

RICHARD DE SAINT-JEROME

LA TRINITÉ

LA TRINITÉ

SOURCES CHRÉTIENNES

*Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.
Secrétariat de Direction : C. Mondévert, S. J.*

N° 63

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° III

RICHARD DE SAINT-VICTOR

LA TRINITÉ

TEXTE LATIN

INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES DE

Gaston SALET, s. j.

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LYON-FOURVIERE

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, RD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS

1959

© 1959, by Les Éditions du Cerf.

INTRODUCTION ¹

L'AMBIANCE.

De la vie de Richard de Saint-Victor l'histoire n'a pas retenu grand'chose. Elle ignore la chronologie de ses œuvres et par conséquent la date du *De Trinitate*. Des raisonnements plausibles le situent après le Concile de Reims, qui, en 1148, examina la doctrine de Gilbert de la Porrée ². Par la puissance de la réflexion, la fermeté de la synthèse et la maîtrise du style, le livre donne nettement l'impression d'une œuvre de maturité. Mais à quel moment fixer la maturité d'un homme dont la date de naissance est inconnue ? Et surtout, comment déterminer la maturité du génie ?

Toutefois, en admettant que l'ouvrage appartient à la seconde moitié du XII^e siècle, on peut marquer au moins quelques rapprochements et souligner quelques synchronismes.

C'est l'époque de la floraison du grand enseignement dans les écoles de Laon, de Chartres, d'Orléans et de Paris.

Abélard n'a guère survécu au Concile de Sens : il a terminé en 1142 sa carrière éblouissante et équivoque, après avoir passionné la jeunesse universitaire et empêché pour longtemps la théologie de s'assoupir.

1. Notre travail était complètement achevé — introduction, traduction et notes — et déjà envoyé à l'éditeur lorsque nous avons pu avoir connaissance du livre de P. RIBAILLIER, *Richard de Saint-Victor, De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables, publié par Jean Ribailier, attaché de recherches au C. N. R. S., Paris, Vrin, 1958. Il nous a été possible d'ajouter à notre texte quelques notes se référant à cet ouvrage capital.

2. Cf. G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, p. 169.

D'après J. RIBAILLIER, « le traité est bien postérieur à 1162 ». « C'est assurément une œuvre assez tardive et dont l'élaboration a pu s'étendre sur un certain nombre d'années. » *Op. cit.*, Introduction, p. 12 et 13.

NIHIL OBSTAT :

Lyon, le 24 juin 1958
 B. ARMINJON, s. j.
 Praep. Prov. Lugd.

IMPRIMATUR :

Paris, le 18 octobre 1958
 P. GIRARD, s. s.
 Vic. gen.

La pensée difficile de Gilbert continue à exercer l'ingéniosité des commentateurs et à susciter les admirations et les engagements, comme aussi les critiques souvent partiales et inintelligentes.

Bernard de Clairvaux est mort en 1153, après avoir fait rayonner dans l'Église sa sainteté et avoir exercé sur l'enseignement son influence prudentielle.

Pierre Lombard, à Notre-Dame de Paris, dispense une théologie sage et équilibrée, promise à de longs avenir.

Les architectes des premières Sommes ou des « Sententiae », tels Robert de Melun ou Alain de Lille, et les canonistes de Bologne entreprennent leurs œuvres monumentales.

L'abbaye de Saint-Victor, en dépit de certains ennuis intérieurs assez graves, est encore dans toute sa gloire, avec le grand souvenir d'Hugues et le prestige de science et de sainteté de Richard : des visiteurs illustres, S. Thomas Becket et Alexandre III en portent témoignage.

Tous les historiens du XIII^e siècle ont été émerveillés par l'ambiance de jeunesse ardente qui y règne ; ils sont restés sous le charme de ce climat de printemps du monde ; ils ont parlé de Renaissance¹. A cette époque où l'on ne songeait pas à construire l'Europe, mais où les rideaux séparateurs étaient inconnus, où les écoles et les monastères de notre pays rassemblaient Italiens, Anglais, Écossais, Saxons, Norvégiens même, où un Lombard pouvait devenir évêque de Paris et un dignitaire de Cantorbéry, évêque de Chartres, les échanges d'idées étaient faciles. C'est alors une fermentation des esprits, un bouillonnement, une effervescence qui promettent les belles fécondités. Une curiosité universelle, s'inspirant de la maxime augustinienne « Intellectum valde ama » et qui s'exprime dans l'adage d'Hugues de Saint-Victor « Omnia discere »², une confiance jeune quelque peu absolue en la dialectique, cette « disciplina disciplinarum »³ et en même temps, chez les mêmes penseurs, un élan de piété

1. Cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris, Ottawa, 1933 ; C. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, 1927.

2. *Eruditionis Dilectionis*, 6, 3 (176, 800).

3. S. AUGUSTIN, *De ordine*, 2, 13, 38 (32, 1013).

incomparable, ce qu'il faut appeler une ferveur de l'intelligence et un intellectualisme mystique, bref une sorte d'état de grâce qui représente une réussite de haute qualité et peut-être un moment unique dans l'histoire de la théologie.

En dépit de quelques conservatistes qui, par principe, condamnent toute recherche et font grise mine à tout nouveau livre qui paraît, sous prétexte qu'on n'a même pas le temps de lire les ouvrages écrits par les saints⁴, une tendance puissante emporte les esprits vers la recherche. A la suite de S. Anselme, ils veulent parvenir à l'intelligence de ce qu'ils croient et trouver aux articles de foi les fameuses « raisons nécessaires ». Abélard ne s'est peut-être pas toujours gardé lui-même du danger qu'il avait pourtant signalé d'une manière lucide en raillant ces professeurs de dialectique « qui jugent inexistant ce qui dépasse leurs petits raisonnements... ne croient qu'à eux-mêmes, comme s'ils avaient seuls une vue pénétrante » ; il a parfois outrepassé les limites qu'il s'était fixées : « Nous ne promettons pas de démontrer le dogme et nous croyons que ce n'est possible à personne ; mais nous voulons proposer quelque chose qui soit, pour le moins vraisemblable, conforme à la raison humaine et non contraire à la foi sacrée ». Il a provoqué les réactions vives, souvent assez brutales de Guillaume de Saint-Thierry et de S. Bernard : « On se moque de la foi des simples, on éventre les secrets de Dieu, on agite des disputes téméraires sur les réalités les plus hautes, on insulte les Pères ». Mais l'impulsion n'est pas arrêtée et Richard de Saint-Victor s'avance avec intrépidité sur la route jalonnée par S. Anselme. Par une sorte d'ironie de l'histoire, c'est un des successeurs de Richard, Gauthier, qui écrira le *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, où la dialectique est déclarée impiété et invention du diable. Mais Jean de Salisbury, biographe de S. Anselme,

1. Cf. ROBERT DE DEUTZ, rapportant les critiques que lui adressent certains esprits chagrins : « Iste scribit quod necessarium non est. Someti scripserunt, sicuterum scripta sufficiunt et superabundant, etc. » *De divinis officiis* (170, 180).

2. *Theolog. christiana*, L. 3 (178, 1218 et passim).

3. *Id.* (178, 1227).

4. *Ep.*, 188 (182, 353).

saura défendre vigoureusement la logique et la culture intellectuelle¹.

LES « SOURCES » DU TRAITÉ.

Que Richard ait été influencé par cette ambiance, voilà qui n'est pas douteux. Prétendre qu'on échappe à un climat intellectuel serait dire que notre organisme est indifférent à la qualité de l'air que nous respirons, à la nourriture que nous devons assimiler.

De fait, dans le *De Trinitate*, l'auteur réagit aux problèmes de ses contemporains et ces problèmes ont été pour lui l'occasion de singuliers enrichissements. On a l'impression qu'il a toujours dans l'esprit et, pour ainsi dire, devant lui Gilbert de la Porrée contre lequel il argumente, Abélard qu'il redresse ou explique avec bienveillance, Pierre Lombard qu'il malmène assez durement et aux dépens duquel il exerce son ironie.

Pas davantage Richard ne fait abstraction de ses grands prédécesseurs. Comme toute l'école de Saint-Victor et, l'on pourrait dire, comme tout le Moyen Âge, il est sous l'influence ou la fascination d'Augustin. Dans la spéculation trinitaire, le grand docteur a frôlé, sans d'ailleurs s'y arrêter et en s'engageant bientôt sur d'autres voies, l'explication de la Trinité par l'amour : « Ecce tria sunt ergo amans et quod amatur et amor². » Richard se réfère à un passage célèbre de S. Grégoire³, exprimant l'idée fondamentale de l'altérité nécessaire à l'amour, idée qui sera un thème majeur et comme le leitmotiv de tout le traité. On trouve également chez lui, comme chez les autres docteurs de l'époque, une phrase du Pseudo-Jérôme sur les personnes divines⁴. Enfin la définition de la personne donnée par Boèce est critiquée avec vivacité⁵.

1. Cf. P. GOMBEUX, Le « Contra quatuor labyrinthos Francie », dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale au Moyen Âge*, 1952.
2. *De Trinitate*, 8, 16, 34 (42, 960).
3. *In Evangelio dicitur*, 17 (76, 1130).
4. Livre 4, IV.
5. Livre 4, XXI.

Quant aux Pères grecs, leur influence, qui semblait notoire au P. de Régnon¹ dans les idées de Richard sur la personne, sur les processions immédiate et médiée, sur le Verbe, paraît à d'autres beaucoup plus douteuse ou décidément contestable². En particulier ils rejettent une influence même diffuse du Pseudo-Denys, au moins sur le *De Trinitate* : ces deux pensées leur semblent se développer sur des lignes parallèles, incapables de se rejoindre³.

On rencontre, çà et là, dans notre traité quelques réminiscences des auteurs païens, telle la définition de l'amitié ou la remarque sur l'impossibilité d'un bonheur parfait qui serait solitaire⁴. Nous savons qu'à l'abbaye de Saint-Victor on lisait l'antiquité profane. Mais ces quelques phrases ne vont pas au-delà de ce que tout homme cultivé se devait de connaître.

La parenté d'esprit de Richard avec S. Anselme est visible. Chez l'un et chez l'autre, c'est le même désir « hdes querens intellectum » ; et le grand principe anselmien sur la perfection divine anime toute la dialectique du *De Trinitate*⁵.

Hugues de Saint-Victor, « le second Augustin », a également marqué Richard d'une forte empreinte, même s'il n'a pas été longtemps son maître. Il lui a certainement transmis l'esprit qui caractérisait l'école, le goût et le désir de la contemplation, de cette connaissance qui est en continuité avec la science humaine et la dépasse, de « cette vivacité de l'intelligence qui a tout au grand jour devant elle et saisit tout dans une vision sans ombre⁶ ». De plus, s'agissant de la

1. Du Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, t. II, p. 240 sq.
2. G. DUBOIS, *Op. cit.*, p. 100-101 ; A. M. ERMIAN, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, Paris, Octavo, 1930, p. 17-19.
3. G. DUBOIS : « Son grand ouvrage sur la Trinité ne porte pas trace des conceptions dionysyennes. » (*Dictionnaire de Spiritualité*, art. *Dévo*, col. 527.)
4. J. REBIBLIEN, au contraire, admet une influence néoplatonicienne sur Richard ; elle se manifeste dans son emploi fréquent des groupes ternaires, dans le double mouvement de sa dialectique, dans son idéal de la beauté harmonieuse ; les intermédiaires possibles seraient les chartains, Hugues de Saint-Victor et Achard de Saint-Victor. *Op. cit.*, *Introd.*, p. 24-27.
5. SALLICRUS, *Capitula* ; SÉBASTIEN, *Épist.*, 6. Il faut penser également au *De unitate creaturarum*, qui a été lu et relu au Moyen Âge.
6. « Summus omnium... quo nihil majus, nihil melius. » Livre 1, XI, XX.
6. *De modo dicendi et audendi* (176, 879).

Trinité, les considérations qu'on trouve chez Hugues sur la pluralité des personnes comme condition du bonheur et sur le dualisme que requiert l'amour, peuvent bien apparaître comme des anticipations, des matériaux attendant l'édifice à bâtir¹.

Quant au traité *De unitate et Trinitate* de l'abbé Achard de Saint-Victor, retrouvé de nos jours par une heureuse découverte, il a pour nous le plus vif intérêt². Il nous aide en effet à mieux connaître une pensée qui a pu exercer son influence sur notre auteur. On relève, dans le traité d'Achard, l'intention explicite de retrouver par l'intelligence les vérités de foi et de chercher des « raisons nécessaires » au dogme, spécialement à la pluralité des personnes. Mais cette « déduction » des personnes, qui s'inspire du schème augustinien « unité, égalité, lien de l'unité et de l'égalité³ », se développe dans une ligne toute différente de celle de notre traité. Et, à en juger par les fragments qui nous sont accessibles, l'ouvrage ne diminue pas, mais au contraire fait ressortir la valeur et l'originalité de Richard.

L'érudition pourra étudier les sources du *De Trinitate* et toutes ses recherches ont leur prix. Ne l'oublions pas toutefois, si les sources expliquent le fleuve, ce ne sont pas les sources qui expliquent le livre, quand il s'agit d'un grand livre, mais bien l'auteur et son génie. Richard avait profondément conscience de tenter une démarche nouvelle, de nous livrer de l'inédit : « Je sais, par mes lectures, que mon Dieu est un et trine... Mais les preuves de ces assertions, je ne me rappelle pas les avoir jamais lues... Sur toutes ces questions les autorités abondent, mais non point, dans la même mesure, les démonstrations... Notre propos sera de

1. *Eruditionis Dictionarium*, 7, 23 (176, 833); *De archa arcanis* (170, 953).

2. Voir M. Th. d'ALVAREZ, *Achard de Saint-Victor, De Trinitate, de unitate et personarum circularum*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI, juillet-décembre 1954, p. 299-306.

3. J. BRABANDER, qui a pu avoir communication du texte complet d'Achard, constate entre les ouvrages des deux Victorins, en dépit des présentations différentes, de notables affinités : similitude du plan, communauté d'idées sur nombre de points importants, ressemblances de vocabulaire. *Op. cit.*, *Introd.*, p. 27-33.

3. Cf. *De doctrina christiana*, I, 5, 5 (34, 21).

présenter, à l'appui de notre croyance, des raisons non seulement plausibles mais nécessaires, pour mettre en valeur les enseignements de notre foi¹.

Il a raison : de sa part ce n'est pas fanfaronnade que de prétendre à l'originalité; reconnaissons le courage de son propos et la hardiesse de sa synthèse. Ce n'est pas lui qui a taillé toutes les pierres; mais c'est bien lui qui a bâti la cathédrale.

ANALYSE DU « DE TRINITATE ».

Prologue.

De la foi, qui est le fondement et l'origine de tout bien, nous devons, avec toute notre ardeur, nous élever à l'intelligence de la foi en montant du visible aux réalités spirituelles et jusqu'à l'Éternel lui-même.

Livre premier. — La substance divine.

Sujet et méthode de l'ouvrage.

Étant donné qu'il y a pour l'homme trois moyens de connaissance : l'expérience, le raisonnement, la foi, on considérera parmi les vérités de foi celles-là seulement qui concernent Dieu, l'Être nécessaire, et on les mettra en valeur par des raisons non seulement plausibles mais nécessaires (raisons dont les Pères ont peu parlé mais qu'on doit pouvoir découvrir) (I-IV).

Il y a trois modes possibles d'existence : exister éternellement et de soi-même, exister sans être ni éternellement ni de soi-même, exister éternellement mais non de soi-même (on ne traitera ici que du mode d'être éternel) (VI).

Il existe une substance suprême.

A partir de l'existence de l'être qui n'est pas éternel — et donc qui n'est pas de lui-même — nous devons bien con-

1. Livre I, IV et V.

clure à l'existence d'un être qui est de lui-même et, par le fait, éternel : autrement rien n'existerait (VII, VIII).

En réservant la question de l'être éternel mais non de lui-même (IX), il faut poser au sommet des êtres et pour les expliquer une réalité suprême, telle qu'il n'y en ait pas de plus grande ni de meilleure et qui existe par elle-même (X, XI).

Unique et absolument parfaite.

Source de tout pouvoir, de toute sagesse, de toute essence, elle est elle-même Puissance, Sagesse, Essence suprême et elle tient tout d'elle-même (XII, XIII).

Cette substance primordiale est nécessairement unique (XIV, XV).

Elle est la divinité même. Dieu est donc nécessairement un en substance (XVI), qu'il y ait en lui une ou plusieurs personnes (XVII).

Dieu ne sachant rien qu'il ne puisse et qu'il ne soit lui-même, aucun autre être meilleur que Dieu n'est possible ni concevable ; il faut donc attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de meilleur (XVIII-XX).

En lui, la puissance souveraine est la Toute-Puissance, la sagesse est la Sagesse parfaite (XXI-XXII). Qui possède la perfection en plénitude et non en y participant est seul à la posséder ; l'hypothèse contraire est absurde (XXIII-XXV).

Livre deuxième. — Les attributs divins.

Certains attributs divins sont facilement admis par la raison, d'autres le seraient moins facilement sans la foi (I).

Dieu incréé est éternel et immense.

Dieu étant de lui-même est incréé, donc sans commencement. Il n'a pas non plus de fin, car il est la vérité, qui n'a ni commencement ni fin : il est donc sempiternel (II).

Il est immuable, tout changement par diminution, augmentation ou variation étant exclu dans l'être qui tient tout de lui-même (III).

Dieu étant sempiternel et immuable est donc éternel (IV).

Infini par l'éternité, il l'est aussi par la grandeur, car éternité, grandeur, etc. s'identifient en Dieu avec la substance elle-même, qui ne peut être à la fois infinie et finie : Dieu est donc immense (V).

Seul éternel et immense.

Il ne peut y avoir qu'un être immense. Imaginer un autre immense est contradictoire, qu'il soit incommensurable au premier ou mesurable par lui (VII). Et puisque immensité et éternité sont identiques réellement, il ne peut y avoir qu'un Éternel (VII).

Dieu ne peut produire, par activité de nature, un être qui ne soit pas Dieu. Et puisqu'il est un en substance, il ne peut produire un autre Dieu. Tout ce qui vient de Dieu par don gratuit est contingent, créé du néant et a un commencement dans le temps ; tandis que l'incréd est indépendant du temps, étant immuable : l'incréd est éternel, l'éternel est incréd (VIII, IX).

Autre argument pour prouver l'immensité de Dieu : posséder une grandeur mesurable, c'est participer à la grandeur, non être la grandeur ; or Dieu est la grandeur. Il en est de même pour la Toute-Puissance (X).

Les attributs divins sont incommunicables.

Pas plus que la divinité les attributs ne sont communicables à plusieurs substances — bien moins encore que la « substantialité » individuelle et singulière d'un homme n'est communicable à plusieurs hommes. Le créé n'a qu'une participation à la sagesse ou à la puissance de Dieu (XI-XIV).

Il n'y a qu'un Seigneur.

Comme il ne peut y avoir qu'un Dieu (bien d'autres arguments le démontrent), il ne peut y avoir qu'un Seigneur ; autrement on aboutirait à des rivalités absurdes (XIV).

Dieu est le Souverain Bien.

Dieu étant Tout-Puissant est nécessairement le Souverain Bien et la Perfection totale. Il est souverain simplicité et

unité, puisque tous les attributs s'identifient avec la substance (XV-XVIII).

Il n'existe qu'un Souverain Bien, car il ne peut y avoir deux perfections totales — nouvel argument pour l'unité et la simplicité divine (XIX).

Cette simplicité, qui exclut toutes les formes d'unité par composition, est la plénitude de la perfection (d'ailleurs même dans le créé richesse et unité ne s'opposent pas) (XX, XXI).

La substance divine est une essence supersubstantielle, qui dans ses paradoxes demeure incompréhensible à la raison, qu'il s'agisse de son omniprésence, de son éternité, de son activité, de son immutabilité (XXII-XXIV).

Tous ces attributs se rattachent à l'affirmation d'un Être qui est de lui-même et éternel (XXV).

Livre troisième. — Pluralité et Trinité en Dieu.

Questions à traiter.

Essayer de montrer par des arguments satisfaisant la raison qu'il y a dans l'unité divine pluralité de personnes et Trinité. Étudier l'origine de ces personnes (1).

Pluralité des personnes.

En Dieu il y a plénitude de charité parfaite et souveraine. Or la parfaite charité — qui n'est pas amour de soi mais d'un autre — exige une pluralité. Et la charité divine souveraine, pour être parfaite et parfaitement ordonnée, ne peut s'adresser qu'à une personne d'une dignité égale, donc à une personne divine (II).

En Dieu il y a plénitude de félicité. Or ce qu'il y a de plus délectable est l'amour mutuel qui exige celui qui aime, celui qui répond à l'amour (III).

En Dieu il y a plénitude de gloire. Or la vraie gloire est de communiquer généreusement tout ce qu'on possède, ce qui suppose un associé à la gloire (IV).

C'est là un triple argument irrésistible (V).

Égalité et unité dans la pluralité.

La seconde personne est nécessairement coéternelle à la première, puisque Dieu est immuable (VI).

Elle est nécessairement égale en tout à la première : autrement elle ne mériterait pas d'être souverainement aimée et la charité divine ne serait pas ordonnée (VII).

Les deux possèdent la même perfection, la seule et unique substance et ne sont qu'un seul Dieu (VIII).

La pluralité dans l'unité de substance est un mystère ; mais c'est aussi un mystère (d'ailleurs antithétique) qu'en l'homme il y ait pluralité de substances et unité de personne (IX).

Trinité des Personnes.

La charité suprême et parfaite demande qu'on veuille communiquer le bonheur qu'on goûte dans l'amour et ainsi qu'on veuille qu'un autre soit aimé comme on l'est soi-même : chacune des deux personnes doit donc désirer avoir un objet de dilection commune (XI). Et ce désir doit être concordant et égal dans les deux : autrement il y aurait défaillance dans la charité, perte de la félicité, atteinte à la gloire (XIII).

Sans une dualité de personnes, pas de communication de la grandeur, pas d'amour vrai, ce qui serait contraire à la plénitude de bonté, de bonheur, de gloire (XIV).

Sans une trinité de personnes, pas de communication des délices de la charité, ce qui serait contraire à la perfection de l'amour en chacune des deux personnes (XV).

S'il n'est pas manifestement contradictoire qu'il y ait plénitude de sagesse et de puissance en une seule personne, impossible qu'il y ait félicité parfaite sans dualité de personnes, impossible qu'il y ait bonté suprême sans une troisième personne (XVI, XVII).

La perfection de l'amour, en exigeant la concorde, donc la troisième personne, fait que, dans la Trinité, l'amour est société et concorde, jamais exclusivisme (XVIII-XX).

Les mêmes principes valant pour la seconde et la troisième personne, les trois personnes sont absolument égales et coé-

nelles ; elles possèdent en commun l'être souverainement simple, l'unique essence divine (XXI).

L'égalité entre les personnes divines est dans la possession plénière du même être souverainement simple, tandis que, dans les créatures, l'égalité suppose plusieurs substances et reste toujours imparfaite (XXII-XXV).

Livre quatrième. — Les Personnes.

Problème à résoudre.

Même une fois démontrées l'unité de la nature divine et la pluralité des personnes, l'intelligence ne voit pas, entre elles, d'accord possible : de là les erreurs, les hérésies, les obscurités (I).

Mais incompréhensible n'est pas incroyable : dans l'homme bien des choses sont incompréhensibles, que nous impose l'expérience ; en Dieu bien des choses sont incompréhensibles, que nous impose le raisonnement (II, III). Toutefois pour résoudre la difficulté, il importe d'abord de définir clairement la personne (IV). Il faut chercher le sens de ce terme qui a été voulu par l'Esprit-Saint (V).

Analyse de la personne.

Le mot personne dit substance, mais n'est pas synonyme de substance ; il implique une substance douée de raison ; il signifie aussi une propriété singulière incommunicable. Substance dit plutôt « quelque chose » ; personne dit plutôt « quelqu'un » (VI, VII).

Trois personnes signifient trois « quelqu'un » de nature raisonnable. Ce qui ne suppose pas nécessairement diversité de trois substances mais exige altérité de trois « quelqu'un » (VIII, IX).

Puisqu'en l'homme deux natures extrêmement dissemblables et inégales constituent une seule personne, pourquoi en Dieu trois personnes en tout égales ne seraient-elles pas une seule substance ? (X).

Les « existences ».

Dans la personne il faut considérer d'une part son être, sa nature, d'autre part la manière dont elle « obtient » l'être (XI). Le terme « existence » répond à ce double point de vue, « sistance » exprimant d'un être qu'il subsiste, « ex » indiquant d'où il tient l'être (XII).

Les « existences » peuvent se distinguer ou bien par la seule diversité dans la nature de l'être (quand elles ont même origine), c'est le cas de l'ange — ou bien tout à la fois par la diversité de nature et d'origine (quand il y a plusieurs substances ayant des origines différentes), c'est le cas de l'homme — ou bien par la seule diversité d'origine (quand elles ont un seul et même être), ce qui se vérifie en Dieu, la pluralité des personnes ne pouvant tenir à une diversité dans l'être, mais bien à la manière dont elles « obtiennent » l'être (XIV, XV).

Application à Dieu.

L'existence peut être soit commune à plusieurs, soit incommunicable. En Dieu il y a existence commune, les personnes ayant en commun d'être la substance divine. Et il y a en chaque personne existence incommunicable, celle qui lui donne sa propriété personnelle (XVII).

En Dieu il y a plusieurs personnes sans qu'il y ait plusieurs substances, car chacun possède, à raison de son caractère distinct, l'Être supersubstantiel sans distinction (XVIII, XIX).

Comparaison des formules trinitaires.

Ainsi peut-on expliquer et concilier les formules : trois substances, une essence ; trois subsistances, une substance ; trois personnes, une substance ou essence. Elles signifient toutes, plus ou moins clairement : trois qui possèdent l'être doué de raison, chacun selon une propriété personnelle incommunicable (XX).

Critique de la définition de Boèce.

Mais il faut remarquer que la définition de la personne selon Boèce « substance individuelle de nature raisonnable »

ne s'applique pas à Dieu, car la Trinité, qui est une substance individuelle de nature raisonnable, n'est pas une personne (XXI). Tandis qu'on peut définir sans inconvénient la personne divine « une existence incommunicable de la nature divine » (XXII, XXIII).

Comparaison entre personnes divines et créées.

A toute personne on peut appliquer la définition « un existant par soi seul selon un certain mode singulier d'existence raisonnable ». La nature divine et la nature humaine, au point de vue de l'unité et de la pluralité, se répondent en une symétrie antithétique : la nature angélique, qui est incorporelle, est intermédiaire (ne comportant ni pluralité de substances dans l'unité de personne ni pluralité de personnes dans l'unité de substance) (XXIV, XXV).

Livre cinquième. — Les processions.

Sujet du livre.

Une fois démontrées l'unité de la substance divine, la pluralité des personnes, la compatibilité entre unité et pluralité (plusieurs possédant l'être sans distinction au titre d'origines distinctes), il faut étudier ces origines propres à chaque personne (I).

Une personne — et une seule — tient l'être d'elle-même.

En Dieu la félicité suprême exige que les personnes soient unies par une parenté. Et la beauté suprême exige qu'il y ait entre leurs propriétés un ordre harmonieusement disposé (II).

L'une des personnes doit tenir l'être d'elle-même et d'elle seule : autrement il y aurait série indéfinie et sans principe (III). Une seule personne tient l'être d'elle-même : car ayant la puissance en plénitude elle est le principe de toute autre essence, existence et personne. Cette première « existence » est donc incommunicable (IV).

Au contraire, exister d'un autre que de soi n'est pas une

existence incommunicable : autrement il n'y aurait pas trois personnes divines. Deux personnes possèdent donc ce mode d'exister qui est d'être éternellement sans être de soi-même (V).

Procession immédiate et procession à la fois immédiate et médiate.

Pour les distinguer entre elles, il faut voir comment se vérifient en Dieu les processions humaines (VI). En Dieu il faut une procession immédiate : autrement il n'y en aurait aucune. La personne qui est d'elle-même en exige une autre qui lui soit égale, à raison de la plénitude de charité (VII).

La troisième personne ne procède pas de la première seule ; car la seconde a la même puissance que la première : elle est donc également principe de la troisième. D'ailleurs la perfection de l'amour dans les deux premiers personnes exige la troisième, aimée conjointement par l'une et l'autre (VIII).

Remarques sur les processions.

Il ne peut y avoir de procession seulement médiate car la personne procédant ainsi n'aurait pas la vision immédiate de la première personne, n'aurait donc pas la science divine (IX).

Il n'y a qu'une personne en chaque mode de procession. La nécessité d'un lien immédiat entre les personnes montre qu'il ne peut y avoir deux personnes procédant d'une seule ou des deux premières. Donc chacune des « existences » ainsi discernées est incommunicable (X).

La troisième personne ne peut être le principe d'aucune autre ; sinon on irait à l'infini (XI, XII).

Puisqu'une seule personne est sans principe, puisqu'une seule n'est pas principe d'une autre, seule la seconde personne a cette propriété d'avoir un principe et d'être principe : et c'est là aussi une existence incommunicable (XIII).

Exclusion de la quaternité.

La perfection de l'harmonie et de l'ordre demande qu'entre celui dont le propre est de donner sans recevoir et celui dont

le propre est de recevoir sans donner il y ait celui dont le propre est de recevoir et de donner (XIV). L'hypothèse d'une quatrième propriété qui serait de posséder sans recevoir ni donner est écartée, car il n'y a qu'une personne existant sans recevoir ; en outre une personne ne recevant ni ne donnant resterait solitaire. Ainsi est exclue toute quaternité (XV).

L'analyse de l'amour conduit aux mêmes conclusions.

L'amour est ou bien « gracieux » quand il donne sans recevoir — ou bien « obligé » quand il reçoit sans donner — ou bien « gracieux et obligé » quand il donne et reçoit. La première personne est la plénitude de l'amour gracieux ; la troisième est la plénitude de l'amour obligé ; la seconde est la plénitude de l'amour à la fois gracieux et obligé. Dans les trois, c'est la même dilection souveraine, avec laquelle elles sont identifiées, mais que chacune possède à un titre distinct (XXVI-XX).

Il n'y a aucune supériorité à posséder l'amour à un titre ou à un autre, car c'est la même plénitude qu'on possède. Estimer plus généreuse telle personne ou plus honorable telle propriété est une illusion (XXIV).

Récapitulation des propriétés soit communes à plusieurs personnes soit exclusivement propres à chacune (XXV).

Livre sixième. — Les noms des Personnes.

On peut distinguer les processions divines d'après l'analogie avec les processions humaines (I).

Paternité et filiation.

Dans la nature humaine la première et la principale est la procession naturelle immédiate des parents engendrant les enfants. Par une transposition légitime, on dit que pour l'Innascible produire, c'est vouloir, par amour, une autre personne consubstantielle, et cela par un vouloir immuable, en vertu d'une raison qui l'exige. Dans ce cas, il convient de

parler de Père et de Fils, malgré les dissemblances avec la génération humaine (II-V).

Deuxième et troisième personne.

Les processions de la deuxième et de la troisième personne sont différentes, bien que toutes deux de l'Innascible, l'une étant motivée par la communication de la grandeur, l'autre par la communication de l'amour (VI). Il y a priorité (de nature) de la première : on veut d'abord un égal en dignité avant de vouloir un objet de condilection (VII).

Dans la Trinité, le second étant proprement Fils, le troisième ne peut l'être ; il n'est pas davantage fils du Fils, puisqu'il procède de la même manière du Père et du Fils (VIII).

L'Esprit-Saint.

Faute d'un nom de la parenté humaine qui lui soit applicable, on appelle la troisième personne Esprit-Saint par analogie avec le souffle vital chez l'homme, mieux encore par analogie avec le souffle spirituel de l'esprit humain (IX-X).

Bien qu'en tout semblable et égal au Père, il n'est pas image ni verbe. Seul le Fils est image du Père en ce qu'il communique à un autre la plénitude ; seul il est Verbe, parce que, comme le verbe naît du cœur et manifeste sa pensée, il naît du Père et le manifeste ; seul il glorifie très spécialement sa paternité (XI-XIII).

L'Esprit-Saint est appelé Don de Dieu, parce qu'il est donné à l'homme comme l'amour « obligé » et l'assimile à sa propriété personnelle (XIV).

Appropriations et noms propres des personnes.

Pour penser la Trinité, il est légitime d'attribuer au Père la puissance, qui est première et fondamentale ; au Fils, la sagesse, qui ne peut exister sans la puissance ; au Saint-Esprit, la bonté, qui suppose la puissance et la sagesse (XV).

Il est exact d'appeler le Père Inengendré, puisqu'il n'a son origine dans aucun autre — le Fils, engendré, puisqu'il reçoit l'être éternellement du Père. On ne peut appeler

l'Esprit ni inengendré, car il procède, ni engendré, car il n'y a qu'un Fils. Le terme engendrer, au sens strict, signifie : produire de soi un être consubstantiel, selon le mode principal de procession. Pour le Père, engendrer, c'est vouloir un autre soi-même en vertu de la raison principale, c'est produire volontairement de sa substance une personne particulièrement conforme à sa propriété caractéristique (XVI-XIX).

Le Fils seul est image et figure du Père.

En ce sens propre, seul le Fils est engendré et est appelé image du Père. Le Saint-Esprit ne peut être appelé image du Fils : s'il reçoit tout comme le Fils, il ne donne pas, alors que le Fils donne (XIX).

Le Fils est appelé image du Père, non parce qu'il lui est semblable et égal en puissance, sagesse, etc. — ce qui est vrai aussi du Saint-Esprit — mais en raison de la propriété personnelle qui le fait à la fois semblable et différent : il reçoit et il donne (XX). Et cela justifie aussi l'expression « figure de la substance » du Père — ce qui revient à dire « figure de la substance inengendrée ». Car, à l'exemple des Pères et malgré l'opposition de certains modernes, il est légitime de dire « la substance engendre la substance ». De ce que la substance de l'un est inengendrée, la substance de l'autre engendrée, il ne suit pas qu'il y ait deux substances différentes, mais seulement deux personnes distinctes (XXI, XXII). De même que dans le maître qui enseigne il y a une science donnée, dans le disciple une science reçue : science donnée et science reçue se distinguent et s'opposent ; et pourtant il n'y a qu'une seule science. Et tout cela met en lumière le dogme de l'unité divine et de la Trinité (XXIII-XXV).

MÉTHODE, PRINCIPES ESSENTIELS
ET THÈMES MAJEURS.

L'analyse précédente permet d'apercevoir les lignes maîtresses de l'édifice, les principes de sa construction et aussi la personnalité de l'architecte.

Richard est de la lignée de « ces mystiques éperûment dialecticiens » dont parlait le P. Rousselot¹. Ce qui frappe d'abord chez lui, c'est le désir ardent de mieux connaître Dieu pour vivre de Dieu, en même temps que l'exigence rigoureuse de la raison qui ne veut pas se contenter d'arguments au rabais, de déductions approximatives.

Le dogme est lumière et vie. Qu'on puisse jamais le considérer comme un grand X, comme un rébus indéchiffrable ou comme un mur hostile dressé devant la raison humaine, voilà qui serait pour Richard un scandale. L'article de foi n'est pas un point d'arrivée mais un stimulant et une impulsion, non pas un ordre de s'arrêter, mais une invitation à aller de l'avant. « Fides quaerit, intellectus invent... Et rursus intellectus cum quem invenit adhuc quaerit² », avait dit S. Augustin. La paresse intellectuelle ne saurait être un hommage à la vérité ; c'est pour le chrétien un péché et une honte. Relire et répéter ce que les Pères ont écrit est insuffisant. Et tout cela s'applique avant tout au dogme majeur de notre foi. Nous sommes créés par la Trinité divine et pour elle. Or « on ne peut aimer parfaitement ce dont l'âme n'a qu'une connaissance brumeuse³ ». Si Dieu a voulu révéler le mystère, c'est bien pour se faire connaître et par là nous enrichir. Le dogme trinitaire a pour nous une valeur en lui-même et non pas seulement dans ses conséquences. Richard aurait sans doute jugé minimiste la position de S. Thomas, dans le passage de la *Somme*, où il assigne à cette révélation deux utilités : « Nous faire penser juste de la création des choses » et « nous donner une vraie notion du salut du genre humain⁴ ». Pour Richard, entre la foi et la vision du ciel, il y a un entre-deux illimité, une ascension désirable et combien merveilleuse, que la réflexion et la contemplation nous permettent d'entreprendre et de poursuivre. Aux terriens que nous sommes les ailes manquent, mais une échelle est dressée devant nous et c'est notre devoir d'y monter.

1. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour en Jésus-Christ*, 2^e éd., Paris, 1933. Préface.

2. De Trinitate, 15, 2, 3 (42, 1058).

3. *Adnotationes mystificae in Ps.* 118 (190, 350).

4. S. Th., I, q. 32, art. 1, ad 3.

Car l'ascension est possible : la création tout entière nous invite à monter et nous y aide. Richard prend très au sérieux et interprète à la lettre la phrase de l'Apôtre, qu'il cite inlassablement, sur la créature visible, révélation du Dieu invisible. A côté de la Bible, le livre par excellence, la nature est un autre livre, qui nous donne le même enseignement : « Natura interrogata vel Scriptura consulta unum eundemque sensum par loquuntur concordia¹. » Mais de tous les chapitres de ce livre, le plus instructif est celui de l'homme. En l'homme Dieu est vraiment lisible.

Qu'on n'aille pas trembler devant les dangers de l'anthropomorphisme. L'anthropomorphisme n'est plus à craindre dès lors qu'on en a pris pleinement conscience². Au reste il n'est pas arbitraire et il est tout à fait légitime, puisque l'homme est réellement à l'image de Dieu. En considérant dans l'homme la vie spirituelle la plus haute, particulièrement l'amour qui est charité, on est assuré d'avoir sur Dieu une lumière authentique. Il y a à un centre d'observation privilégié et un miroir fidèle : « Haec porta, haec scala, haec intratus ad intima, haec elevator ad summa... Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum anima rationalis³. » On opérera la « translatio » de l'humain au divin en excluant tout ce qui serait indigne de Dieu et en faisant jouer le grand principe « maxima propositio, communis animi conceptio », que la piété fait admettre spontanément aux simples, que la réflexion impose à tous les doctes : attribuons au Parfait ce qui est parfait, au Meilleur ce qui est le meilleur, à la Beauté infinie ce qui est le plus beau⁴.

On trouve dans le *De Trinitate* un emploi notable de ce qu'on peut appeler l'argument esthétique. Richard, qui est déjà si sensible à l'ordre et à la beauté du monde⁵, n'a pas

de peine à croire au sens fort à la Beauté divine. Dès lors, à la différence du timide, qui, pour n'être pas dupe de l'illusion, se réfugie dans le doute : « c'est trop beau pour que ce soit vrai », Richard estime que le principe : « c'est trop beau pour que ce ne soit pas vrai » a, lorsqu'il s'agit de Dieu, valeur probante. Peut-être n'aurait-il pas signé la formule paradoxale d'un auteur moderne : « Ce n'est pas la vérité du croire qui me décide, c'est sa beauté », mais il aurait sans doute approuvé ce qui suit : « Il y a une sorte de beauté qui mérite et exige d'être vraie. » En tout cas, il aurait fait sien le programme : « Que je me meuve à l'intérieur de ma foi comme dans un monde enchanté⁶. »

Mais l'argumentation, fût-elle d'ordre esthétique, doit être rigoureuse : on n'a pas le droit de se contenter trop vite et à bon marché ; il faut dépasser le convenable et le plausible. S'agissant de la Trinité, nous sommes dans le domaine des vérités nécessaires, ce qui suppose des raisons nécessaires. Ces raisons nécessaires, que peut-être nous n'apercevons pas, existent indubitablement. Il faut donc essayer de les découvrir. Même si l'effort n'aboutit pas, il apporte avec lui sa récompense. Aristote lui-même n'avait-il pas déclaré : « La moindre lumière sur les réalités supérieures est plus désirable que la connaissance la plus certaine des réalités inférieures⁷ » ? Et S. Augustin n'a-t-il pas affirmé que « la recherche dans le domaine de l'incompréhensible rend de plus en plus parfait celui qui est en quête d'un si grand bien⁸ » ? Au reste, cet enrichissement, même s'il est considérable, ne doit pas arrêter prématurément notre effort dialectique : nous devons tout faire pour qu'il nous mène le plus haut possible.

Est-il besoin de souligner que l'exposé de Richard traite

1. *Benjamin major*, 5, 7 (196, 176).

2. Cf. Auguste VALENSIN, *Regards*, II, Paris, 1955, p. 161.

3. *Benjamin major*, 3, 3 (106, 113) ; *Benjamin minor*, 72 (196, 51).

4. Livre I, XX.

5. *De excoffione huiusmodi*, 2, 13 (196, 1311, 1312).

J. RIBALLIER souligne que la notion de beauté est très importante chez Achaïe de Saint-Victor : c'est elle qui justifie la pluralité des personnes en Dieu. *Op. cit.*, *Introd.*, p. 31.

1. VALENSIN, *Regards*, I, Introduction ; *La joie dans la foi*. L'acheteur disait : « La seule vérité solide et digne de ce nom, c'est la beauté. » Un servent contemporain a écrit : « Comment peut-il se faire que la beauté et l'élegance d'une théorie soient souvent un signe de son valeur ou de son exactitude ? » Louis de BRUNEL, *Confins et dissensions dans la physique moderne*.

2. *De pass. antialium*, I, 5. Cf. S. THOMAS, *Contra Gentis*, I, 1, c. 8.

3. *De Trinitate*, 15, 2, 2 (42, 1658).

d'abord longuement de la Substance suprême et de l'unité divine ? On a dit en des formules un peu simplifiées que la dogmatique grecque considérait au point de départ les trois Personnes pour retrouver ensuite l'unité de nature, tandis que la dogmatique latine parlait de l'unité de nature et s'efforçait en un second temps de distinguer les Personnes¹. A ce compte, notre auteur, en dépit de la parenté d'esprit qu'on lui a parfois attribuée avec les Pères grecs, serait un latin, un augustinien. En tout cas, sa doctrine ne se présente pas du tout comme une sorte de semi-trithéisme qu'il essaierait tant bien que mal de réduire à l'unité. Le *De Trinitate*, qui se développe autour du Symbole *Quicumque*, est d'abord et vigoureusement un traité théologique « De Deo uno ». On peut noter d'ailleurs que c'est de la perfection même du Dieu un et unique qu'il cherche à « déduire » les trois Personnes.

En réalité, c'est tout le donné révélé indivisible qu'il a constamment devant les yeux : « Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremus », et pour lui, comme pour S. Anselme, c'est une intuition maîtresse de la Perfection infinie de Dieu qui toujours oriente la réflexion, ses longues analyses n'ayant d'autre but que de dégager les implications de la grande vérité essentielle.

Mais s'il est difficile de soutenir que notre auteur « part » des Personnes pour aboutir à l'unité de nature, il est bien vrai que chez lui les Personnes sont en pleine lumière. Ce n'est pas lui qui parlerait de la personnalité divine comme d'une « réalité évanescence » et il est aux antipodes du déisme impersonnel. Tout son effort vise à montrer la compatibilité de ces Personnes distinctes avec l'unité de la Substance suprême. De là ses développements pour définir la personne comme une « existence », c'est-à-dire quelqu'un qui possède une nature à raison d'une propriété incommunicable, au titre d'une origine singulière ; de là ses démonstrations cherchant à prouver que dans l'unique nature divine il peut y avoir trois personnes distinctes, du moment que chacune

1. C'est la thèse du P. de Régnon, qu'en a été amené, par des études plus précises, à critiquer et à nuancer de manière notable.

d'elles « obtient » cette nature à un titre qui lui est exclusivement propre¹.

C'est la perfection même de la Substance divine qui exige la pluralité des Personnes. Car cette perfection qui est à la fois plénitude de bonté, de félicité et de gloire, ne saurait se réaliser dans la solitude². Triple raison éclatante, triple rayon dans lequel se décompose, à nos yeux, la simplicité de cette lumière parfaite. Mais dans la « déduction » de la pluralité divine, c'est la charité qui apparaît comme le moyen terme par excellence. « Assurément il n'y a rien de meilleur, rien absolument de plus savoureux, rien de plus magnifique que la charité véritable, authentique et souveraine. Or elle ne saurait exister sans une pluralité de personnes³. » La charité est la valeur absolue. Il y a là pour Richard un axiome fondamental, l'objet d'une sorte d'intuition, une évidence première qui domine toute la démonstration et n'a elle-même besoin d'aucune preuve⁴.

