l'objet de cette attribution, le Père, le Fils, comme portant sur la chose elle-même (la substance) et selon la réalité de la chose qui est l'objet de l'attribution, dans ce cas, elle n'introduira aucune altérité (accident, ajout) entre les choses dont se dit l'attribution, ni (s'il est possible de dire cela, et, en vérité, comment expliquer ce que l'intelligence peut à peine comprendre ?) entre les personnes divines. Pour autant qu'une de ses particularités consiste dans le fait de ne rien ajouter à la substance, la relation, n'introduit pas d'altérité dans la substance divine »⁸⁹.

La relation vue à partir de sa capacité non accidentelle de multiplier la Trinité⁹⁰

Par ailleurs, le fait que la relation en l'être divin n'ajoute rien à sa substance et ne la multiplie pas n'implique pas qu'il faille alors affirmer que la pluralité des personnes divines mutuellement relatives est accidentelle. « Il n'est pas possible de dire que c'est par accident que Dieu est devenu le Père, car il n'a jamais commencé à être le Père, la génération du Fils, en vérité, étant en lui substantielle, mais l'attribution du Père, elle, est relative. »⁹¹

Par rapport à ce qui précède, ce principe crée une difficulté dans la pensée boécienne car l'attribution de Père n'est pas fondée sur l'être si l'on s'en tient au principe selon lequel les catégories, en particulier la relation, ne sont pas fondées sur l'être. Il en résulte que les relations divines ne sont pas réelles. Pour parer à cette objection, Boèce fait appel au principe énoncé ci-dessus : en Dieu tout est un avec la substance, c'est une substance « super-substantielle ». Par conséquent, les relations trinitaires font un avec la substance de l'être divin. Cependant, elles n'y sont pas constituées en accidents et n'ajoutent rien non plus à la substance qui reste unique. On obtient dans cette pensée de Boèce un nouveau type de catégorie de relation. Celle-ci présente trois caractéristiques :

1. elle fait un avec la substance contrairement aux autres catégories ;
2. elle est posée avec la substance sans y ajouter d'accidentalité ;
3. elle déploie ses effets en multipliant les termes de rapport en les opposant les uns aux autres.

Cette application boécienne paradoxale de la relation à l'être divin fera l'objet de

⁸⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁹⁰ Ce principe est évoqué chez Thomas d'Aquin dans *ST.*, I a, q. 28, a. 1.

⁹¹ H. MERLE, *op. cit.*, pp. 141-142.

grandes discussions au Moyen Âge. Dans sa *Somme théologique*⁹², Thomas d'Aquin précisera le vrai sens, à ses yeux, des propos de Boèce et les exploitera au service de la théologie trinitaire. Boèce, lui-même, était déjà conscient des questions qui découlaient de son affirmation. En guise d'argumentation ultime, il évoque le fait des limites de l'imagination ordinaire à comprendre le mystère de Dieu. Pour y arriver, il faut une vision intérieure, noétique. Plus tard et sur la même question, Thomas utilisera une argumentation identique (évoquant la spécificité du cas de Dieu et du cas de l'être divin trinitaire).

Comme on peut le constater, avec Boèce, la catégorie de relation prend déjà un contenu différent de celui du Stagirite⁹³, et cela au service de la théologie. Ce contenu se précise davantage lorsque Boèce en exploite la relation du même au même.

b. La relation du même au même

Au principe du statut particulier (ou de la condition subsistante) de la relation dans la substance en l'être divin se rattache un autre point sur lequel Thomas d'Aquin reviendra dans la *Somme théologique* : la possibilité pour la relation de s'établir en une seule réalité par rapport à elle-même. Cette propriété est dénommée « la relation du même au même »⁹⁴. La consistance de ce principe de relation a également pour but d'éclaircir les rapports des personnes trinitaires et la doctrine boécienne de la relation.

Ce principe peut être énoncé comme suit : dire de la relation qu'elle est du même au même ne signifie pas qu'elle est rapportée à elle-même (relation) considérée comme « substance », ce qui lui conférerait une consistance substantielle. Le rapport de la relation « du même au même » signifie plutôt la propriété pour la relation de faire se rapporter « le substantiellement même » à « lui-même » comme deuxième terme de rapport. Ce concept implique l'existence des deux « le même » considérés comme relatifs l'un à l'autre, le même étant pris comme premier terme de rapport par rapport à lui-même comme deuxième terme sans éliminer l'unité identique. Dans ce contexte, le même, restant identique à lui-même au niveau de la substance, devient opposé (rapporté) de lui-même car il est en même temps deuxième terme de rapport ou de relation. L'identité substantielle est maintenue tout en posant une différence (opposition) exprimée par le fait de sa coïncidence avec la

⁹² Voir *ST., I a, q. 28, a. 1.* : « Pour nous, dit Boèce, ce n'est pas par l'imagination que nous sommes parvenus là mais nous nous y sommes élevés par une vision noétique, de même il faut aussi que nous nous en approchions par la vue intérieure de notre esprit ».

⁹³ La même opération herméneutique peut être vérifiée dans la pensée de Thomas en prenant en compte *ST., I a, q. 28, a. 1.*

⁹⁴ Voir H. MERLE, *op. cit.*, p. 135.

relation.

« Il ne faut pas perdre de vue, dit Boèce, que l'attribution relative n'implique pas toujours une référence à quelque chose de différent de soi, comme c'est le cas, par exemple, de l'esclave par rapport à son maître, qui, en effet, sont différents l'un de l'autre. Tout égal est l'égal d'un égal, le semblable est semblable à un semblable, le même est le même qu'un même, et c'est une relation de ce type qui est, dans la Trinité, celle du Père au Fils et de l'un et l'autre à l'Esprit saint, la relation de ce qui est qui est même à ce qui est le même. Le même Dieu est Père, et Fils et Esprit saint. Mais, établi en rapport, il devient trois fois terme opposé de relation tout en restant substantiellement le même. Dieu qui est Fils, le même Dieu est Esprit. »⁹⁵

Boèce reconnut qu'une telle relation ne pouvait se trouver dans le créé. C'est un privilège divin. « Si une telle relation ne peut se trouver dans aucune des autres choses, cela vient de ce que l'altérité est connaturelle aux choses périssables. »⁹⁶

Thomas reviendra sur la question dans les objections aux relations trinitaires. L'altérité co-naturelle aux choses créées y constituera une de leurs différences par rapport à l'ordre divin.

« Ainsi donc, la substance maintient l'unité, la relation introduit un élément multiple dans la Trinité, et, de cette façon, les personnes de la Trinité sont énoncées, chacune en particulier et séparément, uniquement comme relevant de la relation. Car le Père n'est pas le même que le Fils, et l'un et l'autre ne sont pas les mêmes que l'Esprit saint. Et pourtant, c'est le même Dieu qui est Père, Fils et Esprit saint ». ⁹⁷

Au total, il nous faut conclure que l'approche théologique de la relation chez Boèce (largement évoquée dans la *Somme théologique*) dessine déjà la perspective thomassienne de l'interprétation du rapport entre la substance et la relation : une perspective théologique. Thomas reprendra de façon plus détaillée l'évolution sémantique que Boèce avait investie dans la catégorie aristotélicienne de relation. Il l'utilisera pour éclairer la théologie et le dogme trinitaire.

⁹⁵ H. MERLE, *op. cit.*, p. 143.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 143.

c. Conclusion partielle

En guise de conclusion à cet exposé des sources de la doctrine de saint Thomas sur la relation, il convient de retenir les éléments théoriques suivants :

1. Deux registres de sources ont alimenté la pensée de Thomas d'Aquin sur la relation : des approches philosophiques, d'une part, et d'autre part des pensées théologiques (préoccupées de défendre la théologie trinitaire).
2. D'un point de vue strictement philosophique, l'Aquinate est redevable à Aristote à qui il a emprunté, non seulement la forme et le contenu de la relation, mais aussi une large partie de la production conceptuelle qu'il a mise au service de sa théologie. La plupart des termes techniques de la *Somme théologique*, précisément sur la relation, sont indéniablement aristotéliens. Cependant, Thomas d'Aquin ne se contente pas de faire œuvre de copiste. Il relit l'œuvre du Stagirite et y investit de façon critique une interprétation chrétienne. Quant à la catégorie de la relation, la question de la « condition subsistante » qui y est liée est un domaine de réflexion propre à Thomas, sous l'influence de Boèce et d'autres penseurs chrétiens. Des siècles plus tard, les besoins de la théologie trinitaire⁹⁸

commanderont une relecture plus approfondie du rapport entre les concepts aristotéliens de substance absolue et de relation comme catégorie accidentelle. Avec la relation subsistante telle qu'elle est exploitée par Thomas d'après ses sources théologiques, on s'éloigne déjà quelque peu des présentations laconiques des catégories aristotéliennes. Elle constitue un lieu particulier où la catégorie de la relation est structurée sous l'influence de la conception de Dieu comme cas particulier où le relatif et la subsistance font un. La pensée philosophique des catégories est configurée aux exigences théologiques apophatiques. Le mode philosophique d'articulation du sens est commandé par l'ordre théologique apophatique de contenu. L'éminence de Dieu et sa transcendance vis-à-vis de l'entendement humain justifient la transformation de la relation en relation subsistante.

Les racines sémantiques de la catégorie de relation de création se situent dans ce

⁹⁸ Il est à préciser que c'est dans un contexte polémique sur l'importance même du concept de relation en Trinité, que Thomas opte résolument pour l'usage de la catégorie aristotélienne. A propos de la pertinence de cette catégorie en Trinité, certains de ses contemporains n'étaient pas en accord avec lui ; tel est le cas de Bonaventure. Alexandre de Halès ne sera pas non plus d'accord avec Thomas à ce propos. Pour plus d'information à ce sujet il serait utile, de consulter le *Dictionnaire de théologie catholique* qui fait une synthèse sur la position de Bonaventure et d'Alexandre de Halès. Contrairement à Thomas, les deux théologiens rejettent la possibilité pour les relations d'être constitutives des personnes dans l'être divin et de jouer autant de rôles que l'Aquinate leurs assigne dans la Trinité. Voir : A. VACANT, E. MANGENOT, « Trinité » in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzy et Ané, 1936, col. 1735.

champ d'évolution sémantique des catégories aristotéliennes vers une nouvelle production conceptuelle philosophique destinée à servir la théologie.

Dans son approche de la relation de création, on verra que Thomas garde à la catégorie aristotélienne certains de ses aspects. Il y investit néanmoins d'autres propriétés qui sont effectivement construites au regard de la relation subsistante en Dieu. On peut y relever plusieurs caractéristiques, en l'occurrence :

1. Comme pour le cas normal de tout relatif dans l'ordre créé (toujours en composition), la relation ne peut être subsistante. Dans l'ordre increé, indivisible, relation et substance font un sans composition.
2. La relation peut être assortie d'une dimension d'activité et d'une passivité dont elle ne disposait pas explicitement chez le Stagirite. Au sens actif (voir Krempel⁹⁹), elle peut alors faire un avec l'être divin. Au sens passif, elle n'est pas subsistante. Ces dimensions d'activité et de passivité sont commandées par l'explication théologique de la relation de création au regard de la substance absolue, en Dieu.
3. Aristote n'est pas l'unique source de pensée pour la philosophie et la théologie de l'Aquinat. Dans le registre philosophique, il y a lieu de prendre également en compte tout le climat des débats post-aristotéliens relatifs aux catégories en général, débats aboutissant souvent à des remises en cause du Stagirite et, précisément, de sa théorie de la relation. Thomas a probablement dû évaluer l'apport des néoplatoniciens et de leurs adversaires stoïciens en cette matière. Dans un tel contexte, il a probablement connu la pluralité des conceptions de la relation liées aux hérésies trinitaires et christologiques antérieures. Ce cadre justifie partiellement l'option qu'il prendra, des siècles plus tard, de réhabiliter à sa manière la pensée aristotélienne en considérant celle-ci comme un de ses outils épistémologiques de prédilection pour affronter différentes polémiques philosophiques.

Cependant, cette riche ambiance culturelle dans laquelle Aristote fut choisi comme maître à penser ne servit à Thomas qu'à approfondir et soutenir l'intelligibilité des sources qui guidaient plus ou moins sa pensée : la doctrine de l'Église et ses visions théologiques. Les articulations qu'il a posées entre le concept de relation dans sa forme aristotélienne et

⁹⁹ A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 570. Krempel indique l'une des possibilités où Thomas affirme que la relation de création serait réelle en Dieu. Cette dernière est prise au sens actif et fait un avec la substance divine. La relation de création est réelle en Dieu dans le sens où l'être divin est pris comme l'agent principal de cette relation car, en lui, action et être font un. A côté de cette connotation, la relation au sens passif n'est pas réelle en Dieu. A ce sujet, Krempel s'appuie sur des textes de Thomas, notamment : *De Pot.*, q. 3, a. 2 et a. 3 ; *De Pot.*, q. 7, a. 10, rep. ; et *ST.*, I a, q. 45, a. 3, ad 1.

sa densité dans la relation subsistante, ainsi que ses formes et ses pendants (relation de création, de filiation), avaient comme finalité, entre autres, la consolidation des acquis théologiques et doctrinaux de la tradition chrétienne reçue des Écritures, des Pères, des conciles et des autorités concordantes (Boèce, par exemple). S'il va de soi que, dans ses discussions sur la relation, Thomas n'utilise pas les Écritures, les conciles et les Pères comme arguments de pointe, ceux-ci n'en composent pas moins le paramètre implicite et opératoire d'appréciation de vérité. Pour Thomas, l'explicitation et la justification philosophique et théologique des options de la tradition chrétienne constituent une des finalités de ses argumentations et affirmations. Les conciles et les Pères ont bien évoqué la relation pour défendre la Trinité contre les hérésies ; Thomas s'efforcera de démontrer qu'en utilisant Aristote, leurs conclusions sont défendables tant du point de vue de la raison que de celui de la foi.

Boèce, quant à lui, constitue une autre source de réflexion théologique pour Thomas. Il interprète sa pensée (en l'évoquant) pour appuyer la tradition de l'Église. A différents niveaux, la pensée thomasienne de la relation en la Trinité est en continuité avec celle de ce dernier. En divers endroits de la *Somme théologique*, son approche est précisément une défense et une relecture critique et détaillée de Boèce. La catégorie de la relation subsistante est présente chez Boèce. Au travers d'une approche plus aristotélicienne, Thomas la reproduit et l'explique en s'appuyant à la fois sur Augustin¹⁰⁰ dans une même perspective d'argumentation. Il y articule avec plus d'évidence d'autres concepts, notamment la relation de création et la relation de filiation.

De tout ce qui vient d'être dit, il ressort que la doctrine de la relation chez Thomas est une théorie qui plonge ses racines dans les profondeurs des différentes pensées qui en ont fécondé les intuitions. On ne peut la comprendre dans sa formule, particulièrement de « relation de création » sans prendre en compte certains aspects de sens relevant des ces sources.

¹⁰⁰ Particulièrement dans la *ST.*, *Ia*, *q.* 28 et *q.* 29.

CHAPITRE III.

ÉBAUCHE DE LA PRÉSENTATION DU SENS DE LA RELATION DE
CRÉATION CHEZ THOMAS

Faisant suite à la présentation des sources, ce chapitre vise à exposer les aspects sémantiques les plus importants de la relation de création chez Thomas. Elle prépare une approche critique ultérieure de la remise en cause de la pensée thomasienne par la *Process Thought*.

L'exposé est divisé en trois grandes parties. La première concerne le sens le plus usuel et les différentes acceptions de la relation thomasienne. Le deuxième chapitre situera la relation de création dans la *Somme théologique* en y indiquant son rôle au sein de la *I. a., q. 28* qui traite de la Trinité. Enfin, la troisième partie dégagera le sens et les implications théologiques de la doctrine de la relation de création en tant que telle.

A. Définition et sortes de relations**1. Définition du concept de relation**

L'étude des sources de la pensée thomasienne du relatif a permis de relever qu'à la suite d'Aristote, l'Aquinate distingue deux définitions de la relation. Le sens propre de la relation est celui qui comprend le relatif selon l'être (*secundum esse*) et non selon le dire.

La relation y est désignée (de par sa consistance et sa raison d'être même) « ce dont l'être consiste dans le vers », « ce par quoi une chose est exprimée comme étant en rapport à ». Selon Krempel,¹⁰¹ cette définition est tellement essentielle dans les textes de Thomas qu'elle y est reprise dix fois sous différentes formules.

L'essentiel du propos de Thomas sur cette définition et ses variantes est synthétiquement repris dans son *Commentaire de la Physique d'Aristote*. Il y souligne que la relation consiste uniquement dans le « *esse* » en référence à autre chose¹⁰² dans l'« *esse* »

¹⁰¹ A. KREMPEL, *op. cit.* p. 41.

¹⁰² Cf. A. KREMPEL, *op. cit.* p. 40 : Les dix variantes de la définition de la relation « *secundum esse* » se présentent comme suit :

– « *Ratio relationis est, ut referetur ad alterum* » (1 *Sent. d.*, 2 q., 1 a. 5) ;

– « *Cum enim relativa sint quae, secundum suum esse, ad aliud quomodo se habet, ut philosophus dicit in praedicamentis* » (2 *SGC*, C. 12) ;

– « *Propria relationis consistit in eo quod est ad alterum* » (*SCG.*, XIV, a. 14, 7) ;

ad alterum ». Une relation requiert un fondement, un terme. Fondamentalement, la relation est l'ordre d'un être à un autre. Elle suppose un sujet ordonné et un terme auquel ce dernier s'ordonne. L'ordre du sujet au terme opposé constitue la relation même qui affecte et détermine le sujet en question vis-à-vis de l'autre terme du rapport. Quand on dit Pierre est « semblable » à Jean, la détermination que le prédicat « semblable » pose dans le sujet Pierre est un certain ordre ou rapport entre Pierre et Jean : une ressemblance de Pierre à Jean (terme opposé). Ressembler à Jean, c'est en Pierre une relation ; semblable est un prédicat relatif. Ce fond sémantique constitue un des aspects de base de la relation, exploité dans les grandes applications philosophiques et théologiques du relatif chez l'Aquinate. La relation de création y est fondamentalement articulée. Exploitée en philosophie et principalement en théologie trinitaire, cette acception de la relation va prendre des connotations diverses en fonction du contexte dans lequel elle opère. Dans la *Somme théologique*, certaines d'entre elles sont soit évoquées, soit utilisées avec comme objectif les propos qui expliquent la relation de création.

2. Les sortes de relations¹⁰³

Du fond sémantique qu'il retient de la définition de la relation, Thomas fait dériver plusieurs¹⁰⁴ formes de relations. Chacune d'elles est utilisable et compréhensible dans un contexte déterminé.

a. La relation d'attribution et la relation réelle

« Le terme " habile " » établit clairement un rapport à l'action (habile à forger) ; " savant " évoque un rapport à la science (savant en mathématique) ; les deux concepts désignent respectivement quelque chose de positif, une qualité du sujet, connotant un rapport à autre chose. Ils sont des relatifs d'attribution¹⁰⁵ ». Le propre d'un relatif

– « *Relatio, secundum rationem sui generis, in quantum est relatio... habet solum quod sit ad aliquid* » (*De Pot.*, q. 2, a. 5) ;

– « *Cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam* » (*De Pot.*, q. 7, a. 7) ;

– « *Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud.* » (*ST.*, I a, q. 28, a. 1) ;

– « *Cum ratio specifica relativa consistit in hoc quod ad relativum se habet* » (*ST.*, I a, q. 32, a. 2) ;

– « *Relatio quae est in rebus, consistit in ordine quodam unius rei ad aliam* » (*in 5 Metaph.*, Lect. 17 ; ed. Cathala, n. 1004) ;

– « *Relatio... consistit tantum in hoc, quod est ad aliud se habere* » (*in 3 Phys.*, Lect. 1 ;

¹⁰³ A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 555.

¹⁰⁴ Il est à signaler qu'il est possible de distinguer plusieurs sortes de relations dans l'œuvre de Thomas. Ce chapitre traitera succinctement des seules notions du relatif qui sont les plus significatives en rapport à la question de la relation de création.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 555.

d'attribution consiste (comme dans ces deux cas) à exprimer une propriété du sujet en lui « attribuant », en posant en lui une qualité.

En un mot, pour désigner cette relativité, il n'est pas nécessaire que les termes « habile » et « savant » soient considérés du point de vue de leur consistance même ou de leur raison d'être. Bien mieux, par ces deux termes, on n'accède à la réalité dite relative qu'après coup, par une sorte de pénétration discursive en réfléchissant sur ce qu'ils impliquent. Les deux concepts ne désignent le relatif que de façon indirecte et impropre.

En revanche, le terme « semblable » exprime un pur rapport entre deux choses. C'est un relatif selon l'être. L'être de ce concept est tel qu'il ne peut que connoter (et immédiatement) une relation. Lorsque l'ordre ou le rapport désigné par un tel terme est donné dans les choses, telle la ressemblance entre Pierre et Jean (qui ont la même couleur), on obtient une relation réelle. La relation est dite réelle quand elle est exprimée par un terme ou une proposition *secundum esse* et qu'en même temps, elle est ainsi donnée par l'être même propre à un des termes (ou aux deux). Une telle relation peut également être dite inhérente, dans la mesure où elle est enracinée dans la subsistance même des choses.

Cependant, bien qu'il puisse être donné dans l'être d'une chose, le propre d'une relation est de rester un indicatif du « rapport » en termes de « vers », du « *ad alterum* ». Il est d'indiquer le « vers quelque chose » qui caractérise une réalité sans que celle-ci contienne (en elle-même) la substance de la chose. Tout en étant réelle, la relation n'est pas en elle-même structurée de substantialité. Cette propriété permet de comprendre que, dans le contexte trinitaire, la relation sera d'un usage exceptionnel. D'une part, en Dieu la relation fait un avec la substance (perte d'accidentalité au regard de la substantialité) ; d'autre part, au regard de son sens (*ad alterum*), la relation est réelle et inhérente à l'être divin sans perdre ses capacités d'opposer les termes.

En effet, les oppositions qui font l'être de la relation se prennent, non pas du sujet auquel elles sont inhérentes, mais plutôt de l'autre terme. La relation fait alors un avec l'être divin tout en opposant les trois personnes comme différents termes en position de « *ad alterum* » l'un par rapport à l'autre.

b. Les relations réelles créées et les relations réelles non créées

Au sein des relations réelles, on distingue celles qui sont dites créées : celles-ci constituent en l'être créé auquel elles sont inhérentes une sorte d'achèvement de sa substance (d'être créé), par lequel, elles l'enrichissent¹⁰⁶. Elles sont ainsi dénommées parce

¹⁰⁶ Cf. A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 355.

qu'elles s'établissent entre les êtres situés dans l'Univers créé. Elles sont opposées aux relations dites incréées, qui, quant à elles, ne se déploient que dans les réalités divines. Par exemple, la relation de paternité entre un père et un enfant est une relation créée. A l'opposé, il existe la relation incréée de filiation entre Dieu le Père et Dieu le Fils, la relation de procession du Verbe, les relations de personnes divines, la relation de « spiration »... À côté et en opposition à ces relations, Thomas distingue, entre autres rapports relatifs, la relation de création.

c. La relation de raison.

A l'opposé d'une relation réelle, une relation est dite de raison lorsque l'ordre qu'elle établit résulte d'une pure considération de l'esprit, mettant lui-même en rapport le sujet et le terme. Tel est l'exemple de la relation dans la proposition « Paul est un individu de l'espèce humaine ». *Individu* évoque un rapport établi par l'activité de l'esprit, une relation de raison. Le rapport « d'individu à espèce » établi entre Paul et la réalité « humaine » est un rapport de construction mentale ou logique, même s'il est fondé sur une appréhension métaphysique sous-jacente. Il en est de même du rapport entre les angles d'un triangle.

Le concept de relation de raison est d'une importance capitale pour comprendre la relation de création car la *ST.*, *I a*, *q. 28* de Thomas affirmera que la relation de création, qui est « réelle » dans la créature, est « de raison » dans l'être divin. Ce concept sera opératoire dans la suite de l'exposé, lorsqu'il sera question d'établir le sens impliqué par les affirmations de Thomas sur la relation de création.

3. La relation dite « subsistante »

A propos de la relation, Thomas parle aussi du relatif et de l'absolu. Les deux adjectifs sont à comprendre avec leur connotation respective : « de dépendance » pour relatif et d'« indépendance » pour absolu¹⁰⁷. Conformément à l'étymologie *Ab-solutum* signifie détaché, indépendant. Cette donnée implique que la relativité, dans le sens d'*être en relation*, entraîne une notion de « dépendance ». Du point de vue des dix catégories, seule la substance peut être dite indépendante. Or, la substance absolue au sens premier est située en Dieu lui-même. Par ailleurs, d'autres réalités, même des accidents, peuvent être

¹⁰⁷ Cf. *ST.*, *I a*, *q. 29*, *a. 4* et *ST.*, *I a*, *q. 30*, *a. 2*.

ST., *I a*, *q. 32*, *a. 2*. *Sed contra*, voir aussi *Dictionnaire de Théologie Catholique* col. 2151-2154-2155 (le même thème a été traité par A. KREMPEL, *op. cit.*, p. 56).

également dites absolues, mais au sens second du terme. Parmi les accidents indépendants, Thomas reconnaît celui de quantité et de qualité.

Si par absolu on entend « indépendant », il est alors clair que ce n'est qu'en Dieu seul qu'il y a la substance au sens premier. Cette substance peut être dite absolue au sens plein du mot. Dieu seul se suffit entièrement à lui-même : toutes les créatures sont dites relatives par rapport à Dieu en tant qu'elles dépendent de lui. De fait, elles reçoivent de lui tout l'être. A part Dieu, d'autres entités peuvent être dites absolues, mais au sens second du terme¹⁰⁸.

Cette compréhension du relatif et de l'absolu implique que l'application de la catégorie de relation à Dieu, avec toute la charge de relativité et de dépendance qu'elle porte, ne peut se faire que moyennant des modifications. Thomas, qui exclut que Dieu soit considéré comme relatif à une créature, ne va utiliser la relation en Dieu que dans le contexte de la théologie Trinitaire, c'est-à-dire de Dieu *ad intra*. Tout en conservant sa connotation, la relation dans la Trinité sera hissée au statut d'absolue au sens primaire : celui de la substance première qui est absolue en Dieu lui-même. Il n'y sera plus question d'une « relation relative pure et simple », mais plutôt d'une « relation absolue », une relation subsistante.

« En raison de la simplicité suprême de Dieu, qui est au-dessus de toutes les catégories, renfermant en lui les perfections de toutes, relation et substance coïncident réellement et nécessairement en l'être divin ; relation et substance (absolue) sont identiques, sans composition. La relation en lui est substance ; personnes et essence divines coïncident réellement et non logiquement. En Dieu, les relations personnelles ne sont pas des accidents ».¹⁰⁹ La donnée, qui maintient l'unité de nature et la Trinité des personnes, consiste dans l'inhérence ontologique de la relation en la substance. Le Père, le Fils, et l'Esprit sont Dieu en trois personnes relationnelles, même si l'être divin ne paraît, selon nos capacités mentales, qu'analogiquement uni à la substance.

En la « *res divina* », pour reprendre les mots de Cajetan, essence et relation ne doivent avoir qu'un même acte existentiel, ne faire qu'une même réalité mystérieuse. Cependant, les contenus intelligibles (*rationes*), présentés à notre esprit par les notions d'essence et de relation, ne sont pas identiques ; ce sont des aspects formels distincts, la

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 380.

relation établissant un rapport de Dieu à Dieu. Cette distinction s'établit au niveau de nos concepts et non pas dans la divine réalité : elle vient du mode limité de notre pensée impuissante à saisir, en un unique concept, la plénitude du mystère divin. Cependant, elle a un fondement dans cette réalité divine : les deux aspects de Dieu sont vrais mais aucun des deux ne suffit à saisir le tout de Dieu ; il nous faut faire appel aux deux. Par exemple, dans le Père, il y a vraiment la divine essence et la paternité qui distinguent le Père et le Fils, sans pour autant que cela ne fasse aucunement " deux " dans le Père. La divine réalité, en son éminente et glorieuse perfection, vérifie ce que nous saisissons d'absolu dans le concept d'essence (acte pur d'exister, de pensée, d'amour), et ce que nous saisissons de relatif dans le concept de paternité (principe du Fils, distinguant le Père) ». ¹¹⁰ Dans ce sens alors, « désormais pour saisir la " *res divina* ", il nous faudra ainsi user de ces deux catégories divines : substance et relation, sans clivage. Par ailleurs, tout en faisant un avec la substance, la relation ne perd pourtant pas ses propriétés de mettre chacune des trois personnes l'une en position de *ad* (vers) opposée à l'autre. Cela permet la distinction des trois personnes. La paternité ¹¹¹ en Dieu est bien un rapport au Fils engendré ; rapport de principe. Cependant, elle n'est plus un accident inhérent au sujet et, en s'en distinguant, elle s'identifie à la divine substance et jouit purement de l'essence substantielle de la divine essence. En Dieu, la paternité est la déité même ; le relatif s'identifie là à l'existentiellement absolu sans cesser d'être formellement relatif ». ¹¹²

Le concept de relation subsistante rendra un grand service en théologie trinitaire, celui de permettre de maintenir la simplicité et l'unité de la nature divine tout en multipliant la Trinité. Toutefois, le prix de ce rôle, assorti à la relation en Trinité, sera celui d'opposer le principe de « relation réelle subsistante en Dieu » à la relation réelle dans la création. De fait, alors que la relation subsistante est réelle en l'être divin, plus précisément de la manière particulière où elle fait un avec la substance, la relation de création est, en revanche, non seulement « non réelle » mais aussi non subsistante en Dieu. Vue par rapport à Dieu, la relation réelle dans la création n'est pas réelle et l'expression « n'est pas réelle » signifie, à ce stade et plus précisément, que cette relation n'est pas subsistante. En effet, elle n'entraîne aucunement une prolongation de nature entre Dieu et la création. Vue par rapport à l'être divin, la relation réelle dans le créé doit être comprise comme une relation de raison. Si, pour fonder la relation subsistante, il importe de faire de Dieu un lieu

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 380.