La charité est don et communication. Cette charité, parfaitement ordonnée par la Sagesse avec laquelle elle s'identifie réellement, cette générosité, à la fois équilibrée par la « discrétion » et totale dans son élan, requiert non seulement la communication parfaite de l'amour entre deux personnes, mais la communication à une troisième personne de cet amour réciproque et de cette joie indicible⁵.

C'est encore la charité qui rend compte de la différence entre les processions et de l'originalité des personnes distinctes, chacune d'elles possédant le même amour mais à des titres divers et irréductibles⁶. C'est à la charité qu'on demande d'expliquer et de justifier les noms des Personnes⁷.

1. Livre 4, VI-XVIII.

2. Livre 3, II-V.

3. Livre 3, V.

4. Cf. P. VIGNAUX : « Pour que ne passât pas vide une dialectique si vivante pour son inventeur, il faut réaliser d'abord une valeur : l'excellence de la charité se présente à Richard comme une donnée de la conscience éclairée par l'Évangile et les Pères », *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1938, p. 64-65.

5. Livre 3, XI-XX.

6. Livre 5, XVI.

7. Livre 6, XI, XIII, XVIII.

Et c'est finalement la charité qui donne la raison la plus profonde de l'unité divine, puisque cette charité est unique dans les trois et, par sa nature même, souverainement unifiante ¹.

A travers les lenteurs pédagogiques de certains développements, les digressions et les reprises, cette idée de la charité suprême donne à tout l'ensemble sa puissante unité et aussi l'enchantement de sa lumière.

Cette synthèse est bien l'œuvre propre de Richard. S. Augustin en avait eu l'intuition ; et elle est tellement dans la ligne de son génie qu'on s'étonne d'avoir à constater qu'il ne l'ait pas développée jusqu'au bout ². Elle avait été entrevue, nous l'avons remarqué, par Hugues de Saint-Victor. Mais c'est Richard qui l'a réalisée dans toute son originalité. « A ces recherches nous devons apporter d'autant plus d'intense application et d'ardeur persévérante que chez les Pères on trouve, sur ces problèmes, moins de démonstrations rationnelles rigoureuses ³. »

Sur ce point il est apparu comme un maître à ceux qui sont venus après lui. On se rappelle le mot de Dante qui le place près d'Isidore et de Bède et voit en lui « plus qu'un homme ». On sait l'influence profonde qu'il a exercée sur l'école franciscaine, l'auteur de la *Summa Hallesiana* et S. Bonaventure, sans d'ailleurs étouffer l'originalité propre de ces docteurs ⁴. S. Thomas, dans les *Sentences*, partant de l'idée du Pseudo-Denis sur la bonté, avait accepté l'argumentation de Richard ⁵. Et si plus tard il lui a préféré l'exposé augustinien, c'est sans aucun sectarisme : il ne le considère pas comme l'unique chemin de la vérité, par opposition

aux sentiers d'erreurs, mais comme une voie possible pour aller au mystère, une analogie qui personnellement lui semble meilleure que la voie suivie par Richard. Ce n'est pas S. Thomas qui qualifierait de téméraires ceux qui aujourd'hui encore préféreraient l'exposé du dogme à partir de l'idée de charité entre personnes. Les familles d'esprits sont diverses. Dans le cas, certains voient un avantage à ne pas prendre comme point de départ de la réflexion trinitaire l'épître spirituel qui se connaît et s'aime lui-même : il leur semble qu'il y a là comme un solipsisme ou un égocentrisme gênant, difficile à éliminer. L'idée de la parfaite charité, qui exige et pose des personnes s'aimant dans un amour mutuel, leur semble plus satisfaisante. Ils estiment aussi que cette idée est plus religieuse, plus proche de la révélation du Nouveau Testament en ce qu'elle a de profondément original, puisque seule cette révélation a défini Dieu comme la Charité ⁶.

Parmi les thèmes majeurs et fréquemment repris au cours de l'exposé n'omettons pas de signaler aussi le groupe ternaire des attributs : Puissance, Sagesse, Bonté, auquel Richard accorde une importance spéciale. On ne trouve pas chez lui l'idée familière aux auteurs du XII^e siècle, que la connaissance de ces trois attributs était pour les païens une voie d'accès à la Trinité. Mais il s'attache à redresser la thèse abélardienne qui semblait identifier les Personnes elles-mêmes avec ces trois attributs essentiels ; et d'autre part il légitime l'appropriation de ces attributs aux Personnes ; il fait appel à cette idée même pour exposer les caractères de la Substance souveraine, les processions, les noms divins ; et il est significatif que la mention des trois attributs revienne dans le résumé final du traité.

Raisonnement on ne doit pas attendre que, dans un ouvrage comme le *De Trinitate*, tout soit d'égale valeur. L'ordonnance majestueuse de l'ensemble ne va pas sans

1. Cf. S. AUGUSTIN : « Dieu n'est rien de tout ce que tu imagines, rien de tout ce que tu crois comprendre... Tu veux en avoir quelque avant-goût ? Dieu est Charité. » *Serm.*, 21, 2 (38, 143). Un philosophe moderne déclare : « La grande parole johannique est bien la plus profonde que puisse prononcer l'homme et la seule digne en définitive d'être retenue : Dieu est amour. » E. LA HUY, *Le problème de Dieu*, Paris, 1929, p. 350.

1. Livre 5, XX, XXXII.

2. S. AUGUSTIN avait dit : « Amplexare dilectionem Deum et dilectionem amplexare Deum. » Peut-être trouvons-nous dans cette formule la meilleure expression de la doctrine essentielle de Richard et aussi de l'esprit dans lequel il conduisit sa recherche. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 8, 8, 12 (42, 957).

3. Livre 3, I.

4. Cf. *Summa theologiae Hallesiana*, P. I, Inq. 2, De pluralitate divinitus Trinitatis, tract. unicus (Quaranchi).

5. S. BONAVENTURA, *Sent.*, I, dist. 10, art. 2 ; *Binevarium sententiarum in Deum*, VI, 2.

6. *Sent.*, I, dist. 2, q. 1, art. 4.

quelque confusion dans le détail ni sans bien des redites fatigantes, ce qui est explicable si la composition du traité a demandé plusieurs années ou si, à l'origine du livre, il y a un enseignement oral, comme beaucoup d'indices nous le suggèrent. De plus, qu'il y ait des problèmes désormais périmés, qu'il y ait aussi des polémiques fastidieuses sur des questions qui nous paraissent secondaires, c'est l'évidence même. Que dans la construction symétrique chère à l'auteur apparaissent ici et là quelques fausses fenêtres, c'est également manifeste.

La déduction, qui se présente comme rigoureuse, ne nous satisfait pas toujours. L'argument que nous avons appelé esthétique : « c'est plus beau, donc c'est ainsi », est toujours d'un usage délicat et certaines de ses applications nous semblent contestables. Si l'emploi du langage anthropomorphe, par exemple les expressions qui mettent Dieu dans le temps, ne nous choque guère, car nous sentons bien que Richard n'en est pas dupe, en revanche certains arguments par l'absurde : « à supposer qu'il y ait deux tout-puissants... », nous paraissent un peu enfantins. Il y a aussi des subtilités auxquelles l'auteur se complait et qui nous agacent : je songe par exemple au tableau récapitulatif sur les propriétés des Personnes qui termine le livre cinquième. Mais nous devons lui être indulgents, tant il s'y complait en toute innocence : dans notre sagesse de vieillards, nous devons admettre que les enfants aiment les jeux et d'ailleurs admirer l'intelligence qu'ils y révèlent ; pour les penseurs du xii^e siècle, la dialectique, qui était chose fort sérieuse et qu'ils maniaient comme un puissant moyen d'investigation, prenait, à certains moments, l'aspect d'un jeu et nous allons dire d'un sport.

En somme toutes ces critiques — et bien d'autres qu'on y pourrait ajouter — ne portent que sur des détails et des détails assez négligeables. Nous pardonnons presque tout à un auteur, à condition qu'il soit suggestif. Le penseur vaut par son intuition fondamentale ; c'est là son apport que rien ne pourra dévaluer. Or y a-t-il intuition plus précieuse et plus suggestive que celle qui nous aide à mieux voir et penser la Trinité comme l'Amour infini, comme la Charité subsistante ?

LA DÉMARCHÉ THÉOLOGIQUE.

Trop bien réussir peut être un danger et même un malheur. En tout cas, trop prouver, nous disent les logiciens, c'est finalement ne rien prouver. Démontrer par la raison un mystère, ajoutent les théologiens, c'est donner dans l'hérésie. Est-ce l'infortune de Richard dans le *De Trinitate* ? Quel est au juste le sens et la valeur de sa démarche intellectuelle ?

Pour certains commentateurs la question ne se pose même pas : d'après eux, il n'y a là ni démonstration ni, proprement parler, démarche intellectuelle. De Cousin à Hauréau, à Fouillée, Janet et tant d'autres, on a traité les Victorins de mystiques exaltés, on leur a imputé un sentimentalisme attirantiel¹. Pareille accusation nous laisse confondus. Peut-on bonnement lire dix pages du *De Trinitate* et soutenir encore pareille assertion ?

Par contre, le reproche de rationalisme est autrement grave et il mérite d'être examiné avec soin. On serait tenté de résoudre le cas de Richard par un rapprochement avec celui de S. Anselme. De fait, chez l'un et chez l'autre, malgré des nuances qu'il ne faut pas négliger, les tendances et les méthodes sont comparables. Mais la remarque n'apporte guère de solution facile : car sur la pensée d'Anselme comme sur celle de Richard, on discute et les commentateurs se partagent.

Certains n'ont pas hésité à dire de S. Anselme qu'il « côtoyait inconsciemment le rationalisme² ». « C'est un rationaliste, peut-être un rationaliste mystique. » Et des appréciations analogues ont été portées sur Richard. Le grief de rationalisme nous paraît cependant injustifié, même si l'on devait faire des réserves sur la manière dont l'auteur présente son argumentation.

Remarquons d'abord — et il est essentiel de le souligner

1. « Ce système, c'est, en deux mots, le mépris, la négation même de la philosophie. » B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, 1^{re} partie, p. 512.

2. TH. HEINEZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1902, p. 62.

— que toute la dialectique du *De Trinitate*, comme celle de S. Anselme, se place délibérément à l'intérieur de la foi, entre les données de cette foi et la vision du ciel. Son objet est la vérité même que la foi nous révèle, que la vision doit un jour nous dévoiler. Au cours du processus rationnel, selon le mot de Barth, « on ne quitte pas un instant le sol et le toit de l'Église ¹. »

C'est la foi, bien entendu, qui procure à la réflexion tous ses éléments : Dieu souverainement parfait, Dieu en trois Personnes, Dieu charité, valeur absolue de l'amour, homme créé à l'image de Dieu.

C'est la foi qui constitue le fondement indispensable de toute la déduction et qui lui donne sécurité et valeur. Aucune connaissance, si élevée soit-elle, ne dépasse en fermeté la connaissance de foi : cette fermeté est absolue ².

On doit ajouter que toute la connaissance ultérieure qu'on peut acquérir ne dépasse pas non plus en extension le donné révélé : elle ne nous fait pas traverser une frontière et pénétrer en pays inconnu, car elle ne découvre pas de vérités nouvelles, mais elle fait apparaître plus lumineuses les vérités déjà possédées ; c'est un inventaire, non une invention. Finalement on reviendra toujours à l'article de foi, à la formule définitive du Symbole *Quicumque*, mais qui dès lors sera mieux comprise et par conséquent plus enrichissante.

Le rationalisme au contraire est une indépendance qui se veut totale vis-à-vis de la foi. Quand il s'applique à la religion, il lui demande seulement de lui fournir un objet de pensée, un « matériau » comme on dit dans le vocabulaire du bâtiment. Après quoi le penseur est aussi indépendant de la religion que l'architecte l'est du carrier. Pour lui, la vérité religieuse relève — autant et exactement de la même manière que les autres vérités — de la science et de la philosophie. La raison humaine, par ses propres principes et selon ses méthodes, peut traiter librement de tous les dogmes ; elle étend sa compétence même aux mystères,

qu'elle se flatte d'ailleurs, par ses explications de ramener ou, comme elle le pense, de promouvoir au plan rationnel.

Évidemment Richard serait excusable de n'avoir pas prévu Froschhammer et autres théologiens aventureux du XIX^e siècle ³, et de ne s'être pas mis en garde contre leurs erreurs. Mais il faut reconnaître qu'en fait sa position est toute différente et même diamétralement opposée. « La foi cherchant l'intelligence » est aux antipodes du rationalisme.

Sans doute la raison a des droits, qui sont aussi des devoirs. Un chrétien, s'il n'est pas un « minus habens », ne peut prendre comme idéal la foi du charbonnier. Le respect pour la vérité révélée demande qu'on cherche à la comprendre ; la conviction qu'elle est pour l'homme la vraie vie exige impérieusement qu'on la trouve et qu'on la possède. Or, disait S. Augustin, « on ne peut dire qu'on a trouvé ce que l'on croit sans le connaître ⁴ ». Richard, il est vrai, considère la foi surtout comme une certitude et une assurance ; il ne nie pas pourtant qu'elle soit déjà une lumière : c'est l'aurore, c'est la promesse du plein midi qui, elle-même, est déjà rayonnante, mais qui est surtout une promesse ⁵. Ou encore, selon la comparaison d'un autre Victorin, les articles de foi sont les rudiments qui apprennent aux enfants à former les mots d'une manière correcte ; et si ces mots ont déjà pour eux un sens, ils n'ont pas encore toute leur valeur ⁶. Mais cela ne veut pas dire que la foi est dépassée par la spéculation à la manière dont la connaissance de l'enfant est dépassée et s'évanouit dans la science de l'adulte, « évacuée quae erant parvuli ». La raison n'est pas supérieure à la foi. Et dans la démarche qui lui est demandée, la raison n'est pas extérieure à la foi, ni seulement juxtaposée à elle. « Dans la recherche, dans la discussion, dans l'affirmation de ces vérités, la raison humaine ne fait rien si elle n'est soutenue par la foi qui la pénètre ⁷. » D'ailleurs la raison elle-même n'est-elle pas foncièrement une

1. DOMS H. BOUILLARD, *Karl Barth*, Paris, 1937, III, 2^e p., ch. 3, p. 156.
2. Livre I, II ; cf. *De Emendatione*, I, 21 (196, 634).

1. Cf. DRUSZCZAK, *Enchiridion Symbolorum*, 1682, 1709 ; 1666 sq.

2. *De libero arbitrio*, 2, 2, 6 (30, 1243).

3. *De statu interioris hominis*, 1, 25 (196, 1134).

4. GAUTHIER DE SAINT-VICTOR, *De supererogantibus baptismo Christi* (196, 1614-1615).

5. *Benjamin major*, 4, 3 (196, 137-138).

participation à la Sagesse, une capacité de l'Esprit de Dieu ? N'oublions pas enfin que tout le long du processus rationnel intervient la grâce. Par exemple, cette connaissance intime de l'homme par soi-même, indispensable médiation pour s'élever à Dieu, est d'abord et toujours un don de Dieu « Dei est hoc donum, non hominis meritum »¹. Et pour s'élever au mystère suprême, il faut une recherche ardente et approfondie ; il faut plus encore la lumière divine qui le révèle².

Ainsi, puisque entre le ciel et la terre l'abîme n'est pas infranchissable et que nous sommes invités à l'ascension, il y a place pour une démarche légitime et nécessaire de l'esprit. Démarche originale : elle ne sera pas de la théologie, si l'on définit la théologie par les affirmations appuyées exclusivement sur l'Écriture et les Pères « auctoritates » ; elle ne sera pas de la philosophie, dans la mesure où la philosophie doit faire abstraction de la foi et si le philosophe doit oublier qu'il est chrétien ; elle ne sera pas la contemplation mystique, si la contemplation doit négliger concepts et arguments rationnels... Et pourtant cette démarche n'est-elle pas en réalité tout cela à la fois : théologie, philosophie, mystique ? C'est l'attitude du penseur chrétien, allant à la vérité avec toute son âme, c'est une « action » qui engage l'homme tout entier, avec son esprit partant de l'irremplaçable expérience pour monter à Dieu ; avec sa foi qui, pour l'esprit humain, est une promotion et une renaissance ; avec son cœur et sa puissance d'aimer, car « aimer, c'est connaître »³ ; enfin avec sa disponibilité et son accueil à la grâce qui vient animer toute la recherche. Un commentateur de S. Anselme, voulant définir son tempérament intellectuel et spirituel, a proposé l'expression de « gnosticisme chrétien »⁴. A condition d'éliminer soigneusement ce que cette

1. *Benjamin minor*, 73 (198, 52).

2. Cf. L. I, II. Cf. S. ANSELME : « Gratias tibi, bone Dominus, gratias tibi, quis quod prius te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nollin credere, non possim non intelligere. » *Prologus*, 4 (158, 229).

3. In *Genética* (196, 487) ; cf. *Benjamin minor*, 13 : « Ubi amor, ibi cognitio. » (196, 10).

4. E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de S. Anselme, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1934, t. IX, p. 51.

formule pourrait avoir de résonances fâcheuses, elle serait peut-être susceptible de qualifier aussi l'attitude d'âme et la démarche complexe de Richard.

Cette poursuite ardente « à la trace de Dieu », *indagatio*, aboutit à une connaissance valable de la réalité suprême. En s'appuyant sur le principe que toute la création est une sorte de miroir de Dieu (et l'on sait la fortune de cette idée en ce XII^e siècle que passionne le symbolisme), en contemplant surtout l'homme, image authentique du Créateur, en étudiant le jeu subtil des « ressemblances dissemblables », en essayant par une critique judicieuse de discerner ce qui convient et ce qui ne convient pas à Dieu, en tenant compte des mystérieux rapports de symétrie et d'opposition entre le fini et l'Infini, qui, les uns et les autres, sont révélateurs, on arrive finalement à opérer cette délicate transposition des concepts humains à la réalité divine et à utiliser les vocables de notre langue indigente et rudimentaire. Telle est la méthode d'analogie, dont Richard n'a jamais parlé en technicien, mais qu'il utilise avec virtuosité, en particulier dans les livres cinquième et sixième, où il caractérise et distingue les processions, où il explique et justifie les noms donnés par l'Écriture aux Personnes divines¹.

LES RAISONS NÉCESSAIRES.

Le mystère de Dieu doit être jusqu'à un certain point intelligible, car Dieu est Lumière. Or la lumière divine, même « aveuglante », ne rend pas aveugle : elle éblouit, elle force à cligner des yeux, elle n'éteint pas le regard. On peut donc penser Dieu, raisonner sur lui et même, affirme notre auteur, apporter dans l'argumentation des « raisons nécessaires ».

L'attitude intellectuelle de Richard, disions-nous, n'est pas un rationalisme. Mais la démonstration qu'il propose de la Trinité ne devient-elle pas en fait, contre son gré, rationaliste ?

Ici encore, la discussion s'ouvre à perte de vue. Entend-il

1. Voir note : « *Nulla ino multa similitudo* », p. 483.

présenter une démonstration rationnelle stricte du mystère, ou bien ces « raisons nécessaires » ne sont-elles qu'une expression ambitieuse pour désigner tout simplement des arguments de convenance ?

Même si, dans la rhétorique ancienne, l'expression « rationes necessariae » n'est pas prise au sens fort et désigne simplement des arguments valables¹, il est bien clair que les arguments de pure convenance ne satisfont pas l'auteur du *De Trinitate* et que résolument il veut les dépasser. Le plausible, le vraisemblable lui semblent insuffisants ; car le sujet même qu'il traite comporte et exige un autre genre de certitude. Il est question de Dieu et de son être, de la réalité nécessaire, de la « théologie », disaient les Pères grecs — et non pas de l'« économie », du dessein rédempteur qui a son origine dans un acte libre de Dieu. Quand le point de départ et le point d'arrivée sont nécessaires, comment les étapes de l'itinéraire intellectuel, les moyens termes de la déduction ne participeraient-ils pas à cette nécessité² ? Il semble que Richard reprendrait à son compte la formule de S. Anselme : « Rien de ce qui répugne à Dieu, si peu que ce soit, ne saurait être admis par nous ; d'autre part aucune raison, même la moindre, ne peut être rejetée, si une plus forte ne s'y oppose pas. Car en Dieu, le moindre inconvenient entraîne l'impossibilité ; et inversement la moindre raison, si elle n'est pas évincée par une plus forte, prend un caractère de nécessité³. » Cette nécessité peut bien ne pas apparaître aux esprits faibles que nous sommes et en l'absence d'intuition intellectuelle proprement dite ; elle n'en existe pas moins et nous pouvons sans crainte l'affirmer.

Dès lors, n'y a-t-il pas une démonstration rationnelle, qui est, en fait, la violation du mystère ? Pour défendre l'orthodoxie de Richard, on pourrait être tenté de dire que, recevant comme une donnée de foi l'existence de la Trinité, il retrouve par la raison cette existence, mais cette existence seulement et qu'il ne prétend pas expliquer le comment du

mystère, celui-ci demeurant toujours inviolé. De fait, il maintient résolument, dans ses démonstrations les plus victorieuses, l'incompréhensibilité divine. Mais au vrai la distinction entre le « an est » et le « quid est » est-elle suffisante ? Si la pluralité en Dieu, tout en restant « ineffable », est rigoureusement « inévitable », le mystère est-il encore respecté ? L'affirmation même de la Trinité, dès qu'elle n'est pas un pur verbalisme, est bien une certaine connaissance du « quid est » ; et c'est l'existence même de la Trinité qui déjà constitue le mystère impenétrable à la raison.

Il ne suffirait pas d'ajouter que Richard se contente de démontrer la possibilité de l'énoncé de la foi⁴. S. Thomas veut qu'on se borne à « défendre la non-impossibilité des mystères proposés par la foi⁵ », c'est-à-dire à montrer que les objections formulées contre les mystères au nom de la raison ne sont pas contraignantes.

On ne pourrait alléguer non plus que les arguments de Richard sur la Trinité sont uniquement négatifs. La théodicée est incapable de démontrer positivement et directement l'immensité de Dieu ; et cependant elle la démontre vraiment : en prouvant qu'un Dieu non immense serait absurde, elle ne donne qu'une preuve négative, mais qui est une preuve rigoureuse.

Richard a-t-il prétendu démontrer la proposition : « Un Dieu unipersonnel est absurde » de la même manière et avec la même certitude qu'il démontre la proposition : « Un Dieu non immense est absurde » ? Nous ne pensons pas que dans le *De Trinitate* on trouve la première formule littéralement exprimée par l'auteur ; reconnaissons toutefois que dans

1. Cette distinction, qui est présente à la pensée de Richard, avait été ainsi formulée par S. ANSELME : « Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indagare, si ad hoc ratiocinando perveniret ut cum certissime esse cognoscitur, etiam penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit ; nec aliter minus his adhibendum fuit certitudinem, quae probatibus necessariis, nulla alia repugnante ratione occurrunt, si suae naturalis subtilitatis incomprehensibilitate explicari non possunt. » *Monologion*, 64 (158, 219). Et encore : « Mira quaedam tam ineffabilia quam inevitabilia in summa unitate probatur esse pluralitas. » *Id.*, 43 (*id.*, 195).

2. Livre 4, IX.

3. S. th., I, q. 32, art. 1 ; cf. I, q. 1, art. 2.

1. Cf. A. M. JACQUIN, *Les « rationes necessariae » de S. Anselme*, dans *Mélanges Mandrin*, t. II, Paris, 1930.

2. Cf. S. THOMAS, *De Veritate*, q. 14, art. 9, ad 1.

3. *Cur Deus homo*, I, 10 (158, 375).

certain passages elle semble bien près de sa plume. Reconnaissons aussi que les conclusions triomphantes se pressent tout au long des six livres. « Ainsi, pour affirmer la Trinité, de partout se présentent des témoignages multiples et de valeur si exceptionnelle qu'on semblerait frappé de démence à ne pas se satisfaire de pareilles garanties ¹. » Évidemment ces bulletins de victoire ne peuvent qu'augmenter nos inquiétudes.

Et pourtant s'agit-il au vrai d'une démonstration purement rationnelle ? Et d'abord s'agit-il d'une démonstration proprement dite ?

Dans l'assurance inconfusable de Richard, il y a peut-être lieu de tenir compte du « genre littéral ». Le XII^e siècle est féru de technicité rationnante, la déduction se veut toujours rigoureuse dans la forme. On sait que plus tard chez S. Thomas — et dans toute la scolastique — les syllogismes se déroulent imperturbables, même quand il s'agit de montrer que la seconde Personne est le Verbe ou qu'il ne peut y avoir que deux processions en Dieu ².

Le lecteur n'est pas dupe : il sait trop à quel point S. Thomas est respectueux du mystère et il interprète ces « démonstrations » conformément aux principes du saint Docteur sur l'impuissance de l'esprit devant le mystère ³.

Il est possible de trouver dans notre auteur lui-même les correctifs indispensables à certaines outrances. Tout comme Anselme et Abélard il a protesté avec vigueur, en d'autres pages de son œuvre, contre les dialecticiens intempérants ; et ces diatribes montrent qu'il avait conscience du péril. Mais de plus, dans le *De Trinitate* lui-même, il énonce des principes qui doivent servir de clefs pour comprendre ses textes et qui permettent de nuancer les conclusions trop victorieuses, qui seraient par là même suspectes. Par exemple, il rappelle que tous les mots humains — et par conséquent les concepts — sont incapables d'exprimer Dieu : « Ce mystère a des profondeurs d'abîme. L'homme arrivera à peine

ou n'arrivera jamais à découvrir des termes aptes à l'exposer ⁴. » On ne parviendra pas, en dépit de toutes les recherches, à une connaissance où l'esprit se reposerait : « Personne ne doit exiger ni espérer que, dans la vie présente, on lui donne entière satisfaction sur des vérités si profondes ⁵. » Impossible d'enfermer Dieu dans une définition : « Manifestement il ne saurait y avoir de définition propre de l'Infini ⁶. » Même lorsqu'il s'agit de certains attributs divins, l'esprit se refuserait ou du moins hésiterait, si la foi ne l'incitait à les admettre ⁷. Bien que l'homme soit à l'image de Dieu et à sa ressemblance, « entre la nature humaine et la nature divine, la dissemblance l'emporte incomparablement sur la ressemblance (incomparabiliter excipior) ⁸. » Il faut toujours rester modeste et rester à notre place, qui est la dernière dans l'ordre de l'intelligence « homo tenet inum ⁹. » « Gardons-nous de porter à la légère un jugement trop humain sur un mystère d'une telle profondeur ¹⁰. » Enfin il est à noter que, pour Richard, la vérité trinitaire est l'objet de la sixième contemplation, qui est une grâce proprement mystique et tout à fait privilégiée ¹¹. Quand on a pris conscience à ce point de l'inadéquation des termes, de l'imperfection de l'analogie, de l'incompréhensibilité du mystère, de tout ce qui empêche d'enclouer l'infini dans un raisonnement, peut-on encore avoir l'espérance et l'illusion de présenter une démonstration au sens strict et qui serait contraignante ?

Et peut-on la considérer comme purement rationnelle et susceptible de convaincre par elle-même l'incroyant ? Il ne semble pas d'ailleurs que Richard — et moins encore que S. Anselme — veuille faire œuvre apologétique et qu'il s'adresse tellement à l'incroyant. Son exposé a pour but

1. Livre 5, XXII.

2. Livre 4, XIX.

3. Livre 4, XXII.

4. Livre 2, VIII.

5. Livre 6, I.

6. *De Verbo incarnato* (190, 1008).

7. Livre 6, IV.

8. *Benjamin major*, L. 4, 7, 8, etc. (196, 140 sq.).

1. Livre 3, XX.

2. S. Th., I, q. 34, art. 2; *Contra Gentiles*, I, 4, 20; S. Th., I, q. 27, art. 5.

3. *Contra Gentiles*, L. 4, 1.

d'éclairer les « simpliciores », parmi lesquels, avec une certaine coquetterie, il veut bien se ranger lui-même : il vise à aider les âmes chercheuses, les âmes fidèles dans leur montée vers Dieu. Mais à l'intérieur même de la dialectique la foi reste nécessaire. Même après les démonstrations irrécusables des premiers livres sur l'unité et la pluralité en Dieu, remarque Richard, « dès que nous nous demandons comment il peut y avoir entre ces vérités accord et compatibilité, il faut toute la solidité de la foi pour nous empêcher de bien vite mettre en doute la conviction que nous avait inspirée tous ces raisonnements »¹. Si Richard est moins en garde que S. Thomas contre les raisonnements qui sembleraient contestables aux infidèles et provoqueraient leur dérision, c'est sans doute qu'il parle à des croyants et mise sur leur foi d'un bout à l'autre de sa déduction. Il apporte une argumentation qu'il affirme comme pleinement convaincante, parce qu'il sait qu'elle doit l'être, étant donné la nature du sujet et les principes irrécusables qu'il met en œuvre. Mais, dans notre condition actuelle, pouvons-nous la saisir comme pleinement convaincante ? Et pouvons-nous la communiquer à la manière d'une démonstration pleinement rationnelle et qui se suffirait à elle-même ? Mieux vaudrait dire que les « raisons nécessaires » sont un enchaînement logique de propositions, nous donnant une expression cohérente de ces vérités que la foi nous présente comme nécessaires. Finalement ces raisons ne sont tout à fait lumineuses que pour le fidèle. Et n'est-ce pas justement parce que ces lumières sur Dieu sont elles-mêmes une lumière de Dieu daignant se révéler à l'âme qui, à travers toute cette dialectique, ne cesse de le chercher humblement ?²

A considérer l'un des arguments essentiels du *De Trinitate*, celui qui conclut de la charité souveraine à la pluralité des personnes, il est clair qu'il s'appuie sur deux propositions relevant de la foi : Dieu est Charité, il y a en Dieu pluralité de Personnes et sur une proposition donnée par l'expérience chrétienne : la charité exige une pluralité de personnes.

1. Livre 4, I.

2. Voir note « Rationes necessariae », p. 465.

Rien n'est plus facile, à partir de ces propositions, et rien n'est plus séduisant que de bâtir le syllogisme : dans la charité il faut qu'il y ait pluralité de personnes — or Dieu est Charité — donc il faut qu'il y ait en Dieu pluralité de Personnes.

Sur quoi un logicien remarquera immédiatement : le syllogisme ne conclut que si la majeure est universelle et signifie : toute charité, divine et humaine, exige une pluralité de personnes. Or on ne peut affirmer cette proposition à partir de l'expérience humaine, car entre la charité en Dieu et la charité dans l'homme il n'y a qu'une analogie lointaine. C'est seulement parce que la foi nous enseigne que Dieu est charité et qu'il y a pluralité de Personnes en Dieu que nous pouvons affirmer que toute charité exige une pluralité de personnes. Donc la pluralité des Personnes divines n'est pas une conclusion rigoureuse du syllogisme.

Et ces remarques sont justifiées. Mais au-delà de cet appareil logique, décidément critiquable, reste l'intuition première, dont il n'est que la présentation et la mise en œuvre ; cette intuition est dans le rapprochement même des trois énoncés et elle projette sur la Trinité une lumière singulièrement bienfaisante.

S. Thomas voulait que l'on se contentât de « manifester la Trinité par des analogies »¹. C'est en effet le seul parti possible. Il faut renoncer délibérément à démontrer. Mais dans le cas montrer n'est-il pas aussi précieux que démontrer² ? Et faire entrevoir la beauté trinitaire pour attirer les âmes n'est-il pas plus efficace que tous les triomphes des logiciens sur les esprits rebelles ? Beaucoup estimeront précisément que le *De Trinitate*, dans son mouvement d'ensemble, réussit à nous donner ce genre de « preuve » et que c'est là un mérite incomparable.

En fait, Richard — pas plus d'ailleurs que S. Anselme — n'a été considéré par ses contemporains et par les penseurs

1. S. th., I, q. 32, art. 1, ad 2.

2. Il semble d'ailleurs qu'au XIX^e siècle on concernait assez volontiers la « démonstration » comme une « ostension ». Cf. M. D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 161 sq. On trouve dans ce livre quantité de renseignements précieux sur l'époque de Richard.

venus après lui comme un ténéraire, un sacrilège, un violeur des secrets divins. Ne soyons pas plus sévères que S. Thomas ou Petau. Certes, ce n'est pas l'aspect « apophatique » de la théologie qui domine chez les Victorins, comme il dominait chez Scot Érigène¹. Le tempérament intellectuel de Richard le pousse à dire : « Je cherche de tout mon cœur », plutôt qu'à dire, suivant la formule de Bossuet : « J'ignore de tout mon cœur. » Mais, en dépit de ses audaces dialectiques, il sait bien que les raisonnements sont de simples chemins pour aller vers Dieu. Il est d'ailleurs persuadé que ce sont des chemins qui mènent au but, que se mettre en route, c'est déjà arriver, parce que Dieu est sur le chemin et est lui-même le chemin ; tout comme S. Augustin, il est convaincu que toute recherche est déjà une possession désirable.

Richard aurait sans doute retrouvé avec bonheur l'expression de son propos fondamental dans le texte du Concile du Vatican sur « l'intelligence très fructueuse des mystères, que nous pouvons atteindre, par un don de Dieu, grâce à l'analogie des choses connues naturellement et grâce à la connexion des mystères entre eux² ». Mais assurément, s'il avait pu lire cette constitution *De fide catholica*, il aurait adouci bien des affirmations péremptoires, bien des formules audacieuses.

C'est que, depuis S. Augustin, S. Anselme et les Victorins, il y a eu le rationalisme et la laïcisation de l'intelligence, les distinctions plus accusées entre la connaissance religieuse et le processus rationnel, et les textes du Magistère qui ont dû être portés en fonction de cette situation nouvelle. Il nous est difficile, au XX^e siècle, de retrouver exactement la problématique, l'état d'esprit et le comportement des docteurs du XIII^e siècle³. Nous n'avons plus le droit d'utiliser toutes leurs formules. Il faut nous garder cependant de condamner une pensée « totalement soumise à la foi mais ambitieuse de tout démontrer⁴ ». Et nous devons admirer leur

1. *De divisione naturæ*, passim. Cf. DOM M. CAPUYNIS, *Jean Scot Érigène*, Louvain, Paris, 1933, deuxième partie, ch. 2.

2. DENZINGER, 1796.

3. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, 2^e éd., Paris, p. 282 sq.

4. Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 2^e p., c. 2, p. 142 sq.

effort vigoureux pour mettre dans une contemplation intérieure à la foi une structure logique intelligible à l'esprit, ce qui est essentiel à une connaissance religieuse authentique.

Dans ces pages, à plusieurs reprises, nous avons employé des métaphores d'ordre architectural. Elles se présentent spontanément à l'esprit. Un des meilleurs connaisseurs de Richard nous faisait remarquer à quel point l'architecture romane nous aide à comprendre cette théologie. Rapprochement combien suggestif ! L'une et l'autre sont bien des œuvres authentiques du XIII^e siècle, sa marque y est imprimée indiscutable.

Ici et là c'est le même sens monumental, la même puissance de synthèse, la même vigueur d'inspiration. De part et d'autre il y a la forte idée d'ensemble, la gravité, la symétrie majestueuse ; et dans les détails, l'inattendu et parfois le cocasse, l'humour inépuisable des chapiteaux avec le regard malicieux de l'ânesse de Balaam. Dans le *De Trinitate* comme dans la basilique romane, tout est géométrie et raison, tout veut être solide et authentique, tout vise à être probe et probant. Mais aussi tout est ferveur religieux ; tout est effort rationnel est identiquement mystique. Tout veut être humain et bien appuyé sur la terre, mais pour mieux s'élever jusqu'à Dieu.

TEXTE, TRADUCTION, NOTES, BIBLIOGRAPHIE.

L'édition critique, déjà mentionnée, établie par J. Ribailier, répond enfin aux désirs des lecteurs de Richard, qui souffraient de l'imperfection manifeste des textes imprimés jusqu'ici. Ayant su que ce travail était en préparation mais ne pouvant nous-même l'utiliser, nous avons dû nous contenter de donner le texte de l'édition de Jean de Toulouse (Rouen, 1650), qui est reproduit par Migne, non sans quelques fautes supplémentaires¹. Nous avons corrigé les lapsus évidents et la ponctuation, qui est assez habituellement

1. *Patrologie latine*, tome 196, col. 857-892. L'édition de J. de Toulouse, reproduite par Migne, semble très apparentée à celle de Lafèvre d'Étaples, publiée chez Henri Estienne en 1510.

contraire au sens. Nous avons pu d'ailleurs améliorer le texte par des leçons empruntées aux mss 2591, Ancien Fonds de la Bibliothèque Nationale et 769 de la Mazarine¹. Mgr Guimet, qui les avait collationnés, a bien voulu nous faire profiter de son travail.

Notre propos essentiel étant de faciliter l'accès à la pensée de Richard dans ce traité qui n'a jamais encore paru en français, notre effort principal devait porter sur la traduction elle-même. Dans le débat toujours ouvert sur les meilleures méthodes de traduction, nous avons opté délibérément pour une traduction lisible. Au lecteur de juger si elle est fidèle.

Les notes placées dans le texte renvoient souvent à des passages d'autres auteurs, permettant des comparaisons suggestives. Ces quelques citations sont données seulement à titre d'exemples. On ne prétend nullement résoudre par là les questions d'influences, mais plutôt situer un peu mieux Richard et le rendre ainsi plus intelligible. Ces notes paraîtront superflues aux lecteurs pressés, très insuffisantes aux spécialistes; peut-être existe-t-il d'autres catégories de lecteurs, auxquels elles seront utiles. Certaines questions importantes ont été abordées en des notes plus développées à la fin du volume².

Les sommaires des chapitres, qui semblent bien être de Richard lui-même, mais qui ne sont pas toujours un résumé de ces chapitres, ont été placés au début de chaque livre, comme ils le sont d'ailleurs dans la plupart des manuscrits et les anciennes éditions. Toutefois nous ne les avons pas reproduits dans le texte même. Nous avons préféré marquer par quelques titres moins analytiques la suite des développements.

1. Ce ms. est d'ailleurs considéré par J. Ribailleur comme l'archétype. Nous signalons en note les principales corrections apportées au texte de Migne, ainsi que quelques corrections supplémentaires que nous a suggérées le texte de l'édition critique.

2. Sauf indication contraire, les textes sont cités d'après la Patrologie de Migne; les deux chiffres indiquent le tome et la colonne.

Dans l'édition de J. Ribailleur, on pourra trouver de nombreuses références qui complèteront les nôtres.

Pour le texte latin nous avons adopté l'orthographe admise par les dictionnaires actuels.

Dans son livre *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, le P. DUMÉRIER a dressé une bibliographie critique sur Richard (p. 170-185) : on s'y reportera avec profit. Nous pouvons renvoyer également à la bibliographie générale donnée par Jean CHATILLON dans l'Introduction de l'ouvrage *Richard de Saint-Victor, Sermons et Opuscules inédits*, t. 1, Desclée de Brouwer, 1951, p. XV-XVIII.

Sur le *De Trinitate* lui-même la bibliographie est assez restreinte. Les chapitres du P. DE RÉNON (dans *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. II, p. 235-335) se lisent toujours avec intérêt, mais seraient à compléter et à réviser sur bien des points.

Le seul ouvrage français consacré explicitement et uniquement à notre traité est celui du P. A. M. EYHES : *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, Paris, Ottawa, 1939³.

Dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, l'article *Richard de Saint-Victor* de G. FRIEZ donne une longue analyse du *De Trinitate* et une appréciation sur Richard théologien (t. XIII, 2, col. 2680-2694).

GAEMLO OTTAVIANO, *Riccardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero*, Roma, 1933-XI (*Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VI, vol. 4, fasc. 5) étudie, entre autres questions, le problème de la raison et de la foi chez Richard.

Signalons encore un article de Johannes BEUMER, *Richard von St. Viktor Theologe und Mystiker*, dans *Scholastik*, 1956, Heft II, où l'auteur examine l'influence réciproque de la théologie et de la mystique chez Richard.

Le livre de A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, est très utile pour situer Richard par rapport aux théologiens de son époque et à la théologie du XIII^e siècle.

PAUL VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1958,

1. On se reportera naturellement à l'Introduction de P. RIBAILLEUR, op. cit., p. 7-33.

a sur Richard des pages brèves mais spécialement suggestives (ch. 2, p. 62-66).

Sur l'aspect spirituel de la théologie trinitaire de Richard et de celles qui en dépendent, on nous permettra de renvoyer à une étude que beaucoup ont jugé bon d'utiliser : G. SALEY, *Le Mystère de la Charité divine*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1938, p. 5-30. On trouvera ces pages reproduites en substance dans le livre *Le Christ notre vie*, Paris-Tournai, 1958.

Mentionnons enfin tout particulièrement deux spécialistes des études ricardiennes. Dans l'ouvrage déjà cité du P. DUMÉIGE, on trouve beaucoup de renseignements fort précieux pour l'intelligence de Richard et un chapitre, qui est excellent, sur le *De Trinitate*, ch. 3, La Charité suprême.

Il faut étudier deux articles indispensables de Mgr GUÏMET, sur des questions très limitées mais qui sont d'importance majeure : *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor* (*Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, t. XIV, p. 361-394) ; « *Caritas ordinata* » et « *Amor discretus* » dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor (*Revue du Moyen Age latin*, t. 4, 1948, p. 225-236) ¹.

Il nous serait impossible de dire tout ce que personnellement nous devons à Mgr Guïmet, à sa science, à ses conseils, à ses encouragements. Du moins nous est-il très agréable de lui en exprimer ici notre reconnaissance.

Nous remercions aussi le P. B. de Vregille et le P. Dumeige qui ont bien voulu se charger de revoir la traduction et les notes de ce volume.

1. Signalons une étude récente sur le *De Trinitate* dans une série d'articles de H. JAVELLET, *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1950, p. 104-145.

TEXTE ET TRADUCTION

DE TRINITATE

LIBRI SEX

PROLOGUS

- 887 C *Iustus meus ex fide vivit, apostolica sententia est simul et prophetica. Nam Apostolus dicit quod propheta praedicit, quia iustus ex fide vivit : si sic est, imo quia sic est, debemus utique studiosae cogitare, frequenter retractare sacramenta fidei nostrae. Sine fide namque impossibile est placere Deo. Nam ubi non fides, non potest esse spes. Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est et quod inquiringibus se remunerator sit. Alioquin quae spes esse poterit ? Ubi autem non est spes, caritas esse non potest. Quis enim amet de quo nihil boni speret ? Per fidem igitur promovemur ad spem et per spem proficimus ad caritatem. Quidquid autem habuero, si caritatem non habuero, nihil mihi prodest. Quis autem sit fructus caritatis, audis ab ore Veritatis : Si quis diligit me diliget a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio. Cum autem Christus apparuerit vita nostra, tunc et*
- 889 A *nos apparebimus cum ipso in gloria et tunc similes ei*

LA TRINITÉ

SIX LIVRES

PROLOGUE

DE LA FOI A L'INTELLIGENCE DE LA FOI.

- 887 C « Mon juste vit de la foi », c'est là un oracle apostolique comme c'est un oracle prophétique, car l'Apôtre redit ce que le prophète avait prédit, que le juste vit de la foi¹. S'il en est ainsi ou mieux puisqu'il en est ainsi, nous avons assurément le devoir de réfléchir avec ardeur, de reprendre sans cesse notre méditation sur les mystères de notre foi². En vérité, « sans la foi impossible de plaire à Dieu. » Car où il n'y a pas la foi, il ne peut y avoir l'espérance : il faut bien, pour approcher de Dieu, croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent³ ; autrement quelle espérance sera possible ? Mais où il n'y a pas l'espérance, il ne peut y avoir la
- 888 C *charité : qui pourrait aimer celui dont il n'espérerait aucun bien ? Ainsi la foi nous élève à l'espérance, et l'espérance nous fait progresser jusqu'à la charité. Or « tout ce que je peux posséder, sans la charité, ne me sert de rien⁴. » Quant à l'effet de la charité, vous l'apprenez de la bouche même de la Vérité : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé par mon Père et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui⁵. » Ainsi donc la dilection conduit à la manifestation, la manifestation à la contemplation, la contemplation à la connaissance. « Mais lorsqu'apparaîtra le Christ notre vie, alors nous aussi nous apparaîtrons avec lui dans la gloire et nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est⁶. » Vous voyez le*

1. *Habac.*, 2, 4 ; *Rom.*, 1, 17 ; *Héb.*, 10, 28 ; *Gal.*, 3, 11.
2. Cf. *Augustin, De Trin.*, 13, 29, 26 (42, 1035-1036) ; *S. Anselme, Prologion*, 1 (158, 225-227).