¹¹¹ Cf. A. KREMPEL, *op. cit.* p. 175.

¹¹² *Ibid.*, p. 175.

exceptionnel d'application de la relation réelle, alors, automatiquement, la relation de création se situe en position diamétralement opposée aux relations intra-divines. On maintient la simplicité divine en confirmant l'impossibilité pour la relation de création d'être une relation subsistante en Dieu. La relation subsistante est posée en entraînant la relation de création comme preuve contraire des relations réelles trinitaires. La *ST., I a, q. 28* affirme ensuite que Dieu crée en diversité de nature (alors que les personnes trinitaires sont en unité de nature et que leurs relations sont subsistantes).

4. Conclusion partielle

Des deux définitions d'Aristote sur la relation c'est la relation *secundum esse* qui intéresse Thomas en priorité. Cette dernière constitue l'arrière-plan de toute la doctrine du relatif chez l'Aquinate. Le sens de la relation de création s'y enracine. La prépondérance dans son œuvre de cette acception de la relation est telle qu'il en fait dériver, selon l'utilité, de multiples formes, notamment la relation dite d'attribution, la relation réelle, la relation créée, la relation incréée et la relation de substance. Le prochain exposé établira que chacune de ces sortes de relation dispose d'une importance dans l'élucidation de la relation de création.

B. La relation de création. Situation au sein de la Somme théologique¹¹³

Cette partie de l'exposé vise à situer le concept de relation de création au sein de l'ensemble de la *Somme théologique* et à en dégager le sens dans la théologie thomasiennne. Dans un premier article, il sera question de restituer simplement ce thème au sein de la *ST., I a, q. 28* ; un deuxième article établira les propos précis de Thomas quant à cette relation dans son argumentation sur les relations divines.

1. Cadre général : Les relations trinitaires dans la *ST., I a, q. 28, a. 1, sol. 3*

a. Structure de la question

La question de la relation de création, du point de vue de la réalité de Dieu considérée « *ad intra* », est une partie qui constitue une sorte d'appendice aux arguments de Thomas contre les objections éventuelles en matière de relations dans l'être divin. Elle fait partie de la *ST., I a, q. 28, sol. 3* (relations trinitaires).

Au sujet de ces relations intra-divines, Thomas répond aux questions suivantes : y a-t-il en Dieu des relations réelles ? Ces relations sont-elles la divine essence elle-même ou sont-elles « accolées du dehors » ? Peut-il y avoir en Dieu plusieurs relations réellement distinctes les unes des autres ? Quel en est le nombre ? ¹¹⁴ Le propos qui touche la question de la relation entre Dieu et ses créatures n'est concrètement situé que dans les réponses aux deux premières questions.

¹¹³ Voir H. F. DONDAINE, *Saint Thomas d'Aquin La Somme théologique. La Trinité* » *I a.*, q. 27-32, Paris, Cerf, 1997, pp. 9-38.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

b. Perspective de raisonnement et Méthode

Dans sa réponse à ces questions, Thomas raisonne en rappelant l'existence de plusieurs possibilités de relations non prises en compte dans les objections. Il argumente contre une certaine forme de raisonnement sur les relations divines conforme à l'hérésie de Sabellius. Il y répond par un exposé qui réhabilite et précise le sens correct de la doctrine boécienne des relations¹¹⁵.

Le propos de Thomas sur la relation de création dans le contexte des solutions sur les relations trinitaires

C'est en réponse à la troisième objection que Thomas aborde la question de la relation de création. Elle y est citée pour confirmer l'énonciation des relations réelles entre deux termes appartenant à une même nature.

+ L'interprétation corrective du concept de relation comme point de départ de la problématique

A la question : « Y a-t-il en Dieu des relations réelles ? », l'Aquinate commence, dans un premier temps, par exposer les difficultés à répondre par l'affirmative. Certaines d'entre elles seraient basées sur une évocation de l'autorité de Boèce :

1. quand on prédique de Dieu, tous les prédicats qu'on peut lui appliquer sont des prédicats qui doivent passer au genre de substance, donc exprimer quelque chose de réel en Dieu ;
2. mais pour ce qui est du prédicat de relation, l'opération est impossible car, en principe, il n'y a rien qui soit dans un sujet autre chose que Dieu tel que Dieu puisse lui être relatif. En effet, la raison propre d'un prédicat relatif se prend, non du sujet où il est inhérent, mais de l'autre terme de la relation avec ce sujet. Dire que Dieu est Père présuppose que la paternité « inhère » dans son essence et que cette dernière s'y « im-pose » parce que nous (la création comme fondement du prédicat relatif) existons. Cette idée implique que Dieu est Père à cause de nous les hommes, du fait de notre existence. Or, il n'existe aucun terme auquel Dieu serait relatif et en raison duquel cette relativité collerait à l'être divin. Ainsi, le prédicat « relation » n'est pas applicable en Dieu. La combinaison du point b) avec le point a) qui le précède implique qu'il est impossible d'appliquer la relation à Dieu.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

+ *Objection à partir d'une fausse lecture de la pensée de Boèce*¹¹⁶

Les relations de Père et Fils dans la Trinité sont comme des relations du même au même. Or, pour qu'une relation soit réelle, il faut que deux termes soient différents. Ces genres de relations ne sont donc possibles que comme des êtres de raison, car il s'agit d'un rapport de Dieu à Dieu. Cette idée a été développée dans la section qui présente Boèce comme une des sources de la doctrine de la relation chez Thomas. Chez Boèce, la difficulté de la relation du même au même est à attribuer à l'impossibilité qu'il soit réel pour un terme d'être rapporté à lui-même avec des effets identiques dans le cas de deux termes différents rapportés l'un à l'autre. Ceci implique que la relation du même au même ne peut être que de raison.

Ainsi, Thomas évoque ce thème de la relation du même au même en épinglant la difficulté qui implique qu'une telle relation ne peut découler que de la pure spéculation sur les êtres de raison, ceux-ci pouvant être rapportés à eux-mêmes sans difficulté. La relation du même au même n'est, par conséquent, possible que comme relation de raison et non comme relation réelle.

Or, en ce qui concerne les relations intra-divines, il est question de relations réelles. Elles ne peuvent donc pas être réduites à une relation du même au même. Ainsi, le concept de relation, dans le cas du même au même, est inapplicable à l'être divin. Si les relations trinitaires sont des relations de Dieu à lui-même et que les relations du même au même sont de raison (donc non réelles), alors les relations trinitaires (prises ici au sens du même au même) ne peuvent exister en Dieu.

+ *Autre objection*

Une autre objection s'appuierait également sur l'hypothèse de l'énoncé ci-après :

La relation de paternité est une relation de principe. Or, quand on dit que Dieu est principe, on n'évoque pas une relation réelle mais seulement une relation de raison car Dieu ne crée pas par nécessité de nature ou par procession mais par sa raison et sa volonté. Ainsi, la création considérée comme acte de Dieu n'entraîne pas de changement en son être ; elle découle seulement de la raison humaine. La relation de principe est un fait de pure raison. Dès lors, parler de paternité et de filiation en Dieu, c'est évoquer une vérité purement rationnelle et non ontologique. Il en découlerait alors l'affirmation que Dieu n'est

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

pas réellement Père. Un tel raisonnement, dit Thomas, n'est rien d'autre que l'hérésie de Sabellius. Présentée de cette façon, cette hypothèse s'attaque non seulement à la possibilité d'une relation de création, mais aussi à celle d'une relation trinitaire.

+ *Dernière hypothèse*

Les relations consécutives à l'intellect sont des relations de raison¹¹⁷. Or, il y a relation en Dieu en raison de la procession intelligible d'un Verbe. La relation de filiation et celle de paternité sont donc des relations de raison.

Telles sont les hypothèses en fonction desquelles on ne peut pas affirmer l'existence des relations (réelles) en Dieu.

Cependant (inversement), on ne parle de Père qu'en raison d'une paternité et de Fils qu'en raison d'une filiation. Thomas sait pertinemment que ce langage est biblique et ecclésial (toute la tradition des Pères est ferme à ce propos). Si, en Dieu, il n'y a réellement ni paternité ni filiation, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement Père. Il ne l'est que par la considération de notre esprit. Cet énoncé, qui constitue l'épine dorsale de la « *sed contra* », recueille les présupposés de toutes les difficultés précédentes en une affirmation qui établit l'impossibilité de relations réelles en Dieu. C'est à l'inverse de cette dernière affirmation que sera avancée toute la réponse (« *respondeo* ») de l'Aquinate. La relation de création y apparaît comme une des affirmations contraires confirmant les relations réelles en Dieu.

« Conclusion ». Démonstration des relations réelles en Dieu et propos sur la relation de création

Comme l'indique le titre, à cette première grande partie du raisonnement établi ci-dessus fait suite une sorte de conclusion qui, en fait, est plutôt le début de la réponse de Thomas aux objections précédentes. Parmi les points d'appui de cette réponse, le Docteur angélique expose le principe de la relation de création.

Dans le « *respondeo* », Thomas s'efforce de corriger tour à tour les interprétations qu'il juge fausses quant aux affirmations de Boèce en mettant en avant d'autres détails plus éclairants mais omis sur le concept de relation.

En contrepartie il affirmera qu'il existe en Dieu des relations réelles. Pour les mettre en évidence, il convient de considérer : que la catégorie de prédicat relatif est la seule où se

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

trouve quelque chose qui est fondé uniquement du point de vue de la raison et non du point de vue de la réalité. Ce n'est le cas dans les autres genres. En effet, les notions telles que la qualité et la quantité signifient formellement et proprement quelque chose d'inhérent au sujet, tandis que les prédicats relatifs ne signifient formellement et proprement qu'un « rapport à autre chose » ;

- que ce rapport existe parfois dans la nature même des choses, à savoir quand des réalités sont, par nature, ordonnées l'une à l'autre et possèdent une inclination l'une envers l'autre. De pareilles relations sont nécessairement réelles. Par exemple, le corps grave possède une inclination et s'ordonne au lieu central. Il y a dans la gravité même un rapport au lieu central ;
- que ce rapport est parfois de (simple) raison. Il s'agit là d'un rapport qui n'existe que dans l'appréhension même du sujet. Par exemple : quand on compare l'homme à un animal, on prend en compte l'espèce d'un genre ;
- que ce rapport peut exister parfois entre des choses appartenant à une même nature. « [...] or, quand deux choses procèdent d'un principe de même nature, toutes les deux appartiennent nécessairement à un seul ordre et, par suite, elles doivent soutenir entre elles des rapports réels. Donc, étant donné qu'en Dieu, les processions se réalisent en identité de nature nécessairement, les relations qu'on considère du fait de ces processions sont des relations réelles» ;¹¹⁸
- que ce rapport peut parfois exister entre les réalités de différentes natures (lieu où se situe le principe de la relation de création).

C'est pour confirmer le principe précédent, celui du rapport entre les réalités appartenant à une même nature, en l'occurrence la Trinité, que l'Aquinate évoque, comme une sorte d'appendice, l'argument *a contrario* (celui du rapport entre les réalités de différentes natures) qu'est la relation de création :

« La créature procédant de Dieu en diversité de nature, Dieu est en dehors de tout l'ordre créé ; en outre, sa relation aux créatures ne provient pas de sa nature. Ce n'est pas, en effet, par une nécessité de sa nature qu'il produit les créatures, mais par sa pensée et par son vouloir, on l'a dit ci avant¹¹⁹. De là vient que la relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. En revanche, la relation à Dieu est réelle dans les créatures car celles-ci sont

¹¹⁸ *ST., I a, q. 28, a.1, sol. 3.*

¹¹⁹ Le rôle de la volonté et de l'intelligence de Dieu dans la création est une grande thématique chez Thomas d'Aquin. Il serait difficile d'en faire une synthèse en quelques pages. Pour une information succincte, il convient d'exploiter les références ci-après : la *ST., I a, q.14, a. 8, ob.1.* (sur la science de Dieu cause des êtres), ainsi que la *ST., I a, q.19, a. 4, ob. 1.* (sur le rôle de la volonté dans la création).

soumises à l'ordre divin et qu'il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu. Quant aux processions divines, elles s'accomplissent en identité de nature ; leur cas ne peut donc pas être assimilé au précédent. »¹²⁰

L'ensemble de données de la « réponse » permet à Thomas d'apporter des solutions aux difficultés énoncées.

2. Conclusion

Ce chapitre vient de situer le sujet de la relation de création dans l'ensemble de la *Somme théologique*, en désignant son lieu précis d'intervention et son importance dans l'argumentation de Thomas sur les relations trinitaires en tant que telles.

L'approche de la relation de création n'est donc pas une démarche à part, faite pour elle-même. Elle est attachée aux arguments théologiques sur la possibilité d'appliquer les relations à l'être de Dieu. Par la mention de cette problématique, Thomas voulait utiliser un argument *a contrario*, comme pour dire que la relation de principe du Père et celle de la génération du Fils sont vraies et réelles (au sens de subsistantes) en Dieu car la procession se fait par identité de nature. C'est d'autant plus vrai qu'il y est question d'un cas particulier du fait de la relation, étant donné que ce dernier se réalise aux niveaux des mystères divins (ici révélés) comme tels. Ce même fait de relation ne peut être vrai au niveau du rapport de Dieu à la création car Dieu ne crée pas par identité de nature. La relation de création est une preuve *a contrario* de la relation de principe et de procession. Il reste à analyser de plus près le sens et les implications de ce cas de relation. Quels sont les éléments de sens et les implications de ce propos de Thomas d'Aquin ?

3. Aspects de signification

Ce chapitre entend dégager de façon synthétique les éléments de signification qui peuvent être pris en compte à propos de la relation de création dans la *Somme théologique*. Ce registre qui fait œuvre de synthèse a pour objectif d'essayer de saisir le sens du propos de l'Aquinate en vue d'enclencher une discussion ultérieure sur la pertinence ou la non-pertinence des critiques opposées à sa doctrine. L'ensemble du chapitre s'articule autour de trois grands points : un dégagement du sens fondamental de la relation de création à partir de sa double signification chez l'Aquinate, une mise en avant du fait de nuances

¹²⁰ *ST., I a, q. 28, a.1, sol. 3.*

d'interprétations qu'en font divers penseurs et des mises au point sur les concepts fondamentaux qui constituent le cœur de l'affirmation thomasienne.

a. Le sens immédiat de l'expression « Relation de création » dans le contexte d'une double compréhension de la création

Le sens psychologique

En un premier sens, la « création » ne désigne pas l'ensemble des créatures. Cette catégorie évoque plutôt la réalité conçue par notre entendement signifiant « l'acte de créer » du point de vue de Dieu (activité) et le fait d'être créé (passivité) pour la créature. Cette passivité ou « passion » n'est rien d'autre qu'un processus de changement, survenu au moment où nous, ou plutôt les premières créatures, sommes passés du non-être à l'être¹²¹.

Cette passion est bidimensionnelle

1. dans sa constitution même, elle est un « acte de Dieu ». Ainsi, en tant que réalité parmi tant d'autres, elle est une action ;
2. comme chose palpable, cette passion/action est rendue visible par l'existence des créatures. En ce sens, la Création, considérée comme l'ensemble des créatures ou des êtres créés, n'est qu'une des dimensions de cette réalité de création qui est une action du principe premier et une passion chez l'être créé.

Le sens métaphysique

Cette définition de la création est à compléter par une autre qui en est un correctif¹²². Thomas d'Aquin reconnaît lui-même que parler de création en termes de

¹²¹ KREMPEL, *op.cit.*, p. 56.

¹²² Si nous concevons la création comme un changement, c'est en raison de la *nouveauté* qu'implique ce terme : *passage du non-être à l'être*. En principe, la création ne devrait pas être considérée comme un changement. En effet, selon l'entendement humain la création constitue dans le sujet même, ce passage d'un état à un autre [« *In mutatione qualibet requiritur quod sit idem commune utrique mutationis terminis* » (*De Pot.*, q. 3, a. 2)]. Or, en réalité, du côté du créateur aucun passage d'une puissance à un acte n'a pu se produire (*De Pot.*, q. 3, a. 3, ad 8) [...] : « *Mutatio, secundum suum nomen, designat : hoc esse post hoc circa aliquid idem... hoc autem in creatione* ». Par contre, en la créature, *devenir* coïncide avec *le fait d'être devenu* : « *In his quae fiunt sine motu, simul et fieri, et factum esse – simul aliquid creatur, et creatum est* ». (*ST.*, I a, q. 45, a. 2, ad. 3).

La SCG., II, 8 reprend la même idée en ces termes, « Si nous concevons néanmoins la création comme changement, c'est en raison de la nouveauté qu'implique ce terme : « *Videtur tamen creatio (passiva) esse mutatio quaedam secundum modum intelligendi tantum, inquantum scilicet intellectus noster accipit unam*

« changement » (*devenir*) n'est acceptable que parce que, psychologiquement, notre entendement ne peut comprendre la création (à partir du livre de la Genèse) autrement, qu'en termes de mouvement, de provenance, de passage du non-être à l'être. En fait, sans être inutile, une telle vision de la création n'est pas complète. Lorsque l'on considère le caractère simple et absolu du créateur, l'on ne peut caractériser son action en termes de mouvement.

Par rapport à l'immutabilité de l'être divin, la création ne se laisse appréhender que comme pur fait d'être là dans l'exister. Ce « fait » possède deux faces intimement liées comme le recto et le verso d'une feuille de papier : d'une part, il est intimement constitué d'une action continûment « productive » et coextensive au principe premier et, d'autre part, il consiste dans la possession de l'être, de jouir de façon passive d'un exister dont on n'est pas l'auteur. Une telle conception de la création n'évoque pas nécessairement l'idée d'un mouvement (passage de l'être au non être pour être) et requiert simplement que « l'exister » est continûment une action en perpétuelle donation et une passion en perpétuelle réception. Pour le créé, être se définit comme être une relation de passion dans laquelle on se reçoit continûment et tout à coup comme provenance d'un principe.

Concernant la dimension constitutive de la création, alors que la première définition met l'accent sur le mouvement, le passage du non-être à l'être, la seconde s'appuie sur la pure facticité de l'exister, l'inamovibilité dans l'acte du créateur et la continuité de l'exister comme action (donation du côté de Dieu) et passion (réception de la créature).

Pourtant, quelles que soient les divergences de perspective, les deux définitions contiennent une donnée fondamentalement commune : la création est un fait où le créateur est perçu comme principe et la créature comme effet, sans impact sur la réalité ontologique du principe. Le fait de la création en tant qu'action et passion traduit que le créé n'est qu'un rapport, une relation de deux termes, tandis que le créateur n'est pas ontologiquement déterminé par sa création.

et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem » Tout en concédant que la création est comprise, imaginée, exprimée (comme changement) par nous, Thomas la considère comme une pure relation et non pas comme une réalité ontologique en l'être divin. Thomas d'Aquin va soutenir cette thèse, défendue par Pierre de Tarentaise et Albert le Grand.

b. La création comme relation

Le fait de l'exister perçu en même temps comme un fait de provenance et un fait de pure facticité sans mouvement contient un aspect important : il se laisse appréhender comme un rapport qui pose Dieu comme créateur en relation à des êtres créés par lui et, inversement, les créatures en relation à Dieu en tant que créateur. Autrement dit, par le fait qu'il y a eu cette réalité de création, il s'impose à notre entendement que Dieu est créateur et que cela entraîne l'existence d'une création et, inversement, l'existence d'une création pose Dieu comme principe. Selon l'entendement humain, le principe n'existe que comme relatif à l'existence du créé. La création est donc, parallèlement, un fait et une mise en rapport ; elle est donc une relation. Cette réalité a donné naissance à l'expression insolite la « relation de création ». Cette dernière indique tout simplement ce rapport de principe et d'effet entre le créateur et la créature, rapport où l'un est perçu par l'entendement humain comme terme opposé (*ad alterum*) à l'autre. Selon Thomas, considéré du point de vue de l'être simple de Dieu, ce rapport ne peut être ni réel ni subsistant en Dieu. A l'inverse, ce rapport donne le sens même de l'exister du créé. Ainsi, tout en étant, au sens primaire, une donnée de l'entendement (de raison), la relation de création reste strictement psychologique par rapport à l'être divin, mais, du point de vue du créé, elle est une donnée à la fois notionnelle et réelle.

Afin de mieux saisir les enjeux théologiques de ce type de rapport il convient d'en préciser davantage le contenu.

4. Contenu de la relation de création

Ainsi comprise, la relation de création est constituée de plusieurs éléments qui sont en réalité des principes théologiques :

1. le fait que Dieu soit en position de créateur ;
2. le fait qu'il y ait un monde créé ;
3. le fait que ce monde soit une réalité marquée ontologiquement par le fait d'être « issu par changement d'état » du non-être à l'être. Ce changement définit l'être créé en tant que tel et constitue une de ses différences avec son principe ; il est une caractéristique ontologique qui identifie son être ;
4. le fait de la non-réalité de cette relation dans le créateur et de sa réalité dans la créature.

Le propre des catégories est d'énoncer l'un des aspects qui dit le sens d'une chose ou l'une de ses propriétés intimes. Ce qui est dit de la chose peut être soit un être de pure raison (donc produit seulement par l'intellect), soit une entité inhérente à son être. Or, la catégorie de relation possède cette double possibilité : elle peut être réelle et, dans ce cas, elle connote dans le mental une réalité qui est donnée par la nature même de la chose ; elle peut être purement de raison et, dans ce cas, elle connote une donnée qui est uniquement une production de la raison. Dans le cas de la relation de création, trois réalités sont connotées :

1. l'être de Dieu comme principe, connoté par le sens actif de la relation car toute action a un agent (être réel en Dieu) ;
2. l'être du créé connoté par le sens passif de la création, car tout créé possède un principe (être de raison par rapport à Dieu et être réel dans la créature) ;
3. le passage du non-être à l'être et le pur fait d'exister continuellement « *en provenance de* », qui implique une origine comme début du mouvement et une direction finale comme fin.

Les points (1) et (2) n'ont guère attiré l'attention de Thomas dans la *ST.*, *I a*, *q. 28* qui fait partie de l'exposé sur la Trinité. Il a néanmoins évoqué ces dimensions en plusieurs autres lieux de sa pensée. En revanche la *ST.*, *I a*, *q. 28* s'attache longuement à la troisième implication de la relation de création : le fait du passage des créatures du non-être à l'être et l'exister comme continuellement donnés, projetés dans l'être.

Cette réalité, qui constitue le fond même de la création comme relation, est-elle réelle ou de pure raison ?

Selon Thomas, le contenu indiqué par la création comme relation est réel dans l'être de la créature car son être ne s'explique que par le fait d'être « originé », créé. L'être « originé » coïncide avec l'être de la créature, les deux dimensions étant mutuellement inhérentes, coextensives. Méconnaître ce fait d'« être originé », c'est nier simultanément la création en tant que telle.

En revanche, du point de vue de l'être divin, la relation de création (en considérant le fait du changement et l'action continue qu'elle implique (3)), n'est pas réelle. Elle ne connote pas quelque chose d'inhérent à l'« être » de Dieu. La négation sous-entend fondamentalement deux principes à protéger : d'une part, seules les relations trinitaires sont réelles et subsistantes en Dieu. Or, tout ce qui est réel en Dieu est sa substance même. Dès lors, affirmer que la relation de création est réelle en Dieu entraînerait un concept selon lequel la substance de la création et celle de Dieu sont une seule et même chose

(panthéisme). Dans son sillage, la substance du créé et celle de la Trinité seraient unifiées et il n'y aurait plus de Trinité.

D'autre part, il était urgent pour Thomas de protéger le principe selon lequel le passage du non-être à l'être et « l'exister continu » de la créature proviennent de Dieu en vertu de son intellect et de sa volonté¹²³, autrement dit de sa liberté. Ce passage et le don de l'existence ne sont pas des produits ou des formes d'émanation par prolongation de nature. Dans la *ST.*, *I a*, *q.* 28, Thomas maintient fermement que : « le créateur crée par différence de nature. Il n'y a rien qui, par le fait de sa création, entraînerait un changement dans sa substance »¹²⁴.

Par rapport au contexte de Thomas, si la relation de création était réelle en l'être divin, elle impliquerait les conséquences hérétiques ci-après :

1. Dieu posséderait en son être un changement, entraîné par le passage du non-être à l'être (des créatures) ; Il ne serait plus simple et immuable ;
2. par-là même, Dieu serait en son être même, dépendant des créatures ;
3. enfin Dieu serait marqué par une relativité ontologique ; il ne serait pas libre de ne pas créer.

Rappelons, au passage, que ces différentes affirmations refusées par Thomas sont admises comme défendables (tout en rejetant le panthéisme) par Whitehead, par Hartshorne et dans la *Process Thought* en général.

¹²³ Sur le rôle de la volonté et de l'intelligence dans la création, cf. *ST.*, *I a*, *q.* 14, *a.* 8 et *ST.*, *I a*, *q.* 19, *a.* 4, *ob.* 1.

¹²⁴ Cf. *ST.*, *I a*, *q.* 28, *a.* 1, *sol.* 3. : « *Cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae : nec ex ejus natura est habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et voluntatem, ut dictum est. Et ideo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est relatio realis ad deum : quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est ut dependeant a Deo. Sed processionnes divinae sunt in eadem nature unde est similis ratio* ».

C. Diverses interprétations de l'affirmation de Thomas

1. L'inhérence d'une relation de création active en l'être de Dieu selon

Krempel

Selon Krempel¹²⁵, Thomas distingue la relation de création active et la relation de création passive. La relation de création au sens actif reçoit le statut de relation absolue en l'être divin, mais sans entraîner un changement en Dieu. Du point de vue actif, c'est-à-dire de l'action divine créatrice, la création coïncide avec l'être de Dieu. En effet, en Dieu, tout est un. « *Sua actio est substantia* » (*De Pot.*, q. 7, a. 10, rep.).

Cependant, du point de vue passif, la création est l'acte que les créatures ont subi (en tant qu'avènement à l'être). Elle est réelle dans la créature¹²⁶.

2. Les concepts de création *ex-nihilo*, de différence de nature et de participation chez Gilson

Selon Gilson¹²⁷, il est normal que la relation de paternité, donc de principe, vue par rapport à la création, soit réelle dans la création et seulement de raison en Dieu car :

1. la créature procède de Dieu en diversité de nature ;
2. Dieu, dans sa simplicité, est en dehors de toute création ;
3. son rapport aux créatures ne découle pas de sa nature ;
4. s'il produit la création, ce n'est pas par une nécessité de sa nature, mais par sa pensée et son vouloir ;
5. de là vient que la relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. Par contre, la relation à Dieu est réelle dans les créatures car celles-ci sont soumises à l'ordre divin ;
6. et il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu ; quant aux processions divines, elles s'accomplissent en identité de nature : leur cas ne peut pas être assimilé au précédent.

En démontrant l'existence de Dieu par le principe de causalité, nous établissons, du même coup, que Dieu est le créateur du monde. Puisqu'il est l'exister absolu et l'infini,

¹²⁵ KREMPEL, *op. cit.* p. 570.

¹²⁶ « *Creatio, activa accepta, significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic incretum* » (*De Pot.*, q. 3, a. 3, ad 2). « *Creatio activa significata significat actionem divinam, quae est eus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum tantum* » (*ST.*, I a, q. 45, a. 3, ad. 1).

¹²⁷ Voir E. GILSON, *Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1945, p. 171-183, 207.

Dieu contient virtuellement en lui l'être et la perfection de toutes les créatures, le mode selon lequel tout l'être qui émane de la cause universelle se nomme la création.

Cette réalité implique les conditions suivantes :

1. la création ne peut être que le don même de l'existence. Il n'y a rien, ni chose, ni mouvement, ni temps, et voilà que la créature apparaît ;
2. elle est *ex nihilo* ;
3. elle ne présuppose par définition aucune matière préalable ;
4. elle présuppose, une essence créatrice qui, parce qu'elle-même est l'acte pur d'exister, peut causer des actes finis d'exister ;
5. elle est donc libre (elle ne dépend de rien pour être produite par Dieu).

En effet, le rapport entre la création et le créateur, tel qu'il résulte de la création comme acte, s'appelle *participation*. Remarquons immédiatement que, loin d'impliquer une signification panthéiste, cette expression vise au contraire à l'écarter. La participation exprime, à la fois, le lien qui unit la créature au créateur, ce qui rend la création intelligible et la séparation qui leur interdit de se confondre. Participer à l'acte pur ou à la perfection de Dieu c'est posséder une perfection qui préexistait en Dieu et qui s'y trouve d'ailleurs encore sans avoir été ni augmentée ni amoindrie par l'apparition de la créature, et que celle-ci reproduit selon son mode limité et fini. La créature ne prolonge pas, n'est pas un prolongement ou un continuum de la nature de Dieu ou de sa perfection. Elle reproduit en elle-même, en soi, cette perfection.