3. *Héb.*, 11, 6.
4. *1 Cor.*, 13, 2.
5. *Jean*, 14, 21.

6. Cf. *Colossiens*, 3, 4 ; *1 Jean*, 3, 2.

erimus, quia videbimus eum sicuti est. Vides unde quo pervenitur, vel quibus gradibus ascenditur, mediante spe et caritate, de fide ad cognitionem divinam et per cognitionem divinam ad vitam aeternam: Haec est autem, inquit, vita aeterna, cognoscere te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. Vita itaque ex fide et vita ex cognitione. Ex fide vita interna; ex cognitione vita aeterna. Ex fide vita illa qua interim vivimus bene; ex cognitione vita illa qua in futuro vivemus beate: fides itaque totius boni initium est atque fundamentum.

889 B *Quam studiosos ergo in fide esse nos convenit, a qua omne bonum et fundamentum sumit et firmamentum capit! Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio. Feramur itaque ad perfectionem et, quibus ad profectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem: satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus. Cogitemus quantum in hujusmodi cognitione studuerunt vel quotusque profecerunt mundi hujus philosophi; et vident nos in hac parte inferiores illis inveniri: Quod enim notum est Dei manifestum est illis, teste Apostolo, quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt. Cognoverunt ergo. Quid ergo nos facimus qui ab ipsis canabulis verae fidei traditionem accepimus? Amplius aliquid debet in nobis amor veritatis quam in illis potuit amor vanitatis; amplius aliquid*

point de départ, le terme¹, les degrés qui nous font monter de la foi, par l'espérance et la charité, jusqu'à la connaissance divine et, par la connaissance divine, jusqu'à la vie éternelle. « La vie éternelle, dit Notre-Seigneur, c'est de te connaître, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ². » Ainsi donc la vie provient de la foi, la vie provient aussi de la connaissance: de la foi, la vie intérieure; de la connaissance, la vie éternelle: de la foi, cette vie qui, aujourd'hui, nous fait vivre dans le bien; de la connaissance, la vie qui, plus tard, nous fera vivre bienheureux³: la foi est donc l'origine et le fondement de tout bien.

Aussi, quelle ardeur doit nous animer pour cette foi où tout bien a son fondement et trouve son affermissement! Mais si la foi est l'origine de tout bien, la connaissance en est la consommation et la perfection. Portons-nous donc à la perfection et, par toute la suite des progrès possibles, allons hâtivement de la foi jusqu'à la connaissance, faisons tous nos efforts pour atteindre l'intelligence de la foi. Songeons à l'ardeur des philosophes profanes dans l'étude de Dieu, aux progrès qu'ils y ont réalisés et rougissons de nous révéler, sur ce point, inférieurs à eux. « Car ce qui est connaissable de Dieu leur est manifesté⁴, au témoignage de l'Apôtre, « ils ont connu Dieu, mais ne l'ont pas glorifié comme Dieu⁵. » Ainsi donc ils l'ont connu⁶. Mais que faisons-nous alors, nous qui, dès le berceau, avons reçu par la tradition la vraie foi? L'amour de la vérité doit être en nous plus efficace qu'en eux l'amour de la vanité! Il faudra bien que, dans ces questions, nous nous montrions plus ca-

1. L'édition critique donne le texte « Vides unde quo pervenitur vel quibus gradibus... » au lieu du texte de J. de Teslone: « Vides unde et quomodo pervenitur. » (J. RIBALLANCA, op. cit., p. 89).

2. Jean, 17, 3.

3. La « bene vivere et beate vivere » est un thème chrétien et augustinien. Cf. CACCIARI, *Lettere*, 6, 1, ad Torquatum, de Paradoxis, 2; S. AUGUSTIN « Bene vivitur ut beate vivatur. » De Tron., 14, 8, 11 (42, 1045); « Necesse est ut fiat homo beatus unde fit bonus. » Epist., 159, 3 (35, 495), etc. Cf. chez RICHARD lui-même, *De gestis Paschate* (190, 1039-1060).

4. *Hebraei*, 1, 19; 1, 21.

5. Plusieurs théologiens du Moyen Âge, v. g. Abélard, pensant d'ailleurs s'appuyer sur la doctrine des Pères, attribuent aux philosophes païens, à Platon entre autres « Maximus Philosophorum Plato », une véritable connaissance de la Trinité. Assélar l'expliquait par une « divina inspiratio » à partir de la connaissance du visible: « Divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare (divinae Trinitatis distinctionem). » De unitate et Trinitate, ed. STANKE, p. 4; cf. la Epist. ad Rom., 1, 1 (178, 302 sq.); *Introductio ad theol.*, 1, 12 (178, 998 et passim).

889 C nos in his posse oportebit quos fides dirigit, spes trahit, caritas impellit. Parum ergo debet nobis esse quae recta et vera sunt de Deo credere ; sed satagamus, ut dictum est, quae credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide. Sed quid mirum si ad divinitatis arcana mens nostra caligat, cum omni pene momento terrenarum cogitationum pulvere sordeseat ? *Excutere de pulvere, virgo filia Sion.* Si filii sumus Sion, sublimem illam contemplationis scalum erigamus, assumamus pennas ut aquilae, quibus nos possimus a terrenis suspendere et ad coelestia levare. Sapiamus quae coelestia sunt, non quae super terram, ubi Christus est ad dexteram Dei sedens ; sequamur quo Paulus praecessit, qui usque ad tertii coeli secreta volavit, ubi audivit arcana illa quae non licet homini loqui. Ascendamus post caput nostrum. Nam ad hoc ascendit in coelum ut provocaret et post se traheret desiderium nostrum. Christus ascendit et Spiritus Christi descendit. Ad hoc Christus misit nobis Spiritum suum, ut spiritum nostrum levaret post ipsum ; Christus ascendit corpore, nos ascendamus mente. Ascensio illius fuit corporalis, nostra autem sit spiritualis. Ut quid enim ascensionis nostrae doctorem atque ductorem Spiritum exhibuit, nisi quo ascensum nostrum interius spiritualem esse voluit ? Nam ad corporalem ascensionem illam quae in nobis futura est, venit ipse corporaliter in ea carne quam assumpsit pro nobis, secundum illud : *Sic venit quemadmodum vidistis eum euntem in coelum.* Ascendamus

889 D

890 A

1. *Isaïe*, 52, 2.2. *Isaïe*, 40, 31. Cf. S. GREGOIRE, commentant la vision d'Ézéchiel : « Quid per foveam nisi salutis et quid per pennas nisi volatus exprimitur ? ... Praes haec non sed hinc pertinet, penna ad contemplationem... Per contemplationem, quia super nosmetipsos tollimur, quasi in aera levamur. » *In Ezéch.*, L. 1, hom. 3 (76, 800).3. *Céles.*, 3, 1.4. *II Cor.*, 12, 4.

5. Cf. S. AUGUSTIN : « Illic quodammodo secreta est fides nostra quo ascen-

889 C pables, nous que dirige la foi, qu'entraîne l'espérance, qu'anime la charité ! Nous devons juger encore insuffisant d'avoir sur Dieu, par la foi, des idées justes et vraies ; efforçons-nous, comme nous le disions, de comprendre ce que nous croyons. Employons-nous toujours, dans les limites du licite et du possible, à saisir par la raison ce que nous tenons par la foi. Au reste quoi d'étonnant si devant les profondeurs divines notre intelligence est obscure, elle qui est presque à tout moment salie par la poussière des pensées terrestres ? « Secoue la poussière, vierge, fille de Sion !. » Puisque nous sommes fils de Sion, dressons cette échelle sublime de la contemplation, comme l'aigle prenons des ailes ², capables de nous faire planer au-dessus du terrestre et de nous élever vers le ciel. Goûtons les réalités du ciel et non celles de la terre ³, les réalités du ciel où le Christ est assis à la droite de Dieu. Suivons Paul pour le rejoindre, lui qui a pris son essor jusqu'aux secrets du

889 D troisième ciel, où il a entendu des mystères qu'il n'est pas permis à l'homme de redire ⁴. Et montons à la suite de notre chef. Car s'il est monté au ciel, c'est pour stimuler et entraîner après lui nos désirs ⁵. Le Christ est monté et l'Esprit du Christ est descendu. Si le Christ nous a envoyé son Esprit, c'est pour élever notre esprit à sa suite. Le Christ est monté avec son corps ; montons, nous-mêmes, avec notre esprit ; ce fut pour lui une ascension corporelle, que la nôtre soit spirituelle ! Pourquoi nous a-t-il présenté l'Esprit comme docteur et conducteur dans notre ascension, sinon parce qu'il a voulu que, entre temps, notre ascension fût spirituelle ? Car, à l'ascension de nos corps qui pour nous est dans le futur, il viendra lui-même, avec son corps, en cette chair qu'il a prise pour nous, suivant la parole : « Il viendra tout comme vous l'avez vu montant au ciel ⁶. » Élevons-nous donc par l'esprit, élevons-nous par l'intelligence,

890 A

dit in quem credimus, ceteris, mortuus, resuscitatus, assumptus. » *De Trin.*, 4, 18, 24 (42, 994).6. *Actes*, 1, 11.

ergo spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter.

Parum autem nobis debet esse ad primi coeli secreta mentis contemplatione ascendere. Ascendamus igitur de primo ad secundum, de secundo ad tertium. Contemplatione ascendentibus de visibilibus ad invisibilia, de corporalibus ad spiritualia, primo occurrit consideratio immortalitatis, secundo consideratio incorruptibilitatis, tertio consideratio aeternitatis. Ecce triplex regio immortalitatis, incorruptibilitatis, aeternitatis. Prima est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini. Spiritus siquidem humanus immortalitatem quasi quandam sui juris hereditatem possidet, quam nullo
890 B tempore, nulla diuturnitate in perpetuum amittere potest. Nam cum semper oportet vel vivere in gloria vel durare in poena. Hic itaque spiritus, quoties terrenis et transitoriis actualiter incumbit, quasi semetipsum deserit et sub semetipsum descendit. Nihil aliud ergo ei est ad primum coelum ascendere quam ad semetipsum redire et quae immortalitatis sunt et seipso digna pensare et agere. Incorruptibilitas autem longe quidem supra ipsum est, quam interim possidere non potest. Sed quod interim non habet virtutum merito obtinere valet. Ad

1. Cet adverbe « interim » d'apparence inessore, qui est employé trois fois dans le Prologue et revient au L. 1, X, se trouve fréquemment chez les Pères, en particulier dans leurs sermons sur l'Ascension, pour désigner notre vie terrestre, qui n'est qu'un « interim » et doit être tendue vers l'avènement du Christ. Cf. F. CHATELAIN, *Œc.*, t. 6, *Interim*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1928, p. 194-199.

2. Dans ce passage, « l'immortalité » est la condition de l'homme dès maintenant, à raison de son principe spirituel ; « l'incorruptibilité » est le vie de l'ange et celle de l'homme une fois glorifié ; « l'éternité » est la condition divine, proprement incommunicable. Dans Benjamin *senior*, on trouve la même distinction entre les trois régions du L. 1, 74 (196, 53). D'ailleurs, comme le fait remarquer le P. DESSON, et Richard *pour* fut librement de symbolisme des trois cleux ; et les diverses classifications ne se recouvrent pas, *op. cit.*, p. 146, n. 2.

3. Le retour à soi-même comme condition indispensable pour trouver Dieu est une idée familière à S. AUGUSTIN, *vg. Enarr.* in Ps. 41, 7, 8, où est commenté le texte : « Ubi est Deus tuus ? » (30, 467-470).

là même où l'ascension avec notre corps, entre temps, ne nous est pas permise¹.

Mais il doit nous paraître insuffisant de monter par la contemplation de l'esprit, jusqu'aux secrets du premier ciel. Élevons-nous donc du premier ciel au second et du second au troisième. Ceux qui, par la contemplation, s'élèvent du visible à l'invisible, du monde physique au monde spirituel, voient se présenter à leur réflexion d'abord l'immortalité, ensuite l'incorruptibilité, enfin l'éternité.

Telles sont les trois régions : l'immortalité, l'incorruptibilité, l'éternité². La première est celle de l'esprit humain, la seconde celle de l'esprit angélique, la troisième celle de l'esprit de Dieu. Car, pour l'esprit humain, l'immortalité est comme un héritage auquel il a droit : aucun temps écoulé, aucune durée ne peut à la fin l'en
890 B déposséder. C'est pour toujours qu'il doit ou bien vivre dans la gloire, ou bien subsister dans la souffrance. Ainsi, toutes les fois, que, dans cette vie, l'esprit s'attache au terrestre et au transitoire, il se déserte, pour ainsi dire, lui-même, il se ravale au-dessous de lui-même. Pour lui, monter au premier ciel, c'est donc tout simplement revenir à lui-même, tourner sa pensée et son action vers l'immortel, vers ce qui est digne de lui³. L'incorruptibilité au contraire dépasse l'homme de très haut : actuellement, il ne peut la posséder. Mais ce qu'il n'a pas aujourd'hui, il peut le conquérir par le mérite de ses

RICHARD revient volontiers et fréquemment sur cette idée. Voir, par exemple, un passage très suggestif, dans le *De sacrificio Abraham* : « Quid autem vicinus spiritus quoniam ipse illi ?... Quid illi magis vicinus, quod magis intus esse potest illi spiritus qui ubique est et nusquam desinat potest ? » (196, 1057). Voir encore le commentaire mystique sur la sortie d'Égypte et la sortie du désert : « primo transit de mundo ad telipsum, secundo de telipso in Deum. » De *exteriori*, *vol.*, 5 (196, 1078). Cf. aussi : « Si ergo et tu scrutari paras profunda Dei, scrutare prius profunda spiritus tui », avec un développement sur le monde qu'est l'homme intérieur. *Benjamin maior*, 3, 8 (196, 118). Ailleurs, il explique que, pour être vraiment à l'intérieur de soi et avec Dieu, il faut, non seulement se dégager des vanités de dehors et chercher la vérité par l'étude, mais aussi l'aimer : « Qui veritatem querit et veritatem diligit, per cogitationem pariter et amorem inus est. » *Adnotatio* in Ps. XXV (196, 277).

secundum itaque coelum est ei ascendere, incorruptibilitatis gloriam meritis comparare. Hanc utique angelicus spiritus quasi hereditario jure jam possidet, quam perseverantiae suae merito ea conditione obtinuit ut de cetero in perpetuum amittere non possit. Tertium autem coelum ad solam pertinet divinitatem; nam de eo scriptum est quia solus habitat aeternitatem. Cetera vero omnia quae ex tempore esse coeperunt eo ipso aeternitatem habere non possunt quo ab aeterno non fuerunt. Sed singulare donum et prae omnibus praecipuum est usque ad hoc coelum penna contemplationis volare et intellectuales oculos ejus radiis infigere. Ad primum itaque coelum ascenditur actualiter, ad secundum virtualiter, ad tertium intellectualiter.

Ad hoc utique ultimum coelum spirituales viros Spiritus Christi sublevat, quos revelantis gratiae praerogativa ceteris altius pleniusque illustrat. Toties enim ad hoc coelum spiritu sublevante attollimur, quoties per contemplationis gratiam ad aeternum intelligentiam promovemur. Parum itaque debet nobis esse quae vera sunt de aeternis credere, nisi detur et hoc ipsum quod creditur cum rationis attestatione convincere.

Nec nobis sufficiat illa aeternorum notitia quae est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam quae est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus quae est per experientiam.

Haec in operis nostri praefatione praemisimus, ut animos nostros ad hujusmodi studium attentiores et ardentiores redderemus; magni etenim meriti esse putamus in hujusmodi exercitio multum studiosos fore, etiamsi non detur idipsum quod intendimus pro voto perficere.

1. *Iudei*, 37, 15.

2. Notre traduction est presque servile. On pourrait dire, en glissant quelque peu : au premier ciel l'homme s'élève par sa condition actuelle, en étant vraiment homme; la montée au second ciel est virtuelle, progressive, car partie dans l'avenir et s'opère par l'effort vertueux (on joue sur le mot « virtualiter »); au troisième ciel on monte par l'intelligence, quand elle reçoit la grâce de la contemplation, en attendant la vision.

vertus : pour lui, monter au second ciel, c'est se préparer par les mérites la gloire de l'incorruptibilité. Cette incorruptibilité, l'ange la possède maintenant, comme par droit d'héritage; il l'a conquise par le mérite de sa persévérance; désormais elle est pour lui inamissible. Quant au troisième ciel, il n'appartient qu'à la divinité, car de lui il est écrit que seul Dieu habite l'éternité¹. Tous les autres êtres qui ont commencé dans le temps sont incapables de posséder l'éternité, par le fait même qu'ils n'ont pas existé toujours. Mais c'est un don singulier et supérieur à tous les autres de pouvoir, sur l'aile de la contemplation, voler jusqu'à ce ciel et fixer le regard de l'esprit sur sa lumière radieuse. Notre ascension au premier ciel est actuelle, au second elle est virtuelle, au troisième intellectuelle².

C'est vers ce ciel suprême que l'Esprit du Christ élève les hommes spirituels qu'une grâce privilégiée d'illumination éclaire d'une manière plus sublime et plus parfaite que les autres. Car c'est vers ce ciel que nous sommes portés par l'Esprit qui nous soulève, toutes les fois que la grâce de la contemplation nous fait parvenir à l'intelligence de l'éternel. Il doit donc nous sembler insuffisant d'avoir une foi authentique aux réalités éternelles, s'il ne nous est pas donné de corroborer ces vérités de foi par le témoignage de la raison.

Sans nous satisfaire de cette connaissance de l'éternel que donne la seule foi, essayons d'atteindre celle que donne l'intelligence, n'étant pas encore capables de celle que donne l'expérience³.

Toutes les réflexions de ce prologue ont pour but de rendre nos esprits plus attentifs et plus ardents à cette étude; c'est un grand mérite, croyons-nous, d'être remplis de zèle dans cette recherche, même si les résultats ne répondent pas entièrement à nos desirs⁴.

3. Cf. HUGOIS DE SAINT-VICTOR, disant de la foi : « Fides esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam. » *De Sacram.*, I, 10, 2 (178, 320).

4. Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinit.*, Prière finale, 15, 28, 51 (42, 1097-1098). Sur l'attitude intellectuelle et les dispositions d'âme que demande le Prologue, voir note « Ascensio nostris spiritualibus » p. 460.

CAPITULA PRIMI LIBRI

- I. Quod rerum notitiam triplici apprehendimus modo : experiendo, ratiocinando, credendo.
- II. Quod nihil firmiter tenetur quam quod constanti fide apprehenditur.
- III. Quod de his agitur in hoc opere quae jubemur de aeternis credere.
- IV. Modus agendi in hoc opere : non tam auctoritates inducere quam ratiocinationi insistere.
- V. Breviter praelibatur de quibus in sequentibus agitur.
- VI. Quod universaliter omnis modus essendi potest sub triplici distributione comprehendi.
- VII. De illo essendi modo qui non est ab aeterno et, eo ipso, nec a semetipso.
- VIII. De illo essendi modo qui est a semetipso et, eo ipso, ab aeterno.
- IX. De illo essendi modo qui est ab aeterno, nec tamen a semetipso.
- X. Quod circa duos tantum modos qui sunt ab aeterno versatur tota hujus operis intentio.
- XI. De substantia summa : quod sit a semetipso et, eo ipso, ab aeterno et sine omni initio.
- XII. Item quod una sola substantia sit a semetipso, a qua et cetera omnia ; et quod non nisi a semetipso habet totum quod habet.
- XIII. Quod summa substantia sit idem quod ipsa potentia, idem quod ipsa sapientia ; unde et quaelibet illarum est idem quod altera.

SOMMAIRE DU LIVRE PREMIER

- I. Nous avons trois moyens pour connaître la réalité : l'expérience, le raisonnement, la foi.
- II. Rien de plus ferme que l'adhésion donnée aux vérités atteintes par une foi résolue.
- III. Cet ouvrage traite de ce que nous impose la foi sur la réalité éternelle.
- IV. Méthode de l'ouvrage : ne pas se contenter d'alléguer les autorités, mais insister sur le raisonnement.
- V. Bref aperçu des questions à traiter.
- VI. Tous les modes d'être en général peuvent se ranger dans trois catégories.
- VII. De l'être qui n'est pas éternel et, en conséquence, n'est pas de lui-même.
- VIII. De l'être qui est de lui-même et, en conséquence éternel.
- IX. De l'être qui est éternel sans être pourtant de lui-même.
- X. Cet ouvrage traite uniquement des deux modes d'être qui sont éternels.
- XI. De la substance suprême : elle est d'elle-même, donc éternelle et sans aucun commencement.
- XII. Même sujet. Il n'y a qu'une substance qui soit d'elle-même ; toutes les autres sont par elle ; elle a d'elle-même tout ce qu'elle a.
- XIII. La substance suprême est identiquement la puissance même, la sagesse même ; chacune d'elles s'identifie donc avec l'autre.

- XIV. Quod summa substantia non possit habere parem sicut nec superiorem.
- XV. Quod sit impossibile summam substantiam propriae naturae consortem habere.
- XVI. Quod summa substantia sit idem quod divinitas ipsa ; et quod Deus non sit nisi substantialiter unus.
- XVII. Item, quod non sit Deus nisi unus ; quod ab ipso est omne quod est ; quod non nisi a se habet totum quod habet ; quod idem sit quod ipsa potentia, quod ipsa sapientia.
- XVIII. Quod omnino sit impossibile vel ipsum Deum quod Deo sit melius definire posse.
- XIX. Si Deus ipse non potest per intellectum attingere aliquid melius Deo, multo minus humana cogitatio.
- XX. Investigantibus et disputantibus de Deo quid soleat esse quasi maxima propositio et velut communis quaedam animi conceptio.
- XXI. Quod Deus sit summe potens, ut etiam sit omnipotens.
- XXII. Quod Dei sapientia sic sit summa, ut sit usquequaque perfecta.
- XXIII. Quod de Dei sapientia dicitur alia adhuc ratione confirmatur.
- XXIV. Confirmatur aedem ratione quod superius dictum est de divinae potentiae plenitudine.
- XXV. Quod non possit omnipotens esse nisi unus solus et, quod consequens est, nec Deus nisi unus.

- XIV. La substance suprême ne peut admettre une autre substance qui lui soit égale ou supérieure.
- XV. Impossible pour la substance suprême d'admettre une autre substance de même nature.
- XVI. La substance suprême est identique à la divinité même. Dieu n'existe que substantiellement un.
- XVII. Même sujet. Dieu est nécessairement un. De lui est tout ce qui est. Ce n'est que de lui-même qu'il a tout ce qu'il a. Il s'identifie avec la puissance même, avec la sagesse même.
- XVIII. Il est absolument impossible, même pour Dieu, de rien concevoir de meilleur que Dieu.
- XIX. Dieu lui-même ne pouvant par l'intelligence atteindre rien de meilleur que Dieu, la pensée humaine le peut bien moins encore.
- XX. Axiome suprême et conception commune de l'esprit, d'un usage habituel dans les recherches et les argumentations sur Dieu.
- XXI. La puissance souveraine en Dieu est la toute-puissance.
- XXII. La sagesse souveraine en Dieu est absolument parfaite.
- XXIII. Autre argument pour confirmer l'assertion sur la sagesse de Dieu.
- XXIV. Confirmation par ce même argument de l'assertion précédente sur la plénitude de la puissance divine.
- XXV. Il ne peut exister qu'un seul Tout-Puissant, il ne peut donc exister qu'un Dieu.

LIBER PRIMUS

I

- 891 A Si ad sublimium scientiam mentis sagacitate ascendere volumus, operae pretium est primo nosse quibus modis rerum notitiam apprehendere solemus. Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus. Et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus; ad aeternorum vero notitiam, modo ratiocinando, modo credendo, assurgimus. Nam quaedam ex his quae credere iubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse
- 891 B videntur, nisi profunda et subtilissima indagacione discutiantur vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione vel assertionem magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, auctoritate potius quam argumentatione, juxta illud prophetae: *Nisi credideritis non intelligetis*. Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia, hac nobis auctoritate, non generaliter sed conditionaliter neganda proponitur, cum dicitur: *Nisi credideritis non intelligetis*. Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda de-

1. Sur les divers modes de connaissance, cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacram.*, I, 10, 2 (176, 327-329).

2. « Indagare » est un terme emprunté au vocabulaire de la chasse; il faudrait traduire: dépiécer, suivre à la trace. Le mot, qui se trouve chez les classiques, est fréquent chez les Pères, Augustin, Grégoire, etc.; on le trouve chez Boèce, Anselme et les auteurs du XII^e siècle.

Voir note « Super rationem, contra rationem », p. 465.

3. *Isaïe*, 7, 9. La leçon actuellement admise doit se traduire: « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » ou « Si vous ne tenez pas à moi, vous ne

LIVRE PREMIER

LA SUBSTANCE DIVINE

LES TROIS MOYENS DE CONNAISSANCE POUR L'HOMME.

I

- 891 A Si nous voulons nous élever par une intelligence perspicace jusqu'à la science des réalités sublimes, il est avantageux de nous rappeler d'abord quels sont nos moyens habituels de connaissance. Nous avons, si je ne me trompe, trois moyens pour connaître les choses. Certaines réalités nous sont données par l'expérience; d'autres sont atteintes par le raisonnement; d'autres enfin nous sont garanties par la foi¹. C'est l'expérience qui nous fait saisir les réalités temporelles. C'est tantôt le raisonnement, tantôt la foi qui nous élève à la connaissance de l'éternel. En effet, parmi les vérités que nous sommes tenus de croire, quelques-unes nous paraissent non seulement dépasser, mais contredire la raison humaine, tant qu'elles ne sont pas soumises à une enquête pénétrante et minutieuse, ou plutôt tant qu'elles ne sont pas manifestées par une révélation divine². Ainsi, pour connaître ou affirmer ces vérités, nous nous appuyons d'ordinaire sur la foi plutôt que sur le raisonnement, sur l'autorité plutôt que sur l'argumentation, suivant cette parole du prophète: « Si vous ne croyez pas, vous ne pourrez comprendre³. » Mais ici nous devons bien remarquer, je crois, que la parole de l'Écriture ne nous refuse pas l'intelligence de ces vérités d'une manière absolue, mais seulement d'une manière conditionnelle: il est dit en effet: « Si vous ne croyez pas, vous ne pourrez comprendre. » Ceux donc qui ont l'esprit bien exercé ne doivent pas désespérer d'acquérir l'intelli-

lisez pas. » Le texte cité ici est celui des LXX, passé dans l'ancienne version latine, comme en témoignent Tertullien et d'autres Pères.

sperare, dum tamen se sentiant firmos in fide et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertione.

II

- 891 C Sed hoc in his supra modum mirabile, quia quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus. Sunt namque patribus coelitus revelata et tam multis, tam magnis, tam miris signis vel prodigiis divinitus confirmata, ut genus videatur esse dementiae in his vel aliquantulum dubitare. Innumera itaque miracula et talia quae non nisi divinitus fieri possunt, in hujusmodi fidem faciunt et dubitare non sinunt : utimur itaque in eorum attestatione seu etiam confirmatione signis pro argumentis,
- 894 D prodigiis pro experimentis. Utinam attenderent Judaei, utinam animadverterent pagani ! Cum quanta conscientiae securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere ! Nonne cum omni confidentia Deo dicere poterimus : Domine, si error est, a teipso decepti sumus : nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quae non nisi per te fieri possunt, certe a summae sanctitatis viris sunt nobis tradita et cum summa et authentica attestatione probata, teipso co-operante et sermonem confirmante, sequentibus signis.

1. Sur la primauté de la foi et le rationalisme à éviter dans la recherche théologique, cf. S. AUGUSTIN : « Fides quaerit, intellectus invenit : propter quod alii prophetas : » Nisi credideritis... » De Trin., 15, 2, 2 (42, 1058) ; 15, 27, 49 (id. 1096) ; 9, 1, 1 (cf. 909-961).

S. ANSELME : « Nullus christianus debet disputare quomodo quod catholice Ecclesiae corde credit et esse constituit non sit ; sed semper sanctum fides inhabitante tenendo, amando et secundum illum vivendo, humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agit ; si non potest, non immitit corpus ad ventilandum, sed submittit caput ad venerandum... etc. » De fide Trin., 2 (158, 263-265) ; cf. Cur Deus homo, 1, 2 (id. 303).

gence de ces vérités, à condition, bien entendu, qu'ils se sentent assurés dans la foi et d'une constance à toute épreuve dans l'affirmation de cette foi¹.

II

- 891 C Ce qu'il y a ici d'admirable, c'est que, pour nous tous, les vrais fidèles, rien n'est plus certain, rien n'est plus solide que notre adhésion aux vérités de la foi. Car la révélation faite d'en haut à nos pères a été confirmée divinement par des signes et des prodiges si multiples, si éclatants, si extraordinaires, qu'il semble que ce serait une folie caractérisée d'éprouver à leur sujet le moindre doute. Les miracles innombrables et d'autres faits qui ne peuvent être que divins emportent ici la conviction et rendent le doute impossible. Quand il s'agit d'attester et aussi de confirmer ces vérités, les signes sont, pour nous, des arguments, les prodiges tiennent lieu d'expérience.
- 894 D Ah ! si les juifs voulaient être attentifs, si les païens voulaient y réfléchir ! Avec quelle sécurité de conscience sur ce point nous pourrions comparaître au tribunal de Dieu. Ne serons-nous pas fondés à lui dire en toute assurance : « Seigneur, s'il y a un erreur, c'est vous-même qui nous avez trompés : devant nous, pour confirmer ces dogmes, il y a eu de tels signes, de tels prodiges, que vous seul pouviez accomplir ! Assurément ce sont des hommes d'une sainteté éminente qui nous les ont transmis ; c'est un témoignage authentique, de valeur suprême qui les a garantis : vous-même coopérez et confirmez ces paroles par les signes qui les accompagnaient². » Et voilà

Cf. aussi ANSELME : « Credi itaque salubriter debet quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit quod humana infirmitas discernere sufficit, nec pro fide reputandum sit quod de manifestis recipimus humana compulsi ratione. » Théolog. chevif., 3 (178, 3226).

S. BERNARD note que la foi est déjà une possession, que croire, c'est, en un sens, trouver : « Crede et invenisti. Nam credere invenisse est... Quaere vota, sequere actibus, fide invenit. Quid non invenisti fides ? » In Cant., 76, 6 (183, 1163).

2. Cf. Marc, 16, 20.

892 A Hinc est utique quod perfecte fideles paratiores sunt mori pro fide quam fidem abnegare. Nihil enim procul dubio firmius tenetur quam quod constanti fide apprehenditur.

III

Ad eorum itaque notitiam de quibus recte dicitur nobis : *Si non credideritis non intelligetis*, oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiæ properare et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam que per fidem tenemus quotidianis incrementis proficere valeamus. In horum plena notitia et perfecta intelligentia vita obtinetur æterna. In hac sane acquisitione summa utilitas, in eorum contemplatione summa jucunditas. Hæc sunt summæ divitiæ, hæc sempiternæ deliciae, in horum gustu intima dulcedo, in horum fruitione infinita delectatio.

892 B

1. Les théologiens du XII^e siècle insistent généralement sur la fermeté de la foi (plus que sur la lumière qu'elle donne). S. ANSELME déclare que vouloir rendre plus ferme la foi serait vouloir consolider l'Olympe avec des cordes, *De fide Trin.*, I (158, 269).

GILBERT DE LA PORTRÉE enseigne que la foi est plus certaine que la connaissance des réalités matérielles et est à la base même de cette connaissance : « Non modo theologorum sed etiam omnium rerum intelligentiarum catholica fides recte dicitur esse eorum, sive nulla incertitudo autem, sed etiam de rebus immutabilibus certissimum atque firmissimum fundamentum. » *In Boeth.* (64, 1304).

Lorsque ANSELME définit la foi : « Existentiæ rerum non apparentium, hæc est sensibus corporis non apparentium », il ne la réduit pas à une probabilité, mais l'oppose simplement à la connaissance d'un objet sensible péculier, *Infros. ad Ael.*, I, 1 (178, 981). Cf. cet autre texte : « Aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existentiæ non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam eorum presentiam. » *Jd.*, II, 3 (34, 1051). La critique de S. BERNARD, d'après lequel la foi abéliardienne serait une vague opinion mallable, ne semble pas atteindre la pensée authentique d'Abélard. Cf. *Tract. de erro. Abel.*, 4 (182, 1061).

2. Cf. S. ANSELME : « (Fidei rationem) post ejus certitudinem debemus curare. » *De fide Trin. presf.* (158, 259).

892 A pourquoi les vrais fidèles sont disposés à mourir pour la foi plutôt que de la renier. Assurément aucune adhésion n'est plus ferme que celle qui est donnée aux vérités atteintes par une foi résolue¹.

SUJET ET MÉTHODE DE L'OUVRAGE :

METTRE EN VALEUR LA FOI AUX RÉALITÉS ÉTERNELLES PAR DES RAISONS NÉCESSAIRES.

III

Pour connaître ces vérités dont il nous est dit avec raison : « Si vous ne croyez pas, vous ne pourrez pas comprendre », on doit, bien entendu, entrer par la foi ; mais on ne doit pas s'arrêter immédiatement sur ce seuil ; il faut toujours avancer hâtivement vers une intelligence plus intime et plus profonde ; il faut, avec l'ardeur la plus vive et la plus insistante, progresser de jour en jour, par des acquisitions nouvelles, dans l'intelligence des vérités de la foi². C'est la plénitude de cette connaissance, c'est la parfaite intelligence de ces vérités qui nous donne 892 B la vie éternelle. Les acquérir est assurément le gain suprême, les contempler est la suprême joie. Ce sont les richesses souveraines, ce sont les délices sempiternelles ; les goûter est une douceur profonde, en jouir est une délectation infinie³.

AILBURN, RICHARD, après avoir repris presque littéralement la définition de la foi donnée par HUGUES : « Constat quia fides est certitudo quedam supra opinionem et infra scientiam constituta », cf. HUGUES, *De Sacr.*, I, 10, 2 (176, 336), ajoute : « Non nobis ergo debet sufficere fidei nostræ sacramenta veneniter et fœditer credere, nisi satagamus in quantum possumus etiam per intelligentiam capere. » *Declar. ad Bernardum* (196, 266).

S. THOMAS dira : « Si nullis auctoritatibus magister questionem determinat, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiæ vel intellectus acquirere et vacuum abscedet. » *Quodlibet* 4, art. 18.

3. Sur la joie de la recherche, cf. S. AUGUSTIN : « Et queritur ut invenitur delectus et invenitur ut quæritur ædificus. » *De Trin.*, 15, 1 et 2 (42, 1057-1058).

RICHARD pense que la réflexion théologique, en particulier sur le dogme trinitaire, prépare très utilement à la contemplation et à la « révélation ».

De illis itaque proposuimus agere in hoc opere, quae jubemur, ex catholicae fidei regula, non de quibuscumque sed de aeternis credere. Nam de redemptionis nostrae sacramentis ex tempore factis, quae credere jubemur et credimus, nihil in hoc opere intendimus. Nam agendi modus alius in his, alius vero in illis.

IV

892 C Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessariae rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio ad quorumlibet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. Omnia quae coeperunt esse ex tempore, pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse : unde et eo ipso eorum esse non tam ratiocinando colligitur, quam experiendo probatur. Quae vero aeterna sunt omnino non esse non possunt ; sicut nunquam non fuerunt, sic certe nunquam non erunt ; imo semper sunt quod sunt, nec aliud, nec aliter esse possunt. Videtur autem omnino impossibile omne necessarium esse necessaria ratione carere.

Sed non est ejusvis animae hujusmodi rationes de

que Deus seul peut accorder, *Benjamin major*, 4, 21 (196, 163-164). Il insiste, d'autre part, sur la joie que procure la connaissance contemplative de Dieu, épousant ainsi le thème tout le vocabulaire traditionnel : *gaudium, iocunditas, iocundities, dulcedo, iohannis, iudicium*.

1. Sur la Rédemption, RICHARD lui-même, dans son *De Verbo incarnate*, a toute une série de considérations apparentées au *Cur Deus homo* de S. ANSELME ; C. 8 et 9 (196, 1003-1004).

2. La démarche de RICHARD est tout à fait comparable à celle d'ANSELME dans le *Monologion* et le *Prologion* : « Ad haec maxime facta sunt

C'est précisément de ces vérités que la règle de foi catholique nous oblige à croire que nous nous sommes proposé de traiter ici, non point de toutes, mais seulement de celles qui se rapportent à l'éternel. Quant aux mystères de notre Rédemption, qui se sont déroulés dans le temps, nous sommes aussi tenus de les croire et nous les croyons, mais nous n'en dirons rien dans cet ouvrage. Car ces deux sortes de vérités requièrent des méthodes différentes ¹.

IV

892 C Ainsi, notre propos sera, dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter, à l'appui de notre croyance, des raisons non seulement plausibles, mais nécessaires, et d'éclaircir, d'expliquer la vérité pour mettre en valeur les enseignements de notre foi ².

J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé de réalités nécessaires, il existe des arguments, non seulement plausibles, mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent, pour le moment, à notre perspicacité. Tout ce qui s'est réalisé dans le temps, selon le bon plaisir du Créateur, pouvait être ou ne pas être : dès lors, et par là même, nous ne l'atteignons pas comme la conclusion d'un raisonnement, mais bien plutôt comme une donnée de fait. Au contraire, l'existence des réalités éternelles est rigoureusement nécessaire : elles ont existé toujours, et, de même, assurément elles ne cesseront jamais d'exister ; bien plus, elles sont toujours ce qu'elles sont, elles ne peuvent être autres, ni autrement. Or il semble absolument impossible que tout ce qui est nécessaire n'ait pas une raison nécessaire ³.

892 D Seulement il n'est pas à la portée de tous les esprits

(*ideo parva mea episcopus*) et quel fidei tenemus de divina natura et eius personis, praeter incantationem, necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate, probari possit. - *De fide Trin.*, 4 (158, 272).

Voir aussi « *Inflationes necessariae* », p. 465.

3. L'édition de J. de Touhousse donne le texte : « Videtur autem omnino impossibile, omne necessarium non esse, necessariumque ratione carere. »

profundo et latebrosa naturae sinu elicere et velut de intimo quodam sapientiae secretario erutas in commune deducere. Multi ad hoc minus digni, multi ad hoc minus idonei, multi in hoc minus studiosi; et quod semper, si fieri posset, prae oculis habere deberemus vix vel raro cogitamus. Cum quali, quaeso, studio quantoque desiderio deberemus illi incumbere negotio, illi inhare spectaculo, de quo pendet salvandorum omnium summa beatitudo! Credo autem me nonnihil fecisse, si detur mihi mentes studiosas in hujusmodi negotio vel in medico adjuvare et ad tale studium tepidas mentes meo studio provocare.

V

Legi frequenter quod non sit Deus nisi unus, quod sit aeternus, increatus, immensus, quod sit omnipotens et omnium Dominus, quod ab ipso est omne quod est, quod ubique est et ubique totus, non per partes divisus. Legi de Deo meo quod sit unus et trinus, unus substantialiter sed personaliter trinus: haec omnia legi; sed unde haec omnia probenter, me legisse non memini. Legi quod in divinitate vera non sit nisi una substantia, quod in unitate substantiae sint plures personae, singulae a singulis ceteris proprietate distinctae; quod sit ibi persona quae sit a semetipsa, non ab alia aliqua; quod sit ibi persona quae sit ab una sola, non autem a semetipsa; quod sit ibi persona quae sit a persona gemina, non autem ab una sola. Quotidie audio de tribus quod non sint tres

1. RICHARD dépense étonnamment le peu de zèle et les désirs par trop tièdes de ceux-là mêmes qui n'ont pas d'autres offices par vocation que « s'agiter, piocher et oeuvrer, méditer, spéculer et contempler, vascare et viscerare quous savvés est Dominus. » Benjamin major, l. 4, c. 14 (196, 150-152).

Ceux dont il est question dans ce passage appartiennent au milieu même de Saint-Victor.

GUILAUME DE SAINT-THIERRY fait tout un parallèle entre in seò des simples et celle des ôcètes : « Aliud enim est habere simplicem fidem et fructus ejus simpliciter in corde capere suaviter, aliud intelligere quod

de puiser ces raisons au sein profond et mystérieux de la nature, et, pour ainsi dire, de les arracher au sanctuaire secret de la sagesse, pour les exposer au grand jour. Bien des hommes ne sont pas qualifiés pour cette tâche; beaucoup en sont incapables; beaucoup n'en ont pas le désir; et alors que nous devrions, si c'était possible, avoir toujours ces vérités devant les yeux, nous y pensons à peine et bien rarement. Et pourtant, avec quels désirs brûlants il faudrait nous appliquer à ce travail et aspirer à cette contemplation à laquelle tient la béatitude suprême de tous ceux qui doivent être sauvés! Pour moi, j'estimerai n'avoir pas perdu mon temps, s'il m'est permis d'aider, au moins quelque peu, dans ce travail, les âmes chercheuses, et aussi, par mon ardeur, d'exciter les âmes tièdes à une pareille ardeur¹.

V

Bien des lectures m'ont appris qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'il est éternel, inéréé, immense, qu'il est tout-puissant et Seigneur universel, que par lui existe tout ce qui existe, qu'il est partout et que partout il est tout entier et non pas divisé en parties. Je sais, par mes lectures, que mon Dieu est un et trine, un en sa substance, trine en ses personnes; tout cela je l'ai lu; mais les preuves de ces assertions, je ne me rappelle pas les avoir jamais lues. Je sais, par mes lectures, que dans le vrai Dieu il n'y a qu'une substance, que dans l'unité de la substance il y a plusieurs personnes dont chacune est distinguée des autres par sa propriété; qu'en Dieu il existe une personne qui est d'elle-même et non pas d'une autre; une personne qui est d'une seule autre personne et non pas d'elle-même; enfin une personne qui est de deux autres personnes et non pas d'une seule. Tous les jours,

creditor et paratum esse erropar ad reddendum de fide rationem. Simplex fides sapit sed non licet et est a tentationibus resistent. Hæc autem, est nonnunquam cum labore sapit, licet tamen et est contra tentationes tutior, etc. » Speculum fidei (180, 379).

aeterni, sed unus aeternus; quod non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Audio de tribus quod non tres omnipotentes, sed unus omnipotens; audio nihilominus quod non tres dii, sed unus est Deus, nec tres Domini, sed unus est Dominus. Invenio quod Pater non sit factus nec genitus, quod Filius non sit factus sed genitus, quod Spiritus sanctus non sit factus nec genitus sed procedens. Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aequae et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt. Puto itaque me non nihil fecisse, sicut superiorum iam dixi, si in hujusmodi studio studiosas mentes poterò vel ad modicum adjuvare et si non detur posse satisfacere.

VI

893 D Ut igitur planae et perspicuae veritatis solido et velut immobili fundamento insistas, inde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat, vel resillire praesumat. Omne quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse coepit ex tempore. Item omne quod est vel esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso. Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuique existentium, aut ab aeterno, nec a semetipso; aut e contrario, nec ab aeterno nec a semetipso; aut mediate inter haec duo, ab aeterno quidem nec tamen a semetipso. Nam illud quartum, quod huic tertio

1. Symbole Quakerique. DENZINGER, 39.

2. Voir note « Auctoritates, rationes », p. 468.

3. Dans l'édition de J. de Toulouse: « Ut igitur... insistas, unde ratiocinationis nostrae... vel resillire praesumat, sic possumus dicere... »

de ces trois, j'entends proclamer qu'ils ne sont pas trois éternels, mais un seul éternel; qu'ils ne sont pas trois créés, ni trois immenses, mais un seul créé et un seul immense; j'entends proclamer que les trois ne sont pas trois tout-puissants mais un seul tout-puissant; j'entends proclamer également qu'ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu; ni trois seigneurs, mais un seul Seigneur. On m'apprend que le Père n'est pas fait ni engendré; que le Fils n'est pas fait mais qu'il est engendré; que le Saint-Esprit n'est pas fait ni engendré mais qu'il procède¹. Tout cela, bien souvent, je l'entends dire et je le lis; mais sur les raisons qui le prouvent, je ne me souviens pas d'avoir jamais rien lu. Sur toutes ces questions, les autorités abondent, mais non point dans la même mesure les démonstrations; sur tous ces problèmes les constatations font défaut, les arguments sont plutôt rares². Ainsi donc, je le répète, j'estimerais n'avoir pas fait œuvre inutile si, dans cette recherche, j'arrive à aider, au moins un peu, les âmes chercheuses, même s'il ne m'est pas donné de pouvoir les satisfaire.