Participer ne signifie pas être une partie de ce à quoi on participe. Cette catégorie implique le fait de tenir son être et de le recevoir d'un autre être ; le fait de le recevoir de lui est cela même qui fait qu'on n'est pas lui.

Ainsi, la création vient se situer infiniment au-dessous du créateur, si loin qu'il n'y a pas de relation réelle entre Dieu et les choses, mais seulement entre les choses et Dieu. En revanche, cela signifie que le fait d'être créé est ontologiquement marqué de provenance et postule en même temps l'existence d'un créateur. Le fait d'être causé est ontologique.

L'on notera au passage qu'un débat pourrait être lancé pour tenter de savoir si le concept de participation qui fait postuler ici la dimension de mystère en Dieu est inconciliable avec son immanence concrète et en procès. Ce débat pourrait être significatif lorsqu'on sait que, jusqu'aux années 1950, Gilson brandissait la position de Thomas d'Aquin en défendant sa pertinence devant la cosmologie de Whitehead. Hartshorne lui

réservera une réponse opposée à Gilson¹²⁸ quelques années plus tard. La position de Gilson, évoquée explicitement contre Whitehead (information donnée par Hartshorne), constitue un des moments les plus forts des antinomies notoires entre la *Process Thought* et les thomistes sur la relation de création. La question que l'on pourrait poser aux tenants des deux courants de pensée est de savoir si, en disposant d'une dimension aussi bien obscure (participation) que connaissable, Dieu ne pourrait pas être dit en *procès* dans une de ses natures ou l'un de ses aspects sans que sa simplicité mystérieuse soit contredite.

3. La création selon la raison et la volonté libre chez Dondaine

Selon ce commentateur de Thomas¹²⁹, la création ne pose pas de relations mutuelles entre Dieu et la créature, parce qu'elle n'unit pas ses termes en un même ordre : la créature dépend de Dieu selon tout ce qu'elle est, mais Dieu reste absolument intact, posant la créature, non pas en vertu de ce qu'il est, mais en raison de ce qu'il conçoit et veut, par sa libre activité d'artiste souverain. Aussi assimile-t-il la créature à son idée, alors que dans les processions du Verbe et de l'amour, c'est la divine nature même qui est communiquée.

4. Perspective de réflexion selon Brito

L'opinion de Thomas sur la relation de création influence les enjeux théologiques au point qu'on la retrouve évoquée ça et là dans diverses discussions qui concernent le rapport entre Dieu et l'être créé. Dans un article sur la nomination de Dieu dans une perspective de comparaison entre Thomas et Hegel, E. Brito propose indirectement une des approches possibles pour traiter ce sujet. Bien qu'il évolue dans un autre contexte, l'avis de Brito peut être pris en compte parmi les tendances significatives d'approche de cette question.

« Plus loin, explique Brito, l'Aquinat précise que les créatures sont référées à Dieu réellement ; en revanche, en Dieu, il n'y a pas une relation réelle avec les créatures, mais seulement une relation construite par la raison tant que les créatures sont référées à lui. (*ST., I a, q. 13, a. 7*). Cette thèse, selon laquelle il existe simplement une relation de raison entre Dieu et la création, semble à première vue scandaleuse. Ne suggère-t-elle pas que le Dieu, qui a créé le monde *ex nihilo* et le maintient sans cesse dans l'être, n'a, au fond, rien

¹²⁸ C. HARTSHORNE, *The Aquinas Lecture, Aquinas Thomas to Whitehead Seven Centuries of Metaphysics of Religion*. Marquette University Publications Milwaukee, 1976, p. 49

¹²⁹ H. F. DONDAINE, *Saint Thomas d'Aquin La Somme théologique. La Trinité* » I a. q. 27-32, Paris, Cerf, 1997, p. 173.

à voir avec le monde ? En réalité l'absence de la relation réelle de Dieu par rapport au monde est la condition de possibilité de la dépendance totale du monde par rapport au créateur. Or, la dépendance totale du monde rend précisément possible cette unité absolue de Dieu et du monde qui ne se confond pas avec la simple identification des deux.

Dans la mesure où elle rend possible l'être du monde en Dieu, la différence absolue, loin d'exclure la proximité, coïncide avec elle. Bien qu'elle demeure " *ex parte creati* ", la différence se " supprime " " *ex parte creati* " en ouverture hospitalière.

Malgré tout, l'exposé de Thomas présente, comme L. Dumpelmann l'a indiqué, un caractère " ontique " prépondérant. Il faudrait penser de manière plus explicite la "coappartenance ontologique de Dieu et du monde ", condition de possibilité de leur séparation ontique. Du point de vue ontologique, le monde n'est pas hors de Dieu car, depuis toujours, l'être de Dieu est référé au monde. En affirmant que le monde appartient à Dieu, Dumpelmann n'entend pas adopter une conception panthéiste, mais prolonger la pensée de Thomas. En effet, bien que la théorie d'une relation transcendantale de Dieu au monde ne soit pas expressément enseignée par l'Aquinate, on peut trouver des pistes dans la direction de la doctrine de l'être idéal du monde en Dieu. »¹³⁰

D. Conclusion partielle

De Thomas d'Aquin et des penseurs ci-dessus, on peut retenir un fond commun d'éléments de signification : la relation de création est réelle dans la créature et seulement de raison en Dieu, en vertu de la simplicité de l'être divin, car le principe premier crée librement par sa volonté et son intelligence. En revanche, le fait d'être « originé » est intime en l'être même de la créature et le définit comme tel. Ce fait est réel en son être même. La création comme passion, l'acte d'être créé en tant que subi par la créature fonde et définit l'être de la créature comme un « étant advenu à l'être et étant continuellement produit d'un soutien dans l'être ». Cette affirmation de Thomas est diversement interprétée par les auteurs, chacun en fonction de sa perspective de pensée. A. Krempel approfondit la pensée de Thomas en distinguant la dimension passive de celle qui est active, dans cette relation.

Dondaine exploite le principe de Thomas moyennant le concept de création *ex nihilo* et de participation. Brito suggère, en évoquant au passage Dumpelmann, une perspective encore plus originale pour comprendre l'affirmation. Le théologien de

¹³⁰ E. BRITO, *Nommer Dieu, Thomas d'Aquin et Hegel*, in *RTL*, 19, 1988, p.160-170.

Louvain-la-Neuve propose d'ouvrir des pistes de recherche sur la théorie d'une relation transcendante de Dieu, précisément à partir du thème de l'« être idéal du monde en Dieu ». Tout l'enjeu d'une telle recherche consiste dans la nécessité de créer un concept pertinent de la coexistence en termes de proximité liée à l'éloignement entre Dieu et le monde. Il s'agit plus précisément de mettre au clair l'articulation entre une « coappartenance ontologique » et une « séparation ontique » entre le créateur et le créé.

Malgré les différences de perspective d'interprétation, une conséquence importante découle de la pensée de Thomas : la dimension de changement (ou le passage du non-être à l'être), étant exclue de l'être divin et unilatéralement incluse (inscrite) dans l'être du créé, est ouvertement dévoilée comme une des antinomies qui oppose Thomas d'Aquin à la *Process Thought* (à Hartshorne plus précisément).

En plus de la diversité des interprétations du principe de la relation de création thomasiennne, on peut, en lisant Thomas par lui-même, attirer l'attention sur un certain nombre de points souvent laissés dans l'ombre par les réceptions de la pensée de l'Aquinate.

Ces points peuvent être des repères intéressants dans la perspective d'une lecture critique des réactions de la *Process Thought* vis-à-vis de la pensée thomasiennne. A titre d'exemple, il est utile de préciser que le Dieu que Thomas met en rapport avec le monde peut être appréhendé de deux manières.

D'une part, précisément en la *ST.*, *I a, q. 28*, il s'agit d'un Dieu trinitaire (point de vue théologique révélé), mystère, un et trine, connaissable/obscur. Cette dimension donne un sens profond et tout à fait différent à la conception de la relation de création chez Thomas par rapport à l'idée que s'en font ses adversaires (*dans la Process Thought*).

D'autre part, le Dieu thomasienn, même appréhendé du point de vue de la philosophie théologique, est considéré comme « acte pur », simple. Cette réalité le pose encore en diversité de nature avec le créé et nécessite de comprendre la relation de création comme un rapport du monde avec un principe premier connaissable/inconnaissable. A l'instar de la précédente, cette précision attire l'attention sur la singularité de la notion de Dieu chez Thomas. Cette singularité ne semble pas avoir été prise en compte par ses adversaires. Il devient dès lors possible de relever d'éventuelles insuffisances de lecture de la pensée thomasiennne chez les tenants de la *Process Thought*.

Cette critique de la *Process Thought*, du point de vue de Thomas, peut se renforcer lorsqu'on approfondit la notion thomasiennne de diversité de nature. Confirmant tout le caractère apophatique de la pensée de Thomas, celle-ci est absente des lectures critiques

lancées par la *Process Thought*. Chez Thomas, à partir de cette catégorie de « nature divine », la perspective de revisiter les critiques de la *Process Thought* peut, au-delà des simples commentaires, se révéler fructueuse.

CHAPITRE IV

LA RELATION DE CRÉATION DANS LA PERSPECTIVE D'UNE CONNAISSANCE DIVINE APOPHATIQUE ET RÉVÉLÉE

A. La dimension d'obscurité divine au point de départ de la théologie révélée¹³¹

L'introduction de la *Prima pars* situe le projet de la *Somme théologique* dans le cadre de la présentation d'un enseignement de la vérité catholique destinée aux débutants. Dans la *q. 1. I a*, la *Somme théologique* établit des différences entre deux perspectives d'enseignement sur Dieu. On y perçoit deux notions du même Dieu requérant des possibilités d'approches différentes et complémentaires.

Pour « le salut des humains », une doctrine sacrée, enseignant la divinité à partir de la révélation, est nécessaire (*ST., I a, q. 1, a. 1, rep. et sol. 1-2*) à la connaissance humaine (philosophique) de Dieu.

Dans cette doctrine sacrée, Dieu est une réalité dont la dimension de mystère ne se laisse pas capturer dans une saisie rationnelle. Un aspect de son être, notamment son existence, peut être expliqué, mais il garde une altérité mystérieuse. « Nous ne connaissons de Dieu que ce qu'il n'est pas ». Dieu constitue un sommet salubre d'attraction du cheminement de l'homme vers sa destinée. Mais ce sommet se situe au-delà de la « compréhension de l'esprit humain » (*ST., I a, q. 1, 1 rep.*).

« A l'égard même de ce que la raison était capable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait aussi que l'homme fût instruit par révélation divine. ¹³² A la réalité divine, présentée par cette connaissance révélée, il est requis d'accorder notre foi » (*ST., I a, q. 1, sol.*).

¹³¹ Le thème de l'obscurité divine peut être traité dans la *Somme théologique* à partir de plusieurs autres points de vue, notamment celui des noms divins, de l'infinité divine, l'ubiquité divine... Dans le but de tirer directement des conclusions, cet exposé ne relèvera la thématique de l'obscurité qu'au travers de certains thèmes de la pensée thomassienne.

¹³² La *SCG., IV* (introduction) confirme la même idée en ces termes : « aussi, nous faut-il montrer qu'il est nécessaire à l'homme de se voir proposer par Dieu comme objet de foi cela même qui dépasse sa raison. Personne ne tend vers quelque chose par le désir et par l'étude si cette chose ne lui est déjà connue. Parce que la divine providence, comme nous l'étudierons plus loin, destine les hommes à un bien plus grand que ne

En confirmation de cette notion de réalité divine comme insaisissable¹³³ par l'ordre intellectuel, la *SCG.*, I, 5 s'exprimera en ces termes : « Nous ne connaissons vraiment Dieu, en effet, que si nous le croyons au-dessus de tout ce que l'homme peut en concevoir puisque la substance de Dieu, nous l'avons vu, dépasse notre connaissance naturelle. Du fait que l'homme se voit proposer sur Dieu des vérités qui dépassent sa raison, l'opinion selon laquelle Dieu est supérieur à tout ce qu'il peut penser s'en trouve confirmée ».

Et la *ST.*, I a, q. 12 a. 3 de la *Somme théologique* réaffirme cette idée :

« Quand on dit que Dieu n'est pas un existant, cela ne signifie pas qu'il n'existe en aucune manière, mais qu'il est au-dessus de tout existant, étant lui-même son être. Ainsi, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être connu d'aucune manière, mais seulement qu'il dépasse toute connaissance, c'est-à-dire qu'il ne peut être embrassé par aucun intellect créé ».

Grâce à davantage de détails, certains paragraphes de la *SCG.*, I, 3 se révèlent plus explicites à ce sujet, tout en confirmant corrélativement la pertinence d'un ordre théologique philosophique :

« Le principe de toute la science que la raison peut avoir d'une chose est l'intelligence de la substance de cette chose puisque, selon l'enseignement du Philosophe, le principe de démonstration est le *ce-que-c'est*. La manière, dont la substance de la chose est saisie par l'intelligence, commandera donc nécessairement la manière dont on connaîtra tout ce qui intéresse cette chose. Si l'intelligence humaine saisit la substance d'une certaine chose, mettons de la pierre ou du triangle, rien de ce qui est du domaine intelligible de cette

peut en faire l'expérience, en cette vie présente, la fragilité humaine, il fallait que l'esprit soit attiré à un niveau plus haut que ne peut l'atteindre ici-bas notre raison, pour qu'il apprenne ce qu'il fallait désirer et s'applique à tendre vers ce qui dépasse totalement l'état de la vie présente. C'est la fonction, principalement, de la religion chrétienne qui, de façon privilégiée, promet des biens spirituels et éternels. Aussi, la plupart des vérités qu'elle propose dépassent le sens de l'homme, alors que la Loi ancienne, dont les promesses étaient temporelles, proposait peu de choses qui excédaient les prises de la raison humaine. C'est dans ce sens aussi que les philosophes, dans le but de conduire les hommes des délectations sensibles jusqu'à la vie vertueuse, se soucièrent de montrer qu'il y avait d'autres biens, supérieurs aux biens sensibles, dont le goût réjouissait d'une manière beaucoup plus délicate ceux qui s'adonnent aux vertus de la vie active ou aux vertus de la vie contemplative. La proposition aux hommes d'une telle vérité comme objet de foi est encore nécessaire pour une connaissance plus vraie de Dieu ».