DES TROIS MODES D'ÊTRE;
ET DE CELUI QU'ÉTUDIERA CET OUVRAGE.

VI

893 D Pour appuyer la suite de nos raisonnements sur une vérité claire et manifeste qui soit un fondement solide et inébranlable, commençons par une affirmation qui rende impossible le doute, qui décourage toute résistance. Tout ce qui existe, tout ce qui peut exister, ou bien a son être dès l'éternité, ou bien a commencé d'être dans le temps³. De même, tout ce qui existe, tout ce qui peut exister ou bien a l'être de soi-même, ou bien a l'être d'un autre que de soi. En conséquence, on peut, d'une manière générale, distinguer trois modes d'être. Tout existant, quel qu'il soit, ou bien a l'être éternellement et de lui-même; ou bien, au contraire, n'a l'être ni éternellement ni de lui-même; ou bien, comme au milieu de ces deux

membro videtur e contrario respondere, nullo modo ipsa natura patitur esse. Nihil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno. Quidquid enim ex tempore esse coepit, fuit quando nihil fuit; sed quamdio nihil fuit, omnino nihil habuit et omnino nihil potuit; nec sibi ergo nec alteri dedit ut esset vel aliquid posset. Alioquin dedit quod non habuit et fecit quod non potuit. Hinc ergo collige quam sit impossibile ut aliquid omnino sit a semetipso, quod non sit ab aeterno. Ecce ergo quod superius jam diximus manifesta ratione colligimus, quia omne esse triplici distinguitur ratione.

VII

- 894 B Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus; et per illa quae per experientiam novimus ratiocinando colligere quid de his quae supra experientiam sunt oportet sentire. De illo sane essendi modo qui non est ab aeterno et eo ipso utique, juxta praedictam rationem, nec a semetipso, quotidiano et multiplici certificamur experimento. Incessanter alia videmus succedere, alia succedere et quae prius quidem non erant in actum prodire. Hoc in hominibus, hoc in animalibus incessanter videmus; idem in arbutis et herbis quotidianis probamus experimentis. Quod in operatione naturae, idem videmus in operibus industriae. Quod igitur innumera sint quae ab aeterno non fuerunt, quotidiana experimenta latere non sinunt. Superior autem ratio invenit quia quidquid ab aeterno non fuit a semetipso esse non possit. Alioquin aperte convincitur quia aliquid sibi initium existendi dedit sub illo

1. Ottaviano croit découvrir ici l'influence de Scot Érasme et de sa division quadripartite de la nature : « Quae erant et non creant, quae et creant et erant, quae creant et non creant, quae nec erant nec creant. » *De divisione naturae*, I, 1 (122, 441-442). En tous cas, Richard, à la différence de Scot,

- extrêmes, à l'être éternellement mais non de lui-même. Le quatrième terme qui semble s'opposer à ce troisième est radicalement impossible, d'après la nature même des choses. En effet, aucun être ne peut exister par lui-même, qui ne soit éternel¹. Car tout ce qui commence dans le temps, à un moment donné n'était rien; mais aussi longtemps qu'il n'était rien, il ne possédait absolument rien, il ne pouvait absolument rien; il n'a donc donné ni à lui-même ni à un autre l'existence ou un pouvoir quelconque. Car alors il aurait donné ce qu'il n'avait pas et fait ce qu'il ne pouvait faire; comprenez donc par là combien il est impossible d'être de soi-même sans être de toute éternité. Voilà donc prouvée par une raison manifeste notre assertion de tout à l'heure, qu'il n'existe que trois modes d'être.

VII

- 894 B Nous devons prendre comme point de départ ces réalités qui sont pour nous indubitables et, à partir des données de l'expérience, tirer de justes conclusions sur ce qui dépasse l'expérience. Ce mode d'existence de l'être qui n'est pas éternel et qui, dès lors, en vertu de la raison donnée plus haut, n'est pas de lui-même, nous est attesté par l'expérience multiple de tous les jours; sans cesse nous voyons des êtres disparaître, d'autres les remplacer, nous voyons des êtres qui n'étaient pas encore venir à l'existence; sans cesse nous le constatons dans le monde humain et dans le monde animal; une expérience quotidienne nous le montre chez les arbutus et les végétaux. Ce que nous voyons dans l'œuvre de la nature se retrouve dans les œuvres de l'art. Il y a des êtres innombrables qui n'ont pas toujours existé, l'expérience quotidienne le révèle. Or, la raison déjà alléguée montre qu'un être qui n'a pas été toujours ne peut être de lui-même; autrement on aurait la preuve manifeste qu'une réalité s'est donné le commencement de l'exis-

exclut d'emblée le quatrième terme. OTTAVIANO, *Ricordo di S. Vittore*, p. 507.

instanti quando nihil habuit, quando omnino nihil potuit : quod quam sit omnino impossibile, sanæ mentis hominem nullatenus potest latere. Omnia itaque illa, quæ esse coeperunt ex tempore, constat habere commune, quod non est ab æterno et eo ipso, ut jam dictum est, nec a semetipso. Ecce de illo essendi modo jam diximus, de quo dubitare non possumus, utpote de illo quem quotidiano usu probamus.

VIII

894 D Sed ex illo esse quod non est ab æterno nec a semetipso ratiocinando colligitur et illud esse quod est a semetipso, et eo ipso quidem etiam ab æterno : nam, si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent quæ suum esse a semetipsis non habent nec habere valent. Convincitur itaque aliquid esse a semetipso et eo ipso, ut jam dictum est, etiam ab æterno. Alioquin fuit quando nihil fuit ; et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit ipsa evidentiâ ostendit et rerum existentium experientia convincit.

Sic sane ex his quæ videmus ratiocinando colligimus et ea esse quæ non videmus ; ex transitoris, æterna ; ex mundanis, supermundana ; ex humanis, divina : *Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

1. Argument classique pour l'existence de Dieu, à partir des êtres dont la contingence se révèle dans le fait qu'ils commencent et passent. Cf. S. AUGUSTIN : « Esse sunt coelum et terra : cessant quod facta sunt... cessant etiam quod seipsa non fecerunt ; ideo sensus quia facti sumus ; non ergo cessamus antequam essemus ut fieri possemus a nobis... Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulchre es, pulchre sunt enim ; qui bonus es, bona sunt enim ; qui es, sunt enim... » *Civitas*, I, 4, 6 (32, 311) ; *De Trin.*, 15, 4, 6 (42, 1061) ;

tence à l'instant même où elle n'avait rien, où elle ne pouvait absolument rien : impossibilité radicale qui ne peut échapper à un homme sain d'esprit. En conséquence il est clair que tous les êtres, indistinctement, qui ont commencé dans le temps possèdent l'être qui n'est pas éternel et qui, dès lors, répétons-le, n'est pas de soi-même. Et voilà tout ce que nous avions à dire de ce mode d'être qui est, pour nous, indubitable, puisque nous le constatons dans la vie de tous les jours.

VIII

894 D C'est précisément à partir de cet être qui n'est pas éternel et n'est pas de lui-même que le raisonnement déduit l'existence de l'être qui est de lui-même et qui, par le fait, est aussi éternel. Car s'il n'y avait eu aucun être existant de soi-même, il n'y aurait absolument aucun principe capable de faire exister les êtres qui ne tiennent et ne peuvent tenir leur existence d'eux-mêmes. Il faut donc admettre une réalité existant par elle-même et, en conséquence, nous le disons, existant depuis toujours. Sinon il y eût un temps où rien n'existait ; et alors, rien ne serait jamais venu à l'existence ; dans cette hypothèse, en effet il n'y a eu absolument aucun être qui donnât ou pût donner à soi-même ou aux autres le commencement de l'existence. Hypothèse totalement fautive, c'est l'évidence même et l'expérience des choses qui existent le démontre ¹.

Ainsi, du visible le raisonnement nous fait conclure à
895 A l'invisible, du transitoire à l'éternel, du terrestre au supra-terrestre, de l'humain au divin. Car « ce qui est invisible de Dieu, depuis la création du monde, se révèle à l'esprit par les créatures ² ».

S. ANSELME, *Monol.*, 3 (158, 147-148) ; *HOMÈRE DE SAINT-VICTOR, De Sacr.*, I, 2, 2 (176, 206-207) et surtout I, 3, 9-11 (Id. 219-220) ; *Érud. diocés.*, 7, 17 (Id. 824-826).

2. *Ibid.*, I, 23.

IX

Fuisse autem aliquid esse ab aeterno quod tamen non sit a semetipso nemini videatur impossibile, quasi sit necessarium causam semper effectum praecedere et omne quod est de alio suo principio semper succedere oportere. Certe radius solis de sole procedit et de illo originem trahit; et tamen soli coaeuus existit. Ex quo enim fuit, de se radium producit et sine radio nullo tempore fuit. Si igitur lux ista corporalis habet radium sibi
895 B coaeuum, cur non habeat lux illa spiritalis et inaccessibleis radium sibi coaeternum? In natura creata legimus quid de natura increata pensare vel aestimare debeamus. Videmus quotidie quomodo naturae ipsius operatione existentia existantiam producit et existentia de existentia procedit. Quid ergo? Numquid in illa superexcellenti natura operatio naturae nulla erit, aut omnino nihil poterit? Numquid natura illa, quae huic naturae nostrae fructum fecunditatis donavit, in se omnino sterilis permanebit; et quae aliis generationem tribuit numquid sine generatione et sterilis erit? Ex his itaque videtur probabile, quod in illa superessentiali incommutabilitate sit aliquid esse quod non sit a semetipso et fuerit ab aeterno.

Sed super hoc, ampliori et efficaciori ratione, suo disputabitur loco.

1. La comparaison, déjà indiquée par l'expression du Symbole de Nicée « Lumière de Lumière », est développée souvent et abondamment par les Pères, v. g. S. GREGOIRE DE NYSSÉ, Contre Eunomius, I, 8 (P. G., 45, 788); S. AUGUSTIN, Serm., 117 (38, 667-669); De Trin., 4, 26, 27, commentaire de « Condere est in se aeterna » (42, 966); Contra serm. Arian., 3 (42, 685-697). Cette comparaison est citée par AUGUSTIN, Infrat. ad Hesl., II, 13 (178, 1070-1071).

2. RICHARD écrit ailleurs : « Vides, obscuro, quomodo natura interrogata vel Scriptura consulta unum eundemque sensum pari loquuntur concordia. » Benj. major, 5, 7 (196, 176).

IX

On ne saurait toutefois regarder comme impossible l'existence d'un être éternel et qui pourtant n'est pas de lui-même, comme s'il était nécessaire que la cause précède toujours son effet, comme s'il fallait que tout être procédant d'un autre vint toujours après son principe. Il est bien certain que le rayon de soleil procède du soleil, qu'il a en lui son origine; il existe cependant en même temps que le soleil¹. Car dès là que le soleil a existé, il a produit de lui-même son rayon, jamais il n'a existé sans aucun rayon. Si donc cette lumière matérielle a un rayon qui lui est contemporain, pourquoi cette lumière spirituelle et inaccessible n'aurait-elle pas un rayon qui lui soit coéternel? La nature créée est un livre nous apprenant ce qu'il faut estimer et juger de la nature créée². Tous les jours nous voyons comment par l'activité de la nature elle-même une existence produit une existence, comment une existence procède d'une existence. Faudra-t-il que cette nature suréminente n'ait et ne puisse avoir aucune activité de nature? Ainsi donc cette nature qui a donné à notre nature le fruit de la fécondité restera en elle-même absolument stérile? Elle qui accorde aux autres la génération demeurera sans génération dans sa stérilité³? Voilà qui nous fait apparaître comme plausible que, dans cette immutabilité superessentielle, il existe un être qui ne soit pas de lui-même et qui soit éternel.

Mais nous discuterons ce sujet en temps opportun avec plus d'ampleur et de manière plus concluante⁴.

HUGUES DE SAINT-VICTOR avait dit : « Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei », etc. *Erudit. diserte*, 7, 1 (176, 814). S. BONAVENTURE écrit : Le monde est « liber in quo rebusc Trias Trinitas foelicatrix. » *De sermone*, 2, 12, 1.

2. Allusion à *Isaïe*, 66, 9 (selon la Vulgate). Le texte est cité aussi par AUGUSTIN, *Sic et Non*, 19 (178, 1379).

3. S. JEAN DAMASCÈNE : « Il est impossible de soutenir que Dieu est privé de fécondité naturelle. » *Foi orthodoxe*, I, 8 (P. G., 94, 812).

4. Cf. *infra*, L. 6, VI.

X

805 C De gemino itaque essendi modo quos diximus esse ab aeterno intendimus agere in hoc opere et de his quae ad ejusmodi considerationem videntur pertinere. Nam de consideratione rerum temporalium, de his videlicet quae pertinent ad tertium modum, nihil interim intendimus, nisi quantum eorum considerationem ad aeternorum investigationem necessariam vel utilem comprobamus, sicut enim ex Apostolo habemus et superius jam diximus : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Quoties igitur per visibilibus speculationem ad invisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud quam velut quamdam scalam erigimus, per quam ad ea quae supra nos sunt mente ascendamus ? Inde est quod in hoc tractatu, omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his quae per experientiam novimus. Quod igitur in hoc opere de aeternis dicitur est ex intentione ; quod vero de temporalibus, ex occasione : nam tota hujus operis nostri intentio versatur circa duos essendi modos qui sunt ab aeterno.

XI

896 A Nunc igitur latius disserendum est de illo esse quod est a semetipso ; unde, uti jam dictum est, constat ipsum esse ab aeterno. Illud autem certissimum est et unde, ut credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum, esse oporteat aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil

1. *Ihes.*, 1, 20.

2. Argument par « les degrés d'être », développé par S. AUGUSTIN, *De Trinit.*, 8, 3, 4-5 « Bonum hoc et bonum illud : telle hoc et illud et vide ipsam bonum si potes : ita Deum videlicet, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni », etc. (42, 949-950). Cf. S. ANSELME, *Metaph.*, 1-4 (158, 144-150).

X

895 C Notre propos, dans cet ouvrage, est de traiter du double mode d'existence éternelle que nous avons mentionné et des questions qui semblent se rapporter à ce sujet. Nous ne considérerons les réalités temporelles (qui se rattachent au troisième mode d'être) que dans la mesure où nous l'estimerons nécessaire ou utile pour étudier les réalités éternelles, suivant cette parole de l'Apôtre déjà citée : « Ce que Dieu a d'invisible, depuis la création du monde, se révèle à l'esprit par les créatures ¹. » Toutes les fois que nous montons par la considération du visible à la contemplation de l'invisible, que faisons-nous, sinon dresser comme une échelle, pour nous élever par l'esprit à ce qui nous dépasse ? Voilà pourquoi, dans ce traité, tout le processus de nos raisonnements a son point de départ dans les données de l'expérience. Ainsi, dans notre ouvrage, ce que nous disons de l'éternel appartient proprement à notre sujet ; ce que nous disons du temporel est dit occasionnellement ; car, ici, tout notre effort est consacré aux deux modes d'être des réalités éternelles.

IL EXISTE UNE SUBSTANCE SUPRÊME
TENANT SON ÊTRE D'ELLE-MÊME.

XI

896 A Nous devons maintenant parler d'une manière plus étendue de l'être qui est de lui-même et qui, par une conséquence évidente, nous le disons, est éternel. C'est une vérité très certaine, et, je crois, pour tous indubitable que, dans la multitude immense des êtres existants et dans la diversité multiple des degrés d'être, il existe nécessairement une réalité suprême ; nous disons suprême par rapport à tout le reste, sans qu'il y ait rien de plus grand qu'elle, rien de meilleur ². Or,

melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa. Quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere non potest hoc ipsum quod est a suo inferiori accipere. Oportet ergo ut aliqua substantia existat quae utrumque habeat et summum videlicet locum tenere et a semetipsa esse. Nam, sicut superius jam diximus atque probavimus, si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno; et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio. Convincit itaque rerum expertarum evidentia aliquam substantiam esse oportere a semetipsa. Nam, si nulla a semetipsa esset, nullum omnino eorum foret, quae aliunde originem trahunt et a semetipsis esse non possunt. Pertinet itaque substantia illa quae non est nisi a semetipsa, pertinet, inquam, ad illud esse, quod est ab aeterno et sine omni initio.

XII

Sed illud quod de summa substantia dictum est adhuc ampliori ratione probari potest. Illud autem certissimum est quod in tota rerum universitate nihil esse potest, nisi possibilitatem essendi vel de seipso habuerit vel aliunde acceperit. Quod enim esse non potest, omnino non est. Ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat. Ex essendi itaque potentia esse accipit omne quod in rerum universitate subsistit. Sed si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est nisi a semetipsa, nec aliquid habet nisi a semetipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. Si omne esse ab illa est, ipsa summa

1. Argument à partir de la « possibilité des êtres », qui ne peuvent passer à l'être que par la puissance de l'être.

assurément, la nature raisonnable est meilleure que la nature sans raison. Il faut donc qu'il existe une substance raisonnable suprême par rapport à toute autre. De toute évidence occupant le sommet dans l'universalité des choses, elle ne peut recevoir son être même de ce qui lui est inférieur. Il faut donc qu'il existe une substance ayant ce double caractère d'être au sommet de tout et d'être par elle-même. Car, nous l'avons dit et prouvé déjà, si rien n'existait de soi-même, rien n'existerait depuis toujours et, dès lors, il n'y aurait ni origine, ni succession des choses. Ainsi, la réalité même des choses qui est une donnée évidente de l'expérience, nous convainc que nécessairement il y a une substance existant par elle-même. Car s'il n'y avait aucune substance existant par elle-même, il n'y aurait absolument aucun de ces êtres qui ont leur origine au dehors et ne peuvent exister par eux-mêmes. Cette substance ne tenant son être que d'elle-même relève donc bien de ce mode d'être qui est éternel et sans commencement.

LA SUBSTANCE SUPRÊME EST UNIQUE.

XII

Nous pouvons démontrer encore avec plus d'ampleur nos affirmations sur la substance suprême. Il est absolument certain que dans l'universalité des êtres rien ne peut exister s'il n'a en lui-même la possibilité d'exister ou s'il ne l'a reçue d'ailleurs¹. Car ce qui ne peut exister est néant : pour qu'une chose existe, il faut qu'elle reçoive l'être de la puissance de l'être. C'est donc la puissance de l'être qui donne l'être à tout ce qui subsiste dans l'univers. Mais si tout dépend de cette puissance, elle-même ne dépend que d'elle-même, et elle n'a rien que d'elle-même. Si elle est l'origine de tout, elle est l'origine de toute essence, de toute puissance, de toute sagesse. Si tout être vient d'elle, elle-même est l'essence suprême. Si tout pouvoir vient d'elle, elle-même

essentia est; si ab illa omne posse, summe potens; si omne sapere, summe sapiens est. Est enim impossibile
 896 D majus aliquid dare quam habere. Sapientia quidem a possidente tota potest dari, simul et a dante tota retineri; sed majorem sapientiam quam habes omnino impartire non vales. Summe sapientem itaque esse oportuit, unde omnis sapientia originem trahit. Sed ubi substantia rationalis non est, sapientia omnino inesse non potest: soli enim rationali substantiæ potest sapientia inesse. Est itaque rationalis substantia et omnium summa, cui inest summa sapientia. Est, inquam, omnium summa, a qua est omnis essentia, omnis utique tam rationalis quam irrationalis natura. Non itaque aliud est essendi potentia quam summa substantia. Quam igitur non est nisi a semetipsa ipsa essendi potentia, tam non potest esse nisi a semetipsa summa quidem substantia, quæ
 897 A non est aliud aliquid quam ipsa essendi potentia. Constat itaque quod a summa quidem substantia est omne quod est. Sed si ab ipsa sunt omnia, præter illam solam nulla est a semetipsa. Et si ab ipsa est omne esse, omne posse, omne habere, procul dubio a seipsa habet totum quod habet. Recte ergo hæc substantia primordialis dicitur, a qua omne quod est principium et originem sortitur.

XIII

Nunc illud consideremus quod jam dictum est, quia summa substantia summe potens est. Sed illud certissimum est quoniam hoc ipsum quod potens est, illi est
 897 B de ipsa potentia; hoc ipsum quod sapiens est, de ipsa sapientia. Probatum est autem quia totum quod habet, non nisi a semetipsa habet. Ut igitur habeat non nisi a semetipsa quod habet de ipsa potentia, quod habet de ipsa sapientia, necesse est ut illæ omnino non sint aliud aliquid quam ipsa. Alioquin quæ sine potentia atque

est la puissance suprême. Si toute sagesse vient d'elle, elle-même est la sagesse suprême. Il est impossible, en effet, de donner plus qu'on ne possède. Celui qui
 896 D possède la sagesse peut bien la donner tout entière et en même temps la garder tout entière. Mais il est absolument impossible de donner une sagesse supérieure à celle qu'on possède. Celui donc qui est l'origine de toute sagesse est nécessairement souverainement sage. Mais où il n'y a pas substance raisonnable, il ne peut y avoir sagesse, car la sagesse ne peut se trouver que dans la substance raisonnable. Celui qui a la sagesse suprême est assurément une substance raisonnable et supérieure à toute autre. Or cette substance est supérieure à toutes les autres, qui est à l'origine de toute essence et donc de toute nature raisonnable et non raisonnable. Ainsi la puissance de l'être s'identifie avec la substance suprême. Dès lors, aussi vrai que la puissance même de l'être n'est que par elle-même, ainsi la substance suprême ne peut être que par elle-même, n'étant pas une réalité différente de la puissance de l'être. Il apparaît donc que la substance suprême est l'origine de tout ce qui est. Mais si tout vient d'elle, il n'existe en dehors d'elle aucune autre substance qui soit par elle-même. Et si c'est d'elle que vient tout être, tout pouvoir, tout avoir, indubitablement elle tient d'elle-même tout ce qu'elle a. On a donc raison de l'appeler substance primordiale, elle qui donne à tout être son principe et son origine.

XIII

Reprenons maintenant notre assertion précédente, que la substance suprême est souverainement puissante,
 897 B qu'elle soit puissante lui vient assurément de la puissance même, qu'elle soit sage lui vient de la sagesse même. Or, nous l'avons prouvé, tout ce qu'elle a, elle ne le tient que d'elle-même. Pour qu'elle ne tienne que d'elle-même ce qu'elle tient de la puissance même, de la sagesse même, il faut bien que puissance et sagesse s'identifient avec elle. Autrement, puisqu'elle ne saurait

sapientia potens vel sapiens esse non valet, quod ab ipsis habet non tam a se quam aliunde habet. Consequens autem est quoniam si utraque illarum est idem quod summa substantia, quaelibet illarum est idem quod altera.

XIV

- 897 C Hoc autem in loco nunc illud summopere attendendum est quia, si substantia hoc ipsum quod summa potentia est, diversa aliqua substantia idipsum esse non potest. Alioquin diversae substantiae essent una et una diversae; quod est utique omnino impossibile. Sed dicis ad ista fortassis: Quid si potest diversa aliqua substantia summam potestatem habere, etsi non possit summa potentia esse? Nonne aequipotentes erunt, si ambae summam potestatem habuerint? Absque dubio et inconvulenter affirmo quia, si una earum summam potentiam habere potest et esse non potest, aequipotens ei non est quae utrumque potest. Ex parte enim posse et ex parte non posse quod alteri est ex toto possibile, hoc non est de potentia ipsius plenitudine sed de ejus participatione gaudere. Multo autem est majus multoque excellentius magnae alicujus rei habere plenitudinem quam obtinere participationem. Ex his igitur aperte colligitur quod primordialis substantia non potest habere parem, sicuti ex superioribus patet non posse habere superiorem.
- 897 D

1. Cf. S. AUGUSTINUS, *De Trin.*, 15, 5, 7 et 8 (42, 1061-1062); S. ANSELMUS, *Monol.*, 16 (158, 164-165).

Dans l'insistance de Richard à affirmer l'unité absolue en Dieu, il y a peut-être une allusion à la doctrine attribuée à Gilbert de la Porrée. Cf. DENZIGER, 389. *Ibid.*, *infra*, 2. XX. La distinction qu'il admettait au plus logique entre Dieu sage et la Sagesse était interprétée comme une distinction dans la réalité elle-même. C'est contre la doctrine ainsi comprise que le concile de Reims déclara: « Si vero dicitur Deum sapientia sapientem, magnitudine magnos, aeternitate aeternos, unitate unum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi: credimus nemini ea sapientia, quae est ipse Deus,

être puissante et sage indépendamment de la puissance et de la sagesse, ce qu'elle tiendrait de ces perfections, elle le tiendrait non pas d'elle-même, mais d'ailleurs. Ces deux perfections s'identifient donc avec la substance et il en faut conclure, que chacune d'elles s'identifie avec l'autre ¹.

XIV

- 897 C Ici nous devons remarquer avec la plus grande attention que si cette substance est identique à la puissance suprême, il ne peut exister une autre substance qui elle aussi lui soit identique. Autrement, plusieurs substances différentes seraient une seule substance et une seule substance serait plusieurs: ce qui est radicalement impossible. Peut-être allez-vous répliquer: Et s'il peut exister une autre substance ayant la puissance suprême sans pouvoir cependant être la puissance suprême, n'y aura-t-il pas, en ce cas, deux puissances égales, les deux ayant la puissance suprême? Sur quoi je maintiens sans le moindre doute et sans hésitation: si l'une des deux est capable d'avoir la puissance suprême sans toutefois être la puissance suprême, elle n'a pas une puissance égale à celle qui est capable et d'avoir et d'être la puissance suprême. Car pouvoir partiellement et partiellement ne pas pouvoir ce qu'un autre peut totalement, ce n'est pas avoir de la puissance même en plénitude, mais seulement en participation. Or il est incomparablement supérieur et plus excellent d'avoir la plénitude d'un bien que d'en obtenir une participation. La conclusion s'impose: à côté de la substance primordiale, il ne peut y avoir de substance égale, pas plus qu'il ne peut y en avoir de supérieure, ainsi que nous l'avons montré.
- 897 D

sapientem esse; nemini ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnam esse; nemini ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternam esse; nemini ea unitate, quae est ipse Deus, unum esse; nemini ea divinitate Deum, quae est ipse; id est, seipso sapientem, magnam, aeternam, unum Deum. » DENZIGER, 389.

XV

Substantiae itaque primordiali videtur naturaliter inesse omnibus praesidere et parem vel superiorem habere non posse. Quod enim inest substantialiter, absque dubio et naturaliter inest. Ex eo namque quod ipsa primordialis substantia idem omnino quod summa potentia est, ei naturaliter inest quod summe potest et quod potentiorum vel aequae potentem habere non potest. Videamus ergo si vel inferiorem possit habere propriae naturae consortem. Sed quomodo, quaeso, quaevis substantia primordiali essentia inferior esse poterit, si naturaliter cum illa commune habuerit quod parem vel superiorem habere non possit? Juxta haec erit una quaelibet altera, imo unaquaeque ipsa superior et inferior, major et minor. Est ergo impossibile primordiale substantiam propriae naturae consortem habere.

XVI

Juxta superiorem disputationem jam pro certo tenemus quod a summa et sola substantia est omne quod est et quod a semetipsa habet totum quod habet. Sed si ab ipsa sunt omnia, ergo et divinitas ipsa. Si vero illam alteri dedit nec sibi retinuit, superiorem habet, quae, juxta quod superius probatum est, superiorem habere non valet. Constat itaque illam sibi retinuisse simul et habere. Deus autem est qui deitatem habet et hoc ipsum quod Deus est ex deitate habet. Sed si summa substantia hoc ipsum quod Deus est habet ex divinitate sua, quae nihil habet nisi a semetipsa, profecto ipsa deitas non aliud aliquid est quam summa substantia. Non ergo

XV

Il appartient donc évidemment à la nature même de la substance primordiale de l'emporter sur tout le reste et de ne pouvoir admettre une autre substance qui lui soit égale ou supérieure. Car ce qui appartient à la substance appartient sans aucun doute à la nature. Étant donné que la substance primordiale elle-même est absolument identique à la puissance suprême, il est dans sa nature de pouvoir tout et d'exclure une autre puissance supérieure ou égale. Reste à voir si elle pourrait admettre au moins une substance inférieure associée à sa propre nature. Mais, je le demande, comment une substance pourra-t-elle être inférieure à l'essence primordiale, si par nature elle possède en commun avec elle cela même qui n'admet ni égal ni supérieur? Dans cette hypothèse l'une des deux sera, par rapport à l'autre, bien plus, chacune sera, par rapport à elle-même, supérieure et inférieure, plus grande et plus petite. Il est donc impossible qu'il existe, avec la substance primordiale, une autre substance associée à sa propre nature.

DIEU EST NÉCESSAIREMENT UN EN SUBSTANCE.

XVI

D'après l'argumentation précédente, nous avons maintenant la certitude que tout ce qui existe est de la substance suprême et unique et qu'elle tient d'elle-même tout ce qu'elle est. Puisque tout existe par elle, par elle aussi existe la divinité. Mais, à supposer qu'elle ait donné à un autre la divinité sans la conserver elle-même, il existe un être qui lui est supérieur, alors que, cependant, d'après nos arguments, rien ne peut lui être supérieur. Il est donc évident qu'elle a conservé elle-même la divinité et qu'elle la possède. Or celui-là est Dieu qui possède la déité; et qu'il soit Dieu lui vient de la déité. Mais si c'est en vertu de sa divinité que la substance suprême est Dieu, du moment qu'elle tient tout d'elle-même, il est clair que la divinité même est identique à la substance

898 C potuit alicui alteri substantiæ dare, non dicam ut deitatem haberet, sed ut ipsa deitas esset. Alioquin, quod impossibile est esse, parem haberet.

Hinc ergo colligitur quod vera divinitas est in unitate substantiæ et vera substantiæ unitas in ipsa divinitate. Non est itaque Deus nisi substantialiter unus.

XVII

Audi nunc quam de facili possumus probare quod non sit Deus nisi unus. Ex eo quod nihil habet nisi a se, constat quia divinitas ipsa non est aliquid aliud quam ipse, ne convincatur habere aliunde quam a seipso quod 898 D habet ex divinitate.

Divinitas itaque ipsa, aut erit incommunicabilis, aut aliquibus communis. Sed si est incommunicabilis, quod consequens est, non est Deus nisi unus. Si autem aliquibus communis fuerit, communis itaque erit et substantia illa, quæ non est aliud quam divinitas ipsa.

Sed substantia una non potest esse communis pluribus substantiis : alioquin una eademque substantia esset plures, et plures una : quod quam falsum sit ratio latere non sinit.

Si vero dicitur esse communis pluribus personis, juxta id quod dictum est, erit eis utique communis et substantia illa, quæ non est aliud quam divinitas ipsa. Juxta hoc utique erunt in divinitate una plures personæ sed non nisi una substantia.

899 A Sive ergo una tantum, sive plures personæ dicantur

1. Sur l'unité parlée en Dieu, S. HENRIEUX écrivait (contre la doctrine porrétaïne) : « Non est ergo in Deo nisi Deus. Quid, inquit, negas Deum habere divinitatem ? Non, sed quod habet, hoc est. Negas divinitate Deum esse ? Non, sed non alia quam quæ ipse est... Asseritis ergo, esse non multiplex, duplicem Deum ; et non ad merum simplex pervenitis neque ad id quod melius cogitari non potest. Tam non est simplex quod vel unum fuerit

898 C suprême¹. Elle n'a donc pu donner à aucune autre substance, je ne dis pas d'avoir la déité, mais d'être la déité même. Autrement elle aurait un égal, ce qui est impossible.

De là il faut conclure que l'unité de substance implique la véritable divinité et que la véritable unité de substance implique la divinité même. Par conséquent, Dieu est nécessairement un en substance.

XVII

898 D Constatez maintenant avec quelle facilité nous pouvons prouver qu'il n'y a qu'un Dieu. Puisqu'il n'a rien que de lui-même, il est clair que la divinité même n'est pas une réalité distincte de lui : autrement il faudrait conclure qu'il a d'ailleurs que de lui-même ce qu'il a en vertu de la divinité.

La divinité elle-même sera ou bien incommunicable ou bien commune à plusieurs. Si elle est incommunicable, on doit conclure qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Si elle est commune à plusieurs, il est clair que cette substance, identique à la divinité même, leur sera commune également.

Mais il est impossible qu'une seule substance soit commune à plusieurs substances : car alors une seule et même substance serait plusieurs et plusieurs substances seraient une seule, ce qui est d'une fausseté notoire.

Si l'on dit au contraire que la divinité est commune à plusieurs personnes, il faut affirmer, d'après nos assertions précédentes, que cette substance, identique à la divinité même, leur sera commune. Mais alors dans l'unique divinité il y aura bien plusieurs personnes, il n'y aura pourtant qu'une seule substance.

899 A En conséquence, que l'on affirme, dans l'unique divi-

obnoxium formæ, quæ nec virgo vel unum cognita viri. » De consideratione, 5, 7, 15 et 16 (182, 197).

esse in una divinitate, nihilominus non erit Deus nisi substantialiter unus.

Solus itaque et unus Deus est a semetipso et eo ipso ab aeterno. Et juxta quod de summa substantia, quae non est aliud quam ipse probatum est, ab ipso est omne quod est, a semetipso habet totum quod habet et ipse idipsum est quod ipsa potentia, quod ipsa sapientia.

XVIII

Si itaque Dei sapientia et Dei potentia unum idemque sunt per omnia, nihil perfectionis, nihil consummationis comprehenditur ab una, quod sub eadem integritatis mensura non comprehendatur ab alia. Nihil itaque majus, nihil utique melius est in ejus posse quam in ejus posse et eo ipso in ejus esse, quia non est aliud aliquid ejus posse quam ejus esse. Quidquid ergo optimum, quidquid praecipuum ab ejus sapientia deprehenditur vel definitur, totum hoc juxta eandem integritatis plenitudinem ab ejus potentia comprehenditur, totum in ejus essentia concluditur. Nam quantum ad perfectionis culmen, si aliquid per intelligentiam attingeret, quod per efficaciam apprehendere non posset, jam se procul dubio magnificentius per sapientiam quam per potentiam extenderet, essetque una eademque substantia et seipsa major et seipsa minor. Nam Dei quidem substantia, cum nihil sit aliud quam ejus potentia vel sapientia, si se latius per sapientiam quam per potentiam extenderet, si se per illam quam per istam latius extendere potuisset, esset utique una eademque sub-

stante, l'existence d'une seule personne ou de plusieurs, Dieu ne sera jamais qu'un en substance ¹.

Ainsi donc il existe un seul et unique Dieu qui est de lui-même et par conséquent éternel. Et selon ce que nous avons prouvé de la substance suprême identique à Dieu, tout ce qui est de Dieu, tout ce qu'il a, il l'a de lui-même; et lui-même s'identifie avec la puissance comme avec la sagesse ².

PERFECTION ABSOLUE DE DIEU.

XVIII

Puisque la sagesse de Dieu et la puissance de Dieu sont absolument une seule et même réalité, aucune perfection, aucune excellence n'est incluse en l'une qui ne soit, dans la même mesure et intégralement, incluse en l'autre. Il n'y a donc rien de plus grand, rien assurément de meilleur dans son savoir que dans son pouvoir et par le fait même dans son être. Toute excellence, toute supériorité comprise ou déterminée par sa sagesse appartient totalement, intégralement, dans la même plénitude, à sa puissance; et tout cela est contenu dans son essence. Car si Dieu atteignait par l'intelligence un élément de la perfection souveraine qu'il ne pourrait réaliser par son efficacité, alors, sans aucun doute, la sagesse en lui aurait une amplitude plus magnifique que la puissance; et une seule et même substance serait à la fois plus grande et plus petite qu'elle-même ³. Car en Dieu la substance n'est rien autre chose que la sagesse et la puissance. Si donc elle s'étendait plus loin par la sagesse que par la puissance, si elle avait pu s'étendre plus loin par l'une que par l'autre, assurément une seule et même substance

2. L'édition de J. de Toulouse ajoute ici « quod divinitas ipso », leçon rejetée par l'édition critique.

3. Cf. S. AUGUSTIN : En Dieu la volonté ne dépasse pas en grandeur la puissance : *Esset autem major si tempore tempore major esset.* *Confes.*, VII, 5, § (32,736).

1. Richard repousse d'avance l'argument qui prétendrait conclure de Dieu un es substance à Dieu impersonnel, cf. *infra*, L. 3, VIII, il repousse également le raisonnement qui de la distinctio des personnes aboutit au trithéisme.

stantia, potentiae comparatione, seipsa per sapientiam major, esset eadem ipsa, sapientiae comparatione, sese utique per potentiam minor.

Nihil ergo Deo majus, nihil utique melius vel ab ipso Deo potest definiri, vel per intelligentiam attingi.

XIX

Si itaque nihil quod Deo perfectius sit potest per intellectum capere scientia divina, quanto minus aliquid Deo majus, aliquid Deo melius posset excogitare scientia humana. Nam, quod humana cogitatio per intellectum caperet, divinam intelligentiam latere non posset. Dementiae genus est credere hominem supra id quod est Deus cogitatione posse ascendere, qui nec hoc ipsum quod Deus est potest ulla investigatione attingere. Quanto itaque melius, quanto est perfectius quod humana cogitatio attingit, tanto ad id quod Deus est vicinius accedit nec tamen pertingit.

XX

Contingere itaque videtur, quodam quasi dote naturae, quod cuncti pene tam eruditi quam minus eruditi solent habere familiare et quasi pro regula tenere, Deo videlicet quidquid optimum iudicant ineunctanter attribuere; et quod quosdam de hac regula perspicua ratio ratiocinando non docet, sine dubietatis ambiguo devotio

1. Cf. S. ANSELMUS, *Monol.*, 16 (158, 164-165) ; *Prasl.*, 2 et 3 (158, 227-228) : Ce principe est pour S. Anselme la base de l'argument dit « ontologique » : « Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest ut nec cogitari possit non esse : et hoc ex tu, Domine Deus noster. » Il ajoute, pour confirmer son argument : « Si enim aliqua mens posset cogitare melius te, ascenderet creatura super Creatorem et judicaret de Creatore, quod valde est absurdum. »

2. Telle est la témérité que S. ANSELMUS reprochait à Roscolia : « Transiit ejus intellectus ultra Deum, quod nullus potest facere intellectus. » *De fide Trinit.*, 3 (158, 271).

serait plus grande qu'elle-même à raison de la sagesse comparée à la puissance; et la même substance serait plus petite qu'elle-même à raison de la puissance comparée à la sagesse.

Par conséquent, rien de plus grand, rien de meilleur que Dieu ne peut être conçu même par Dieu, ni atteint par son intelligence¹.

XIX

Si donc la science divine ne peut rien saisir intellectuellement de plus parfait que Dieu, combien moins encore la science humaine pourrait-elle excogiter une réalité plus grande et meilleure que Dieu. Car ce que la pensée humaine saisirait par l'intelligence ne saurait échapper à l'intelligence divine. C'est une vraie folie d'imaginer que l'homme soit capable, par la pensée, de s'élever au-dessus de Dieu, lui qui, avec toutes ses recherches, reste incapable d'atteindre la réalité même de Dieu². Plus est excellent, plus est parfait ce qu'atteint la pensée humaine, plus près aussi elle s'approche de Dieu, sans toutefois parvenir jusqu'à lui³.

XX

C'est un fait avéré que, par une sorte de don de la nature, tous les hommes, pratiquement tous, savants ou non, admettent couramment et posent en principe qu'il faut d'emblée attribuer à Dieu tout ce qu'on estime le meilleur. Et ceux qui ne tiennent pas ce principe en vertu d'un argument rationnel évident, l'admettent sans le moindre doute sous l'influence de la piété. Aussi

3. Cf. S. AUGUSTIN : « Imago naturae ejus, qua natura mollior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est la nobis, que clima natura nostra nihil habet melius. » *De Trin.*, 14, 8, 11 (42, 1064). S. ANSELMUS : « Tanto altius creatrix essentia expositur quanto per propinquiores sibi creatura indatur. » *Monol.*, 66 (158, 212-213).

persuadet. Hinc est quod ipsum Deum, immensum, aeternum, incommutabilem, summe sapientem, omnipotentem indubitanter affirmant etiam illi qui quomodo idipsum probari possit ignorant. Est itaque eruditus velut maxina propositio, est cunctis in commune velut communis animi conceptio Deo attribuere quiddam altius attingit humana aestimatio. Et hoc certitudinis solido et velut intimae veritatis fundamento, summi etiam
 900 B magistri passim quidem disputationis suae initium sumunt, cum de divinis proprietatibus altius et augustius disserere intendunt.

XXI

Quod Deus summe potens existat satis quidem ex superioribus constat. Sed quaeri adhuc potest utrum inde dicatur summe potens, quia nemo in potentia eo superior sit, an sic sit summe potens ut omnia possit et veraciter omnipotens sit. Sed si omnipotentem diffitemur, majus aliquid Deo jam posse cogitare convincimur. Majus namque est omnipotentiam habere quam qualemcumque potentiam cui aliquid desit de omnipotentiae plenitudine. Et hoc quidem quod homini ad
 900 C intelligendum perfacile est divinam sapientiam latere non potest. Deus itaque si aliquid de potentiae plenitudine intelligit quod habere non possit, erit majus aliquid in ejus nosse quam in ejus posse, quorum neutrum nihil aliud est quam ipsius esse. Erit ergo, juxta superiorem disputationem, unum idemque esse et seipso majus et seipso minus, quo nihil esse impossibile.

Hinc ergo absque dubio colligitur quod omnia potest quaecumque posse potentia est. Nam multa dicuntur posse, quae multo melius esset non potuisse quam posse :

1. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR : « Suae ratio optime dare quod melius est bonum. » *De Sacram.*, 1, 3, 12 (176, 280).

Voir note « Maxima propositio, communis animi conceptio », p. 470.

affirme-t-on avec assurance que Dieu est immense, éternel, immuable, souverainement sage, tout-puissant, même si l'on ignore la manière de le prouver. Pour les doctes, c'est comme un axiome premier, pour tous, c'est une idée universellement reçue d'attribuer à Dieu tout ce que la pensée humaine atteint de plus sublime. Ce principe inébranlable et qui va au cœur même de la
 500 B vérité est généralement pour les plus grands maîtres eux-mêmes la base solide, le point de départ de leurs recherches, lorsqu'ils se proposent de dissenter avec plus d'élévation et de gravité sur les attributs divins ¹.

TOUTE-PUISSANCE ET SAGESSE PARFAITE EN DIEU.

XXI

Que Dieu soit souverainement puissant, nous l'avons assez démontré. Mais une question ultérieure peut se poser : l'expression souverainement puissant veut-elle dire que personne ne lui est supérieur en puissance, ou bien est-il souverainement puissant en ce sens qu'il peut tout et en vérité est tout-puissant ? Mais si nous n'admettons pas qu'il soit tout-puissant, c'est la preuve que nous sommes capables de penser une réalité supérieure à Dieu. Car c'est une supériorité de posséder la toute-puissance plutôt que toute autre puissance qui n'aurait pas intégralement la plénitude de la toute-
 900 C puissance. Or ce qu'il est si facile à l'homme de comprendre ne saurait échapper à la sagesse divine. Si donc Dieu atteint par l'intelligence, mais sans pouvoir le posséder, un élément de la plénitude de puissance, son savoir sera plus grand que son pouvoir ; mais savoir et pouvoir ne sont rien autre chose que son être même ; ainsi, conformément à nos réflexions précédentes, une seule et même réalité sera à la fois plus grande et plus petite qu'elle-même : rien de plus absurde.

La conclusion indubitable est donc que Dieu peut tout, là du moins où pouvoir est réellement puissance. Car bien souvent on dit « pouvoir », où il serait beau-

posse decrescere, posse deficere, posse destrui et in nihilum redigi, et quaelibet hujusmodi, majus est omnino non posse quam posse. Magis enim sunt ista infirmitatis indicia quam majestatis insignia. Omnia itaque illa et sola utique illa potest, quae, uti jam diximus, posse potentia aliqua est. Et eo rectius atque verius eum omnipotentem esse dicimus, quo ejus potentiae omnia infirmitatis argumenta detrahimus.

XXII

Quod de divina potentia jam dictum est simili quidem ratione de divina sapientia quaeri potest. An inde dicatur summa, quod nullius unquam possit major esse quam illa, an ita veraciter est summa, ut sit usquequaque perfecta? Sed certissime constat quoniam ubi omnipotentia est, plenitudo sapientiae deesse non potest. Nam si ei de sapientiae plenitudine aliquid perfectionis deesset quod habere non posset, absque ulla ambiguitate omnipotens non esset. Constat itaque de Dei sapientia quod de omni omnino scientiae et prudentiae perfectione nihil ei desit, cujus adjectione major vel melior esse possit.

Notandum quod ex consideratione divinae sapientiae, plenitudo potentiae ipsius deprehenditur. Et rursus ex omnipotentiae consideratione, sapientiae plenitudo manifestatur atque convincitur.

XXIII

Sed quod de divinae sapientiae plenitudine jam diximus, 901 B alia adhuc ratione convincere possumus. Constat siquidem

1. Cf. S. ANSELME : « Deusine Deus, inde verus es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potes contra te. » *Proslog.*, 7 (138, 236).

La formule de Richard se trouve déjà dans HUGUES : « Omnia potest Deus quae posse potentis est. » *De Sacr.*, I, 2, 22 (176, 214, 216).

Abélard développe longuement la même idée et conclut : « Posse itaque

coup plus exact de dire « ne pouvoir pas » : pouvoir diminuer, pouvoir défailir, pouvoir être détruit, pouvoir être anéanti et autres choses du même genre ; en tout cela il est meilleur de ne pouvoir pas que de pouvoir : ce sont là bien plutôt marques de faiblesse que signes de grandeur. Dieu peut donc tout cela et cela seul, répétons-le, qui implique une puissance en qui peut le réaliser. Et il y a d'autant plus d'exactitude et de vérité à le déclarer tout-puissant que nous éliminons de cette puissance tout ce qui dénoterait une faiblesse ¹.

XXII

La question peut se poser de la même manière pour la sagesse divine que pour la puissance. Est-ce qu'on la dit sagesse souveraine parce que nulle part il ne peut y en avoir de supérieure ? ou bien est-elle véritablement souveraine en ce sens qu'elle est absolument parfaite ? Mais, c'est là une certitude et une évidence, où existe la toute-puissance ne peut manquer la plénitude de la sagesse. Car, à supposer que de la plénitude de la sagesse il manque à Dieu un degré de perfection qu'il ne pourrait posséder, alors sans aucun doute il ne serait pas tout-puissant. Il apparaît donc qu'à la science de Dieu il ne manque pas le moindre élément de la science et de la prudence parfaite, dont l'acquisition le rendrait plus grand et meilleur.

Notons que la considération de la sagesse divine amène à affirmer la plénitude de la puissance et, inversement, que la considération de la toute-puissance manifeste et démontre la plénitude de la sagesse.

XXIII

Nous pouvons donner une autre preuve encore de ce 901 B que nous disions sur la plénitude de la sagesse divine.

Deus omnia dicitur, non quod omnes suscipere potest actiones, sed quod in omnibus quae fieri vult, nihil ejus voluntati resistere quod. » *Inrod. ad Anselm.*, III, 4 (178, 1091-1093).

quoniam quisquis sapiens est aut sapientiae ipsius plenitudine aut sapientiae participatione sapiens est; sed jam ex superioribus habemus quod ipsa sapientia idem sit quod divina substantia. Quis ergo nisi demens dicat quod Dei substantia sapientiam quidem, hoc est scipsam, ex parte habeat et ex parte non habeat; et plenitudinem sui ipsius habere non valeat? Quam igitur non potest Dei substantia se totam non habere, tam non potest sapientiae plenitudine carere.

XXIV

902 A Simili ratione confirmatur quod superius de omnipotentia dicitur. Sicut enim sapiens quisque aut sapientiae plenitudine aut ipsius participatione est sapiens, sic sane potens quisque plenitudine potentiae seu ipsius participatione est potens. Est autem impossibile aliquid seipso participare.

Quod igitur Deus potens est, potentiae participatione esse non potest; siquidem potentiae plenitudo non est aliud aliquid quam ipse. Constat itaque eum potentem esse potentiae plenitudine. Ubi autem plenitudo potentiae est, nullum posse deesse potest. Consequens est ergo omnipotentiam eum habere et veraciter omnipotentem esse, cui inest omne posse.

XXV

902 B Est autem impossibile plures omnipotentes esse. Qui enim vere omnipotens fuerit facile efficere poterit ut ceterorum quilibet nihil possit; alioquin vere omni-

1. Cf. S. AUGUSTINUS: « Non participatione magnitudinis Deus magnus est sed seipso magno magnus est, quia ipse suus est magnitudo. Hoc de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia dictum sit. » De Trin., 5, 10, 11 (42, 915). Cf. S. ANSELMUS, Monoz., 16 (158, 164-163).

Il est clair qu'on est sage ou bien par la plénitude même de la sagesse, ou bien par une participation à cette sagesse. Mais, d'après ce qui précède, nous tenons que la sagesse même est identique à la substance divine. Qui donc pourrait prétendre, à moins d'être fou, que la substance divine possède la sagesse (c'est-à-dire se possède elle-même) en partie, mais en partie seulement, et qu'elle est incapable de se posséder elle-même en plénitude? Autant il est impossible à la substance de ne pas se posséder elle-même totalement, autant il est impossible que lui manque la plénitude de la sagesse.

XXIV

902 A Une raison semblable confirme ce que nous avons dit plus haut de la toute-puissance. De même qu'on est sage ou bien par la plénitude de la sagesse ou bien en y participant, de même évidemment on est puissant ou bien par la plénitude de la puissance ou bien en y participant. Mais il est impossible de participer à soi-même.

En conséquence Dieu ne peut être puissant par une participation de la puissance, étant lui-même la plénitude de la puissance. Il est donc manifeste qu'il est puissant par la plénitude de la puissance. Or où il y a plénitude de puissance, aucun pouvoir ne saurait manquer. La conséquence est que Dieu possède la toute-puissance, qu'il est véritablement tout-puissant, ayant en lui-même tout pouvoir¹.

XXV

902 B Il est d'ailleurs impossible qu'il existe plusieurs tout-puissants. Car celui qui est réellement tout-puissant sera aisément capable de réduire tous les autres à l'impuissance; autrement il ne serait pas réellement tout-

potens non erit. Ecce quales omnipotentes, qui de facili fieri possunt nullipotentis! Ecce quam facile convincitur quod nonnisi unum omnipotentem esse ipsa rerum natura patitur. Deum autem omnipotentem esse perspicua ratione collegimus et jam inde dubitare non possumus. Quam igitur non potest esse omnipotens nisi unus, tam non potest esse Deus nisi unus.

Constat itaque quod credimus et quod superius jam diximus, quia vera divinitas manet in unitate substantiæ, et substantiæ unitas in vera divinitate.

Ecce de divinitatis unitate multa jam diximus; superest nunc ut de naturæ ipsius singularitate aliqua dicamus.

puissant. Mais quels sont ces tout-puissants qui deviennent si aisément des tout-impuissants! Ah! comme il est facile de montrer que la nature même des choses interdit qu'il y ait plus d'un tout-puissant! Or une raison très claire nous a fait conclure que Dieu est tout-puissant : conclusion, pour nous, désormais, indubitable. Par conséquent, aussi vrai qu'il ne peut y avoir qu'un tout-puissant, il ne peut y avoir qu'un Dieu.

Ainsi apparaît ce qu'affirme la foi et ce que nous avons déjà dit précédemment, que la divinité véritable réside dans l'unité de la substance et l'unité de la substance dans la véritable divinité¹.

Voilà que nous avons traité longuement de l'unité divine. Reste maintenant à dire quelque chose des caractères exclusivement propres à la nature divine.

1. Cf. supra, XVI.

CAPITULA LIBRI SECUNDI

- I. Quod in hoc libro agitur de divinis proprietatibus ; et primo, quod Deus sit increatus.
- II. Quod sempiternus sit Deus.
- III. Quod sit incorruptibilis et omnino incommutabilis.
- IV. Unde colligere possumus quod sit aeternus.
- V. Quod sit infinitus ; et eo ipso immensus.
- VI. Quod non sit, imo esse non possit immensus nisi unus solus.
- VII. Quomodo, ex eo quod non sit nisi unus immensus, probatur quod non sit nisi unus aeternus.
- VIII. Quod solus Deus sit increatus, solus ab aeterno ; cetera omnia creata ex nihilo.
- IX. Alius de Deo modus probandi quod sit aeternus et quod non sit aeternus nisi unus.
- X. Alius de Deo probandi modus quod sit immensus et quod non sit immensus nisi unus.
- XI. Quod immensitas et aeternitas sint incommunicabiles ; nec possint esse pluribus substantiis communes.
- XII. Quod divinitas superius incommunicabilis dicitur, hic enucleatius et plenius exprimitur.
- XIII. Quod, secundum diversos modos dicendi, possit sapientia seu potentia modo communicabilis, modo incommunicabilis dici.
- XIV. Multiplex probandi modus quod non sit Deus nisi unus.

SOMMAIRE DU LIVRE DEUXIÈME

- I. Ce livre étudie les attributs divins. Et d'abord Dieu est incréé.
- II. Dieu est sempiternel.
- III. Il est incorruptible et absolument immuable.
- IV. D'où nous pouvons conclure qu'il est éternel.
- V. Il est infini et par le fait même immense.
- VI. Il n'y a et même il ne peut y avoir qu'un seul être immense.
- VII. A partir de l'existence d'un seul immense comment on prouve qu'il n'existe qu'un seul éternel.
- VIII. Dieu étant seul incréé, seul éternel, tout le reste est créé du néant.
- IX. Autre manière de prouver que Dieu est éternel et qu'il n'existe qu'un seul éternel.
- X. Autre manière de prouver que Dieu est immense et qu'il n'existe qu'un seul immense.
- XI. L'immensité et l'éternité sont incommunicables et ne peuvent appartenir à plusieurs substances.
- XII. Exposé plus développé et plus complet sur le caractère incommunicable de la divinité.
- XIII. Selon diverses manières de s'exprimer, on peut dire de la sagesse ou de la puissance tantôt qu'elles sont communicables, tantôt qu'elles sont incommunicables.
- XIV. Multiples façons de prouver qu'il n'y a qu'un Dieu.

- XV. Quod non potest esse nisi unus Dominus, sicut nec nisi unus Deus.
- XVI. Quod Deus ipse sit suum bonum; quod ipse sit summum bonum; et quod summum bonum sit universaliter perfectum.
- XVII. Quod in illo summo hono universaliterque perfecto sit vera unitas et summa simplicitas.
- XVIII. Quod de summi boni simplicitate vel unitate dictum est, quomodo alia ratione confirmari potest.
- XIX. Quod illud bonum universaliter perfectum sit summe unum et unice summum.
- XX. Quod sit incomprehensibilis simplicitas illa verae et summae unitatis.
- XXI. Quomodo quisque possit, in sua scientia, ex comparatione, colligere quid debeat de illa supereminenti incomprehensibilitate sentire.
- XXII. De Dei substantia quid dicatur rectius; et quod ipse sit sine quantitate magnus et sine qualitate bonus.
- XXIII. Quod sit in omni loco incomprehensibiliter; et in omni tempore invariabiliter; et quomodo uniformis et quomodo multiformis.
- XXIV. Quod ejus facere sit a se fieri velle, et ejus pati non nolle fieri; et quod aeque habet et quod actualiter est et quod actualiter non est.
- XXV. Quod quidquid dictum est de divinis proprietatibus usque modo videtur pertinere ad illud esse quod est ab aeterno et a semetipso.

- XV. Il ne peut y avoir qu'un Seigneur, tout comme il ne peut y avoir qu'un Dieu.
- XVI. Dieu est lui-même son propre bien. Il est lui-même le souverain bien et le souverain bien est absolument parfait.
- XVII. Dans ce souverain bien, absolument parfait, il y a vraie unité et suprême simplicité.
- XVIII. Autre argument pour confirmer l'assertion sur la simplicité ou l'unité du souverain bien.
- XIX. Ce souverain bien absolument parfait est souverainement un et souverain unique.
- XX. Impossible de comprendre la simplicité de cette vraie et souveraine unité.
- XXI. Comment chacun peut, d'après ce qu'il connaît, conclure par comparaison ce qu'il doit penser de cette incompréhensibilité suréminente.
- XXII. Énoncés plus rigoureux sur la substance de Dieu. Sa grandeur exclut la quantité; et sa bonté, la qualité.
- XXIII. Il est en tout lieu sans y être contenu et en tout temps sans être modifié. Comment il est uniforme, comment il est multiforme.
- XXIV. Pour Dieu, faire c'est vouloir que les choses soient faites par lui; permettre c'est ne pas refuser que les choses soient faites. A lui appartient également et ce qui a et ce qui n'a pas l'actualité de l'existence.
- XXV. Toutes les assertions précédentes sur les attributs divins peuvent se référer à ce mode d'être qui est éternel et de lui-même.

LIBER SECUNDUS

I

901 C Postquam de divinitatis unitate quae dicenda videbantur superius jam diximus, superest ut de ejusdem naturae proprietatibus aliqua dicamus et maxime de his quae in laudibus divinis quotidiano usu frequentamus.

In quibus quidem quaedam ejusmodi sunt ut animus eis facile acquiescat et ultroneus acceptet, quamvis quae ratione probentur ignoret. Quibusdam vero minime vel minus firmiter inhaereret, nisi in hoc ipsum catholicae tradita fides ipsa dirigeret. Nam quod Deus sit increatus, aeternus, immensus facile suscipit et libenter acquiescit

901 D animus humanus. Esse autem impossibile plures aeternos, plures immensos esse non facile crederet, nisi hoc ipsum fidei regula persuaderet, maxime cum tres esse credantur quorum aeternitatem et immensitatem omnium ora fateantur.

Quod autem Deus increatus sit, satis ex superioribus patet et nova expositione non indiget. Si enim creatus esset, creatorem haberet. Sed qui nonnisi a semetipso est creatorem habere non potest. Quid enim dicimus creatum, nisi de nihilo factum? De nihilo vero fieri

902 C non potuit qui nunquam nihil fuit, qui a semetipso et ab aeterno esse habuit.

II

Eoec jam constat increatum esse qui est ab aeterno et caret omni initio. Nunc illud quaerendum est utrum

1. D'après les anciens livres liturgiques de l'abbaye de Saint-Victor, le symbole Quincenzoque était récité à l'office presque chaque jour. J. HIRSHLIER, op. cit., p. 108.

2. Cf. S. ALBERTUS, *Metaph.*, 6 (158, 151-152) et 18 (Ibid. 167); HUGUES DE SAINT-VICTOR *De Sacram.*, I, 3, 9 (176, 210).

LIVRE DEUXIÈME

LES ATTRIBUTS DIVINS

I

901 C Nous venons de dire ce que nous pensions avoir à dire sur l'unité de Dieu; il nous reste maintenant à traiter des propriétés de sa nature, surtout de celles que nous retrouvons tous les jours dans le chant des louanges divines¹.

Parmi ces attributs, les uns sont susceptibles d'être admis sans difficulté, et acceptés spontanément par l'esprit, même s'il en ignore la démonstration. A d'autres, au contraire, il ne donnerait pas son adhésion ou la donnerait avec moins de fermeté s'il n'y était amené par l'enseignement traditionnel de la foi catholique elle-même. Que Dieu soit incréé, éternel, immense, l'esprit 901 D humain l'accepte facilement et y souscrit volontiers. Mais qu'il ne puisse exister plusieurs éternels, plusieurs immenses, il ne le croirait pas facilement si la règle de foi ne l'en persuadait; d'autant que nous croyons, comme toutes les voix le proclament, qu'ils sont trois à posséder l'éternité et l'immensité.

Dieu est incréé : cela ressort abondamment de ce qui précède, inutile de recommencer notre exposé. S'il était créé, il aurait un créateur. Mais l'être qui n'est que de lui-même ne peut avoir de créateur. Que signifie notre mot créé sinon fait de rien? Or il n'a pu être fait de rien, 902 C celui qui jamais n'a été rien, celui qui a possédé l'être de lui-même et de toute éternité².

ÉTERNITÉ ET IMMENSITÉ DE DIEU.

II

Ainsi nous avons déjà la certitude que l'être existant de toute éternité et sans commencement est incréé; il

etiam sicut initio sic et fine careat et sempiternum esse habeat. Nam hoc est sempiternum esse carere initio et fine. Nunc ergo ex eo quod certissimum est convinamus illud unde aliquis dubitare potest. Est autem certissimum quod in sapientia, quae Deus est, nihil falsitatis inesse potest. Alioquin non summe saperet qui vel fallere vellet vel falli potuisset. Constat itaque Deum veracem esse; et hoc ipsum est ei ex veritate. Veritas igitur non est aliquid aliud quam ipso, cum veraciter convinci possit non habere nisi ex se quod tamen habet ex veritate. Veritas autem sicut nunquam non fuit, sic nunquam non erit. Ab aeterno verum fuit et in aeternum verum erit quod haec universitas esse potuit. Nam si esse non posset, omnino non esset. Veritas itaque ab aeterno fuit, ex qua verum fuit quod ab aeterno verum fuit; et veritas in aeternum erit, ex qua verum erit quod in aeternum verum erit. Si ergo ex veritate quae Deus est verum esse habuit quod semper verum fuit, quod semper verum erit, profecto veritas Deus sicut initio sic et fine carebit. Sempiternus itaque est Deus, sempiternum esse habens, utpote initio et fine carens.

III

Quoniam jam constat de Deo quod habeat sempiternum esse, consequens est ut quaeramus an etiam habeat esse incommutabile. Sciendum itaque quia omnis mutatio est aut de statu in statum meliorem, aut de statu in statum deteriorem, aut de statu in statum priori aequalem: ubi autem nihil horum esse potest, vera incommutabilitas inest. De singulis ergo quae praemisimus diligenter investigemus.

Sed qui omnipotens est, quomodo deteriorari potest? Quid est enim deteriorari, nisi corrumpi? Sed qui vero

1. Voir note « Deus Vocitas aeterna », p. 472.

faut maintenant rechercher si, n'ayant pas de commencement, il n'a pas non plus de fin et s'il est sempiternel. Car être sempiternel, c'est n'avoir ni commencement ni fin. Eh bien! partons de ce qui est absolument certain pour démontrer ce qui pourrait sembler douteux. Il est absolument certain que dans la sagesse qu'est Dieu, il ne peut y avoir aucune fausseté. Il ne serait pas souverainement sage, s'il voulait tromper ou avoir pu se tromper. La véracité de Dieu est une évidence et cette véracité lui vient de la vérité. La vérité est donc identique à Dieu même; car on peut prouver véritablement que Dieu ne tient que de lui-même ce qu'il tient cependant de la vérité. Mais la vérité a existé toujours et elle existera toujours. Éternellement il a été vrai et il sera vrai éternellement que cet univers était possible, car s'il n'était pas possible, il ne serait absolument pas. En conséquence, cette vérité a existé depuis toujours puisque c'est d'elle qu'a été vrai ce qui a été vrai depuis toujours; et cette vérité existera toujours, puisque c'est d'elle que sera vrai ce qui sera vrai toujours. Si donc c'est la vérité, identique à Dieu, qui a donné d'être vrai à ce qui a toujours été vrai et qui sera vrai toujours, assurément Dieu qui est la vérité n'aura pas plus de fin qu'il n'a eu de commencement. Ainsi Dieu est sempiternel, possédant l'être sempiternel, n'ayant ni commencement ni fin.

III

Assurés désormais que l'être de Dieu est sempiternel, logiquement nous devons nous demander s'il est aussi immuable. Il faut savoir que toute mutation se fait à partir d'un état donné ou bien à un état moins bon, ou bien à un état meilleur, ou bien à un état égal au premier. Si aucune de ces mutations n'est possible, il y a immutabilité véritable. Examinons donc soigneusement chacune de ces hypothèses.

Et d'abord, comment le tout-puissant pourrait-il s'amoindrir? Un amoindrissement n'est-il pas une cor-

omnipotens imo ipsa omnipotentia est, nulla ei corruptio dominari potest.

Sed videamus nunc si saltem possit crescere, quem jam constat non posse decrescere. Sed omne quod crescit, qualecumque boni augmentum suscipit unde meliorari possit. Verum illud boni augmentum unde haberet, qui nihil nisi a semetipso habet, sed nec habere valet? Nam si prius habuit, quomodo ad illud crescendo pervenit? Et si prius non habuit, certe nec sibi nec alteri dare potuit quod omnino non habuit. Ex his itaque potest colligi quis non potest crescere vel minui.

903 C Sed nunc videndum si vel possit de statu in statum aequalem mutari. Sed si de statu uno in statum alium et aequalem transeat, oportet ut qualitercumque deficiat ab aliquo quod prius habuit et ut in ejusdem defectus recompensationem, aliquid si accedat quod prius non habuit; et tunc in una eademque alteratione praedictis duabus mutationibus subjacebit, quarum utramque superior ratio improbavit.

Qui igitur deteriorari non potest est incorruptibilis; qui meliorari vel alio quolibet modo variari non potest omnino est incommutabilis. Vere itaque et absque ulla ambiguitate habet incommutabile esse.

IV

903 D Sed si tria illa quae praemisimus in unum colligimus, non modo sempiternum verum etiam aeternum convin-

1. Cf. S. AUGUSTINUS : « In his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est motus esse... Non est quo crescat illa perfectio. » *De Trin.*, 6, 8 (Cf. 929-930).

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacra*, I, 3, 13 (176, 220-221); *Evangel. didac.*, 7, 20 (Cf. 329-330).

2. Cf. S. AUGUSTINUS, sur l'immuabilité divine : « Res quolibet, procerit quaecumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est illi verum esse ubi est et non esse. Quisquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est quod erat, mors quaedam illi facta est, peremptum est aliquid illi quod erat et non est. Nigredo mortua est in capite albescentis

ruption? Mais celui qui est vraiment tout-puissant ou plutôt qui est la toute-puissance même ne peut subir aucune corruption.

Voyons alors si du moins il pourrait croître, lui qui, assurément, ne saurait décroître. Tout être qui croît reçoit une certaine augmentation de bien qui le rend meilleur; mais d'où pourrait venir cette augmentation de bien à l'être qui n'a et ne peut rien avoir que de lui-même? Si déjà auparavant il possédait ce bien, comment l'a-t-il obtenu par un accroissement? Et s'il ne le possédait pas déjà, évidemment il n'a pu se donner à soi-même ni donner à un autre ce qu'il ne possédait absolument pas. La conclusion est donc que Dieu ne peut ni croître, ni diminuer.

903 C Reste à voir maintenant s'il peut au moins passer d'un état à un état égal. Mais pour passer d'un état donné à un autre état même égal, il faut bien perdre d'une certaine façon quelque chose qu'on possédait auparavant et, en compensation pour cette perte, acquérir quelque chose qu'on n'avait pas encore. Et alors, dans un seul et même changement, l'être subira les deux mutations dont nous avons parlé et qui, l'une et l'autre, ont été exclues par la raison donnée plus haut.

Ainsi l'être incapable d'amoindrissement est incorruptible. L'être incapable d'amélioration et de variation quelconque est absolument immuable. Et donc en toute vérité, sans ambiguïté possible, l'être de Dieu est immuable².

IV

903 D En réunissant les trois affirmations précédentes, nous prouvons que Dieu est, non seulement sempiternel, mais

sens, palchritudo mortua est in corpore lass et incurvi sens, mortuae sunt vires in corpore languentis... Quisquid mutatur et est quod non erat, video illi quendam vitam in eo quod est et mortem in eo quod fuit... Discute rerum mutationes, inventas fuit et erit et cogita Deum, inventas est et ubi fuit et erit et esse non possit. » *In Joan. tract.*, 38, 10 (35, 1680).

3. BERNARDINO : « Vera et integra immortalitas tam non recipit mutationem quam nec finem, quod omnis mutatio quaedam mortis imitatio sit. » *In Conf.*, 81, 5 (183, 1173).

cius. Nam aliud videtur sonare aeternum, aliud autem sempiternum. Sempiternum namque esse videtur quod caret initio et fine; aeternum quod caret utroque et omni mutabilitate. Et quamvis forsitan neutrum sine altero invenitur, recte tamen inter nominum significationem distinguitur. Quid itaque aliud est aeternitas quam diurnitas sine initio et fine et carens omni mutabilitate? Sed qui increatus et sempiternus est caret initio et fine; et cuius status invariabilis est manet absque omni mutabilitate. In his itaque tribus probatur esse aeternus. Nam haec tria absque ambiguitate dant aeternitatem habere et aeternum esse.

V

904 A Quod caret initio et fine, procul dubio constat infinitum esse. Quaei itaque potest, qui infinitus est per aeternitatem utrum etiam infinitus sit per magnitudinem.

Longe superius monstratum est quod divina substantia sit idem quod ipsa potentia, quod ipsa sapientia. Eadem utique ratione probari potest de substantia illa quae nihil habet nisi a semetipsa, quod aeternitas unde est aeterna, quod magnitudo unde est magna non sint aliud aliquid quam ipsa. Si igitur aeternitatem Dei infinitam esse convincimus, procul dubio magnitudinem ipsius infinitam esse negare non possumus. Alioquin

904 B manifesta ratione fateri convincimur quod una eademque substantia est et seipsa major et seipsa minor. Nam si aeternitas ejus est infinita, magnitudo autem finita, erit

1. Boèce dialogue entre la « sempiternité », qui peut se trouver dans le ciel et les corps immortels et l'« éternité » proprement dite, qui appartient uniquement à Dieu. *De Trin.*, 4 (64, 1255). Cf. la définition célèbre : « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. » *De consolat.*, 3, 6 (63, 858).

8. ANSELME : « Aeternitas interminabilis vita simul perfecte tota existens. » *Monol.*, 24 (158, 178).

2. Cf. supra, Livre 1, XII, XIII.

éternel. Car éternel n'est pas synonyme de sempiternel. Sempiternel veut dire, à ce qu'il semble, n'avoir ni commencement ni fin. Éternel veut dire cela et signifie en plus être soustrait à la mutabilité. Peut-être l'un ne va-t-il pas sans l'autre : il est pourtant légitime de distinguer la signification des mots. Qu'est-ce donc que l'éternité sinon une durée sans commencement ni fin et qui échappe à la mutabilité ? Or l'être increté et sempiternel n'a ni commencement ni fin; et l'être dont l'état est invariable échappe en sa durée à toute mutabilité.

Dans ces trois caractères on trouve donc la preuve qu'il est éternel, car indubitablement ils donnent, à eux trois, de posséder l'éternité et d'être éternel.

V

904 A De toute évidence l'être qui n'a ni commencement, ni fin est infini. On peut alors se demander si celui qui est infini par l'éternité l'est aussi par la grandeur.

Nous avons montré dans nos tout premiers développements que la substance divine est identique à la puissance, identique à la sagesse². Mais de cette substance qui tient tout d'elle-même, on peut prouver de la même manière que l'éternité qui la fait éternelle, que la grandeur qui la fait grande ne sont rien autre chose qu'elle-même³. Si donc nous montrons que l'éternité de Dieu est infinie, il nous est impossible de nier que sa grandeur également soit infinie; autrement de toute évidence nous

904 B serions amenés à dire qu'une seule et même substance est tout à la fois plus grande et plus petite qu'elle-même. Car, à supposer que son éternité soit infinie et sa grandeur finie, une seule et même substance sera, à raison

3. J. Bénédict renvoie à ce texte de S. AUGUSTIN, nié de Dieu toute grandeur qui serait participée : « Deus autem, quis non est magnitudine magis est quae non est quod est ipse, ut quasi participes ejus sit Deus cum magis est — alioquin illa erit major magnitudo quam Deus, Deo autem non est aliquid majus — cum magnitudine magis est quo ipse est eadem magnitudo. » *De Trin.*, 5, 10, 11 (42, 918).

una eademque substantia secundum aeternitatem major magnitudine sua, hoc est semetipsa, et erit secundum magnitudinem minor aeternitate sua, hoc est semetipsa. Manifeste itaque colligitur, quia si infinita est una, et infinita erit et alia. Habet itaque Deus magnitudinem infinitam et eo ipso immensam.

Quod enim infinitum est nulla mensura comprehenditur potest. Recte ergo Deus immensus dicitur, cujus magnitudo nulla mensura comprehenditur.

VI

904 C Libet modo etiam illud considerare, utrum sit possibile plures immensos esse.

Immensum sane merito dicitur quod nulla mensura comprehenditur. Immensum dicitur quod nulli mensurae aequale vel comparabile invenitur. Si ergo plures dicimus immensos, erit quilibet eorum cuilibet alteri incommensurabilis, erit quilibet eorum cuilibet alteri incomprehensibilis. Nullius itaque mensura ab altera cujuslibet alterius comprehenditur et consequenter unaquaque quamlibet alteram supergreditur; erit ergo unaquaque quavis altera major, erit et unaquaque quavis altera minor. Quod si est impossibile, imo quia est impossibile, impossibile et erit plures immensos esse.

904 D Quod si nullus est quolibet altero major vel quolibet altero minor, sicut unusquisque eorum est comprehensibilis et commensurabilis sibi, sic erit comprehensibilis et commensurabilis cuilibet alteri.

His allegationibus indubitanter colligere possumus quod omnino non est, sed nec esse potest immensus nisi unus.

de son éternité, plus grande que sa grandeur, c'est-à-dire plus grande qu'elle-même; et d'autre part, à raison de sa grandeur, elle sera moins grande que son éternité, c'est-à-dire moins grande qu'elle-même. La conclusion s'impose: si l'une est infinie, l'autre également sera infinie.

Ainsi Dieu possède une grandeur infinie et, par le fait même, immense; car l'infini ne peut être compris dans aucune mesure. C'est donc légitimement qu'on dit de Dieu qu'il est immense, puisque sa grandeur échappe à toute mesure.

IL N'Y A QU'UN ÊTRE IMMENSE, ÉTERNEL, INCRÉÉ.

VI

904 C Il nous paraît bon aussi de nous demander maintenant s'il est possible qu'il existe plusieurs êtres immensos.

On définit correctement l'immense, ce qui échappe à toute mesure. Est immense ce qui n'a d'égalité ou de proportion avec aucune mesure. Si donc nous supposons plusieurs êtres immensos, chacun d'eux, relativement à tous les autres, sera incompréhensible et incommensurable. Il n'en est aucun dont la mesure n'échappe à la mesure des autres. Ainsi chacune de ces mesures dépasse n'importe quelle autre: chacune d'elles sera donc à la fois et plus grande et plus petite que toutes les autres. Si c'est impossible, ou plutôt parce que c'est impossible, il est impossible également qu'il existe plusieurs êtres immensos. Supposons maintenant qu'aucun de ces êtres ne soit plus grand ni plus petit que les autres, de même que chacun d'entre eux est, pour soi, compréhensible et mesurable, de même il sera compréhensible et mesurable pour tous les autres.

904 D Ces considérations nous amènent à affirmer sans le moindre doute qu'il n'existe absolument et qu'il ne peut exister qu'un être immense.

VII

Ecce jam novimus quod impossibile sit esse plures immensos, videamus nunc utrum possibile sit esse plures aeternos.

Jam ex superioribus agnovimus et pro certo habemus quod substantia divina non sit aliquid aliud quam immensitas sua, quam aeternitas ipsa. Unde et de immensitate et de aeternitate constat quod quaevis earum sit idem quod altera. Constat itaque quia qui aeternitatem habet, immensitatem utique non habere non valet. Sed si immensitate carere non potest qui est aeternus, erit procul dubio simul utrumque aeternus et immensus. Sicut ergo non possunt esse plures immensi, sic esse non poterunt plures aeterni.

Inter haec autem illud est maxime notandum et diligenti consideratione dignum, quod in his quae ratiocinando colligimus, quaedam ex inspecta illius rei de qua agitur proprietate elicimus, quaedam ex alterius rei considerata proprietate et mutua utriusque habitudine convincimus. Nam quod non possit esse immensus nisi unus, ex immensitatis proprietate colligimus. Quod vero non possint plures aeterni esse, tum ex eadem convincitur immensitatis considerata proprietate, tum ex mutua immensitatis et aeternitatis habitudine.

VIII

Certum tenemus quod sola divina substantia sit a semetipsa et quod ab ipsa sint cetera omnia. Sed quidquid ab ipsa est seu etiam esse potest, aut est secundum operationem naturae, aut est secundum impartitionem gratiae. Quam vero certum est quod divina natura degenerare, vel omnipotentia corrumpi non valet, tam certum fore oportet quod de divina substantia, naturae

VII

Tenant désormais pour impossible qu'il existe plusieurs êtres immenses, voyons maintenant s'il est possible qu'il existe plusieurs éternels.

Pour l'avoir reconnu précédemment, nous avons la certitude que la substance divine n'est rien autre chose que son immensité, que son éternité. Il est donc évident que l'immensité et l'éternité sont identiques entre elles. Dès lors il est clair que l'éternel possède nécessairement l'immensité. Et si l'immensité ne peut manquer à l'éternel, sans aucun doute il sera tout ensemble éternel et immense. En conséquence, de même qu'il ne peut y avoir plusieurs immenses, il ne pourra y avoir plusieurs éternels.

Faisons ici une remarque importante et qui mérite grande attention. Dans nos déductions et conclusions, certaines vérités sont tirées de l'analyse même de l'attribut divin dont il s'agit ; d'autres sont prouvées par la considération d'un autre attribut et par leur relation mutuelle. Qu'il ne puisse exister qu'un être immense, nous l'avons conclu de la nature même de l'immensité. Qu'il ne puisse exister plusieurs éternels, nous le prouvons soit encore par l'analyse de l'immensité, soit par la relation mutuelle entre l'immensité et l'éternité.

VIII

Nous tenons pour certain que seule la substance divine est d'elle-même et que tout le reste est de la substance divine. Mais tout ce qui a et aussi tout ce qui peut avoir son origine dans la substance divine ou bien est produit par une activité de nature ou bien est un don gratuit¹. Aussi vrai que la nature divine ne peut dégénérer ni la toute-puissance se dégrader, aussi vrai la substance divine

1. L'opposition est ici entre l'activité nécessaire de Dieu, identique à sa nature, et son activité libre dans la création. La «*gratia*» dont il est question n'est donc pas la grâce au sens théologique actuel.

ipsius operatione, esse non posset quod Deus non esset.

903 C Sed satis superius probavimus quod non possit esse Deus nisi substantialiter unus. De ipso itaque Deo, de unica illa et singulari substantia ipsius, esse non potest alius Deus, sed nec aliud aliquid quod non sit Deus. Constat itaque ab illo esse secundum operationem gratiae quidquid est aliud quam ipse.

Sed quidquid ab illo est, non tam exigente natura quam operante gratia, pro arbitrio beneplaciti, potuit ab illo fieri, potuit aequè et ab illo non fieri. Quae igitur ab illo fiunt divinam illam et incorruptibilem et incommutabilem substantiam materiam habere non possunt. Constat itaque, sola divina substantia excepta, cetera omnia vel ex nihilo facta vel mutabile aliquid habere pro materia. Sed primordialis materia, quaeso, unde

905 D fuit, quae vel a semetipsa esse vel divinam substantiam pro materia habere omnino non potuit ? Et si primordialis materia materiam habere dicitur, et primordialis asseritur simul et primordialis esse negatur. Hinc ergo manifeste colligitur quod primordialis materia, quod materialia omnia, mediante materia, quod immaterialia quaeque et universaliter omnia sunt ex nihilo creata.

Constat itaque quod veraciter credimus, quod solus Deus sit increatus. Sicut ergo solus a semetipso, sic absque dubio et solus ab aeterno.

IX

906 A Quidquid autem ex creatione esse accipit, fuit procul dubio quando omnino nihil fuit ; alioquin ex nihilo creari non potuit : omne itaque creatum ex tempore esse coepit. Quod autem increatum est, omne tempus praec-

1. Même raisonnement chez S. ANSELME : il ne peut y avoir production des êtres à partir d'une matière qui serait Dieu lui-même ; pas davantage à partir d'une matière qui se serait pas créée par lui. *Monol.* 7 (153, 153-155).

905 C ne saurait, par une activité de nature, faire exister un être qui ne soit pas Dieu. D'autre part, nous l'avons suffisamment montré, Dieu ne peut être qu'un en substance. Par conséquent, de Dieu lui-même, de sa substance unique et singulière, ne peut exister un autre Dieu et pas davantage un autre être qui ne soit pas Dieu. Ainsi est-il clair que tout être différent de Dieu vient de lui par une activité gratuite.

Or tout ce qui est de Dieu, non en vertu d'une exigence de nature, mais par une activité gratuite, selon son bon plaisir, pouvait être fait par lui, mais pouvait également n'être pas fait. Par conséquent, ce qu'il réalise ne peut avoir comme matière cette substance divine qui est incorruptible et immuable. Il apparaît ainsi qu'à la seule exception de la substance divine, tout le reste a été fait de rien ou bien a comme matière un élément muable. Mais, cette matière primordiale, dites-moi, quelle en est l'origine, étant donné qu'elle n'a pu ni exister d'elle-même, ni avoir comme matière la substance divine ? Si l'on prétend que la matière primordiale a elle-même une matière, on la déclare en même temps primordiale et non primordiale. La conclusion est manifeste : et la matière primordiale et tous les êtres matériels formés de cette matière, tous les êtres immatériels aussi, bref tous les êtres sans exception ont été créés du néant¹.

Ainsi apparaît clairement la vérité de la foi que seul Dieu est increé². Comme il est seul à exister de lui-même, évidemment il est seul aussi à exister de toute éternité.

IX

906 A Tout ce qui a reçu l'être par création n'était, à un moment donné, absolument rien, c'est incontestable ; autrement il n'a pu être créé de rien. Ainsi tout être créé a commencé d'être dans le temps³. L'increé, lui, a pré-

2. Symbole Québécois.

3. Voir note « Aeternum creari non potuit », p. 473.

cessit. Quod vero fuit quando nullum tempus fuit, procul dubio mutabile esse non potuit; alioquin temporis obnoxium fuit, quando nullum adhuc tempus fuit, quod omnino esse non potuit. Quod enim obnoxium est mutabilitati, eo ipso obnoxium est temporis. Tempus enim semper in motu est et vel ad modicum quidem omnino stare non potest; et si nulla mutatio esset, procul dubio tempus omnino non esset. Constat itaque, quod superius jam dixi, quia quod obnoxium est mutabilitati, obnoxium est et temporis. Obnoxium autem mutabilitati aliquid esse non potuit, quando tempus nullum fuit. Quod ergo increatum est, quoniam ante omnia tempora fuit, mutabile esse non potuit. Quod autem est incommutabile, sicut non potest mutari de esse ad non esse, sic non potest mutari de esse ad aliud esse. Quod vero non potest mutari de esse in non esse durat sine fine. Quod non potest mutari de esse in aliud esse manet sine omni mutatione. Itaque quod increatum est non solum initio caret, verum etiam sine fine et omni mutabilitate manet. Carere autem initio et fine et omni mutabilitate dat aeternum esse. Igitur quod est increatum convincitur esse et aeternum. E converso autem quod est aeternum constat esse et increatum. Nam quod aeternum est ab aeterno fuit et eo ipso creari non potuit.

906 C Colligitur igitur his rationibus quia si non est incretus nisi unus, nec est aeternus nisi unus. Et aequo e converso, si non est aeternus nisi unus, nec est incretus nisi unus.

X

Quod de divinitatis immensitate superius jam diximus alia adhuc ratione, immensitatis ipsius videlicet consi-

1. Sur la relation entre temps et mutations, cf. S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, 11, 6 (41, 321-322). Cf. aussi les textes sur l'éternité du Verbe dans la controverse antiricenne : « Si ante omnia tempora Filius erat (non enim aliter

oédé tous les temps. Or ce qui existait quand n'existait pas le temps, assurément ne pouvait être muable; sinon il aurait été soumis au temps quand il n'y avait pas encore de temps, ce qui est radicalement impossible. Notons-le en effet, ce qui est soumis au changement est, par là même, soumis au temps. Car le temps est toujours en mouvement, le moindre arrêt est pour lui impossible; et s'il n'y avait aucun changement, indubitablement il n'y aurait pas de temps¹. Notre affirmation précédente est donc certaine : qui est soumis au changement est 906 B soumis aussi au temps. Mais on ne peut être soumis au changement quand il n'y a pas de temps. Par conséquent, l'incréd, existant avant tous les temps, n'a pu être muable. Or ce qui est immuable ne peut passer de l'être au non-être et ne peut davantage passer d'une manière d'être à une autre. Ce qui ne peut passer de l'être au non-être a une durée sans fin. Ce qui ne peut passer d'une manière d'être à une autre a une durée sans aucun changement². Par conséquent l'incréd non seulement n'a pas de commencement, mais dure sans fin et sans aucune mutabilité. Or s'avoir ni commencement, ni fin, ni mutabilité, c'est être éternel. Il est donc prouvé que l'incréd est aussi éternel. Inversement il est évident que l'éternel est aussi incréd. Car l'éternel existe de toute éternité et par le fait même n'a pu être créé.

906 C Ce raisonnement nous amène à conclure que s'il n'y a qu'un seul incréd, il n'y a qu'un seul éternel. Et aussi, inversement, s'il n'y a qu'un seul éternel, il n'y a qu'un seul incréd.

X

Notre assertion précédente sur l'immensité de Dieu est susceptible d'une autre démonstration encore, par

intelligendum est : In principio erat Verbum » et « Omnia per ipsum facta sunt » ; quin et tempus sine aliquibus creaturæ motibus non potest esse et ideo per illum facta continentur et tempore per quem facta sunt omnia), procul dubio coæternus est Patrî Filius. » *Contra serm. Ariani*, 1 (42, 684).

2. Cf. S. AUGUSTIN, *In Joan.*, tr. 38, 10 (35, 1689) ; *In Pr.*, 9, 11 (36, 122) ; S. ANSELME, *Monol.*, 21 (158, 171-173).

derata proprietate, colligere possumus. Quidquid enim ad mensuram habetur majus esset si ejus mensura duplicaretur. Multo autem majus, si cresceret in decuplum, vel potius in centuplum. Quod si cumlaretur in millies, imo in millies millies, cresceret tantum. Hinc ergo, ut
 906 D credo, potes animadvertere quod magnitudinem ad mensuram habere, hoc est ipsam participare, non magnitudinem esse. Deus autem, ut superior ratio monstravit, ipsa magnitudo est; et nulla res omnino seipsa participare potest et hoc ipsum quod est ex parte esse et ex parte non esse. Deus itaque, qui magnitudo ipsa est, magnitudinem ad mensuram habere non potest. Supra omnem itaque mensuram et eo ipso immensum esse deprehenditur, quod nulla mensura comprehenditur, seu etiam comprehensibile perpenditur. Stat ergo inconcussum quod credimus, quod quotidiana confessione clamamus, quod Deus sit immensus.

Hoc ipsum ex omnipotentiae consideratione probari valet. Sed quoniam hoc ipsum ad perpendendum perfacile est, in eo immorari non oportet. Habemus autem
 907 A ex superioribus quod non est aliud omnipotentia quam immensitas, quam aeternitas ipsa. Consequens ergo est ut qui immensitatem, qui aeternitatem habet, simul et omnipotentiam habeat. Quam igitur non potest esse omnipotens nisi unus, tam non potest esse nisi unus immensus, nisi unus aeternus.

XI

Longe superius monstravimus quod divinitas sit omnino incommunicabilis, nec possit esse pluribus

1. Notre traduction suppose le texte de l'édition de J. de Toulouse. On voit le raisonnement de l'auteur : grandir, même dans des proportions qui défont l'imagination, ce n'est encore que participer davantage à la grandeur, ce n'est pas être la grandeur.