¹³³ Quant à la distinction entre les possibilités de connaissance de Dieu en théologie philosophique et en théologie révélée, L. ELDERS, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, 1990, p. 46 ; voir aussi G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et le thomisme*, Paris Cerf, 1996, p. 22-23, dont le thème est l'ambiguïté du système thomiste concernant le rapport entre la théologie philosophique et la théologie révélée. Voir aussi pour discussion sur les différences de conception de la voie négative entre Thomas d'Aquin et Denys : E. GILSON, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 198.

chose ne dépassera la capacité de la raison humaine. Tel n'est pas notre cas à l'égard de Dieu. L'intelligence humaine ne peut, par ses forces naturelles, en saisir la substance. Notre connaissance intellectuelle, selon le mode propre à la vie présente, part des sens ; ce qui ne tombe pas sous les sens ne peut être saisi par l'intelligence de l'homme que dans la mesure où les objets sensibles permettent d'en inférer la connaissance. Or, les objets sensibles ne peuvent amener notre intelligence à voir en eux ce qu'est la substance divine, car il y a décalage entre les effets et la puissance de la cause. Les objets sensibles conduisent pourtant notre intelligence à une certaine connaissance de Dieu, jusqu'à connaître de Dieu qu'il existe, jusqu'à connaître aussi tout ce qu'on doit attribuer au premier principe. Il y a donc en Dieu des vérités intelligibles qui sont accessibles à la raison humaine et d'autres qui dépassent totalement les forces de la raison humaine. Il est facile de faire la même constatation en partant des degrés des intelligences... ». La même *SCG.*, I, 3 poursuit en ces termes : « Les défaillances, dont nous faisons chaque jour l'expérience dans la connaissance des choses, donnent clairement la même leçon. Nous ignorons la plupart des propriétés des choses sensibles, et nous sommes incapables, dans la plupart des cas, de trouver pleinement les raisons de ces propriétés que nos sens perçoivent. A plus forte raison, l'intelligence de l'homme n'arrive pas à déchiffrer toutes les réalités intelligibles de cette très haute substance de Dieu ».

L'explication de la *SCG.*, I, 3 s'achève par une évocation de l'autorité des Écritures à côté de celle du Stagirite. Elle mène à indiquer que ce principe de l'obscurité partielle de Dieu est confirmé par la révélation et vaut aussi bien philosophiquement que théologiquement (dans l'ordre de la Foi) : « Tout ceci s'accorde avec l'enseignement du Philosophe qui affirme au *II^e Livre de la Métaphysique* que notre intelligence se comporte à l'égard des premiers des êtres, les plus évidents par leur nature, comme il en est du cas de la chauve-souris à l'égard du soleil. La Sainte Écriture rend également témoignage à cette vérité. Il est dit au *Livre de Job*, au chapitre XI : " Tu prétends peut-être saisir les traces de Dieu, et découvrir à la perfection le Tout-Puissant ? " Et au chapitre XXXVI : " Oui, Dieu

est si grand qu'il dépasse notre science". On lit encore dans la *Première Épître aux Corinthiens* : " C'est partiellement que nous connaissons " ». ¹³⁴

Le Dieu dont il est question ici est une donnée de la révélation. Les textes de Thomas indiquent précisément qu'il s'agit d'un Dieu trinitaire (*SCG.*, I, 3).

« Il y a en effet, sur Dieu, des vérités qui dépassent totalement les capacités de la raison humaine : que Dieu, par exemple, soit trine et un ». Et il existe des vérités « auxquelles peut atteindre la raison naturelle : que Dieu, par exemple, existe, qu'il soit un, etc. Ces vérités, même les philosophes les ont prouvées par voie démonstrative, guidés qu'ils étaient par la lumière de la raison naturelle ».

Si, en la *ST I a q. 28*, Dieu est conçu comme trinitaire, alors l'affirmation en la *ST., I a, q. 28, a. 1, sol. 3* selon laquelle « Dieu est situé en dehors de l'ordre créé [...] et [...] il crée en diversité de nature » est bivalente. Elle implique, tout à la fois, précisément le Dieu Un et trine et, indirectement (mais immanquablement), le Dieu de la théologie métaphysique.

¹³⁴ Il est à noter que ce thème d'une incapacité pour la raison humaine de saisir la substance divine peut être développé à partir de plusieurs perspectives. Il est possible notamment de fonder cette incapacité, comme le fait Rosemann, tout autant sur une certaine finitude de l'ordre intellectuel devant la réalité de Dieu que sur une certaine ontologie négative et encore sur une théologie révélée négative. Voir P. W. ROSEMAN *Omne ens est aliquid*, Edition Peeters, Louvain-Paris, 1996. Voir particulièrement dans cet ouvrage de Rosemann, les chapitres : *Ipsium Esse subsistens* (p. 94) et *Ratio est intellectus obumbratus* (p. 141). Mais la perspective de l'approche de la réalité de Dieu, qui appelle prioritairement la foi (tout en présupposant la raison), est celle de sa révélation trinitaire et de la béatitude. Dieu échappe comme Trinité et béatitude (prise ici au sens de la *sacra pagina*). Alors, seules les lumières de la révélation peuvent nous guider par la foi pour le voir en bienheureux dans la béatitude finale.

Remarque :

Il convient de préciser, à ce stade, que cette première perspective de la théologie, qui est donnée par connaissance révélée du Dieu obscur en lui-même, concerne principalement l'être divin dans sa dimension trinitaire. La théologie apophatique thomiste, dont il est question en première instance, est trinitaire. Elle est différente de la dimension apophatique Dieu (être dont la subsistance échappe à toute saisie intellectuelle) en théologie métaphysique, même si cette dernière prépare la précédente. La remarque est utile, dans la mesure où l'exposé devra situer les lieux directs et indirects des affrontements de la pensée de Hartshorne à celle de Thomas d'Aquin. On expliquera, par exemple, que la remise en cause de la relation de création en rapport à la *q. 28* de la *ST., I a*, qui est trinitaire, pèse d'un autre poids tant que la relation de création y est autrement concernée à partir de la notion du Verbe. Toute autre chose est la remise en cause (avec impact indirect pour la théologie révélée) de la relation entre Dieu et la création à partir de la théologie philosophique de l'immutabilité de Dieu. Ainsi, cet exposé laisse présupposer que les impacts des remises en cause de la théologie néoclassique sont différents et se situent à divers niveaux de la pensée Thomasienne. De cette manière, il sera plus simple de préciser l'intérêt de notre recherche pour la théologie fondamentale révélée. De même, devront alors être dégagées aisément les perspectives de réactions « théologiques fondamentales » sur le croisement des deux pensées.

Placée dans cette perspective, la relation de création remise en cause par Hartshorne transparaît en tout son enjeu théologique révélé. Elle y requiert une mise au clair des limites de la théologie néoclassique. Ce sujet mérite une analyse particulière en théologie révélée car, plus précisément, Hartshorne a timidement mais ouvertement remis en cause la divinité du Christ et les relations trinitaires, alors que, chez Thomas d'Aquin, dans *ST.*, *I a*, q. 28, la relation de création est inséparable de la christologie et de la Trinité.

1. Le Dieu « connu/inconnaissable » en tant que Trinité

L'obscurité divine n'est pas uniquement une donnée métaphysique. Elle est constituée d'autres aspects de la déité qui relèvent seulement de la Foi (et de la révélation)¹³⁵. Ainsi, Dieu n'est pas mystère inconnaissable simplement en sa profondeur évoquée métaphysiquement (acte pur). Bien qu'abordable rationnellement, l'être divin thomasiens demeure obscur tant il est un complexe d'une nature une, unifiée à une Trinité (relations) de personnes. A ce stade, précisément, Dieu peut être connu uniquement en certains aspects autour de son « *essence* » (*connaissable à partir de ses effets*), et non en la *distinction des personnes unies à sa nature*.

Dans cette perspective, comme dans le thème de la déité philosophique (on le verra plus loin), la vérité divine totale ne peut être envisagée que dans la vision béatifique (*ST.*, *I a.*, q. 12, *rep.*)¹³⁶. Selon la *ST I a.*, q. 32. *rep.* même dans la vision béatifique cette vérité ne peut être capturée. On ne peut véritablement la comprendre, c'est-à-dire la maîtriser. Dieu reste toujours à distance. La finalité de l'existence ne consiste pas en une fusion avec l'être divin.

« Il est impossible de parvenir à la connaissance de la Trinité des Personnes divines par la raison naturelle. En effet, on a vu ci-avant que, par sa raison naturelle, l'homme ne

¹³⁵ Au sujet des dimensions spécifiques du domaine de la foi, voir : *ST.*, *I a*, q. 1.- q. 10.

¹³⁶ Voir aussi : « La connaissance des Personnes divines était nécessaire pour nous à un double titre. Le premier était de nous faire penser juste au sujet de la création des choses. En effet, affirmer que Dieu a tout fait par son Verbe, c'est rejeter l'erreur consistant à affirmer que Dieu a produit les choses par nécessité de nature ; et poser en lui la procession de l'Amour, c'est montrer que si Dieu a produit des créatures, ce n'est pas qu'il en a eu besoin, ni pour une autre cause extérieure à lui : c'est par amour de sa bonté. Aussi Moïse, après avoir écrit : " Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ", ajoute ceci : " Dieu dit : *que la lumière soit* ", afin de faire paraître le Verbe de Dieu ; après quoi il écrit : " Dieu vit que la lumière était bonne ", pour montrer l'approbation du divin Amour. Il décrit de même la production des autres œuvres. Le second motif, et le principal, était de nous donner une vraie notion du salut du genre humain, salut qui s'accomplit par l'Incarnation du Fils et par le don du Saint-Esprit ».

peut arriver à connaître Dieu qu'à partir des créatures. Or, les créatures conduisent à la connaissance de Dieu, comme les effets à leur cause. On ne pourra donc connaître de Dieu, par la raison naturelle, que ce qui lui appartient nécessairement à titre de principe de tous les êtres ; c'est sur ce fondement que nous avons construit notre traité de Dieu. Cependant, la vertu créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité : autrement dit, elle appartient à l'unité d'essence, non à la distinction des Personnes. La raison naturelle pourra donc connaître de Dieu ce qui a trait à l'unité d'essence, et non ce qui a trait à la distinction des Personnes. Celui qui prétend prouver la Trinité des Personnes par la raison naturelle fait doublement tort à la Foi ».

Dans l'affirmation qui situe la Trinité en un lieu qui échappe à la connaissance naturelle (et donc n'est accessible que par la connaissance révélée), Thomas d'Aquin pose alors le vrai lieu d'un éclairage mutuel entre la Trinité et la relation de création.

2. L'impact mutuel distribué entre Trinité et relation de création

Selon l'Aquinate, le don de la connaissance de la Trinité est nécessaire à l'humanité, entre autres, pour mieux comprendre (éviter des erreurs sur) la création. La Trinité permet de réaliser que Dieu n'a pas fait les choses par nécessité de nature. Elle est la référence qui éclaire (révèle) le sens de la création comme produit de l'intelligence et de l'amour libre de Dieu par le Verbe (le Fils). Dans cette perspective, la relation de création articulée à la Trinité joue inversement une double fonction théologique par rapport à la nature divine :

1. d'une part, en posant une différence radicale entre la nature divine et son effet, la relation de création fait présupposer l'insaisissabilité de Dieu ainsi que la singularité et la nécessité de la Trinité (car les choses sont créées par le Verbe) ;
2. d'autre part, la relation de création fonde rigoureusement, par ce fait même, l'anti-anthropomorphisme thomiste sur l'Incarnation¹³⁷ et ferme la porte aux idées floues des doctrines « émanantistes » « nécessitaristes » (Dieu aurait créé par nécessité).

¹³⁷ Le Verbe n'est pas qu'une personne humaine ou une modalité divine (hérésie modaliste) ; il est une personne divine.

On comprend, dès lors, que le fait de disjoindre la relation de création de la Trinité peut ouvrir la porte aux idées vagues sur le rapport de la nature mystérieuse (obscur) de Dieu au monde. La création, comme don révélé, perdrait son sens. La singularité du Dieu chrétien serait abolie. L'Incarnation serait vidée de sa dimension fonctionnelle qui est de lier la production du monde à son principe, non seulement à partir de l'intelligence et de la volonté (point de vue philosophique), mais aussi, et précisément, en vertu du fait que cette intelligence et cette volonté constituent toute une personne divine, le Verbe (point de vue théologique révélé).

Séparer la création de son articulation à la Trinité ferait perdre au christianisme toute sa spécificité et ouvrirait des portes aux controverses hérétiques. Inversement, isoler la Trinité de la création appauvrirait le sens de cette dernière sur le mystère de la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu (principe et personne capable de don d'amour rédempteur). La création serait séparée des missions des personnes trinitaires et de la rédemption.

La connaissance des personnes divines était nécessaire pour nous à un double titre. Le premier était de nous faire penser juste au sujet de la création des choses. En effet, affirmer que Dieu a tout fait par son Verbe, c'est rejeter l'erreur selon laquelle Dieu a produit les choses par nécessité de nature ; poser en lui la procession de l'Amour, c'est montrer que si Dieu a produit des créatures, ce n'est pas parce qu'il en a eu besoin, ni pour une autre cause extérieure à lui : c'est par amour de sa bonté.

Le thème des enjeux théologiques du rapport d'éclairage mutuel entre le Verbe et la création peut être approfondi à partir de l'exposé de Gilles Emery¹³⁸ : Le Verbe, la création et l'économie. Le Père agit par le Fils. De la *SCG.*, *IV*, Gilles Emery tire notamment ces propos significatifs :

« Le Verbe n'a pas seulement une affinité avec la nature rationnelle mais aussi, de façon universelle, avec toutes les créatures. Car le Verbe contient les raisons de tout ce qui est créé par Dieu, de manière analogue à la conception de l'intelligence d'un artiste humain contenant les « raisons » des œuvres de son art. Donc, l'ensemble des créatures n'est rien d'autre qu'une certaine expression réelle et une représentation de ce qui est contenu dans la conception du Verbe divin. C'est pourquoi, il est dit que tout a été fait par le Verbe (*Jn 1, 3*). Il était donc convenable que le Verbe s'unisse à sa créature, à savoir à une nature humaine ».

¹³⁸ Cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 234.

Cette citation est significative parce qu'elle indique comment, s'il y a rupture de nature entre Dieu et le monde, il existe néanmoins un ordre où le créé cohabite en unité de personne avec la divinité : l'Incarnation.

En effet, dans le Verbe, la nature humaine coexiste avec la nature divine en une unité de personne. Si la personne du Fils relève du mystère obscur de la Trinité, alors la création, dont il possède la nature, se manifeste elle aussi comme marquée par une obscurité originelle.

Dans une telle perspective, la dimension apophatique trinitaire donne une allure structurante à la réalité de la création. La création devient en elle-même partiellement obscure par ses origines. Son obscurité découle de celle du mystère même de sa cause : Dieu « Un et trine ».

Si le dogme de la Trinité permet d'éviter des erreurs sur la création, il devient alors évident que, tout dépendant qu'il est vis-à-vis du créateur (Un et trine), l'ordre créé est lui-même inconnaissable du point de vue de son origine.