L'édition critique donne le texte : « Quid si cumlaretur in millies, immo in millies millies tantum ? » Op. cit., p. 116-117.

l'analyse même de ce qui est propre à l'immensité. En effet tout ce qui a une grandeur mesurée serait plus grand si on doublait ses dimensions; il augmenterait bien plus encore s'il décuplait, plus encore s'il centuplait. Et si on le multipliait par mille ou par un million, il ne ferait jamais que grandir¹. Par là vous pouvez remarquer, je pense, que posséder une grandeur mesurée, c'est participer à la grandeur et non pas être la grandeur. Mais Dieu, nous l'avons déjà montré, est la grandeur même. Et il est impossible qu'une réalité participe à elle-même, qu'elle soit partiellement et que partiellement elle ne soit pas cela même qu'elle est. Par conséquent Dieu, qui est la grandeur même, ne saurait posséder une grandeur mesurée. Il s'avère donc comme au-dessus de toute mesure et, par le fait même, comme immense; il n'est compris, on ne peut l'imaginer compréhensible par aucune mesure. Ainsi se dresse inébranlable la vérité de la foi que chaque jour nous proclamons : Dieu est immense².

L'analyse de la toute-puissance conduit à la même affirmation. Mais comme cette considération est très facile, inutile de nous y attarder. Les raisonnements antérieurs nous ont montré que la toute-puissance n'est
 907 A rien autre chose que l'immensité même, que l'éternité même. Il faut conclure : qui possède l'immensité et qui possède l'éternité possède nécessairement la toute-puissance. Aussi vrai qu'il ne peut y avoir qu'un seul tout-puissant, il ne peut y avoir qu'un seul immense et qu'un seul éternel.

INCOMMUNICABILITÉ DES ATTRIBUTS DIVINS.

XI

Nous avons démontré, dans nos toutes premières considérations, que la divinité est absolument incommuni-

2. Symbolo Quinquages.

substantiis communis. Quod ibi jam dictum est de divinitate simili ratione dici potest de Dei immensitate, nihilominus autem de ejus aeternitate. Quam non potest
 907 B enim esse communicabilis pluribus substantiis substantia quaelibet una, tam non potest esse communicabilis pluribus substantiis immensitas ipsa, aeternitas ipsa, cum non sint aliud aliquid quam divina substantia. Nullus ergo immensus, nisi solus et unus Deus. Nullus aeternus, nisi solus et unus Deus.

Sed hic magna questio oritur quae simplices auditores movere potest, nisi aperta enodatione solvatur. Probatur est superius quod divina substantia sit idem quod ipsa potentia, idem quod ipsa sapientia. Quis autem dicat quod potentia sit incommunicabilis, quod sapientia non sit pluribus substantiis communis? Si idcirco incommunicabiles dicuntur immensitas et aeternitas ipsa, quod idem esse probantur quod divina substantia, cur
 907 C non eadem ratione ipsa potentia atque sapientia dicuntur incommunicabiles et pluribus substantiis non posse esse communes? Ubi enim eadem ratio praemittitur, cur similis consequentia non merito subinfertur? Sed, ut hunc perplexionis nodum facilius dissolvamus, quod de divinitatis singularitate superius diximus altiori adhuc perscrutatione discutiamus.

XII

Sciendum itaque de omni substantia quod habet esse ex substantialitate sua. Nam cui substantialitas nulla inest, substantia recte dici non potest. Substantialitatem
 907 D namque dicimus illam proprietatem subsistentiae,

1. Cf. supra, L. 1, XVII.

2. Cf. S. AUGUSTINUS, *De veritate*, 13 (158, 486) : la vérité est unique et pourtant se trouve en plusieurs esprits.

3. Le mot « substantialitas », appliqué à la Trinité, se trouve chez MARCUS VICENTINUS, *Adv. Ar.*, I, 32 (8, 1088) ; également chez S. Jérôme et Cassiodore.

cable¹, qu'elle ne peut exister dans plusieurs substances. Ce que nous avons dit alors de la divinité est valable tout aussi bien de l'immensité de Dieu et également de son éternité. De même que n'importe quelle substance
 907 B une est incommunicable à plusieurs substances, tout aussi bien l'immensité elle-même, l'éternité elle-même sont incommunicables à plusieurs substances, n'étant rien autre chose que la substance divine. Ainsi, pas d'être immense, sinon le seul et unique Dieu, pas d'éternel, sinon le seul et unique Dieu.

Mais voici maintenant une grande question qui pourrait inquiéter les auditeurs un peu simples, si elle n'était explicitement résolue. Nous avons prouvé naguère que la substance divine est identique à la puissance, identique à la sagesse. Or comment soutenir que la puissance soit incommunicable, que la sagesse ne se trouve pas en plusieurs substances? Puisqu'on déclare incommunicables²
 907 C l'immensité et l'éternité pour cette raison qu'elles sont identiques à la substance divine, pourquoi ne pas dire, en vertu de la même raison, que la puissance et la sagesse sont incommunicables et ne peuvent se trouver en plusieurs substances? C'est la même raison dans les prémisses : pourquoi n'aurait-on pas le droit d'en tirer une conclusion semblable? Pour dénouer plus facilement ce nœud enchevêtré, nous devons reprendre, dans une discussion encore plus approfondie, ce que nous avons exposé sur l'unité singulière de la divinité.

XIII

Il faut savoir que toute substance tient l'être de sa substantialité³. Où il n'y a pas substantialité, on ne peut correctement parler de substance. Nous appelons
 907 D en effet substantialité, cette propriété de la subsistence⁴

4. Dans l'édition de J. de Toulouse : « Dicimus illam proprietatem substantiae, ex qua habet substantia dici » ; plus bas (918 A) : « Denotatio itaque... substantialitas, vel si magis placeat, illa substantia ex qua dicitur esse habet... » ; plus bas (908 B) : « Incommunicabilis... quia sic est substantia substantiae unius, ut non possit... »

ex qua habet substantia dici et esse. Humanae substantiae substantialitas est ipsa humanitas; substantia siquidem quae humanitatem non habet homo nisi falso dici non valet. Quod autem de hac dictum est, in ceteris aequè videri potest. Substantialitas vero alia generalis, alia specialis, alia individualis. Substantialitas autem illa est generalis, quae est aliquibus speciebus communis, ut corporalitas, quae inest omnibus corporibus tam animatis quam inanimatis. Illa vero est specialis, quae competit unius tantum speciei omnibus individuis, ut humanitas, quae est omnibus hominibus communis. Individualis autem est illa, quae uni soli quidem individuo inest et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. Ad designandum individuum aliquam substantialitatem, nomen in usu non habemus, sed ad majorem dicendorum evidentiam ponere et a proprio nomine trahere possumus. Dicatur itaque a Daniele danielitas, sicut ab homine humanitas. Danielitas itaque intelligatur illa substantialitas, vel, si magis placet, illa substantia ex qua Daniel esse habet illa substantia quae ipse est et quam participare non potest aliqua alia. Humanitas itaque sicut corporalitas est communis multis; danielitas vero omnino incommunicabilis. Incommunicabilem vero ideo dicimus, quia sic est ejus ut non possit esse alterius. Nam qui hanc substantialitatem habuerit, profecto Daniel erit; qui vero non habuerit, idem Daniel esse non poterit. Diversa namque substantialitas facit substantiam diversam. Singularis autem et individua non potest facere nisi unam. Incommunicabilis itaque est danielitas, ut diximus, quia sic est substantia substantiae unius ut non possit esse alterius. Si igitur ideo incommunicabilis dicitur esse, quia non potest esse alterius substantiae, quanto magis si Danielis

qui lui donne d'être appelée et d'être substance. La substantialité de la substance humaine, c'est l'humanité elle-même, car une substance qui ne possède pas l'humanité ne peut véritablement être appelée homme. Et ce que nous disons de cette substance s'applique également aux autres. La substantialité peut être ou bien générique ou bien spécifique ou bien individuelle. La substantialité générique est celle qui est commune à plusieurs espèces, ainsi la corporéité qui se trouve dans tous les corps, soit animés, soit inanimés; la substantialité spécifique est celle qui appartient à tous les individus d'une seule et même espèce, par exemple l'humanité qui est commune à tous les hommes. Quant à la substantialité individuelle, c'est celle qui se trouve dans un seul individu exclusivement et ne peut absolument pas être commune à plusieurs substances. Pour désigner une substantialité individuelle, nous n'avons pas de vocable en usage; mais pour être plus clair dans notre exposé, nous pouvons créer un terme dérivé d'un nom propre. Disons donc la « danielité » du mot Daniel comme nous disons l'humanité du mot homme¹. Ainsi il faut comprendre la danielité comme cette substantialité même ou, si vous aimez mieux, comme cette subsistence qui donne à Daniel d'être cette substance qu'il est lui-même et qu'aucune autre ne peut participer. Dès lors, tandis que l'humanité, comme la corporéité, est commune à un grand nombre d'êtres, la danielité est absolument incommunicable, incommunicable en ce sens qu'elle lui appartient, à lui, de manière à ne pouvoir appartenir à un autre. Celui qui aura cette substantialité sera certainement Daniel, celui qui ne l'aura pas ne pourra être le même Daniel. Car c'est la diversité des substantialités qui fait la diversité des substances; mais une substantialité singulière et individuelle ne peut faire qu'une seule substance. Ainsi la danielité est incommunicable, nous le disons, parce qu'elle est tellement la subsistence d'une seule substance qu'elle ne peut l'être d'une autre. Si donc on la dit incommunicable pour cette raison qu'elle ne peut appartenir à une autre substance,

1. Boëce parle dans le même sens de la « platonitas », *Perihern.* (64, 462-466).

substantia esset idem ipsum per omnia quod substantialitas sua. Divinitas autem ipsa est idem ipsum per omnia quod divina substantia; idem, inquam, quod singularis illa substantia quae sola est et a semetipsa et a qua sola sunt cetera omnia. Tam igitur non potest ipsa divinitas communicabilis esse, quam non possunt diversae substantiae esse una et una diversae.

908 C Ecce quomodo divinitas ipsa sit incommunicabilis tam aperte monstravimus, ut lector qui super hoc dubitaverit non tam hebes videatur quam caecus.

Immensitas autem et aeternitas, juxta praedictam rationationem, sic sunt unius ut non possint esse alterius; et eo ipso incommunicabiles perpendimus.

Addamus quod idem ipsum per omnia quod divina substantia sunt, unde et constat quod incommunicabiles existunt.

XIII

908 D Sed ut ad id redeamus propter quod ista digessimus, cur non eadem ratione potentia ipsa atque sapientia incommunicabiles dicuntur, si idem ipsum quod divina substantia veraciter esse comprobantur? Sed sciendum est quod tam nomine potentiae quam nomine sapientiae abutimur, cum modo de divinis, modo de humanis loquimur, ut non tam unicum quam aequivocam praedicationem fecisse videamur. De Deo dicimus quod sapientia sit, de homine non dicimus quod sapientia sit, sed quod ei sapientia insit: ibi sapientiae nomine designatur tale quid quod sit substantia et plus quam substantia; hic nomine sapientiae designatur tale quid quod sit substantia nulla. Utrobique dictio una, sed ratio nominis

1. La « divinité » est aussi singulière et incommunicable à plusieurs que la « danielité » de cet homme pleinement déterminé et individualisé. Elle l'est même beaucoup plus encore, étant donné l'unité et la simplicité parfaite de Dieu.

combien le serait-elle plus encore si la substance de Daniel était cela même, à tous points de vue, qu'est sa substantialité. Or la divinité, elle, est à tous points de vue cela même qu'est la substance divine: la même réalité, dis-je, que cette substance singulière qui seule existe par elle-même et qui seule est l'origine de tout le reste. Il est donc impossible que la divinité soit communicable, exactement autant qu'il est impossible que des substances différentes soient une seule substance et une seule substance des substances différentes¹.

908 C Et voilà démontrée l'incommunicabilité de la divinité, d'une manière si claire que le lecteur qui garderait sur ce point le moindre doute s'avèrerait non seulement obtus mais aveugle.

Quant à l'immensité et à l'éternité, d'après l'argumentation précédente, elles sont tellement la propriété d'un seul qu'elles ne peuvent appartenir à un autre. Par le fait même nous constatons qu'elles sont incommunicables.

Ajoutons qu'elles sont identiques en tout à la substance divine; il est clair que, de ce chef également, elles sont incommunicables.

XIII

908 D Mais revenons à la question même qui a provoqué ce développement: pourquoi ne pas déclarer tout aussi incommunicables la puissance et la sagesse puisqu'il est prouvé qu'elles sont réellement identiques à la substance divine elle-même? Il faut remarquer ici que c'est un abus d'employer les termes de puissance et de sagesse tour à tour en parlant de Dieu et de l'homme; il y a là, évidemment, prédication équivoque et non univoque. De Dieu nous affirmons qu'il est la sagesse; de l'homme nous disons non pas qu'il est la sagesse, mais qu'il y a en lui la sagesse. Dans un cas, le mot de sagesse désigne une réalité qui est substance et même plus que substance; dans l'autre cas, il désigne une réalité qui n'est pas du tout substance; ici et là c'est le même mot,

diversa. Si æquivocatio est ubi nomen unum sub diversa significatione designat substantiam diversam, quanto magis cum unum nomen distrahitur ad designandum et id quod negamus et id quod dicimus substantiam. Dicimus item ipsum hominem, dicimus nihilominus Deum sapientiam habere; et videtur enuntiativo æquivoca esse; sed de Deo non dicitur nisi abusive; nec minor abusio videtur quam si Abraham non homo esse, sed hominem habere diceretur. Hæc dicendi abusio, vel dictionum æquivocatio sensum confundit et potentiam atque sapientiam incommunicabiles dici non sinit. Denique demus tale nomen quod non nisi divinæ potentiae vel divinæ sapientiae convenire, et videbimus utramque incommunicabilem esse. Nam nomen ipsum omnipotentiae, quod non potest nisi divinæ potentiae convenire, omnino deprehenditur incommunicabile. Si quidem, sicut jam probavimus, non potest esse omnipotens nisi unus. Sed ad exprimendam divinam sapientiam, omnipotentiae simile nomen non habemus; sed sæpe eam ex adjuncto determinamus, cum sapientiam summam, cum sapientiam ipsam vel plenitudinem sapientiae nominamus. Sed quovis modo exprimatür divina et increata potentia vel sapientia, ita ut non possit omnino subintelligi aliqua alia, absque dubio utraque erit incommunicabilis, nec poterunt esse communes pluribus substantiis, non dicam angelicis, non dicam humanis, sed nec aliquibus quasi divinis.

1. Cf. S. ANSELME : « Quomodo homo non potest esse iustitia, sed habere potest iustitiam, non intelligitur iustus homo existens iustitia, sed habens iustitiam », etc. *Monol.*, 16 (138, 164-165).

2. L'auteur dépend ici — tout naturellement — d'Aristote expliqué par Boèce et les rhéteurs. ANISTOTE avait défini l'équivoque comme la désignation par un même terme d'objets de nature différente, en donnant l'exemple du mot animal appliqué à un homme vivant et à un homme en peinture (*Catégorica*, L. 1). BOÛCE commente ces considérations : « Juncturæ nomena sed definitiones dissonant », etc. Mais il note qu'il y a différentes sortes d'équivoques : équivoque *a casu* et équivoque *a consilio*, qui peut être une analogie véritable, *In categ. Aristot.*, L. 1 (64, 162-167).

mais en deux sens différents ¹. S'il y a expression équivoque quand un seul mot, employé en deux sens, désigne deux substances différentes, combien plus encore quand un seul mot est écartelé pour désigner et ce qui, dans notre pensée, n'est pas une substance, et ce qui l'est une substance. Ainsi nous disons que l'homme lui-même possède la sagesse et nous disons aussi bien que Dieu possède la sagesse; il est clair que cette formulation est équivoque et, appliquée à Dieu, elle ne peut être qu'abusive. Abus aussi grave que si l'on disait d'Abraham, non pas qu'il « est » un homme, mais qu'il « a » un homme. Cet abus de langage et cette équivoque de l'expression embrouillent le sens et ne permettent plus de déclarer incommunicables la puissance et la sagesse ². Mais employons un mot qui convienne exclusivement à la puissance divine ou à la sagesse divine et immédiatement nous apercevrons que l'une et l'autre sont incommunicables. Ainsi le terme même de toute-puissance, qui ne peut convenir qu'à la puissance divine, apparaît strictement incommunicable puisque, nous l'avons montré, il ne peut y avoir qu'un seul tout-puissant. Pour désigner la sagesse divine, nous n'avons pas de terme analogue à toute-puissance; mais souvent à ce mot nous en ajoutons d'autres qui le déterminent, disant par exemple la sagesse suprême, la sagesse même, la plénitude de la sagesse. Dès qu'on désigne la puissance et la sagesse divine par n'importe quelle expression inapplicable aux autres, il apparaît sans le moindre doute qu'elles sont toutes deux incommunicables; qu'elles ne peuvent être communes à plusieurs substances, je ne dis pas seulement à des substances angéliques, je ne dis pas seulement à des substances humaines, je dis aussi à des substances qui seraient quasi-divines ³.

Richard souligne que l'emploi des termes de puissance et de sagesse pour Dieu et pour l'homme est une équivoque spécialement « abusive ». Chez les rhéteurs, « abusivus » est l'usage d'un terme improprie, où les termes propres font défaut. « Abusivus (terminis) utitur perinde ac si propriis, cum propria desunt. »

3. Voir note « Substantiis quasi divinis », p. 473.

XIV

909 C Excepto eo quod de divinitatis singularitate superius jam diximus, ecce quam multis modis probare possumus quod non sit Deus nisi unus. Unus increatus, unus aeternus, unus immensus, quorum singula probant atque convincunt quod non sit Deus nisi unus. Si bene attendis, idem probare poteris ex consideratione unitatis. Nam si quis dicat plures deos esse, convinci poterit ex hac consideratione unum quemlibet ab altero quolibet esse, quorum singulus sit proprium nonnisi a semetipsis existere. Sed quoniam hoc ex ante jam dictis perpendi et probari posse cognovimus, ex industria praeterimus et lectoris sagacitati elicienda relinquimus.

XV

909 D Nunc illud quaeramus utrum, juxta quotidianam confessionem, non possit esse Dominus nisi unus solus.

Ille utique veraciter Dominus dicitur, cujus libertas nulla potestate premitur, cujus potestas vel dominium nulla impossibilitate praepeditur. Veraciter autem Dominus dici non poterit, qui alienae voluntati invitus deservit vel cedit. Videtur itaque impossibile plures dominos esse. Nam si plures esse dicuntur, vide quid inconvenientis inde consequatur. Nam, si aliquis eorum alium quemlibet suae servituti addicere velit, si ille qui impetitur oppressoris violentiam repellere non poterit, quomodo non potius servus quam dominus erit? Si vero oppressionis praesumptor violenter repulsus et victus

1. Tous les man ont la leçon « bonitatis ». Mais l'édition de Lafèvre d'Étaples et les autres ont adopté la leçon « unitatis », qui s'accorde mieux avec le contexte. J. RULLIER s'insistait pourtant « bonitatis », op. cit., p. 121.

2. Symbole Quirouque.

Sur le nom de Seigneur comparé à celui de Dieu, cf. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, 8, 11, 24 (34, 382).

IL N'Y A QU'UN DIEU ET QU'UN SEIGNEUR.

XIV

909 C En dehors même de ce que nous avons dit plus haut sur l'unité singulière de la divinité, combien de manières de prouver qu'il n'y a qu'un Dieu! Un seul incréé, un seul éternel, un seul immense; autant d'affirmations dont chacune prouve manifestement qu'il n'y a qu'un Dieu. A bien y réfléchir, vous pourrez trouver encore un argument dans la considération de l'unité¹. Car, si l'on prétend qu'il y a plusieurs dieux, cette considération pourra faire apparaître que n'importe lequel d'entre eux tient son être de n'importe quel autre, alors que pourtant chacun a cette propriété de n'exister que de lui-même. Mais voyant bien qu'on peut scruter et démontrer cette vérité à partir de ce que nous avons déjà exposé, délibérément nous omettons ce sujet de réflexion, le laissant à la sagacité du lecteur.

XV

909 D Demandons-nous maintenant s'il ne peut exister qu'un seul Seigneur, comme nous le disons tous les jours dans notre profession de foi².

Celui-là mérite véritablement le nom de Seigneur dont la liberté ne subit la pression d'aucune puissance, dont la puissance ou la domination n'est limitée par aucune impossibilité. On ne pourra véritablement appeler Seigneur celui qui obéit contre son gré et cède à une autre volonté. Il s'avère donc impossible qu'il y ait plusieurs seigneurs. Dans cette hypothèse, voyez quelles meséances vont en résulter. Supposons en effet que l'un d'entre eux veuille en asservir un autre, si celui qui est attaqué ne peut repousser la violence de l'agresseur, ne sera-t-il pas esclave bien plutôt que seigneur? Si, au contraire, l'auteur de l'agression est repoussé par la violence, s'il

910 A cedit, quomodo verus dominus erit qui repellentis voluntati, invitus quidem, cedendo tamen, subservit? Sic fit ut si plures aequae potentes plures dominos esse contendimus, nullum procul dubio veraciter dominum efficiamus.

Sed quod ex considerata dominationis ipsius proprietate convincitur, ex omnipotentiae consideratione confirmatur. Quam enim non poterit esse omnipotens nisi unus, tam non poterit esse Dominus nisi unus. Quis enim poterit ejus violentiae resistere, quem veraciter constiterit omnia posse?

Pro certo itaque tenendum quod non sit, sed nec esse possit Dominus nisi unus, sicut Deus nisi unus et solus.

XVI

910 B Ei autem qui vere omnipotens est expetendorum nihil deesse potest. Ubi enim omnipotentia est, nulla plenitudo, nulla perfectio deesse potest. Alioquin, si vel aliquid de qualicumque perfectione summe potenti deesset quam habere non posset, veraciter omnipotens omnino non esset. Universaliter autem perfectum est, qui in nullo nulla perfectio deest, sed nec deesse potest. Nihil autem melius, nihil potest esse majus eo quod est plenum et perfectum in omnibus. Constat itaque de omnipotente quod ipse sit summum bonum et, quod consequens est, quod ipse sit sibi suum bonum. Sicut enim superiorem habere non valet qui supremum locum tenet, 910 C sic omnium summus de suo inferiori bonus fieri vel beari non valet. Quomodo autem aliunde bonus vel beatus fieri posset, qui a semetipso habet totum quod habet? Est itaque de semetipso bonus, est et de semetipso beatus. Ipse ergo sua, ipse summa bonitas; ipse sua, ipse summa felicitas. Constat itaque quod dictum est, quod ipse sit summum bonum et quod ipsum sit universaliter

910 A est vaincu et cède, comment sera-t-il véritablement seigneur, lui qui se soumet à la volonté de son vainqueur, de mauvais gré, bien sûr, mais tout de même en capitulant? Ainsi à prétendre qu'il existe plusieurs êtres de même puissance et plusieurs seigneurs, nous aboutissons à cette conséquence indubitable, qu'aucun d'eux n'est véritablement seigneur.

Au reste, cet argument tiré de l'analyse même de l'idée de seigneurie est confirmé par la réflexion sur la toute-puissance. Aussi vrai qu'il ne pourra y avoir qu'un seul tout-puissant, il ne pourra y avoir non plus qu'un seul Seigneur. Qui donc, en effet, sera capable de résister à la force de celui qui, par hypothèse, peut véritablement tout?

Il faut donc tenir pour certain qu'il n'y a et même qu'il ne peut y avoir qu'un Seigneur, tout comme il n'y a qu'un seul Dieu.

XVI

910 B A celui qui est vraiment tout-puissant rien ne peut manquer de ce qui est désirable. Car, où existe la toute-puissance, aucune plénitude ne peut faire défaut, aucune perfection. S'il lui manquait le moindre élément d'une perfection quelconque, il ne serait pas véritablement tout-puissant. Or ne manquer, ne pouvoir manquer d'aucune perfection, c'est être totalement parfait. Rien ne peut être meilleur ni plus grand que la plénitude et la perfection totale. Il apparaît ainsi que le tout-puissant est lui-même le souverain bien et par conséquent qu'il est à lui-même son propre bien. En effet, tout comme celui qui occupe le rang suprême ne peut avoir de supérieur, de même celui qui est au-dessus de tout ne peut recevoir d'un inférieur sa bonté ou sa béatitude. Comment recevrait-il d'un autre sa bonté ou sa béatitude, celui qui tient de lui-même tout ce qu'il a? C'est donc de lui-même qu'il est bon et de lui-même qu'il est heureux. Il est lui-même sa propre bonté, il est la bonté souveraine. Il est lui-même son propre bonheur, il est le souverain bonheur. Et voilà qui met en lumière notre assertion, qu'il est lui-même le souverain bien, c'est-à-dire la per-

perfectam. Quid enim est beatitudo, nisi honorum omnium plenitudo atque perfectio? Constat itaque quia bono illi summo universaliterque perfecto nihil omnino desit eujus adjectione meliorari possit.

XVII

- 910 D Sed si in illo vero et summo bono universaliterque perfecto plenitudo est omnium honorum, numquid illud bonum usquequaque perfectum est ex multis bonis compositum? Sed quod ex pluribus compositum est naturaliter et divisibile est; et quod naturaliter est divisibile naturaliter est et commutabile; et ubi est commutabilitas, non potest esse aeternitas et sic nec vera felicitas. Sed in bono quod universaliter perfectum est, nihil horum deesse potest. Nam, ut de ceteris taceam, ex solius omnipotentiae consideratione convincitur nihil perfectionis et, quod consequens est, nihil horum ibi deesse potuisse. Constat itaque quia in illa aeterna felicitate et vere felici aeternitate sit vera incommutabilitas et consequenter vera et summa simplicitas.
- 911 A Ubi autem summa simplicitas, ibi vera et summa unitas. Quidquid ergo in summo bono est vere et summe unum est, nec ibi aliud et aliud esse potest, sed idem ipsum est totum quod est.

1. Cf. le texte de BOETIUS sur la béatitude, auquel renvoie J. Ribaillier : « Id autem est beatus quo quis adeptus nihil ulterius desiderare quest. Quid quidem est omnium summum bonorum cunctaque infra se bona continens : est si quid aliofer, summum esse non potest, quoniam relinquereit extrinsecus quod posse optat. Liquet igitur esse beatitudinem status bonorum omnium congregatione perfectam. » De consolatore, l. 3, prosa 2 (63, 724).

2. S. ANSELME, après avoir énuméré les biens que suppose la perfection divine : « summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia... », se posait la question : « Quid orbe, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tam pluribus bonis ; an potius non sunt plura bona, sed unum

fection totale. En effet qu'est-ce que la béatitude, sinon la plénitude et la perfection de tous les biens? C'est donc une évidence qu'à ce souverain bien totalement parfait il ne manque absolument aucun bien, dont l'acquisition pourrait le rendre meilleur.

UNITÉ ET SIMPLICITÉ DIVINE.

XVII

- 910 D Si dans ce bien véritable, souverain et universellement parfait se trouve la plénitude de tous les biens, faudrait-il penser que ce bien, absolument parfait en tout, est composé de biens multiples? Mais ce qui est composé de plusieurs éléments est aussi par nature divisible; ce qui est par nature divisible est aussi muable; et toute mutabilité exclut l'éternité et, par là même, la félicité véritable¹. Or dans le bien totalement parfait, ni l'une ni l'autre ne sauraient manquer. Car, abstraction faite des autres arguments, la seule réflexion sur la toute-puissance nous assure qu'aucune perfection et par conséquent celles-là non plus ne peuvent lui faire défaut. Il est donc évident que cette éternelle béatitude et cette éternité vraiment bienheureuse impliquent l'immutabilité véritable et par conséquent la véritable et souveraine simplicité.
- 911 A Or souveraine simplicité dit véritable et souveraine unité. Ainsi tout ce qui existe dans le souverain bien est véritablement et souverainement un. Il ne peut y avoir en lui de réalités distinctes; il est lui-même tout ce qu'il est.

bonum tam pluribus nominibus significatum? » Et il concluait, au nom de la simplicité divine et de la perfection même : « Cum igitur illa natura nullo modo composita sit et tamen semel modo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum quod omnino, sive simul, sive singula. » *Metaph.*, 16 et 17 (158, 165-166). Cf. *Prologion*, 22 (158, 223).

XVIII

Quod autem de summi illius et veri boni simplicitate vel unitate hic dicimus alia adhuc ratione convincere possumus, sicut ex his colligi potest quae jam superius posuimus. In superioribus namque ratio invenit quod divina substantia sit idem quod ipsa potentia, idem quod ipsa sapientia : unde et quaelibet earum convincitur idem esse quod alia. De eadem substantia superius est dictum, 911 B imo et simili ratione probatum, quod sit vera immensitas, quod sit idem quod ipsa aeternitas. Attende itaque quoniam omnia ista unum et idem ipsum sunt et adinvicem quidem de alterutris praedicari possunt. Quod de istis dicimus, hoc de ejus bonitate, hoc de ejus beatitudine, simili consequentia, convincere possumus. Nam ista quidem sicut superiora de semetipsis et praemissis mutuum praedicationem suscipiunt ; et omnino omnia quae divinae substantiae dicuntur inesse vel unde dicitur aliquid habere in eandem consequentiam currunt.

Quoniam igitur veri et summe unum est quidquid in summa substantia, imo quidquid summa substantia est, non est ei aliud esse quam vivere, nec vivere quam 911 C intelligere, nec ab his aliud atque aliud potentem vel sapientem fore ; sed nec ab eis sicut nec a semetipsis diversum aliquid bonum vel beatum esse.

Rationis itaque hujusmodi consideratione colligi potest, quoniam quidquid in summo bono et vera divinitate est vere et substantialiter et summe unum est.

1. Dire qu'il y a des attributs « dans l'essence divine » ou que Dieu, « être souverainement un, possède des perfections » est une manière de parler anthropomorphe, qui ne doit pas veiller la simplicité absolue de la divinité. Cf. S. AUGUSTIN, *De Trin.*, 15, 5, 7 et 8 (42, 1061-1063) ; S. ANSELME, *Monol.*, 16 et 17 (138, 194-196).

XVIII

Ce que nous disons ici de la simplicité ou de l'unité de cet être souverainement et véritablement bon peut se prouver d'une autre manière encore, à partir de nos constatations antérieures. Car le raisonnement nous a déjà fait découvrir que la substance divine est identique à la puissance, identique à la sagesse : d'où il suit que sagesse et puissance s'identifient entre elles. Nous avons dit également, bien plus, nous avons prouvé par un raisonnement analogue que cette même substance est l'im- 911 B mensité véritable et qu'elle est identique à l'éternité même. Remarquez-le bien, toutes ces propriétés sont une seule et même réalité et peuvent être affirmées mutuellement l'une de l'autre. Un raisonnement semblable montre que le même principe s'applique à la bonté et à la béatitude en Dieu : car, tout comme les premières, elles sont susceptibles d'être affirmées l'une de l'autre et aussi des précédentes. Tout, absolument tout ce qu'on dit exister dans la substance divine ou lui donner ce qu'elle possède relève du même raisonnement ¹.

Ainsi, puisqu'il y a véritable et suprême unité en tout ce qui est dans la substance suprême ou mieux en tout ce qu'est la substance suprême, pour elle être identiquement vivre, vivre est identiquement connaître ; et ce sera identiquement aussi être puissante ou sage ; en elle enfin bonté et béatitude ne sont pas non plus des réalités distinctes des précédentes ni distinctes entre elles.

Cette réflexion nous permet ainsi de conclure que tout ce qui existe dans le souverain bien et la véritable divinité est véritable, substantielle et souveraine unité.

Au lieu de « vel unde dicitur aliquid habere », plusieurs ms ont « vel unum dicitur aliquid habere », leçon adoptée par l'éditeur de J. de Toulouse (J. THIBAUTIER, op. cit., p. 125).

XIX

Esse itaque oportet summe bonum, summe unum; et non solum summe unum, sed et unice summum. Non enim possunt esse duo summa bona, sicut nec duo universaliter perfecta. Nam, si duo aequè perfecta esse concedimus, oportet ut et consequenter concedamus quoniam quidquid plenitudinis, quidquid perfectionis est in uno, totum iuxta eundem modum atque mensuram erit et in altero. Erit itaque utrobique una et eadem plenitudo, erit utrobique una indifferensque perfectio. Sed ubi differentia nulla est, pluralitas omnino recte dici sicut et inveniri non potest. Plura itaque universaliter perfecta sicut omnino non sunt, sic et omnino esse non possunt. Et quidem sicut et ante nos dictum est, si unum universaliter perfectum est, ad omnia sufficit: alioquin usquequaque perfectum non erit; et si unum omnino sufficit, alterum superfluum erit; et si omnino est superfluum, quomodo utile; vel si inutile, quomodo bonum? Bonum igitur illud universaliter perfectum erit, ut dictum est, non solum summe unum, sed et unice summum. Ecce, ut vides, quod de summo bono dicimus, in eandem consequentiam currit quam superior ratio de divinae substantiae unitate ratiocinando invenit. Nam si Deus veraciter est summum bonum, quam non potest esse summum bonum nisi

1. S. ANSELME, argumentant contre les idées trinitaristes de Roscelin, avait écrit : « Si una sufficit voluntas et potestas ad perfectiorem Deo, quae sunt illae res tres quibus indiget Deus, aut ad quod illi indiget? Credimus enim Deum nullo indigere. » *De fide Trin.*, 3 (158, 371).

Mais Richard semble faire allusion directement à un passage d'ANSELME : « Quod in se perfectum esse conceditur atque ad omnia quae includenda sunt ex propria voluntate per se sufficiens, ex quo et omnipotens dicitur, comparat aliquod bonum habere non potest. Neque enim bonum esse poterit quod superfluum sit. Superfluum autem aliis vel creator vel rector, si unum ad omnia aequè sufficit ut plures. » *Theol. christ.*, 5 (178, 1319).

ANSELME D'AVRILBERG (évêque d'Avrèlberg en 1129), dans sa discussion

XIX

Il faut donc que le souverain bien soit souverainement un et non seulement souverainement un mais souverainement unique. Car il ne peut exister deux souverains biens, pas plus que deux perfections totales. En effet, si nous admettons deux êtres également parfaits, nous devons admettre logiquement que toute la plénitude, toute la perfection qui se trouve en l'un se trouve aussi en l'autre, tout entière, selon un mode et dans une mesure identiques. Il y aura donc, ici et là, une seule et même plénitude, une seule et même perfection sans distinction. Mais, où il n'y a aucune distinction, on ne peut affirmer ni d'ailleurs découvrir aucune pluralité. Ainsi il n'existe pas et il ne peut exister plusieurs êtres absolument parfaits. Et d'ailleurs, on l'a dit avant nous, s'il existe un être absolument parfait, il suffit à tout : autrement il ne serait pas absolument parfait. Et si un seul être est pleinement suffisant, l'autre sera superflu; s'il est vraiment superflu, comment sera-t-il utile? s'il est inutile, comment sera-t-il bon? En conséquence, ce bien totalement parfait sera, comme nous le disions, non seulement souverainement un, mais souverainement unique. Vous le voyez, nos considérations sur le souverain bien aboutissent à la conclusion même de nos raisonnements antérieurs sur l'unité de la substance divine. Si en effet Dieu est véritablement le souverain bien, tout comme il ne peut y avoir qu'un

avec les Grecs sur la procession du Saint-Esprit - « Pater et Filio », rapporte une objection formulée par Nesthés de Nicomédie et qui s'appuyait exactement sur le même raisonnement : « Pater si duo essent principia, vel utrumque insufficient esset, aut alterum superfluum esset. Si enim aliquis unum dasset quod alterum haberet, non summe perfectum esset; si vero nihil unum dasset quod alterum haberet, cum in uno omnia essent, alterum superfluum. » *Diálogo*, II, l. (138, 1165).

ANSELME, parlant de l'unité divine, a des formules semblables : « Intelligit enim (sens rationnel) quia si duo essent, vel utrumque insufficient esset, vel alter superfluum; quia si aliquis dasset unum quod haberet alter, non esset illi summe perfectio; si vero nihil unum dasset quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superfluum. » *Smf.*, I, ch. 3, c. 3.

unum, tam veraciter constat quod credimus, non posse esse nisi unum Deum.

Est itaque in illa vera et summa felicitate et vere et summe felici divinitate, est, inquam, summa et substantialis unitas et in ipsa unitate vera et summa simplicitas, ubi, ut superius probatum est, idem ipsum est totum quod est.

XX

912 B Sed si in ista unitate vera et summa simplicitas est, nihil ipsi ad illam quae est ex compositione partium in substantiam unam. Si idem ipsum est totum quod in ea est, nihil ipsi ad illam quae est ex conformitate multarum substantiarum in unam naturam. Si vere et summe simplex est, quid ipsi ad illam quae est in unione diversiformium substantiarum in personam unam? Si simplex identitas in ipsa est, quid ipsi ad illam quae est in concrezione subsistentis et subsistentiae in unam? Nihilominus et longe est supra unitatem illam quae est ex collectione multarum proprietatum in unam formam. Incomparabiliter autem et incomprehensibiliter supra hujusmodi omnes constat hanc fore, quae in infinitatis

912 C identitate habet summe simplex et incommutabile esse.

In illo itaque summo bono universaliterque perfecto vera unitas, in illo summa simplicitas, in illo vera et summe simplex identitas. Ibi, quod adhuc mirabilis est, vera unitas cum plenitudinis universitate; ibi summa simplicitas cum perfectionis immensitate; ibi summe simplex identitas cum totius consummationis infinitate.

Attende ergo quam sit incomprehensibilis et om-

1. Peut-être faut-il voir là une allusion à la doctrine de Gilbert de la Porrée, ou moins telle qu'elle avait été comprise au Concile de Reims (Danzon, 291). Cf. supra, L. 1, XIII.

souverain bien, véritablement il ne peut y avoir qu'un Dieu, selon l'affirmation de la foi.

Ainsi, dans cette vraie et souveraine béatitude, dans cette divinité vraiment et souverainement bienheureuse, il y a une souveraine et substantielle unité et, dans cette unité elle-même, une vraie et souveraine simplicité. En effet, nous l'avons prouvé, cet être est lui-même identiquement tout ce qu'il est.

SIMPLICITÉ ET RICHESSE DE LA NATURE DIVINE.

XX

912 B Si l'unité divine est vraie et souveraine simplicité, elle n'a rien à voir avec cette unité d'une substance qui résulte d'une composition des parties. Si elle est elle-même tout ce qui est en elle, elle n'a rien à voir avec l'unité de plusieurs substances s'unissant pour former une seule nature. Si elle est véritablement et souverainement simple, quel rapport entre son unité et l'union de substances aux formes diverses, aboutissant à une seule personne? S'il y a en elle simplicité par identité, quel rapport entre elle et l'unité qui résulte de la composition du subsistant et de la subsistence? Son unité est également de très loin supérieure à celle qui provient de l'union de propriétés multiples en une seule forme. Il est clair qu'elle transcendera d'une manière incomparable et incompréhensible toutes ces unités, puisque, dans l'identité de l'infini, elle possède l'être souverainement simple et immuable¹.

Ainsi, dans ce bien souverain et absolument parfait, il y a une unité véritable, en lui il y a une simplicité souveraine, en lui il y a une identité véritable et souverainement simple. Et, ce qui est plus admirable encore, il y a une unité véritable avec intégrale plénitude; il y a une simplicité souveraine avec perfection illimitée; il y a une identité souverainement simple avec infinité dans le suprême achèvement.

Remarquez à quel point est incompréhensible et

nino inaeſtimabilis ſimplicitas illa verae et ſummae unitatis.

XXI

912 D Sed, ne quis ex ſimplicioribus exiſtinet me contraria et ſibi invicem repugnantia aſtruere, quaſi ea quae dicta ſunt non poſſint ſimul ſtare, oſtendo ei qui ejuſmodi eſt, quomodo poſſit quaſi per ſpeculum videre et in ſemetipſo ex comparatione colligere quid debeat de illa ſupereminenti incomprehenſibilitate ſentire. Si granum aliquis in manu teneret, nonne veraciter ſentiret et incunctanter affirmaret quod nihil ceterorum omnium eſſet numero idem quod ipſum ? Si igitur interrogaretur ſigillatim de ſingulis granis cujuſcumque oleis vel ſegetis, nonne conſtanter reſponderet diverſum eſſe ab omnibus et ſingulis ? Idem ſentiret de omni pilo, idem affirmaret de omni capillo. Quid de qualibet gutta maris ?

913 A Quid de quolibet folio cujuſcumque arboris ? Si tota terra ſolveretur in pulverem, et de ſingulis illius minutis interrogari poſuiſſet, ad ſingulas interrogationes idem tam conſtanter quam veraciter reſponderet. Si meſſura terrae in infinitum creſceret, de minutisſimis partibus ipſius eandem ſententiam teneret.

Haec ſtudi diligentius exprimere, ut quilibet quantumvis ſimplex propria ſcientia legat et intelligat quomodo ſub una et ſimplici veritate comprehenduntur infinitae. Quid ergo mirum, ſi in illa ſapientia, quae Deus eſt et in qua omnis veritas eſt — alioquin perfecta non eſſet ſi eam aliqua veritas lateret — quid, inquam, mirum ſi in illa eſt et juxta aliquid ſumma ſimplicitas et juxta aliquid ſumma infinita multiplicitas ? Quid, inquam,

1. S. BERNARD, ayant énuméré différentes ſortes d'unités « que emicntia hujus ſingularis Unitas ſed evidentior : ſcitas collectivae, conſtitutivae, coſſegativae, nativae, poteſtativae, conſentaneae, volitivae, dignitivae... » conclut ainſi : « Verum haec omnia quae ſi illud ſummum atque, ut ita dicam, unica Unum, ubi unitatem conſiſtentiaſſimas facit ? Haec Unum quodvis illorum ſi

impénétrable cette ſimplicité de la vraie et ſouveraine unité ¹.

XXI

912 D Ici, pour éviter qu'un lecteur un peu novice ne trouve mes affirmations incohérentes et contradictoires, je voudrais lui indiquer le moyen de voir comme dans un miroir et de découvrir en lui-même par comparaison ce qu'il doit penser de cette incompréhensibilité suréminente. Si quelqu'un tenait dans la main une graine, ne penserait-il pas en vérité et n'affirmerait-il pas sans hésitation qu'aucune des autres graines n'est numériquement identique à celle-ci ? Si donc on lui posait successivement la même question de chaque graine des divers légumes ou céréales, ne répondrait-il pas invariablement qu'elle est distincte de toutes et de chacune ? Même idée à propos de tous les poils, même réponse à propos de tous les cheveux. Que dirait-il de n'importe quelle goutte de la mer ? de n'importe quelle feuille des différents arbres ? Et à supposer que la terre entière fût réduite en poudre, si on pouvait l'interroger sur chacun de ces particules, constamment et très justement aussi il ferait la même réponse. Et dans l'hypothèse où les dimensions de la terre augmenteraient à l'infini, il penserait la même chose de ses éléments infinitésimaux.

Je me suis appliqué à donner ces précisions pour que n'importe qui, même le moins savant, découvre dans ce qu'il connaît et comprenne comment une seule vérité simple en contient une infinité d'autres. Dès lors, quoi d'étonnant si, dans cette sagesse qui est Dieu et où se trouve toute vérité (car elle ne serait pas parfaite si quelque vérité lui échappait), quoi d'étonnant, dis-je, si, dans cette sagesse, il y a une souveraine simplicité à un point de vue et, à un autre point de vue, multiplicité

assimiles, erit quaeque modo unum ; ſi comparas, nullo. Igitur inter omnia quae recte unum dicuntur, necesse tenet Unitas Trinitatis, qua tres personae una ſubſtantia ſunt. » De conſideratione, 5, 8 (182, 799-800).

913 B mirum, si ibi concordet et in unum concurrat identitas cum multiplici infinitate, simplicitas cum magnitudinis immensitate, vera unitas cum totius plenitudinis universitate? Ecce habet quisque quomodo potest in sua scientia legere quid debeat de illa supereminenti incomprehensibilitate aestimare.