Par conséquent, pour être comprise dans sa profondeur, la création requiert une autre lumière que celle de la raison naturelle : la lumière révélée. Thomas situe ainsi la question du commencement et de l'éternité du monde du point de vue de la Foi. Suspendue à l'obscur (mystérieuse) Trinité, la relation de création ne peut être l'objet d'une approche qui mise uniquement sur les ressources de la raison.

S'il fut pertinent de révéler le mystère de la Trinité pour révéler les profondeurs inouïes de la création du point de vue de ses origines, un seul discours ne suffit plus pour appréhender le monde.

Du point de vue de la théologie révélée, l'approche thomiste de Dieu et de la création, ainsi que de leur rapport, a bien été marquée par un recours à l'ordre apophatique de la révélation. L'articulation du thème de la création à celui de la Trinité, présente de manière laconique dans la *ST I a q. 28*, trouve tout son épanouissement dans la *ST I a q. 45, a. 6*. L'approche particulièrement théologique de l'ordre créé se démontre lorsque Thomas présente les détails de la création dans les questions situées entre *ST I a q. 90* et *ST I a q. 103*. La *q. 104 (les effets spéciaux du gouvernement divin, rep.)* est traitée, aussi bien selon la Foi que selon la raison. Dans *ST III a, q. 1. a. 1. sol.* (le mystère de l'Incarnation), ainsi que dans *ST III a, q. 2. a. 7. rep.*, la doctrine de la création est liée à celle de l'Incarnation en excluant tout changement en Dieu. Le *De Pot.*,⁷ fait encore usage de la relation de création, par volonté divine dans le Christ, pour différencier le mode d'avènement à l'être du Fils et celui de la création. La prise en compte du mode

d'avènement de la création (en différence de nature) éclaire par opposition le sens de « l'avènement du Fils » et, inversement, ce thème confirme la production subjective divine (par l'intelligence et la volonté) de la création :

« Le Fils a été engendré du Père par nature, il faut que lui-même ne puisse pas ne pas être engendré, et qu'il ne puisse pas exister d'une autre manière qu'il n'est, ou qu'il puisse être non consubstantiel au Père puisque ce qui procède naturellement procède en la ressemblance de celui dont il procède. Et c'est ce que Hilaire dit : " La volonté de Dieu apporte la substance à toutes les créatures, mais une nativité parfaite a donné la nature au Fils " ; ainsi, toute chose est telle que Dieu a voulu qu'elle existe, mais le Fils est tel que Dieu ».

Le principe de relation de création permet de comprendre que le mode d'émergence des créatures étant celui de l'intelligence et de la volonté divine en différence de nature avec la création, et par contre, que l'engendrement du fils n'est pas une création. Il est une autre réalité.

Dans une telle perspective, il devient, que le thème de la création ne peut être traité chez Thomas en dehors de celui de l'Incarnation et de la Trinité et inversement ¹³⁹ car, si le Dieu qui crée est principe des choses au sens philosophique, le même Dieu est créateur ¹⁴⁰ « *trine* ». Ainsi donc, vue sous un angle strictement trinitaire, la relation de création est liée à une dimension divine révélée.

¹³⁹ G. Emery souligne cette idée de l'éclairage de la création par la Trinité : « Ainsi la création s'éclaire par la *distinction* et par les *relations* trinitaires. La première distinction, celle des personnes divines, est la cause de cette autre distinction qu'est la création (la création est la production d'un monde réellement distinct de Dieu et, à ce titre, la création est une distinction). De même, la pluralité personnelle, dont la relation est le principe, est la cause de la « multiplication » des créatures : la pluralité des genres et des espèces parmi les créatures, la multiplicité des individus au sein des espèces, la multiplicité des événements qui font l'histoire, ont pour source les relations trinitaires. On ne peut guère souligner plus fortement la valeur positive de la pluralité dans le monde créé. La pluralité n'est pas une déchéance de l'unité, mais bien plutôt une participation à la plénitude de la vie trinitaire de Dieu. Principe de distinction au sein de la Trinité, la relation personnelle apparaît comme la source ultime de la création et de toute pluralité dans notre monde. Cet enseignement jette une lumière très éclairante sur le sens de la pluralité et des différences dans notre monde ». Cf. G. EMERY, *op. cit.*, p. 421. Sur le rapport entre la Trinité et la création voir aussi : D. DURBARLE, « *Ontologie de Thomas d'Aquin* », Paris, Cerf, 1996, p. 226.

Voir également : L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 45.

¹⁴⁰ Cette perspective du lien causal de la création au mystère de la Trinité est également exploitée par G. Emery (*op. cit.*, p. 407), en ces termes : « En considérant de manière analogue la Trinité et la création sous l'aspect de la *procession* (le Fils et l'Esprit *procèdent* éternellement et les créatures *procèdent* aussi de Dieu, quoique dans un tout autre ordre), on emploie un concept qui permet de saisir analogiquement la

En tenant compte des propos qui précèdent, il sera démontré ultérieurement que ce cadre théologique dans lequel Thomas a envisagé le thème de la création constitue une des différences majeures des présupposés de sa pensée avec la théologie néoclassique. L'on verra que le caractère trinitaire de cette théologie de la création thomasienne s'oppose au caractère explicitement unitariste (rejetant l'Incarnation et la Trinité) de la pensée hartshornienne, fondée sur des principes logiques modaux et sur la créativité. L'on comprendra en outre que, bien qu'elle se prétende mieux traduire toute expérience religieuse, la théologie néoclassique logico-modale ne laissera pas assez de place à l'obscurité divine apophasique (évoquée en théologie trinitaire et de la création chez Thomas).

Cependant, à côté de ce mode de connaissance divine apophasique, il en existe un autre apophasique lui aussi, mais également affirmatif ou positif sur Dieu : la théologie philosophique. Cette dernière présente un autre genre (et même d'autres genres) de discours sur la relation entre Dieu et la création.

La différence de nature du point de vue trinitaire assume déjà en elle une différence de nature du point de vue du Dieu connaissable rationnellement. Le principe premier, acte pur, est parfait, « impossible » et donc simple. On a vu que cette simplicité imposait déjà une relation subsistante. Cependant, de manière connexe, elle explicite la question de la différence de nature entre Dieu et le créé et pose ne fut-ce qu'au niveau philosophique, la pertinence d'une relation de création non réelle en Dieu.

3. La théologie philosophique et l'obscurité divine par rapport à la création

communication de l'être. La création et l'économie du salut ne se rattachent pas seulement à telle personne divine mais à la Trinité : c'est l'influence du "*processus trinitaire*" tout entier qu'on met en valeur.

En Dieu, la procession signifie la communication personnelle de la plénitude de la divinité : le Père communique éternellement la plénitude de la divinité au Fils ; avec le Fils, il la communique au Saint-Esprit. Lorsqu'on parle de "*procession*" en Dieu, on considère les personnes sous l'aspect dynamique de la communication éternelle de la divinité. Quant à la création, dans un tout autre ordre, elle consiste en une participation des créatures à l'être et aux perfections divines. C'est sur ce plan de la *communication d'une participation des perfections divines*, impliquant la doctrine de l'analogie, que se situe la causalité trinitaire. La communication de toute l'essence divine dans la Trinité est la cause et la raison de la communication d'une participation de l'essence divine aux créatures, dans un ordre radicalement différent : « La sortie des personnes dans l'unité d'essence est la cause de la sortie des créatures dans la diversité d'essence. Il s'agit, comme on le voit, de la distinction et du rapport entre l'action "*immanente*" (processions trinitaires) et l'action "*transitive*" (action de Dieu dans le monde) : la première est la "*raison*" de la seconde.

A côté de la science sacrée, il existe une autre connaissance qui mène vers Dieu. Comme la « *sacra pagina* », cette dernière pose également à sa manière un Dieu connaissable/ inconnuissable, clair/ obscur.

Au moment où Thomas pose le statut d'une connaissance révélée, il prend soin de la différencier au passage d'une connaissance de Dieu qui ne lui est pas identique, une connaissance naturelle dont il reconnaît la légitimité tout en soulignant ses limites. Dans *ST I a q. 32, rep.*, il affirme :

« En effet, on a vu plus haut que, par sa raison naturelle, l'homme ne peut arriver à connaître Dieu qu'à partir des créatures. On ne pourra donc connaître de Dieu, par la raison naturelle, que ce qui lui appartient nécessairement à titre de principe de tous les êtres ; c'est sur ce fondement que nous avons construit notre traité de Dieu. 3. Par des effets disproportionnés à leur cause, on ne peut obtenir de cette cause une connaissance parfaite mais, comme nous l'avons dit, il suffit d'un effet quelconque pour démontrer manifestement que cette cause existe. Ainsi, en partant des œuvres de Dieu, on peut démontrer l'existence de Dieu, bien que, par elles, nous ne puissions pas le connaître parfaitement quant à son essence. »

Pour l'Aquinate, cette connaissance naturelle de Dieu constitue « une sorte de préliminaire présupposé par la Foi ». Selon *ST I a q. 2. a 2. sol. 1*, l'existence de Dieu et les autres vérités concernant Dieu que la raison naturelle peut connaître, comme dit l'Apôtre (*Rm 1, 19*), ne sont pas des articles de Foi, mais des vérités préliminaires qui nous y acheminent.

En effet, la foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection le perfectible. L'une des données fondamentales que cette science naturelle procure à propos de Dieu est constituée par l'exposé des cinq voies pour affirmer l'existence de Dieu (*ST., I a, q. 2, a. 3*).

Ce principe de l'existence d'une connaissance naturelle de l'être divin, à côté de la connaissance révélée, est confirmé par la *SCG*.

Dans un exposé établissant la particularité de l'ordre de la Foi, cette somme prend soin de mettre en avant simultanément l'existence et la pertinence d'une raison naturelle dont les énoncés sur Dieu jouissent d'une vraisemblance par rapport aux réalités révélées. A la *SCG., I, 8*, Thomas soutient :

« Qu'il apparait que les réalités sensibles elles-mêmes, qui fournissent à la raison humaine la source de la connaissance, gardent en elles une certaine trace de ressemblance

divine, trace tellement imparfaite pourtant qu'elle se trouve absolument incapable d'exprimer la substance de Dieu. Tout effet possède à sa manière une ressemblance avec sa cause, l'agent produisant son semblable, mais cet effet n'atteint pas toujours à la parfaite ressemblance de l'agent [...]. En ce qui concerne la connaissance de la vérité de foi – vérité parfaitement connue de ceux seulement qui voient la substance divine – la raison humaine se comporte de telle manière qu'elle est capable de recueillir en sa faveur certaines vraisemblances. Sans doute, celles-ci ne suffisent-elles pas à faire saisir cette vérité de manière pour ainsi dire démonstrative, ou comme par soi, mais il est utile que l'esprit humain s'exerce à de telles raisons... »

Cependant, bien que la raison humaine nous offre une certaine connaissance de Dieu à partir de ses effets (vraisemblance par rapport aux vérités révélées), il demeure néanmoins que, de ce point de vue également, la réalité divine, ainsi rationnellement connue et recherchée, se situe toujours à un niveau distinct de celui des créatures. Tout en étant pertinente et utile, la connaissance de Dieu en théologie philosophique reste pourtant toujours lacunaire par rapport à l'inéluctable altérité divine.

En effet, en vertu d'un certain nombre de principes philosophiques qui le décrivent, l'être de Dieu jouit d'une singularité qui le pose en dehors d'un certain nombre de relations réelles mutuelles avec ses effets. Le fait, pour Dieu, d'être décrit philosophiquement comme principe premier, acte pur, parfait, simple, « non composable », le pose en singularité inaccessible par la création. Il ne peut être composé de matière et de forme séparées ; il ne peut non plus subir un devenir. Il est situé en dehors de toute dépendance vis-à-vis de ses effets.

Ainsi, si l'être divin est une donnée déjà située en dehors de la raison humaine (dans l'ordre de la connaissance par la foi en la révélation et réalisable à l'étape béatifique), la connaissance naturelle sur son existence et ses effets aboutit encore une fois (à partir d'elle-même) à lui confirmer une altérité radicale par rapport à l'ordre de ses effets, une différence de nature d'avec le créé (*ST., I a, q. 28*).

Des propriétés de la création peuvent être affirmées sans qu'elles soient affirmées sur Dieu. Certes, certaines propriétés qui décrivent Dieu en visant son essence (par exemple la perfection) n'ont de sens qu'en étant l'expression analogique de ce qu'est Dieu en réalité. La théologie philosophique est, par ce fait même, positive.

Cependant, l'ordre affirmatif n'est qu'une voie de participation à une réalité dont les noms (qu'on lui donne) demeurent des exigences à percer un langage qui est plutôt une obscurité sur la nature divine en elle-même.

Toutefois, dérivé des rapports entre des données philosophiques au sujet de Dieu, ce principe ajoute au propos sur l'obscurité divine trinitaire un autre ordre d'obscurité. Cette dernière est confirmée par la théologie philosophique qui, pourtant, ne renonce pas à sa dimension positive : Dieu connaissable par ses effets.

Dans cette perspective, de nombreux thomistes considèrent que la connaissance divine par la théologie philosophique est aussi bien affirmative que « négative », de la même manière que la théologie trinitaire.

D'autres penseurs encore parlent d'une théologie purement apophatique¹⁴¹. Certains textes sont représentatifs à ce sujet¹⁴². À cet égard, Prouvost propose quelques thèses définissant la métaphysique thomasiennne comme suit :

« Première thèse : la métaphysique est tout entière ordonnée à la connaissance de Dieu car le sujet de la métaphysique, l'être commun aux étants, ne se laisse jamais envisager comme tel sans considération de sa cause. La philosophie première, elle-même, trouve sa raison d'être dans la connaissance de Dieu, comme en sa fin ultime, écrit saint Thomas. Il inclut, dès lors, dans la définition de la métaphysique, son sujet formel qui est l'être en tant que tel, ainsi que son principe et sa fin qui est Dieu, comme l'atteste cette autre citation : Le Philosophe (Aristote) traite dans la métaphysique aussi bien de l'étant en général que de l'étant premier, qui est séparé de la matière »¹⁴³.

Deuxième thèse : Cette différenciation entre le sujet et la fin de la métaphysique interdit de penser que Dieu relève de la *ratio entis* ou de l'*ens commune* dont il est la cause. Il n'y a aucun sens à parler d'une " *ontologie transcendantale* ", qui inclurait un concept

¹⁴¹ Voir G. PROUVOST, « La Question des noms divins. Saint Thomas : entre l'apophatisme et l'ontothéologie ». In *Revue Thomiste*, 97, (1997), pp. 485-511 : avant Thomas et à son époque, une tendance générale apophatique consistait à situer Dieu entre ce qui est pensable de lui et ce qui est au-delà de ce qu'on peut en dire. Voir aussi : G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et le Thomisme*, Paris, Cerf, 1996. Voir également J. THIRION, « La notion de création passive dans le thomisme ». In *Revue Thomiste* t. 87, 1987.