XXII

Ex superioribus agnovimus quod in illa natura, quae Deus est, sit vera unitas et summa simplicitas; nulla ibi compositio, nulla concretio; ipsa nulli, nihil ipsi inest velut in subjecto. Dicitur et est summa potentia; dicitur et est summa sapientia; et ne in subjecto esse
913 C putetur, substantia nominatur. Sed quia contra substantiarum naturam nihil ei velut in subjecto inhaerere deprehenditur, non tam substantia quam supersubstantialis essentia esse convincitur. Superior ratio invenit, si non excidit, quod non sit aliud aliquid ejus bonitas, et aliud aliquid ejus immensitas. Quid ergo? Si idem est ejus immensitas quod bonitas, numquid erit immensitate sua bonus? Si idem est ejus bonitas quod immensitas, numquid erit bonitate sua magnus? Sed

1. On entrevoit le sens de la comparaison: l'unité de l'être le plus humble contient une richesse multiple (et que dire de la richesse prodigieuse de l'homme, qui à lui seul est un monde?); dès lors, rien d'étonnant que, dans la simplicité divine, il y ait une richesse infinie, légitimement l'affirmation de multiples attributs. En dépit d'une présentation qui peut sembler naïve, les considérations de Richard font penser à la méditation de PASCAL sur « l'âme de l'extrême pauvreté », « l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome », *Pensées*, sect. 2, 72.

2. S. AUGUSTIN distingue entre substance et essence; substance lui semble incorrect pour désigner Dieu, comme évitant les accidents; il admet cependant qu'on puisse identifier les deux termes: « Sive essentia dicitur, quod proprie dicitur, sive substantia, quod absolute », « Unde hoc est Deo esse quod subsistere; et idem si una essentia Trinitas, una etiam substantia. » *De Trin.*, 7, 4, 9; 7, 5, 10 (42, 941-943); cf. *De Trin.*, 5, 2, 3 (42, 912); *In Ps.*, 68, 1, 5 (36, 844), etc.

Notes décalait: « Cum dicitur Deus, substantiam quidem significat

913 B infinis? Qu'y a-t-il d'étonnant, dis-je, si, en Dieu, il y a accord et convergence de l'identité avec l'infinité du multiple, de la simplicité avec l'immensité de la grandeur, de l'unité véritable avec la totalité de la plénitude? Voyez comment chacun, dans ce qu'il connaît, peut lire ce qu'il doit penser de cette incompréhensibilité suréminente¹.

XXII

Les réflexions précédentes nous ont montré que, dans cette nature qui est Dieu, il y a unité véritable, et suprême simplicité, qu'on n'y trouve ni composition ni agrégat, qu'elle n'est inhérente à aucun sujet, que rien n'est inhérent à elle comme à un sujet. On la dit et elle est la puissance souveraine; on la dit et elle est la souveraine sagesse. Pour exclure l'idée qu'elle existe dans
913 C un sujet, on l'appelle substance. D'autre part, on constate qu'à l'opposé de ce qui caractérise les substances elle n'est aucunement sujet d'inhérence. Aussi apparaît-elle moins comme une substance que comme une essence supersubstantielle². Nos raisonnements nous montrent, si nous ne l'avons pas oublié, qu'en elle la bonté et l'immensité ne sont pas deux réalités distinctes. Mais alors, si en Dieu l'immensité est identique à la bonté, Dieu va-t-il être bon à raison de son immensité? Eh quoi! si en lui la bonté est identique à l'immensité, va-t-il être grand à raison de sa bonté? La bonté, semble-t-il, se

videtur, sed eam quae est ultra substantiam. » *Quomodo Trinitas*, 4 (64, 1232).

Les termes en « super », à l'imitation des grecs, sont employés avec prédilection par SCOT et représentent pour lui un progrès considérable dans le vocabulaire théologique, comme exprimant à la fois en plénitude les deux aspects de la théologie affirmative et négative. *De div. nom.*, I, 14 (122, 462).

8. ANSELMUS remarque: « Est supra omnem substantiam » « illa substantia nullo eorum tractu substantiarum includitur, a cuius essentiali communi omnino natura excluditur. » *Metaph.*, 28, 27 (158, 179-180).

Cf. AUGUSTIN: « Sed nec substantiam... supponitur Deus, licet ipse maxime sit per se existens et verum et incommutabile esse ipse solus a se habens a quo sunt omnia. » *Intr. ad Doct.*, II, 16 (178, 1066). Cf. aussi G. de SAINT-THOMAS, *Sententiae fidei* (186, 438-439).

bonitas videtur pertinere ad qualitatem, immensitas ad quantitatem. Quid ergo? Eritne qualitate magnus et quantitate bonus? Et ad haec, quis idoneus? An quia non est aliud immensitas sua vel bonitas sua quam substantia sua, numquid erit et sine qualitate bonus et sine quantitate magnus? Et ad haec, quis idoneus?

913 D Ex his, ut arbitrator, perfacile est intelligere quam ineffabile imo et incomprehensibile quod ratio ratiocinando compellit de Deo nostro sentire.

XXIII

Tenemus ex ante jam dictis quod Deus omnipotens sit et absque dubio omnia possit. Si ergo vere omnipotens est, consequenter et ubique potest. Si ubique potest, potentialiter et ubique est. Si ubique potentialiter, et ubique essentialiter. Neque enim est aliud ejus potentia atque aliud ejus essentia. Si autem essentialiter ubique est, ergo et ubi locus est, et ubi locus non est. Erit itaque et intra omnem locum, erit et extra omnem

914 A locum; erit supra omnia, erit infra omnia; intra omnia, extra omnia. Sed quoniam simplicis naturae est Deus, non erit hic et ibi per partes divisus, sed ubique totus. Erit itaque in quantalacumque cōjuslibet parte totius totus et in toto totus et extra totum totus. Si igitur extra omnem locum est totus, in nullo loco concluditur. Si in omni loco est totus, a nullo loco secluditur; localiter igitur nusquam est, qui a nullo loco concludi, a nullo loco secludi potest.

1. Cf. II Cor., 2, 15.

2. S. AUGUSTINUS avait exprimé les mêmes idées en ces formules nerveuses : « Intelligimus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorum, sine situ praesidentem, sine habitis omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. » De Trin., 5, 1, 2 (42, 412). Cf. S. GADGONE : « Deus, qui sine situ

réfère à la qualité; l'immensité, à la quantité. Eh quoi! va-t-il être grand par la qualité et bon par la quantité? Qui peut suffire à le comprendre? Ou bien encore, puisqu'en lui l'immensité et la bonté s'identifient à la substance, va-t-il être bon sans qualité et grand sans quantité? derechef, qui peut suffire à le comprendre?

913 D Autant de considérations qui nous font saisir aisément, je crois, à quel point est ineffable et même incompréhensible ce que pourtant l'argumentation rationnelle nous contraint d'allirmer sur notre Dieu.

PARADOXES DE L'ÊTRE DIVIN.

XXIII

Les réflexions précédentes nous ont assuré que Dieu est tout-puissant, que sans nul doute tout lui est possible. S'il est vraiment tout-puissant, il est donc puissant partout. S'il est puissant partout, il est aussi partout par sa puissance; et s'il est partout par sa puissance, il est donc partout aussi par son essence; car en lui puissance et essence ne sont pas deux réalités distinctes. Mais s'il est partout par son essence, il est donc et dans le lieu et où il n'y a pas de lieu. Il sera donc à l'intérieur de tout lieu et en dehors de tout lieu; il sera au-dessus de tout et au-dessous de tout, en tout et en dehors de tout. Mais comme la nature de Dieu est simple, il ne sera pas ici et là, divisé et partiellement; mais partout il sera tout entier. Il sera donc tout entier dans la plus infime partie du tout et tout entier dans le tout et tout entier en dehors du tout. Si donc il est tout entier en dehors de tout lieu, en aucun lieu il n'est inclus; s'il est tout entier en tout lieu, d'aucun lieu il n'est exclu. Il n'est donc pas présent localement, ne pouvant être inclus en aucun lieu et d'aucun lieu ne pouvant être exclu⁵.

omnia continet, notis ad se venientibus locus non localis zonet. » Merati, 4, 33, 67 (73, 674); 2, 13, 29 (75, 365).

5. AUGUSTINUS explique longuement : « quod in nullo sit loco aut tempore ;

Et sicut in omni loco est praesentialiter, in nullo localiter, sic in omni tempore est aeternaliter, in nullo temporaliter. Sicut enim per loca non distenditur, qui summe simplex et incompositus est, sic nec per tempora variatur, qui aeternus et incommutabilis est. Sicut igitur eorum quae nondum sunt nihil est ei futurum, sic eorum omnium quae jam non sunt nihil est praeteritum, sic eorum omnium quae jam praesentialiter sunt nihil est ei transitorium. Est igitur in omni loco incomprehensibiliter et in omni tempore invariabiliter.

Et miro modo, qui quantum ad se semper est uniformis, in aliis et aliis invenitur multiformis. Nam si situm quaeris ejus qui situ caret, quantum ad se, juxta simplicitatem naturae, ubique uniformiter se habet. Et tamen, secundum participationem gratiae, in aliis et aliis multiformem se exhibet. In aliis est secundum participationem potentiae, nec tamen secundum participationem vitae, non tamen secundum participationem sapientiae. Quibusdam inest secundum participationem bonitatis, nec tamen secundum participationem beatitudinis. Quibusdam vero constat eum inesse secundum participationem utriusque. Et qui in se uniformis est et mutari nescit, largitatis suae manum in aliis contrahit, in aliis largitur, in aliis largius extendit.

XXIV

Et cum vero omnipotens sit, quidquid est aut ejus operatione aut ejus permissione subsistit. Nam quidquid

quomodo sit in omni et in nullo loco et tempore; quomodo melius intelligi possit esse ubique quam in omni loco; quomodo melius intelligi possit esse semper quam in omni tempore. • *Menol.*, 20-24 (158, 169-178). D'une manière plus brève, *Prolog.*, 19-21 (61, 237-238).

Sur l'immutabilité divine, nous trouvons un beau passage attribué à notre auteur, mais qui est de GAUTHIER DE SAINT-VICTOR, dans le *De supercelestibus baptismo Christi* (196, 3013).

Et de même qu'il est en tout lieu par sa présence, qu'il n'est en aucun lieu localement, de même il est dans tous les temps éternellement, dans aucun temps il n'est temporellement. En effet, pas plus qu'il n'est distendu par les distances, lui qui est souverainement simple et sans composition, pas davantage n'est-il modifié par la succession, lui qui est éternel et immuable. En conséquence, pour lui, de tout ce qui n'existe pas encore rien n'est futur; de tout ce qui n'existe plus rien n'est passé; de tout ce qui existe aujourd'hui rien n'est éphémère. Il est donc présent en tout lieu sans y être enfermé, en tout temps sans être muable.

Et, ce qui est merveilleux, étant toujours uniforme en lui-même, il se révèle multiforme dans la variété des êtres. Si vous cherchez la « disposition » de celui qui n'a pas de disposition¹, en lui-même, selon la simplicité de sa nature, il demeure partout uniforme. Mais par ailleurs, selon la mesure qu'il accorde de ses dons, il se révèle multiforme dans la diversité des êtres. Il est dans les uns, en les faisant participer à sa puissance, mais non point à sa vie. Il est dans les autres, en les faisant participer à sa vie, mais non point à sa sagesse. Il est en quelques-uns, en les faisant participer à sa bonté, mais non point à sa béatitude. Manifestement il est en quelques autres, en leur donnant part à sa bonté et à sa béatitude. Ainsi Dieu, qui en lui-même est uniforme et immuable, en certains êtres resserre la générosité de sa main, en d'autres il l'ouvre plus largement, en d'autres plus largement encore².

XXIV

Étant donné que Dieu est vraiment tout-puissant, tout ce qui est subsiste ou par son action ou par sa per-

1. Il s'agit de « situs », l'un des dix prédicaments : c'est l'état « ou la disposition ».

La sagesse de Dieu est « multiforme », *Épître*, 3, 10; la grâce de Dieu est « multiforme », *1 Pierre*, 4, 10.

2. Image biblique : « Aperis tu manum tuam et implens omne animal benedictione. » *Ps.*, 144, 16 ; cf. *Ps.*, 103, 28.

fit, nisi ad autum ejus fieret, procul dubio omnipotens non esset. Ejus itaque facere est a se fieri velle, ejus autem pati non nolle ab alio fieri. Et sicut omne ejus pati est sine omni passione et compati sine propensione, sic omne ejus agere est sine sui agitatione et indeficiens facere sine fatigatione.

Sed, si ejus facere est idem quod a se fieri velle, numquid, quando aliquid fecit quod prius non fuit, numquid, inquam, aliquid vult quod prius noluit? Sed qui vere immutabilis est velle suum variare non potest. Quod ergo semel voluit, semper voluit. Numquid ergo quas volendo fecit ab aeterno fecit, quia ut fieret ab aeterno voluit? Et si fecit quas futura sunt, numquid adhuc facit et faciet quas jam praeterita sunt et de cetero futura non erunt? Numquid perseverat faciendū sicut et volendo? Et cum aliquid esse desinit, numquid habere desinit quod prius habuit? Vel habere incipit, quando aliquid esse incipit, quod prius non fuit? Nam quod esse desinit vel nondum esse coepit nihil est; et quod nihil est possideri non potest; sed omnipotens possessor nec potest desistere nec in sua ditone decrescere. Quid ergo? Sed vide ne forte hoc ipsum quod actualiter est excellentius sit ubi actualiter non est quam ubi actualiter est. Nam hic est transitorium, ibi aeternum; et quod factum

1. L'édition de J. de Toulouse a le texte : « ejus autem pati non velle fieri. »

2. Le terme technique « propensio », qui correspond au terme « propethia » des stoïciens, est employé au temps des Pères, par S. Jérôme entre autres, pour désigner les sentiments humains mais non « passionnels » du Dieu fait homme. In Ps. 15. On sait que ce mot est en usage dans la scolastique, v. g. chez S. THOMAS, au sens d'un insouvenement de la sensibilité qui ne déprime pas la raison. S. Th., 3, q. 15, art. 4, etc.

3. Cf. S. Grégoire : « Ha enim vis quae aliqua necessitate omnia creavit et sine defectu omnibus praesedit et sine labore cuncta sustentat et sine occupatione regit, etiam sine commotione corrigit sicut humeros montes ad ea quae velerit flagelle format ut in diversitatis umbrae a sua incommutabilitatis luce non transeat. » *Moralia*, 3, 3 (75, 601) ; 3, 32, 20 (75, 595).

4. Cf. Docteur : « Stalidique missus est cuncta moveri. » De censur., 3, 9 (68, 758).

mission. Car, si tout ce qui se produit ne se produisait pas selon sa volonté, il est clair qu'il ne serait pas tout-puissant. Pour lui, agir c'est vouloir faire que les choses soient; les souffrir, c'est ne pas refuser qu'un autre les fasse¹. Et de même que Dieu toujours « souffre » sans aucune souffrance et compati sans propension², ainsi toujours il agit sans aucune agitation de soi, il travaille incessamment sans fatigue³.

Mais si, pour lui, faire est identique à vouloir faire, est-ce que par hasard, lorsqu'il fait quelque chose qui n'existait pas encore, est-ce que, dis-je, il veut quelque chose qu'il ne voulait pas encore? Mais non, l'être réellement immuable ne peut changer dans son vouloir. Ce qu'il a voulu une fois, il l'a voulu toujours. S'ensuit-il alors qu'il a fait depuis toujours ce qu'il a fait par son vouloir, pour cette raison que depuis toujours il a voulu le faire? Et s'il a fait ce qui est encore à venir, maintenant fait-il encore, fera-t-il ce qui est déjà passé et ce qui n'est plus à venir? Son agir est-il permanent comme son vouloir? Et lorsqu'un être cesse d'exister, Dieu cesse-t-il de posséder ce qu'il possédait auparavant? Ou lorsqu'un être commence d'exister, Dieu commence-t-il de posséder ce qu'auparavant il ne possédait pas? Car ce qui cesse d'exister ou n'a pas encore commencé d'exister n'est rien; et il est impossible de posséder ce qui n'est rien. D'autre part, le possesseur tout-puissant ne peut pas s'enrichir, ne peut pas s'appauvrir. Que dire alors? Mais ici, réfléchissez: l'être même qui existe actuellement n'a-t-il pas plus de valeur là où il n'existe pas dans son actualité qu'ici où il existe dans cette actualité? Car ici, il est transitoire; là, il est éternel. Ce qui a été créé était vie en Dieu⁴, alors même qu'il n'avait

5. ANSELME demande à Dieu comment il peut être à la fois miséricordieux et impassible; il fait lui-même cette réponse : « Cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordiam effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur quia miseros salvas et peccatores tuis parcas; et misericors non es quia multa miseros compassionem affectus. » *Prof.*, 8 (158, 231). Cf. aussi S. BERNARD : « Parro impassibilis est Deus sed non incompassibilis, est propter quod est misericors semper et parcer. » In *Cant.*, 26, 5 (188, 906).

4. Cf. Jean, 1, 4.

est ibi vita erat, etiam tunc quando needum actualiter erant. Qui ergo nihil amittere vel acquirere potest aeque habet et quod actualiter est et quod actualiter non est.

XXV

915 B De his quae de Deo dicuntur relative volumus hoc loco supersedere; nam eorum significatio latius se extendit quam quae sub compendiosa brevitate comprehendere possit. Ut enim mihi videtur, eorum significatio ad omnia praedicamenta evagatur. Nam cum ea quam significant relatione, quod consignant solet modo ad haec, modo ad illa praedicamenta pertinere. Substantive namque dicitur unus alteri consubstantialis; quantitative, aequalis vel inaequalis; qualitative, similis vel dissimilis; ubi consignant superior et inferior; quando, anterior et posterior; situm, consessor et consessio; habere, possessor et possessio; pertinet ad facere et pati generator et genitus, amator et amatus. Melius est itaque de his interim supersedere quam attentare quod non possumus debita brevitate succingere.

916 A Notandum est autem hoc loco quod quidquid de divinis proprietatibus dictum est usque modo ad illud casu pertinere videtur quod est a semetipso et eo ipso ab aeterno. Nam quidquid de huiusmodi hucusque dictum est nihil minus constaret, etiamsi nihil ab aeterno esset quod aliunde quam a semetipso originem traheret.

pas encore d'existence actuelle. En conséquence celui qui ne peut rien perdre ni rien acquérir, possède tout aussi bien et ce qui existe et ce qui n'existe pas actuellement¹.

XXV

915 B Des propriétés relatives en Dieu nous ne voulons pour le moment rien dire; elles sont en effet trop riches de signification pour qu'on puisse en traiter dans un abrégé rapide. Car, à mon avis, leur signification va rejoindre 916 A tous les prédicaments. En plus de la relation qu'elles signifient, elles connotent tantôt l'un, tantôt l'autre de ces prédicaments. On évoque la substance en disant que l'un est consubstantiel à l'autre, la quantité en disant égal ou inégal, la qualité en disant semblable ou dissemblable, le lieu en disant supérieur et inférieur, le temps en disant antérieur et postérieur, la disposition en disant « siégeant » et « session avec », l'état en disant possesseur et possession, l'action et la passion en disant engendrant et engendré, aimant et aimé². Aussi est-il mieux, pour le moment, de ne pas en traiter, plutôt que d'aborder ce sujet qu'on ne peut étudier d'une manière succincte. 916 B Il faut le noter ici : tous les développements précédents sur les attributs divins semblent bien s'appliquer à l'Être qui est de lui-même et par conséquent éternel. Ainsi toutes nos assertions garderaient leur valeur, même s'il n'existait aucune réalité éternelle ayant son origine en dehors d'elle-même³.

1. Voir note « Ab aeterno voluit », p. 475.

2. Voir note « Praedicamenta », p. 476.

3. C'est-à-dire : même s'il n'y avait aucune procession en Dieu.

CAPITULA LIBRI TERTII

- I. Quod hucusque actum sit de divinae substantiae unitate, quodammodo quaerendum quid sentiendum sit de divinarum personarum pluralitate.
- II. Quomodo, ex caritatis proprietate, plenitudo bonitatis convincit quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit.
- III. Quod idem, quod de divinarum personarum pluralitate plenitudo bonitatis loquitur, plenitudo divinae felicitatis attestatur.
- IV. Quod de personarum pluralitate in dictis duobus testibus astruitur, ex considerata divinae gloriae plenitudine confirmatur.
- V. Quod jam dictae divinae pluralitatis assertio triplici confirmatur testimonio.
- VI. Quod personas divinas oportet omnino esse coaeternas.
- VII. Quod in illa personarum pluralitate oportet tam summam aequalitatem quam summam similitudinem esse.
- VIII. Quam miranda ratione sit substantialis unitas in illa pluralitate; et personalis pluralitas in vera unitate substantiae.
- IX. Quod in divina natura pluralitas personarum sit in unitate substantiae; et in humana pluralitas substantiarum in unitate personae.
- X. Quomodo, ex pluralitate et unitate quam invenit in semetipso, docetur homo quid, quasi

SOMMAIRE DU LIVRE TROISIÈME

- I. Après avoir considéré l'unité de la substance divine, on doit étudier ce qu'il faut penser de la pluralité des divines personnes.
- II. La plénitude de bonté, impliquant la charité, exige dans la divinité véritable une pluralité de personnes.
- III. Cette pluralité de personnes divines, affirmée par la plénitude de bonté, est de même attestée par la plénitude de la félicité divine.
- IV. Ce double témoignage en faveur de la pluralité des personnes est confirmé par la considération de la plénitude de gloire.
- V. Cette pluralité divine est ainsi confirmée par un triple témoignage.
- VI. Les personnes divines sont nécessairement coéternelles.
- VII. Dans cette pluralité des personnes il faut suprême égalité autant que suprême similitude.
- VIII. Admirable manière dont se réalise l'unité substantielle dans cette pluralité et la pluralité personnelle dans la vraie unité de substance.
- IX. Dans la nature divine il y a pluralité de personnes dans l'unité de la substance; dans la nature humaine il y a pluralité de substances dans l'unité de la personne.
- X. La pluralité et l'unité que l'homme découvre en lui-même lui apprennent comme par con-

- ex opposito, existimare debeat de his quae sibi credenda proponuntur de Deo suo.
- XI. Quomodo convincitur, ex caritatis integritate, quod vera Trinitas sit in vera unitate et vera unitas in vera Trinitate.
- XII. Quomodo summa bonitas et summa felicitas Trinitatis assertionem concorditer clamant et mutua attestazione confirmant.
- XIII. Quod plenitudo divinae gloriae in contestatione summae bonitatis et felicitatis videatur acclamare.
- XIV. Quod communicatio amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis.
- XV. Quod oporteat geminam personam in divinitate, pari voto, consimili ratione, tertiam personam requirere.
- XVI. Quod plenitudo potentiae et sapientiae videatur posse consistere in singularitate personae.
- XVII. Quod completio felicitatis non videtur posse subsistere sine geminatione personae.
- XVIII. Quod consummatio verae et summae bonitatis videtur non posse subsistere sine completionem Trinitatis.
- XIX. Quomodo, ex inspecta solum proprietate condictionis, deprehendi possit vestigium Trinitatis.
- XX. Quod ex tertiae personae consodalitate in illa Trinitate agitur ut concordialis et consocialis amor ubique, nusquam singularis invenitur.
- XXI. Quod summa aequalitas sit in illa Trinitate, ubi oportet omnes aequae perfectos esse.
- XXII. Quod in singulis personis sit summa simplicitas; et in omnibus simul vera et summa unitas; et utrobique miranda identitas.
- XXIII. Quomodo in his personis sit intelligenda dicta aequalitas, ubi est tanta unitas et talis identitas.

- traste à concevoir ce que la foi lui enseigne sur son Dieu.
- XI. La perfection de la charité prouve qu'il y a Trinité vraie dans une vraie unité et unité vraie dans une vraie Trinité.
- XII. La bonté suprême et la suprême félicité s'accordent à proclamer la Trinité et la corroborent par leur témoignage mutuel.
- XIII. La plénitude de la gloire divine joint manifestement son acclamation au témoignage de la bonté et de la félicité suprême.
- XIV. La communication d'amour est absolument impossible en moins de trois personnes.
- XV. Deux personnes divines doivent nécessairement, d'un vouloir égal et pour une raison semblable, requérir une troisième personne.
- XVI. Il semble qu'il pourrait y avoir plénitude de puissance et de sagesse en une personne unique.
- XVII. Mais il ne semble pas qu'il puisse y avoir achèvement de la félicité sans une dualité de personnes.
- XVIII. Et il semble qu'il ne puisse pas y avoir consommation de la vraie et suprême bonté sans l'achèvement de la Trinité.
- XIX. La seule considération de ce qui est propre à la conditionnement permet de saisir un vestige de la Trinité.
- XX. Grâce à l'association de la troisième personne dans la Trinité, on y trouve partout la concorde dans la charité, la société dans l'amour, nulle part l'individualisme.
- XXI. Dans la Trinité il y a égalité suprême, tous devant y être également parfaits.
- XXII. En chaque personne il y a suprême simplicité; en toutes ensemble vraie et suprême unité; ici et là, admirable identité.
- XXIII. Comment il faut concevoir l'égalité des personnes dans une si grande unité et une telle identité.

XXIV. Quam incomprehensibilis sit illa omniformitas summae coequalitatis.

XXV. Quod in illa Trinitate nusquam aliquis est dissimilis sibi nec inaequalis in aliquo alicui alteri.

LIBER TERTIUS

I

915 C In his quae usque huc dicta sunt de divinae substantiae unitate vel proprietate, secundum quod nobis videbatur executi sumus. De reliquo vero investigare proposuimus quid de divinarum personarum pluralitate vel proprietatibus sentire debeamus.

Primo itaque quaerendum videtur utrum in illa vera et simplici divinitate vera pluralitas sit et si ille personarum numerus, prout credimus, in ternarium assurgit.

Deinde quomodo possit convenire unitas substantiae cum personarum pluralitate.

916 D Tertio vero loco quaerere oportebit utrumnam, juxta fidei nostrae documenta, sit ubi una sola persona quae sit a semetipsa, ceterarum vero quaelibet procedat ex alia; et si qua sunt alia circa eandem considerationem quaerenda. Quod si detur nobis et ista ex ratione convincere, ultimo loco oportebit adhuc quaerere an in illis duabus personis aliunde quam a se procedentibus sit diversus procedendi modus, et quis cuique sit proprius, et quod consequens est juxta propria singularum de earum nominibus.

Oportet autem in his quae ad quaerendum restant

XXIV. Cette égalité suprême et totale est incompréhensible.

XXV. Dans la Trinité, aucun n'est en rien dissimblable de soi-même ni en rien inégal à un autre.

LIVRE TROISIÈME

PLURALITÉ ET TRINITÉ EN DIEU

QUESTIONS A ÉTUDIER.

I

915 C Jusqu'ici nous avons parlé, selon nos lumières, de la substance divine, de son unité, de ses attributs. Notre dessein est maintenant de rechercher ce qu'il faut penser de la pluralité des personnes divines et de leurs propriétés. Nous devons donc, semble-t-il, étudier les questions suivantes :

Premièrement, dans cette divinité véritable, qui est simplicité, y a-t-il véritable pluralité ? et le nombre des personnes va-t-il jusqu'à trois comme nous le dit la foi ?

Deuxièmement, comment l'unité de substance est-elle compatible avec la pluralité des personnes ?

916 D Troisièmement, y a-t-il en Dieu, conformément au dogme, une seule personne qui soit d'elle-même, les deux autres ayant leur origine ailleurs qu'en elles-mêmes ? Et nous examinerons éventuellement les questions connexes. Si nous parvenons à élucider rationnellement ces problèmes, nous devons enfin nous demander si les deux personnes dont l'origine n'est pas en elles-mêmes ont deux modes différents de procession, quel est le mode propre à chacune d'elles et quels noms leur conviennent d'après leurs propriétés singulières.

Dans ces recherches qui nous restent à poursuivre,

tanto majorem diligentiam impendere eoque ardentius insistere, quanto minus in Patrum scriptis invenitur unde possimus ista, non dico ex Scripturarum testimoniis, sed ex rationis attestacione convincere.

In hoc autem inquisitionis meae proposito, qui voluerit rideat et qui voluerit irridere et digne quidem. Nam, ut verum fatear, ad tentandi asum non me quidem tam scientia elevat quam aestuantis animi ardor instigat. Quid si non detur pervenire quo tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen, inquirendo faciem Domini mei semper, pro viribus cucurrisse, laborasse, desudasse. Et si contingat praec nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere, nonnihil effeci, si veraciter
916 C mihi dicere contingat: feci quod potui, quaesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi. Et ecce asina illa Balaam, quae sesorem suam in suo itinere retardavit, nescio quo pacto me ad currandam viam inceptam urget et impellit. Audio et ego eam adhuc loquentem et dicentem mihi: qui quod loquerer potuit dare mihi poterit procul dubio dare et tibi. Sed nunc ad id quod proposuimus cum omni diligentia intendamus.

3. Dans le *De Tabernaculo*, RICHARD, surnom ruppelé les Immenses trésors légués par les Pères, estime ne pas être manqué de respect en pensant qu'il nous ont laissé quelques choses à trouver et à dire; et que c'est pour nous un devoir d'aider les autres par nos recherches: « Hæc propter illos dicta sunt, qui nihil acceptant nisi quod ab antiquissimis Patribus acceptant. Sed qui nihil pendunt novis fructus nisi recreationis hominis exterioris nunquam credendus est nullus de cetero scientia profectus imperituri ad innovandas sensus hominis interioris? Ubi ergo illud est, quæso: « Perturbabitur pharisæi et abundantia scientia? » Nemo lingue mihi, sheero, indignetur, si de messe Domini remanens species et quæ messorum manus effugere poterant, collegero et essentibus atque potentibus libenter convogere. » *Præf.* (196, 211-212). Cf. aussi *De visionibus Ezechielis*, *præf.* (196, 527-528).

C'est l'idée exprimée par Bernard de Chartres dans la formule célèbre: « Quasi nani super gigantum humeros, longius quam ipsi speculamus. » Cf. *J. DE SALISBURY*, *Métaph.*, 3, 4.

2. Il faut souligner que tout le dynamisme qui anime la recherche intellectuelle est, chez notre auteur, d'ordre mystique: il est la charité qui le pousse.

nous devons mettre d'autant plus d'intense application et d'ardeur persévérante que, chez les Pères, on trouve sur ces problèmes moins de démonstrations rationnelles rigoureuses (je ne parle pas des témoignages scripturaires)¹.

A l'énoncé de ce programme que je fixe à mon enquête, libre à qui le voudra de rire et de se gausser de moi! Il aura sans doute raison! Mais, à dire vrai, ce n'est pas tant la science qui me stimule à cette tentative audacieuse, j'y suis poussé bien plutôt par l'ardeur qui brûle en mon âme². Et s'il ne m'est pas donné de parvenir au but? et si, dans ma course, j'ai une défaillance? Eh bien! j'aurai tout de même la joie d'avoir cherché la face de mon Seigneur³ et d'y avoir sans trêve employé toutes mes forces à courir, à peiner, à m'épuiser! Et si la longueur, l'aspérité, la difficulté excessives de la route me font défaillir, j'aurai pourtant obtenu un résultat, si je puis me dire en toute vérité: j'ai fait mon possible, je ne l'ai pas trouvé, mais je l'ai cherché⁴; je l'ai appelé, c'est lui qui ne m'a pas répondu. Et voici que cette fameuse ânesse de Balaam, qui empêchait son cavalier de poursuivre sa marche, me presse, moi, mystérieusement et me pousse à courir sur la route où je suis engagé⁵. Elle reprend la parole et je l'entends me dire: « Celui qui a pu me faire parler, pourra sans aucun doute te faire parler toi aussi. » C'est donc bien le moment d'appliquer tout notre effort à notre propos.

Cf. « Bonorum levissimum desiderio exurgente atque fervente, incipit Rachel amorem pedis aestuare, quia incipit velles cognoscere. Ubi amor, ubi oculus. Libenter aspiciamus quem multum diligimus. » *Benj. minor*, 13 (196, 10).

L'Élan mystique se traduit dans le lyrisme du style tout au long de ce livre 3, qui contraste avec l'aspect plus didactique du livre 4, ses longs développements scolaires et ses étendues un peu sablonneuses.

3. *Pr.* 26, 3; 23, 6; 165, 4, etc. Sur la nécessité de la recherche continue de Dieu, cf. *Bernardus*, *In Cant.*, 84, 1 (183, 1183).

4. Cf. *Cantic.*, 5, 6. *Fénelon* dira: « C'est avoir Dieu que de l'attendre. » *Letres spirituelles*, CLVI (*Genève*, t. R, 357, Paris, 1851).

5. *Nombres*, 22. *Du J. S. Gaiusinus*, au début des *Moralia*, s'encourageait par le souvenir de l'ânesse de Balaam, *Epist.*, 2 (75, 512).

II

916 D Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest.

917 A Sed dicis fortassis : etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam caritatem quidem et habere posset, imo et haberet. Sed summam certe caritatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim caritas esset si summe diligeret qui summe diligendus non esset. Est autem impossibile in illa summe sapienti bonitate caritatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam caritatem habere non potuit erga personam quae summa dilectione digna non fuit.

Ut autem caritas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit tanta qua non possit esse major, oportet ut sit talis qua non possit esse melior. Quamdiu autem quis

1. Cf. S. BERNARD : « Quid enim ita Dei ut caritas ? Neque et Deus est. » *In Cass.*, 60, c (383, 1115). Cf. *In Cont.*, 83, 4 (383, 1383).

2. Cf. S. GREGOIRE LE GRAND : « Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit ut caritas esse possit. » *In Exemp.*, 17, 1 (78, 1239). Nous avons ici le cas, notable dans le *De Trinitate*, d'une citation implicite de Père, recouvrant le texte d'une manière presque littérale.

L'amour de soi, « amor peivatus », peut être légitime, certes, mais il n'est pas la charité et peut devenir facilement un égocisme. Et c'est pourquoi il n'est pas très apprécié de RICHARD. Il empêche de prêter sur soi un jugement impartial et droit. *In Ps.*, XXV (196, 377). On doit le tempérer par la modestie. *De exterioritate* moali, 14 (196, 1082). L'« amor singularis » n'admet pas de partage : « Singularis amor consertem non recipit, seculus non admittit. » *Benjamin* major, 4, 15 (206, 152). Cf. G. DESSAINE, *op. cit.*, p. 41, 42.

LA PLÉNITUDE DE LA BONTÉ
EXIGE UNE PLURALITÉ DE PERSONNES.

II

916 D Nous le savons déjà, en Dieu bien suprême et absolument parfait, se trouve la bonté totale dans sa plénitude et sa perfection. Mais où il y a plénitude de la bonté totale, il y a nécessairement vraie et suprême charité ; car rien n'est meilleur que la charité, rien n'est plus parfait que la charité¹. Or jamais on ne dit de quelqu'un qu'il possède proprement la charité à raison de l'amour exclusivement personnel qu'il a pour soi-même ; pour qu'il y ait proprement charité, il faut que l'amour tende vers un autre². Par conséquent, où manque une pluralité de personnes, impossible qu'il y ait charité.

917 A Peut-être allez-vous dire : « A supposer même que dans cette vraie divinité il n'y eût qu'une seule personne, elle pourrait encore avoir et de fait elle aurait la charité à l'égard de ses créatures. » Oui, mais envers une personne créée, il lui serait du moins impossible d'avoir une charité souveraine, car ce serait un désordre dans la charité d'aimer souverainement qui ne serait pas souverainement aimable³. Or il est impossible qu'en cette bonté souverainement sage il y ait désordre dans la charité. Une personne divine ne pouvait avoir une charité souveraine à l'égard d'une personne qui n'était pas digne d'une souveraine dilection.

Pour que la charité soit souveraine et souverainement parfaite, elle doit être d'une telle intensité qu'il ne puisse y en avoir de plus intense, d'une telle qualité qu'il ne puisse y en avoir de meilleure. Or, aussi longtemps qu'un

Notons que S. BERNARD emploie lui aussi les expressions : « amor privatus » et « singularitas ». *De diligendo Deo*, 12, 34 (182, 995).

Sur l'« altruisme » dans la Trinité, qui est un thème majeur des docteurs franciscains, voir notamment « Bonitas, Caritas », p. 477.

3. Aperta « inordinata enim caritas esset », J. de Toulouse omet : « si summe diligeret qui summe diligendus non esset », mots très utiles pour le raisonnement.

nullum alium quantum seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor convincit quod summam caritatis gradum necdum apprehendit. Sed persona divina profecto non haberet quem ut seipsum digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet. Divinae autem personae condigna non esset persona quae Deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam personae condignae et, eo ipso, divinae consortio non carere.

Vide ergo quam de facili ratio convincit quod in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit. Certe solus Deus summe bonus est. Solus ergo Deus summe diligendus est. Summam ergo dilectionem divina persona exhibere non possit personae quae divinitate careret. Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine caritatis plenitudine; nec caritatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate.

III

917 C Sed quod de pluralitate personarum plenitudo bonitatis convincit et probat, plenitudo felicitatis simili ratione approbat. Et quod una loquitur, altera attestatur. Et in una eademque veritatis attestationse una clamat, altera acclamat.

Conscientiam suam unusquisque interroget et procul

1. J. de Touleuso a sci le texte : « nullum alium quam seipsum diligit », ce qui modifie et affaiblit le sens.

2. Le mot « condignus », qui n'est pas inconnu de l'antiquité classique et qui est fréquent chez les Pères, signifie chez eux dignité, mérite, convenance et proportion.

Parlant de notre reconnaissance pour le bienfait de l'Incarnation, GAUTHIER DU SAECI-VICTORI dit : « Tantus igitur, gratias referamus gratias quas

être n'en aime pas un autre autant que soi-même¹, cet amour personnel limité à soi révèle qu'il n'a pas encore atteint le degré suprême de la charité. Il est clair, d'autre part, qu'une personne divine n'aurait aucune autre personne à aimer dignement comme elle-même, si elle n'en avait aucune qui fût d'une dignité égale à la sienne. Or, une personne qui ne serait pas Dieu ne serait pas de dignité égale à une personne divine. Ainsi donc, pour que dans cette divinité véritable la plénitude de charité fût possible, il était nécessaire qu'à une personne divine fût associée une personne de dignité égale et, par le fait même, divine².

Voyez avec quelle facilité le raisonnement nous convainc que dans la divinité véritable existe nécessairement une pluralité de personnes. Assurément Dieu seul est souverainement bon ; donc Dieu seul doit être aimé souverainement ; dès lors une personne divine ne saurait témoigner un souverain amour à une personne qui ne serait pas Dieu. Impossible qu'il y ait plénitude de divinité sans plénitude de bonté ; impossible qu'il y ait plénitude de bonté sans plénitude de charité ; impossible qu'il y ait plénitude de charité sans pluralité de personnes divines.

LA PLÉNITUDE DE LA FÉLICITÉ
EXIGE AUSSI UNE PLURALITÉ DE PERSONNES.

III

917 C La pluralité des personnes, que prouve de manière convaincante la plénitude de la bonté, se voit approuvée, pour une raison analogue, par la plénitude de la félicité. Ce que l'une affirme, l'autre le confirme. Toutes deux unissent leurs voix pour rendre un seul et même témoignage à la vérité.

Ici que chacun rentre en soi-même : sans le moindre

possimus, quin condignas non valeamus. » De supernorum. Inpt. Christi (106, 1017).

Voir la note « Caritas ordinata », p. 481.

dubio et absque contradictione inveniet quia, sicut nihil caritate melius, sic nihil caritate jucundius. Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia. Sicut igitur in plenitudine verae bonitatis non potest id deesse quo nihil est melius, sic in plenitudine summæ felicitatis deesse non potest id quo nihil est jucundius. Necessè est itaque in summa felicitate caritatem non deesse. Ut autem caritas in summo bono sit, impossibile est deesse et qui et cui exhibere vel exhiberi possit. Proprium autem amoris est et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor jucundus si non sit et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor jucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat et qui amorem rependat. Alter itaque erit amorem impendens et alter amorem rependens. Ubi autem unus et alter esse convincitur, vera pluralitas deprehenditur. In illa itaque veræ felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse. Constat autem quia nihil aliud est summa felicitas quam ipsa divinitas. Gratuiti ergo amoris exhibitio et debiti amoris recompensatio indubitanter convincit quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit.

1. RICHARD DONNERA lui-même, au chapitre XVI de Livre 3, la description de l'« amor gratuitus » et de l'« amor debitus ». L'amour est « gratuitus », quand on donne gratuitement à celui dont on n'a reçu aucune récompense. L'amour est « debitus », quand à celui dont on a reçu gratuitement on ne rend en échange que l'amour. Faute de termes meilleurs, nous traduiront par « amour gracieux » (comme « don gracieux ») est « amor gratuitus », qui est essentiellement initiative et générosité, gratuite et obligeance; et par « amour obligé » l'« amor debitus », qui est tout entier réponse et reconnaissance, dette et obligation à l'égard de celui dont on reçoit tout.

On peut noter que l'expression « amor debitus » — par opposition à l'« amor gratuitus » — est employée par S. BERNARD pour qualifier notre amour à l'égard de Dieu. Nous devons comprendre que « la mesure d'aimer Dieu est de l'aimer sans mesure », puisque notre amour pour lui n'est pas gratuit, mais dû : « Quid quod amor ipse noster non jam gratuitus impenditur, sed rependitur debitus ? » *De diligendo Deo*, VI, 16 (182, 984). Un peu plus

doute, indiscutablement, il reconnaîtra qu'il n'y a rien de meilleur que la charité, rien qui soit plus délectable. La nature même nous l'enseigne, des expériences multiples nous le redisent. Eh bien ! de même que, dans la plénitude de la vraie bonté, ne peut manquer ce qui est bon au suprême degré, de même, dans la plénitude de la félicité, ne peut manquer ce qui est au suprême degré délectable. Par conséquent, la félicité souveraine implique nécessairement la charité. Mais, pour que dans l'être souverainement bon il y ait charité, nécessairement il doit y avoir quelqu'un pour donner, quelqu'un pour recevoir le mutuel témoignage de la charité. Le propre de l'amour, la condition même de son existence est qu'on veut être aimé de tout cœur par celui qu'on aime de tout cœur. Il ne peut y avoir d'amour délectable que l'amour mutuel. Ainsi donc, en cette vraie et suprême félicité, où ne peut manquer l'amour délectable, ne peut manquer non plus l'amour mutuel. Or l'amour mutuel suppose évidemment et celui qui donne son amour et celui qui répond par son amour. Autre sera donc celui qui donne son amour, autre celui qui répond par l'amour. Mais là où existent réellement l'un et l'autre, on constate une vraie pluralité. Ainsi, dans cette vraie plénitude de la félicité, il y a nécessairement une pluralité de personnes. Or, il est clair que la félicité suprême s'identifie avec la divinité. Par conséquent le don de l'amour « gracieux », la reconnaissance de l'amour « obligé » nous montrent à l'évidence que dans la divinité vraie il y a nécessairement pluralité de personnes¹.

loin cependant le Saint admet — à la différence de Richard — que nous avons pour Dieu un amour gratuit, quand nous l'aimons, non pour ses bienfaits, mais pour lui-même, ce qui constitue le troisième degré de l'amour. « Amor iste meritis gratis, qui gratissimus. » *Ibid.*, IX, 26 (182, 299).

On trouve, brièvement exprimée, la doctrine de Richard sur l'amour, à la fin de l'« Explicatio aliquorum passuum difficultum Apostoli » : « Omnis amor aut est solus gratissimus, aut solus debitus, aut debitus simul et gratissimus. Nihil autem debitus intelligi potest amor gratissimus. Recte deus in dilectionem gratissimam que secundum solam gratiam. Plenitudo veri et summi amoris aut quando tantus et talis est quo major vel melior esse non potest. Ubi non est summa perfectio, non valet sed nec debet esse summa

IV

Certe, si dixerimus in illa vera divinitate esse solam personam unam, quemadmodum solam unam substantiam, juxta hoc procul dubio non habebit cui communicare possit infinitam illam plenitudinis suae abundantiam. Sed, quaeso, ut quid hoc? An quia communicantem habere non possit cum velit? An quia habere nolit cum possit? Sed qui absque dubio omnipotens est per impossibilitatem excusari non potest. Sed quod constat non esse ex defectu potentiae, numquidnam erit ex solo defectu benevolentiae? Sed si communicantem habere omnino nolle, cum veraciter habere possit si vellet, iste in divina persona benevolentiae defectus attende, quaeso, qualis esset vel quantus.