¹⁴² G. PROUVOST, « *La question des noms divins Entre apophatisme et ontothéologie* », p. 485, in M. BASTIT, J.-L. MARION, G. PROUVOST : « *Actes du colloque de Toulouse les 3 et 4 juin* » à l'Institut Catholique de Toulouse 1994, p. 75. Par contre, Hartshorne critique la théologie négative dans : C. HARTSHORNE, *The Divine Relativity, A social Conception of God*, New Haven and London, Yale University Press, 1947. p. 34.

¹⁴³ G. PROUVOST, « *La question des noms divins Entre apophatisme et ontothéologie* », p. 485, in M. BASTIT, J.-L. MARION, G. PROUVOST : « *Actes du colloque de Toulouse les 3 et 4 juin* » à l'Institut Catholique de Toulouse 1994, p. 75.

déterminé de théologie, ou de faire d'un concept déterminé d'étant – antérieur à Dieu et à la créature – le sujet de la métaphysique dans une doctrine où c'est l'être commun qui est compris dans l'action créatrice de Dieu. Ainsi, quand la conception première de notre entendement, qui est l'être de l'étant, nous fournit un premier nom de Dieu, il faut admettre l'éclatement métaphysique de notre concept d'être : l'esse divin ne se pense pas à partir de l'étant mais négativement, et cette négativité, qui interdit de former un concept de l'étant indéterminé qui conviendrait aux créatures et à Dieu, ouvre à la dimension apophatique de la métaphysique ». ¹⁴⁴

Troisième thèse : « En effet, c'est grâce à l'apophatisme que saint Thomas peut inclure dans la métaphysique ce qui transcende son sujet propre, l'être de l'étant. C'est parce que la métaphysique advient comme apophatisme qu'elle inclut dans sa définition même la cause première » ¹⁴⁵.

Prouvost pose alors une question :

« [...] Dieu se dit *esse*, face aux *entia*, mais aussi, malgré la contradiction apparente, *causa esse* ; *esse*, qui se déborde lui-même " *causalement* " quand il désigne Dieu, appartient-il toujours au même domaine de la métaphysique et même à l'horizon de l'être ? ». ¹⁴⁶

Réponse : « Tâcher de voir clair en de telles questions nécessite de rappeler que, pour Thomas, c'est au moyen de la causalité, de l'éminence et de la négativité que le métaphysicien conclut, par induction, à Dieu comme principe de l'être. L'articulation entre le sujet et la fin de la métaphysique se constitue d'abord grâce à la doctrine de la participation qui fonde celle de la causalité et de l'éminence ; en plaçant la théologie négative, sous forme superlative, au sommet de sa méditation, Thomas brise, élimine, l'articulation originelle, il élimine tout rapport, toute causalité, toute participation analogique et nous laisse dans la nuée d'inconnaissance de ce jugement négatif fondamental plusieurs fois répété : nous ne savons pas ce que Dieu est. Ce mouvement ascensionnel va de l'être de l'étant à l'être de Dieu et de l'être de Dieu à une théologie de l'apophatisme radical. La cassure entre l'étant et l'être est ici radicale : si Thomas peut nommer cette cause, qui est au-dessus de l'étant, l'être même, c'est que, loin de participer, l'être de manière finie, par essence, s'y ajoute, " Dieu est son être (*Deus est suum esse*) ". Un tel jugement dissimule en fait l'indétermination absolue sur ce qu'est Dieu : l'être de

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

l'étant qui nous permet de dépasser l'ordre des étants ne nous fournit pas un savoir positif sur ce qu'est Dieu en lui-même. L'être de l'étant est le reflet qui culmine chez l'homme " en image et ressemblance " de l'indétermination de l'esse, qui se confond " ultimement " avec l'exigence hénologique des théologies apophatiques. " *L'autrement qu'être* " de Levinas est sans aucun doute " *l'autrement de l'ontologie* ", tout comme, dans des perspectives certes distinctes, " *l'autre comment* " de Heidegger, la " *dialectique négative* " d'Adorno ou la " *déconstruction* " de Derrida constituent autant de mises en question de l'infrastructure ontologique de la modernité et de ce qui lui est lié »¹⁴⁷.

Dans ce contexte, Prouvost développe alors la théologie philosophique négativo-positive de Thomas, à partir du thème des « *noms divins* »¹⁴⁸. A côté des indications de Prouvost sur la dimension positivo-négative de la théologie philosophique, il convient de considérer l'avis de Rosemann qu'il cite. Dans *Omne Ens est aliquid*, Rosemann situe les racines de cet apophatisme, aussi bien en l'opération de l'étant (au voilement/dévoilement de l'intelligence) qu'en l'altérité de Dieu lui-même. La prise en compte de cette dimension de l'altérité divine est importante à considérer, étant donné qu'elle constitue une des références actuelles des interprètes de textes de Thomas. Aussi, dans sa présentation de la pensée thomassienne, L. Elders réagit aux objections d'un certain nombre de philosophes et théologiens parmi lesquels figurent les noms de Whitehead et de Hartshorne. En explicitant l'actualité de la pensée de Thomas, il développe entre autres sujet, la même thématique de l'altérité divine chez Thomas¹⁴⁹ ».

En prenant en compte les opinions des thomistes cités ci-avant, il appert que, sans nier la dimension positive de la théologie thomiste, on peut désormais évoquer une double obscurité apophatique dans son approche du thème de Dieu : l'une serait celle du côté du Dieu trinitaire et l'autre du côté du Dieu de la théologie philosophique, indépendamment de la Foi. Ces deux obscurités, qui s'imbriquent, correspondent à un double mode de différence de Dieu par rapport à la création :

1. Dieu est en différence de nature par rapport à la création car il est méconnaissable par la raison et connaissable seulement par la révélation à l'étape béatifique ;
2. Dieu est en différence de nature par rapport à ses effets, tel que la logique des catégories philosophiquement connectées l'implique.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁴⁸ G. PROUVOST, « La question des noms divins Entre apophatisme et ontothéologie » in *Revue thomiste*, 97, 1997, pp. 485-511.

¹⁴⁹ Voir L. ELDERS, *La Théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, 1990, p. 46 et 225 ; sur Whitehead et Hartshorne, cf. L. ELDERS, *Ibid.*, p. 36, 74, 282, 286.

L'obscurité divine, démontrée au niveau rationnel, peut être illustrée par plusieurs données dans les exposés de Thomas. La *ST I a q. 3* sur la simplicité de Dieu est explicite à ce sujet. On peut y remarquer que, comme dans d'autres articles de la *Somme théologique*, l'évocation de l'ordre révélé revient davantage en objection qu'en réponse. Cependant, le développement des arguments pour montrer que « Dieu n'est pas un corps, qu'il n'est pas composé de forme et de matière, qu'il n'est pas fait d'accident... » est souvent fortement ancré uniquement en philosophie en prenant en compte le principe de la pure actualité, de la puissance, de la forme, du genre, de l'espèce, de l'accident... Dieu y est toujours obscur et inaccessible par ses effets, sans nécessairement recourir aux arguments de la Foi.

Si, dans la *Prima pars*, les références aux Écritures et aux Pères reviennent sous forme d'objections, elles laissent en priorité la place à l'argument rationnel pour démontrer que l'ordre théologique naturel est déjà cohérent, de telle sorte que les objections tirées des Écritures auraient été fondées sur une fausse interprétation des données révélées.

Parfois Thomas corrige ces interprétations en confirmant l'argumentation rationnelle.

Dans la *SCG*, les développements philosophiques par eux-mêmes autonomes reçoivent fréquemment à la fin une confirmation par l'ordre révélé (les Écritures). Dans cette démarche, où l'argumentation théologique philosophique est souvent démontrée comme vraie en elle-même, l'obscurité divine, le fait de son altérité de nature par rapport au créé, constitue un des piliers des arguments. Elle fonde alors l'impossibilité pour le fait de la production des êtres d'entraîner une relation réelle dans la nature du principe premier (déjà acte pur).

La présentation du thème de la *simplicité divine* dans la *ST I a q. 3.*, ainsi que celle du thème de la *perfection* dans la *ST I a q. 4.*, confirment ce constat. Elles sont majoritairement constituées d'arguments qui aboutissent à soutenir la singularité et l'altérité divine comme un être parfait à partir d'une perspective strictement philosophique. Dans la réponse au sujet de la perfection, la philosophie antique, les Pythagoriciens et Speusippe sont évoqués comme de proches adversaires de l'Aquinate. Thomas d'Aquin leur répond à partir de sa science aristotélicienne de l'être premier.

Dans ses solutions (*ST., I a, q. 4. a. 1, sol. 1*), l'Aquinate prend particulièrement en compte saint Grégoire pour soutenir une affirmation de l'obscurité de Dieu : « Nous balbutions, comme nous pouvons, les grandeurs de Dieu, et ce qui n'est pas fait ne peut, à proprement parler, être dit parfait ». Cette affirmation peut être interprétée dans une double optique :

1. l'obscurité divine qui échappe à tous nos mots car Dieu est un mystère révélé. Pour cette raison, nos mots évoquant le fait qu'il est parfait ne disent rien ;
2. l'obscurité de Dieu en tant qu'être premier dont l'évocation de perfection ne dit (quoique positivement déjà) que, par analogie de participation, une réalité de sa nature. Cette perspective maintiendrait alors une obscurité en confirmant que la théologie de la perfection parle de Dieu en voie d'éminence¹⁵⁰. Si nous ne pouvons pas dire de Dieu qu'il est parfait, c'est tout simplement parce qu'il est la perfection au superlatif. Il est alors éminemment parfait. Quoi qu'il en soit, l'éminence ne supprime pas l'obscurité.

Dans les deux cas, le propos de Grégoire, évoqué par Thomas, peut être pris en compte pour soutenir plus explicitement l'altérité propre au principe premier en tant que tel. Il est parfait en tant que cause première efficiente – toutes les perfections de ses effets sont en lui (*ST., I a, q. 4, a. 2*) ; il est plénitude d'acte d'être – il est le subsistant par soi (*ST., I a, q. 4, a. 2*), « impossible », sans « accidentalité » ni matérialité.

La *ST I a q. 4. a. 2. sol. 3* poursuit dans le même sens :

« Cependant, l'être lui-même inclut la vie et la pensée, car il n'est pas une perfection de l'être qui puisse faire défaut à celui qui est l'être même subsistant. »

Il existe ainsi chez Thomas une théologie naturelle faite d'obscurité. Elle est toute négative, apophatique et à la fois affirmativo-superlative. Tout en étant négative, cette théologie philosophique attribue de l'éminence à certaines expressions sur l'essence divine en soulignant fortement, par une approche rationnelle autonome, l'altérité de Dieu (acte

¹⁵⁰ Voir G. PROUVOST, « La question des noms divins : Entre apophatisme et onto-théologie », in M. BASTIT, J.-L. MARION et G. PROUVOST : « Saint Thomas et onto-théologie, Actes du colloque de Toulouse » le 3 et 4 juin 1994, pp. 485-488.

La théorie des noms divins est exposée, entre autres, dans chacune des trois œuvres de saint Thomas : le *Compendium theologiae*, la *Summa contra gentiles*, la *Summa theologiae*. La synthèse la plus achevée de la position thomiste se trouve exposée dans la première partie de la *ST., I a, q. 12 et 13*, où saint Thomas considère les divers niveaux de la connaissance mystique à la lumière de la vision béatifique. Il importe de bien saisir la position thomiste sur l'objet de la vision de Dieu, car elle détermine, pour l'essentiel, sa théologie des noms divins. Le décret du 13 janvier 1241 de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, censurant la proposition suivante : « L'essence divine ne sera connue en elle-même ni par l'esprit angélique, ni par l'homme », consacrait la thèse augustinienne d'une connaissance bienheureuse de l'essence divine, de Dieu tel qu'il est. Saint Thomas ne fera que reprendre et développer cette thèse, qui s'opposait à la tradition grecque d'une incompréhensibilité de l'essence divine même pour les élus. Alors que la patristique grecque interdisait à toute créature, fût-elle angélique, une saisie positive de Dieu dans sa nature, saint Thomas introduisait une distinction subtile : si un intellect créé peut voir et connaître l'essence divine, il ne peut la comprendre, c'est-à-dire la « connaître parfaitement... autant qu'elle est connaissable » (*ST., I a, q. 12, a. 7*). Cette distinction permet d'introduire une dimension apophatique tout en la subordonnant à une contemplation positive de l'essence. Ce principe d'une connaissance réelle, bien qu'imparfaite, de Dieu, est au cœur de la théologie des noms divins : c'est par référence à la clarté bienheureuse de la vision que saint Thomas détermine l'approche de Dieu, tant par la métaphysique que par la foi, comme des expressions provisoires mais objectivement valables de Dieu lui-même.

pur) toujours fugace vis-à-vis de la nature dynamique du créé. Pour mettre en avant l'ordre de l'obscurité de Dieu, qui guide la présente lecture de Thomas en rapport à la pensée hartshornienne, il convient de retenir que, bien qu'elle soit positive, « éminentiste », la pensée de Dieu, dans la théologie thomasienne rationnelle, garde une grande part de dimension apophatique. Dieu y est toujours considéré comme l'inaccessible, une entité ne pouvant recevoir aucune influence de la part de ses effets. Ainsi, le Dieu principe premier, que Thomas met en rapport avec les effets causés, est toujours un Dieu en dehors du monde, non seulement à cause de la nécessité de l'ordre révélé (trinitaire), mais aussi à partir des principes philosophiques qui tentent de parler de lui.

A part Dieu et la relation, l'une des catégories les plus importantes qui posent l'impossibilité d'une relation de création réelle en Dieu est celle de Nature.

La double perspective d'obscurité divine (une trinitaire révélée et l'autre philosophique), qui commande également le sens thomasien de la relation de création, n'a pas été prise en compte en *Process Thought*. Chez les penseurs du *procès*, tout se passe comme si le Dieu thomiste est tout simplement une cause. Pourtant, le principe premier, séparé du monde chez Thomas, est marqué d'une dimension d'obscurité qui le pose en un ordre différent par rapport à la création.

On comprend alors que, dans un tel système, affirmer que la relation entre Dieu et la création est réelle en Dieu implique une mise en rapport du créé comme terme de relation avec un second terme dans un ordre partiellement indéterminé. La relation de création ne serait que partiellement réelle. Elle n'affecterait que la part divine connaissable. Cette affirmation est alors nuancée par rapport à la pensée selon laquelle Dieu, dans sa dimension réelle (concrète), est en relation réelle avec le créé. La réalité de Dieu ne doit pas être limitée à sa concrétude s'il est vrai que l'expérience de Dieu même révélée n'évoque qu'un aspect de sa vérité.