Certe, ut dictum est, nihil caritate dulcius, nihil caritate jucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla unquam delectatione delectabilis fruitur: his deliciis in aeterno carebit, si consortio carens in majestatis solio solitaria permanserit. Ex his itaque animadvertere possumus qualis quantusve esset iste benevolentiae defectus, si plenitudinis suae abundantiam mallet sibi soli avare retinere, quam possit,

dilectis. Secundum solam gratiam est quod, pro beneplacito tribuunt, iuste impendi vel non impendi potest. Sed a divina excellentia omnino aliquid est quicquid secundum gratiam dari potest. Item amor gratuitus non incongrue dicitur, ubi tribuunt omnia nil nisi amor retribuitur. » (160, 682-684).

Ce passage — déplacé peut-être par un copiste — étant comme un hic centralique, il est malaisé de dire s'il s'agit, par rapport in De Trinitate, d'une anticipation et d'une esquisse ou au contraire d'un résumé et d'un rappel.

1. Déjà S. AUGUSTIN avait dit, en argumentant contre les ariens à propos de la génération du Fils: « Propter ad hanc articulum res colligitur ut Deus Pater aequalis sibi genere Filium esse non potuerit aut non voluerit. Si non potuit, infirmus; si noluisset, avidus inveniri. Sed utrumque hoc falsum est. » Contra Manichaeum, 2, 7 (42, 762). (Référence donnée par J. THOMAS-LEROUX, op. cit.)

2. AGRAUD DE SAINT-VICTOR avait noté, préjudant aux arguments de

LA PLÉNITUDE DE LA GLOIRE DIVINE EXIGE ÉGALEMENT UNE PLURALITÉ DE PERSONNES.

IV

Certes, si nous posons en principe que dans la vraie divinité il n'y a qu'une seule personne comme il n'y a qu'une seule substance, il s'ensuivra manifestement que Dieu n'aura pas à lui communiquer la richesse infinie de sa plénitude. Mais, je le demande, pourquoi en serait-il ainsi? Est-ce qu'il voudrait bien, mais ne pourrait pas avoir d'associé? Est-ce, au contraire, qu'il pourrait, mais ne voudrait pas? Il est trop clair que, pour le Tout-Puissant, l'excuse de l'impossibilité ne vaut pas. Alors, ce qui évidemment ne résulte pas d'un manque de puissance pourra-t-il d'aventure s'expliquer par un manque de bienveillance? Mais dans l'hypothèse où il refuserait catégoriquement d'avoir un associé alors qu'il le pourrait s'il le voulait, songez, je vous prie, à la nature et à la gravité de ce manque de bienveillance dans une personne divine !

Nous l'avons dit, certainement rien n'est plus doux que la charité, rien n'est plus savoureux dans la vie de l'esprit, il n'y a pas de joie meilleure que les délices de la charité, aucun bonheur n'est plus délectable que cette délectation². Et il faudra que ces délices manquent à cette personne divine pour toujours, si elle demeure sans compagnie, tréant dans sa majesté solitaire! Voilà qui nous fait comprendre la nature et la gravité de ce manque de bienveillance dans l'hypothèse où Dieu préférerait garder pour lui seul, comme un avare, la

Richard: « [La charité] ne peut se trouver qu'en plusieurs. Et l'on ne peut rien concevoir de meilleur et de plus délectable. » Cité dans J. THOMAS-LEROUX, op. cit., p. 51.

3. BONAVENTURE dira: « Hoc (sc. amor) est donum in quo omnia alia desuntur et in quo consistant omnes deliciae substantialis intellectuales. Unde nihil in creaturis est considerare ita deliciosum sicut amorem mutuum et hoc amore nullae sunt deliciae. Propter hoc dicit Philosophus quod omnia quae aut est beatitudo aut non sine beatitudine. » Sent., I, dist. 10, art. 1, q. 2.

918 C si vellet, cum tanto gaudiorum cumulo, cum tanto deliciarum incremento alteri communicare. Si sic esset, merito angelorum, merito omnium aspectum subterfugeret, merito se videri, merito se agnosci erubesceret, si ipsi tantus benevolentiae defectus inesset.

Sed absit, absit ut supremæ majestati illi aliquid insit, unde gloriari nequeat, unde glorificari non debeat ! Alioquin ubi erit plenitudo gloriæ ? Nam ibi, ut superius probatum est, nulla poterit plenitudo deesse. Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nihil habere quod nolit communicare ? Constat itaque quod in illo indeficienti bono summeque sapientis consilio, tam non potest esse avara reservatio quam non potest esse inordinata effusio.

918 D Ecce palam habes, sicut videre potes, quod in illa summa et suprema celsitudine ipsa plenitudo gloriæ compellit gloriæ consortem non deesse.

V

Ecce de pluralitate divinarum personarum tam aperta docuimus ratione, ut insanie morbo videatur laborare qui tam evidenti attestationsi velit contrariæ. Quis enim, nisi insanie morbo laborans, dicat summæ bonitati id deesse quo nihil perfectius, quo nihil est melius ? Quis, quæso, nisi mentis inops, contradicat summæ felicitati id inesse, quo nihil jucundius, nihil est dulcius ? Quis, inquam, nisi rationis expertus, in plenitudine gloriæ putet posse id deesse quo nihil est gloriosius, nihil magnificentius ? Certe nihil melius, nihil certe jucundius,

919 A omnino nihil magnificentius est vera et sincera et summa

1. « Cette notion de « gloire » est éminemment religieuse. La récitation de l'office aux différentes heures du jour la rendait familière aux auditeurs de Richard. A se berner aux termes qu'il emploie, il faut voir en elle la bienveillance divine communiquant sa plénitude, la libéralité dont l'effusion donne sa perfection dernière à l'homme, en même temps qu'elle provoque la louange. » G. DUMÉZIL, op. cit., p. 84, 85.

918 C richesse de sa plénitude, alors qu'il pourrait, à son gré, la communiquer à un autre et goûter ainsi un tel achèvement de bonheur, un tel surcroît de délices. Dans ces conditions il aurait bien raison de se dérober à la vue des anges et de ses autres êtres, il aurait bien raison d'avoir honte de se laisser voir, de se faire connaître s'il manquait à ce point de bonté !

Mais, arrière de telles pensées ! Loin de nous l'idée qu'il y ait rien dans la majesté suprême dont elle ne puisse se faire gloire, dont on ne doive lui rendre gloire ! Autrement, où serait la plénitude de la gloire ? Or, en Dieu, nous l'avons prouvé, aucune plénitude ne saurait manquer. Et qu'y a-t-il de plus glorieux, qu'y a-t-il de plus magnifique que de ne rien posséder qu'on ne veuille communiquer ? De toute évidence, dans cette bonté inépuisable et cette raison souverainement sage, l'avare repliement sur soi est impossible, autant que la générosité déréglée.

918 D Il est donc manifeste, et vous le constatez, que dans cette majesté éminente et suprême la plénitude même de la gloire exige un associé à la gloire¹.

V

Ainsi, touchant la pluralité des personnes divines, nous avons apporté des raisons si claires qu'on donnerait des signes de folie à vouloir récuser des témoignages aussi manifestes. Qui pourrait bien prétendre, à moins d'être fou, qu'il manque à la bonté suprême ce qui est justement le comble de la perfection et du bien ? Qui donc, je vous prie, à moins d'être stupide, pourrait nier qu'on trouve dans la félicité suprême ce qui est précisément le comble de la joie et de la douceur ? Qui donc, dites-moi, à moins d'être absolument dépourvu de raison, imaginerait que, dans la plénitude de gloire, peut manquer ce qui est le comble de la gloire et de la magnificence ? Assurément il n'y a rien de meilleur, rien absolument de plus savoureux, rien de plus magnifique que

caritate, quae omnino esse non novit sine personarum pluralitate.

Hujus itaque pluralitatis assertio triplici confirmatur testimonio. Nam quod summa bonitas, quod summa felicitas super hac re concorditer clamat, plenitudo gloriae confirmando acclamant et acclamando confirmant. Ecce super hunc fidei nostrae articulum triplex habemus testimonium, de summis supernum, de divinis divinum, de profundis altissimum, de occultis apertissimum; et scimus quia in ore duorum vel trium stat omne verbum. Ecce funiculus triplex qui difficile rumpitur, unde phreneticus quivis fidei nostrae impugnat, donante Dei sapientia, fortiter alligetur.

VI

919 B Ecce, ut ex superioribus manifeste colligere possumus, perfectio personae unius consortium requirit alterius. Invenimus nihil esse gloriosius, nihil magnificentius quam nihil habere velle quod nolis communicare. Majestatis itaque suae carere consortio noluit persona quae summe bona fuit. Absque dubio autem esse oportuit quod esse voluit, cujus voluntas omnipotens fuit. Quod vero semel voluit semper voluit, cujus voluntas incommutabilis fuit. Oportuit ergo aeternam personam coae-

1. Cf. Math., 18, 16.

2. Cf. *Eccl.*, 4, 12. Texte souvent utilisé au Moyen Âge.

Mgr Guenier note que le « trinitique » est « un personnage aussi traditionnel que l'insensé de S. Anselme » et cite S. Augustin qui oppose le « éthérique » et le « trinitique » ; la charité chrétienne doit venir en aide à ces deux malheureux, à l'un qui le réveillant, à l'autre en le flattant. Cf. *Cervus ordinatus et amar discipulus...* dans *Revue de Moyen Âge latin*, 1948, p. 227-228.

Àg XII^e siècle, dans la discussion, on prédigue volontiers un contradictoire les qualifiés les plus érudits. A titre d'exemples, nous pouvons relever chez Robert de Melun des expressions de ce genre : « Præsumptio inaudita... juxta eorum impissimum errorem... juxta illam stultam opinionem... debet desistere... ridicula potius dignum est quam aliqui rationis

la charité véritable, authentique et souveraine. Or elle ne saurait exister sans une pluralité de personnes.

La pluralité que nous affirmons est donc corroborée par un triple argument. Ce que la bonté suprême, ce que la félicité suprême clament en parfait accord, la plénitude de gloire, à son tour, vient l'acclamer en le confirmant, le confirmer en l'acclamant. Voilà donc que, sur cet article de notre foi, nous possédons un triple témoignage, témoignage sublime sur le sublime, témoignage divin sur le divin, témoignage profond sur la profondeur, témoignage lumineux sur le mystère. Nous savons que toute cause se décide sur la parole de deux ou trois témoins¹. Voilà le triple lien, difficile à rompre, capable, par une faveur de la sagesse de Dieu, d'enchaîner solidement n'importe quel fou furieux ennemi de notre foi².

ÉGALITÉ ET UNITÉ DANS LA PLURALITÉ DES PERSONNES.

VI

919 B De ce qui précède il faut manifestement conclure que la perfection d'une personne exige la société d'une autre personne. Nous l'avons reconnu, rien n'est plus glorieux, plus magnifique que de ne vouloir rien posséder sans le communiquer. Cette personne n'a donc pas voulu rester sans une autre personne associée à sa majesté, car elle était souverainement bonne. Et sans aucun doute, il a fallu que s'accomplît ce qu'elle voulait, car sa volonté était toute-puissante. Mais ce qu'elle a voulu une fois, elle l'a voulu toujours, car sa volonté était immuable.

contradictoire qualibet... hunc viperum sui venenos cordis conceptum... » etc. En particulier, le diagnostic de folie est fréquemment porté sur l'adversaire : « Adeo a sanitate remotus... morbo vix curabili aut omnino incurabili... assentes in mente sui errorum nutrice... » Il faut faire la part du genre litérisé et des habitudes de style. Des expressions vigoureuses de Richard, lui et ailleurs, il ne faudrait pas conclure trop vite qu'il se flatte de donner une démonstration rationnelle de la Trinité aussi évidente qu'un théorème de géométrie.

ternam habere, nec potuit una alteram praecedere, nec una alteri succedere. Nam in illa aeterna et incommutabili divinitate nihil potest velut antiquatum transire, nihil novum supervenire. Personas itaque divinas impossibile est omnino non esse coaeternas.

Ubi namque vera divinitas, ibi summa bonitas, ibi plena felicitas. Summa autem bonitas, sicut dictum est, non potest esse sine perfecta caritate, nec perfecta caritas sine personarum pluralitate. Plena vero felicitas non potest esse sine vera incommutabilitate, nec vera incommutabilitas sine aeternitate.

Personarum pluralitatem exigit vera caritas, personarum aeternitatem vera incommutabilitas.

VII

919 D Notandum sane quod, sicut caritas vera exigit personarum pluralitatem, sic caritas summa exigit personarum aequalitatem. Summa autem caritas necdum esse convincitur, ubi vere dilectus summe non diligitur. Discretus vero amor non est ubi summe diligitur qui summe diligendus non est. Sed in summe sapienti bonitate, amoris flamma, sicut non aliter, sic non amplius flagrat quam summa sapientia dicitur. Quem itaque secundum illam summam caritatis abundantiam oportet summe diligere, necesse est absque dubio secundum summam illam discretionis regulam summe diligendum esse. Sed ipsius amoris proprietates convincit quoniam summe diligenti non sufficit, si summe dilectus summam dilectionem non rependit.

In mutuo itaque amore plenitudo caritatis exigit ut 920 A uterque ab altero sit summe dilectus et consequenter,

1. Cf. supra, c. II.

2. Bossuet dira : « Un Dieu n'aurait pas été aimé comme il le mérite si un Dieu ne l'avait aimé. » *Sermes sur l'Assommoir*, Lebaeq, IV, 190.

Personne éternelle, il a fallu que l'autre personne lui fût coéternelle. Impossible que l'une ait précédé, que l'autre ait suivi : car, dans cette divinité éternelle et immuable, il ne peut y avoir aucune vieilleries qui passe, aucune nouveauté qui survienne. Impossible donc que les personnes divines ne soient pas coéternelles.

En effet, où est la divinité véritable, là est la bonté souveraine et la félicité parfaite. Mais, comme on l'a dit, il ne peut y avoir bonté souveraine sans parfaite charité, ni parfaite charité sans pluralité de personnes. D'autre part, il ne peut y avoir pleine félicité sans vraie immutabilité, ni vraie immutabilité sans éternité.

La charité authentique exige la pluralité des personnes. L'immutabilité authentique exige l'éternité des personnes.

VII

919 D Remarquons-le bien, de même que la charité exige, pour être authentique, la pluralité des personnes, ainsi, pour être souveraine, elle exige l'égalité entre ces personnes. La charité ne se révèle pas encore souveraine si l'on aime vraiment sans toutefois aimer souverainement. D'autre part, il n'y a pas amour ordonné si l'on aime souverainement qui ne mérite pas d'être souverainement aimé¹. Or, dans cette bonté qui est aussi sagesse souveraine, la flamme de l'amour ne brûle pas autrement, ne brûle pas davantage que ne le demande la souveraine sagesse. Ainsi celui qui doit être aimé souverainement, selon toute l'opulence de la charité souveraine, doit, sans aucun doute, être digne d'être aimé souverainement, selon la loi suprême de la discrétion. De plus, comme nous le fait comprendre la nature même de l'amour, celui qui aime souverainement n'est pas satisfait, si celui qui est souverainement aimé ne lui répond par un souverain amour².

920 A Ainsi, la plénitude de la charité dans l'amour mutuel exige que chacun des deux soit aimé par l'autre souverainement et par conséquent, en vertu de la loi de la

secundum praedictam discretionis normam, uterque sit summe diligendus. Ubi autem uterque est aequè diligendus, oportet uterque sit aequè perfectus. Oportet itaque utrumque esse aequè potentem, aequè sapientem, aequè bonum, aequè beatum. Sic summa plenitudo dilectionis in mutue dilectis exigit summam aequalitatem perfectionis.

Sicut itaque in vera divinitate caritatis proprietates exigit personarum pluralitatem, sic ejusdem caritatis integritas in vera pluralitate requirit summam personarum aequalitatem. Ut autem sint per omnia aequales, oportet ut sint per omnia similes. Nam similitudo potest haberi sine aequalitate, aequalitas vero nunquam sine mutua similitudine. Qui enim in sapientia nihil similitudinis habent, quomodo in ea pares esse valent? Quod
920 B autem dico de sapientia, idem dico de potentia, idem vero invenies in ceteris omnibus, si curras per singula.

VIII

Quaesivimus et invenimus quia in duobus et mutuo dilectis mutuoque diligendis, ut merito debeat esse summa dilectio, oportet ut in singulis sit summa perfectio totiusque perfectionis plenitudo. Erit itaque in utrisque plenitudo potentiae, in utrisque plenitudo sapientiae, plenitudo bonitatis, plenitudo divinitatis.
920 C Ecce unde longe superius mentionem fecimus, nec tamen aliquid definivimus, quod divinitas — quam ibi invenimus non posse esse communem pluribus substantiis — hic evidenter apparet communis esse pluribus personis. Sed, si mutuo dilectis omnis, ut dictum est, perfectio est communis, patet profecto quoniam si omnipotens est unus, omnipotens erit et alius; si immensus est unus, immensus erit et alius; si Deus est unus,

1. Cf. supra, Livre 1, XVII.

discretion que nous avons rappelée, elle requiert que l'un et l'autre méritent d'être souverainement aimés. Mais si les deux méritent également l'amour, il faut bien que les deux soient également parfaits. Il faut donc que les deux soient également puissants, également sages, également bons, également heureux. Ainsi la plénitude suprême de l'amour exige en ceux qui s'aiment mutuellement une suprême égalité de perfection.

Concluons, tout comme dans la divinité véritable la nature même de la charité exige une pluralité de personnes, ainsi la perfection de cette charité requiert, dans la pluralité réelle, une suprême égalité des personnes. Et l'égalité totale demande la totale similitude. Car il peut bien y avoir similitude sans égalité, jamais toutefois égalité sans similitude mutuelle. Ceux qui n'ont en sagesse aucune similitude, comment pourraient-ils être égaux en sagesse? Ce que je dis de la sagesse est vrai de la puissance. Et vous pourrez faire la même remarque pour toute la série des autres attributs.

VIII

Notre recherche nous a fait découvrir que pour justifier le souverain amour entre les deux qui mutuellement s'aiment et doivent s'aimer, il faut en chacun la perfection souveraine et la plénitude de toute perfection. Il y aura donc en l'un et en l'autre plénitude de puissance, plénitude de sagesse, plénitude de bonté, plénitude de divinité.

920 C Et nous retrouvons ici ce que nous avons signalé, mais sans le préciser davantage, au cours de nos réflexions précédentes¹ : la divinité qui, nous le constatons, ne peut être commune à plusieurs substances, s'avère ici manifestement commune à plusieurs personnes. Si toute la perfection, comme nous l'avons dit, est commune à ceux qui s'aiment d'un amour mutuel, il est clair que, si l'un est tout-puissant, l'autre aussi sera tout-puissant, si l'un est immense, l'autre aussi sera immense, si l'un est

Deus erit et alius. Sed, sicut in superioribus satis evidentem ostendimus, non potest esse omnipotens nisi unus, non potest esse immensus nisi unus, nec Deus nisi unus. Quid ergo ? utique, absque omni dubio, sic erit uterque omnipotens, ut ambo simul non sint nisi unus omnipotens ; sic erit uterque immensus, ut ambo simul non sint nisi unus immensus ; sic absque dubio erit uterque eorum Deus, ut ambo simul non sint nisi unus Deus. Et quis ad haec idoneus ? Sed si divinitas ipsa, ut diximus, pro certo est communis ambobus, pro certo et ambobus communis erit divina substantia, quae ut supra probatum est, nihil aliud est quam divinitas ipsa. Convincitur itaque utrumque unam eandemque substantiam communem habere vel, si hoc melius sonat, convincitur ambo simul unam eandemque substantiam esse. Quid itaque mirum si simul ambo non sunt nisi unus omnipotens, unus aeternus, unus immensus, non nisi unus Deus et Dominus, quando ambo simul non sunt nisi substantialiter unus ?

Vide ergo quam admiranda ratione sit substantialis unitas in illa personarum pluralitate et personalis pluralitas in vera unitate substantiae, ita ut sit et in personis proprietates et in substantia unitas et in majestate aequalitas.

IX

Miraris fortassis qui hoc audis vel legis, miraris, inquam, quomodo possit esse plus quam una persona, ubi

1. Cf. II Cor., 2, 16.

2. Cf. supra, L. 1, XVI. Dans l'édition de J. de Toulouse, après « et divinitas ipsa, ut diximus », l'omission des mots « est communis ambobus, pro certo et ambobus communis » rend le texte intelligible.

3. Préface de la messe de la Sainte Trinité. Cette préface se trouve déjà dans le Sacramentaire grégorien (78, 118) et chez ALAZAR (181, 445). Le 999 de la Sainte Trinité, célébrée depuis longtemps en France et dans d'autres Églises, en honneur dans les monastères clunisiens et cisterciens, mais

Dieu, l'autre aussi sera Dieu. D'autre part, nous l'avons déjà montré abondamment, il ne peut y avoir qu'un seul tout-puissant, il ne peut y avoir qu'un seul immense, il ne peut y avoir qu'un seul Dieu. Alors que conclure ? Sans aucun doute possible, chacun d'eux sera tout-puissant de telle manière que les deux ensemble ne soient qu'un seul tout-puissant ; chacun d'eux sera immense de telle manière que les deux ensemble ne soient qu'un seul immense ; chacun d'eux indubitablement sera Dieu de telle manière que les deux ensemble ne soient qu'un seul Dieu. Mais qui serait capable de le comprendre ? En tous cas, s'il est certain que la divinité même, comme nous le disions, est commune à tous deux, certainement aussi la substance divine sera commune à tous deux, puisque, nous l'avons prouvé, substance divine et divinité sont identiques¹ ; il faut donc admettre que l'un et l'autre possèdent en commun une seule et même substance ou, pour mieux dire, que les deux sont une seule et même substance. Pourquoi donc s'étonner que les deux ensemble ne soient qu'un seul tout-puissant, un seul éternel, un seul immense, un seul Dieu et Seigneur, du moment que les deux ensemble ne sont qu'un en substance ?

Voyez comment se réalise admirablement l'unité substantielle dans cette pluralité de personnes et la pluralité personnelle dans la vraie unité de substance, de sorte qu'il y ait « et dans les personnes les propriétés, et dans la substance l'unité et dans la majesté l'égalité »² !

UNITÉ ET PLURALITÉ EN DIEU ET DANS L'ÊTRE HUMAIN.

IX

Vous êtes peut-être tout étonné, auditeur ou lecteur, oui, vous vous demandez avec étonnement comment il

qu'Alexandre II (1061-1073) avait rebasé d'admettre dans l'Église romaine, a été étendue à toute l'Église seulement par Jean XXII (mort en 1334).

non est nisi una et sola substantia. Sed quid mirum, qui mirabilis est in tam multis operibus suis, quid, inquam, mirum, si super omnia est in semetipso mirabilis? Miraris quomodo in natura divina sit plus quam una persona, ubi non est plus quam una substantia; nec tamen aequè miraris quomodo in natura humana sit plus quam una substantia, ubi non est plus quam una persona. Constat namque homo ex corpore et anima; et haec duo simul nonnisi una persona. Habet itaque homo quomodo legat et discat in seipso, quid per contrarium aestimare debeat de Deo suo.

- 921 B Conferamus in unum, si placet, quae ratio ratiocinando invenit in natura divina et ea quae experientia reperit in natura humana. Utrobique unitas, utrobique pluralitas; ibi unitas substantiae, hic unitas personae; ibi pluralitas personarum, hic verò pluralitas substantiarum; ibi siquidem pluralitas personarum in unitate substantiae, hic autem pluralitas substantiarum in unitate personae. Ecce quomodo natura humana atque divina videntur se mutuo et quasi ex opposito respicere, alterutra alteri veluti per contrarium respondere. Sic invicem respicere habent et mutuo respondere debent natura creata et natura increata, temporalis et aeterna, corruptibilis et incorruptibilis, mutabilis et incommutabilis, tantilla et immensa, circumscriptibilis et infinita.

X

Addamus quia in illa personarum pluralitate est plena similitudo et summa aequalitas; in hac autem pluralitate multa dissimilitudo et magna inaequalitas.

- 921 D Nam in illa personarum pluralitate, incorruptibilis una, incorruptibilis et alia; incommutabilis una, incommutabilis et altera; incircumscriptibilis una, incircum-

- peut y avoir plus d'une personne où il n'y a qu'une seule et unique substance. Mais pourquoi s'étonner que celui qui est étonnant dans la multiplicité de ses œuvres soit souverainement étonnant en lui-même? Avec étonnement vous vous demandez comment il y a plus d'une personne en la nature divine où il n'y a qu'une seule substance. Et cependant vous n'éprouvez pas le même étonnement à vous demander comment, dans la nature humaine, il y a plus d'une substance, alors qu'il n'y a qu'une seule personne. Car l'homme est composé d'un corps et d'une âme et les deux ne sont ensemble qu'une seule personne. Ainsi l'homme trouve en lui-même à lire et à apprendre ce qu'il doit, par contraste, penser de son Dieu.

- Établissons un parallèle, si vous le voulez bien, entre les conclusions de nos raisonnements sur la nature divine et les constatations de l'expérience sur la nature humaine. Dans les deux cas il y a unité; dans les deux cas, pluralité. Mais, ici, unité de substance; là, unité de personne. Ici, pluralité de personnes; là, pluralité de substances. Car, ici, il y a pluralité de personnes dans l'unité de substance; mais, là, pluralité de substances dans l'unité de personne. Voilà comment la nature humaine et la nature divine paraissent se regarder l'une l'autre, s'opposer pour ainsi dire et se répondre l'une à l'autre en une symétrie antithétique. C'est ainsi que doivent se regarder et se répondre le créé et l'incréé, le temporel et l'éternel, le corruptible et l'incorruptible, le muable et l'immuable, le minuscule et l'immense, le limité et l'infini.

X

Ajoutons que, dans la pluralité des personnes divines, il y a similitude et suprême égalité, tandis que, dans la pluralité de l'être humain, il y a dissemblance multiple et flagrante inégalité.

- 921 D Car dans cette pluralité de personnes, l'une est incorruptible, l'autre aussi est incorruptible; l'une est immuable, l'autre aussi est immuable; l'une est illimitée,

scriptibilis et altera; hæc et illa æque potens, hæc et illa æque sapiens, æque bona, æque beata. In hac vero substantiarum pluralitate ex quibus constat humana persona, alia est corporea, alia incorporea; alia visibilis, alia invisibilis; alia mortalis, alia immortalis, dissolubilis una, indissolubilis alia, exterminabilis una, inexterminabilis alia. Nihilominus tamen personali proprietate ita in unum conjuncta sunt, ut in patiendo vel condelectando, ne dicam separari, sed nec secerni possint.

Eecce vidisti quanta dissimilitudo vel diversitas substantiarum sit in humana natura; audisti nihilominus quanta similitudo vel æqualitas personarum in natura divina. Explica mihi, obsecro, quomodo personalis unitas sit in tanta substantiarum dissimilitudine et diversitate; et ego dicam tibi quomodo substantialis unitas sit in tanta personarum similitudine et æqualitate.

Non, inquis, capio, non comprehendo; sed quod non capit intelligentia, persuadet mihi tamen ipsa experientia. Bene utique et recte: sed si experientia te docet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura humana, nonne eo ipso te docuisse deberet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura divina?

Potest itaque homo disocere ex semetipso quid, quasi ex opposito, existimare debeat de his quæ sibi credenda

l'autre aussi est illimitée; l'une et l'autre sont également puissantes¹, également sages, également bonnes, également bienheureuses. Au contraire, dans la pluralité des substances qui composent la personne humaine, l'une est corporelle, l'autre incorporelle; l'une est visible, l'autre invisible; l'une est mortelle, l'autre immortelle; l'une dissoluble, l'autre indissoluble; l'une est périssable, l'autre impérissable. Et cependant, à raison de la personne, il y a entre elles une telle union que, dans la souffrance et la joie commune, il est impossible, je ne dis pas seulement de les diviser, mais même de les distinguer.

Ainsi vous avez constaté quelle dissemblance et quelle diversité de substances présente la nature humaine. Et par ailleurs, vous avez appris quelle ressemblance et égalité entre les personnes présente la nature divine. Eh bien! expliquez-moi, je vous prie, comment il y a unité personnelle malgré une si grande dissemblance et diversité de substances; et je me chargerai, moi, de vous expliquer comment il y a unité de substance dans une si grande ressemblance et égalité de personnes.

Vous allez me dire: « Je ne saisis pas, je ne comprends pas, mais ce que mon intelligence ne saist pas, l'expérience me l'impose. » Très bien et très juste! Mais puisque l'expérience vous révèle, dans la nature humaine, une réalité dépassant votre intelligence, ne devrait-elle pas du même coup vous révéler, dans la nature divine, une réalité dépassant votre intelligence²?

Ainsi l'homme, à partir de lui-même, peut apprendre ce qu'il doit penser, pour ainsi dire par contraste, des

1. L'édition de J. de Toulouse omet « hæc et illa æque potens ».

2. Manière d'argument classique chez les Pères dans les controverses sur la Trinité. Par exemple S. GÉROLDÉ DE NARBONNE: « Si tu ne comprends rien (au monde sensible), si tu ne le connais pas toi-même, si tu ne sais pas par l'intelligence ce que les sens te certifient, comment prétends-tu connaître exactement Dieu, sa nature, sa grandeur? C'est là une sottise énorme! » *Orat.*, XX, 11 (*P. G.*, 35, 1077-1079).

S. AUGUSTIN: « Quo intellecta Deum capis homo, qui ipsum intellectum suum quo eum vult capere nondum capit? » *De Trin.*, 5, 1, 2 (42, 911). Et encore: « Ex me intelligi quam sit mirabilis et incomprehensibilis scientia tua qua me fecisti, quando nec meipsum comprehendere valeo quem fecisti. » *De Trin.*, 15, 7, 13 (42, 1067).

S. ANSELME ironise contre Roscelin, incapable de comprendre ce qui est du domaine propre de la raison, impuissant à saisir l'unité des individus dans l'espèce humaine et à distinguer entre le cheval et sa couleur; et qui pourtant se targue de comprendre l'unité divine et la pluralité des personnes. *De vir. Trin.*, 2 (158, 205).

ANSELME lui-même écrit contre les dialecticiens intempérants: « Nisi se ipse Deus manifestet, nec tunc natura nostra cum videre sufficit, nec nunc mortales, omni speciebus precatorum pleas, retinuerunt suis comprehendere incomprehensibilia altitatur, qui nec scipos nec quantumcumque naturam creature discernere ratione sufficiunt. » *Theol. christ.*, 3 (178, 1222).

proponuntur de Deo suo. Haec propter illos dicta sunt, qui altitudinem divinorum secretorum nituntur definire vel determinare juxta capacitatis suae modum, non juxta traditionem sanctorum Patrum, quos constat didicisse et docuisse per Spiritum sanctum.

XI

Sed nunc ordine quo coepimus ratiocinationis nostrae modum prosequamur. Constat jam de divinarum personarum pluralitate, necdum tamen de Trinitate. Nam pluralitas esse potest etiam ubi nulla Trinitas est. Ipsa namque dualitas pluralitas est. Eosdem itaque testes super Trinitatis assertionem interrogemus, quos superius in attestationem pluralitatis adduximus. Et prius quidem quid super hac re testetur, summa, si placet, caritas interrogetur.

Oportet autem caritatem summam universaliter esse perfectam. Ut autem summa perfecta sit, sicut oportet esse tantam qua non possit esse major, sic necesse est talem fore qua non possit esse melior. Nam, sicut in summa caritate non potest deesse quod est maximum, sic nec deesse poterit quod constat esse praecipuum. Praecipuum vero videtur in vera caritate alterum velle diligere ut se : in mutuo siquidem amore multumque fervente nihil rarius, nihil praeclearius quam ut ab eo, quem summa diligis et a quo summa diligeris, alium aequè diligere velis. Probatio itaque consummatae caritatis est votiva communio exhibitae sibi dilectionis.

Sane summa diligenti summeque diligere desideranti praecipuum gaudium solet esse in desiderio sui adimple-

affirmations que la foi lui propose sur son Dieu. Tout cela soit dit à l'adresse de ceux qui voudraient mesurer et déterminer la profondeur des mystères divins d'après leur propre capacité et non point d'après la tradition des Pères qui, bien évidemment, ont reçu de l'Esprit-Saint ce qu'ils ont appris et enseigné¹.

DE LA DUALITÉ A LA TRINITÉ.

LA PARFAITE CHARITÉ EXIGE LA TRINITÉ DANS L'UNITÉ.

XI

Suivant le programme que nous nous sommes fixé, poursuivons nos déductions. Nous avons maintenant la certitude qu'il y a en Dieu pluralité de personnes, mais non pas encore qu'il y a Trinité. Car il peut y avoir pluralité sans qu'il y ait Trinité : la dualité même est pluralité. Sur l'affirmation de la Trinité, interrogeons donc les mêmes témoins que nous avons cités pour attester la pluralité. Et d'abord, si vous le voulez bien, demandons sur cette question son témoignage à la charité souveraine.

La charité souveraine doit être à tous égards parfaite. Pour être souverainement parfaite, elle doit être d'une telle intensité qu'il ne puisse en avoir de plus intense, d'une telle qualité qu'il ne puisse y en avoir de meilleure. Car à la charité souveraine ne peut manquer ce qui est la grandeur suprême ; pas davantage ne peut manquer ce qui est manifestement l'excellence suprême. Or, dans la charité véritable, l'excellence suprême est, semble-t-il, de vouloir qu'un autre soit aimé comme on l'est soi-même : dans l'amour mutuel, dans l'amour brûlant, rien n'est plus rare ni plus admirable : vouloir que l'être qu'on aime souverainement et dont on est souverainement aimé en aime un autre d'un égal amour. Ainsi la preuve de la charité consommée est le désir que soit communiquée la dilection dont on est aimé.

Assurément, pour celui qui aime d'un amour souverain et désire être aimé d'un souverain amour, la joie

1. A noter, à propos de ce que dit Richard sur les Pères, que plusieurs théologiens du Moyen Âge admettaient, pour les Pères, une inspiration proprement dite.

tione, optatae videlicet dilectionis adeptione. Probat itaque se in caritate perfectum non esse, cui necdum potest in praecepti sui gaudii communione complacere.

Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pati consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis. Si magnum est pati posse, majus erit grantanter suscipere. Maximum autem, ex desiderio requirere. Bonum magnum illud primum, melius secundum, sed tertium optimum. Demus ergo summo, quod praeceptum est; et optimum, quod optimum est.

In illis itaque mutuo dilectis quos disputatio superior 923 A invenit, utriusque perfectio, ut consummata sit, exhibitae sibi dilectionis consortium aequa ratione requirit. Si enim nolit quod perfecta bonitas exigit, ubi erit plenitudo bonitatis? Si autem velit quod fieri nequit, ubi erit plenitudo potestatis?

Hinc ergo manifesta ratione colligitur quod praeceptus gradus caritatis et eo ipso plenitudo bonitatis esse non possit, ubi voluntatis vel facultatis defectus dilectionis consortium praecepti gaudii communionem excludit. Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat.

1. Cf. supra, Livre I, XX.

2. Le mot « condilectus », qui semble une création de Richard, est presque intraduisible; mais le sens en est assez clair, bien que fort complexe.

Le « condilectus », « l'aimé avec », est, au premier sens, celui qu'on veut voir bénéficier de l'amour dont en est soi-même l'objet, un associé à la joie d'être aimé par celui qu'on aime (cf. 6. VI); et, par conséquent, celui que, dans l'amour mutuel, chacun des deux veut voir aimé par l'autre comme il l'est lui-même. Tout comme l'amour vrai ne peut se replier sur soi et exiger « l'autre » à qui se communiquer, ainsi l'amour mutuel des deux premiers ne peut se limiter à un dialogue et exiger le troisième, à qui soi communiqué la joie que chacun éprouve dans ce amour réciproque. De même que la perfection de l'un requiert l'existence d'un autre, ainsi la perfection des deux requiert l'existence du troisième. Cette communication de la joie d'aimer et d'être aimé est d'ailleurs, pour chacun et pour les deux, une consommation de cette joie (cf. XIII, XV, XVIII). La « condition » (qui est décrite au ch. XIX), le vœu et le désir commun des deux dans une concorde parfaite,

parfaite est de réaliser ce désir, en obtenant la dilection qu'il appelle. Et par conséquent on trahit une charité encore imparfaite en refusant de se complaire dans la communication de la plus précieuse joie qu'on goûte soi-même.

Ne pas pouvoir admettre une communauté dans l'amour est un signe de grande faiblesse. Pouvoir l'admettre est un signe de grande perfection. Mais si pouvoir l'admettre est déjà une grande chose, l'accepter sera plus grand encore, le désirer sera la grandeur suprême. Le premier degré est un grand bien, le second un bien meilleur, le troisième un bien parfait. Sachons accorder à l'être souverain ce qui est suprême, au meilleur ce qui est le meilleur.

Nos déductions précédentes nous faisaient poser deux 923 A êtres unis par l'amour mutuel; mais la perfection consommée de chacun d'eux exige, et pour la même raison, qu'un autre soit associé à la dilection dont il est aimé. Car s'il ne veut pas ce que requiert cependant la bonté parfaite, que deviendra la plénitude de la bonté? Et s'il le veut sans le pouvoir, que deviendra la plénitude de la puissance?

Ainsi une raison manifeste nous amène à conclure qu'il ne peut y avoir charité au degré suprême, ni par conséquent bonté en plénitude, si, faute de le vouloir ou de le pouvoir, on refuse d'avoir un associé dans la dilection et de communiquer la joie la meilleure. Ceux donc qui sont aimés souverainement et méritent de l'être doivent, l'un et l'autre, réclamer d'un même désir un ami commun à qui leur appartienne, selon ce désir, dans une concorde parfaite.

en suscitant le troisième, donne à l'amour sa pleine valeur et son unité suprême (cf. XIV, XV, XIX, XX). Étant donné le nécessaire priority de l'amour des deux premiers et son caractère essentiel d'« amour gracieux » (cf. 6. VIII), le troisième ne peut avoir que l'amour « reçu » (exprimé d'ailleurs par le terme passif de « condilectus »), l'amour « obligé ». (Cf. le Livre 5, où Richard reprend ces idées pour exposer les processions divines.)

En l'absence d'un terme français équivalent à « condilectus », nous le traduisons de différentes manières suivant le contexte. Mais c'est toute la richesse de sens indiquée ici qu'il faut sous-entendre dans ces expressions et

Vides ergo quomodo caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudine sua integritate subsistere nequit. Ubi ergo totum quod universaliter perfectum est, sicut nec integra caritas, sic nec vera Trinitas abesse potest. Est igitur non solum pluralitas, sed etiam vera Trinitas in vera unitate et vera unitas in vera Trinitate.

XII

Si quis autem solos illos mutuo dilectos quos superior ratio invenit in vera divinitate esse contenderit, quam, quaeso, attestationis suae rationem reddere poterit? Numquid, quaeso, utriusque eorum praecipui gaudii consors deest? An quia uterque habere noluit, an quia unus voluit et alter noluit? Sed si unus voluit et alter noluit, ubi erit illa, quae semper veris et perfectis amicis inesse solet et semper inesse oportet, ubi, inquam, erit individua illa intimi amoris praerogativa, animorum videlicet unanimitas et intima concordia? Et certe, si quis dixerit alterum velle et alterum nolle, quemcumque in sua voluntate non posse praevallere concesserit, summe potentem negabit. Si vero neutrum dixerit exhibitae sibi dilectionis communioni posse acquiescere, quomodo, quaeso, de superius assignato dilectionis defectu poterit eos excusare?

Scimus autem quia summe sapientes nihil potest latere. Si itaque vere et summo se invicem diligunt,

aussi dans le terme assez pâle d'« ami commun », auquel nous sommes parvenus réduit pour éviter de longues périphrases.

S'inspirant des idées de Richard, S. BOSAVENTURE dira, en comparant les différentes formes de l'amour : « Perfectior est dilectio mutua quam reflexa ; et perfectior adhuc summa communicata quam non communicata, quia talis, scilicet non communicata, videtur superius amorem libidinosum. » Seule la communication intégrale de l'amour mène à un troisième point d'extériorité tout épistémologique. Sent., 1, dist. 16, art. 1, q. 1.

1. Cf. SALLUSTE : « Idem velle atque idem nolle, ea denique firma necessitas

Vous le voyez donc, la consommation de la charité requiert une Trinité de personnes, sans laquelle la charité ne peut exister dans sa plénitude intégrale. Ainsi, la perfection totale et plénière ne va pas sans la parfaite charité et pas davantage sans la Trinité véritable. Il n'y a donc pas seulement pluralité, mais Trinité véritable dans la véritable unité et véritable unité dans la véritable Trinité.

LA SUPRÊME FÉLICITÉ REQUIERT LA TRINITÉ.

XII

Si l'on prétend que dans la vraie divinité il n'existe à s'aimer mutuellement que les deux dont nous avons établi l'existence, comment, dites-moi, va-t-on bien justifier cette assertion? Pourquoi leur manquera-t-il un associé dans la joie suprême? Serait-ce que l'un et l'autre l'ont refusé? ou bien serait-ce que l'un a voulu, que l'autre n'a pas voulu? Mais si l'un a voulu et l'autre n'a pas voulu, que va devenir ce que l'on trouve normalement, ce qu'il faut toujours trouver dans l'amitié authentique et parfaite, que deviendra, dis-je, cette prérogative caractéristique de l'amour profond, à savoir l'unanimité et la concorde profonde des âmes? Assurément, si l'on dit que l'un veut mais que l'autre ne veut pas, en reconnaissant que l'un ou l'autre est incapable de faire prévaloir sa volonté, on nie sa puissance souveraine. Si l'on dit au contraire que ni l'un ni l'autre ne peut admettre que soit communiqué l'amour qui lui est témoigné, comment, je le demande, pourra-t-on les disculper de cette défaillance dans la charité que nous avons soulignée naguère?

De plus, nous le savons, rien ne peut échapper à ceux qui possèdent la sagesse parfaite. S'ils s'aiment l'un

est. » CASSIUS, 26, 4. CASSIUS : « Et se ipse diligit et alterum inquitur cupit amicum ita cum se inquit et officio pones unum ex duobus. » De amicitia, 21, 81.

quomodo unusquisque poterit alterius defectum videre
 923 D et non dolere? Nam, si alteruter alterius defectum
 videt, nec dolet, ubi erit plenitudo dilectionis? Si videt
 et dolet, ubi erit plenitudo felicitatis? Constat autem
 quoniam ubi causa dolendi nunquam deest, plenitudo
 felicitatis esse non poterit.

Hinc ergo colligitur et indubitata ratione deprehen-
 ditur quod plenitudo felicitatis omnem caritatis defec-
 tum excludit, cujus consummatio, ut dictum est, perso-
 narum Trinitatem exigit nec posse deesse convincit.

Ecce quomodo summa bonitas et summa felicitas Tri-
 unitatis assertionem concorditer clamant et mutua atte-
 statione confirmant.

XIII

Grandis procul dubio defectus caritatis non posse
 924 A pati consortium amoris, quis hoc nesciat vel dissimulare
 queat?

Si hic itaque defectus saepe jam dictis illis mutuo
 dilectis inesset, haberet uterque non solum quod in
 altero doleret, sed et simul quod in seipso erubesceret.
 Nam verus et intimus amicus, sicut non potest intime
 dilecti defectum videre et non dolere, sic sane de proprio
 defectu ante amici conspectum non posset non erube-
 scere. Sed si illi personarum pluralitati inest unde merito
 debeat erubescere, ubi erit, obsecro, plenitudo gloriae
 quam verae divinitati deesse omnino est impossibile?
 Sed sicut summae felicitati non potest inesse causa
 dolendi, sic in summae gloriae plenitudine non potest
 inesse materia erubescendi. Quis namque non videret
 quam sit extremae dementiae vel tenuiter suspicari illi

1. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR : « Neque beatitudo veraciter dici potest.
 Imo potius summa infelicitas foret, si per contrarium voluntatem se divide-
 rent et per consensum naturarum ab invicem separari non possent. » *Eruffi-
 dides.*, 7, 23 (170, 833).

l'autre d'un amour réel et suprême, comment l'un pourra-
 923 D t-il voir en l'autre un défaut et n'en pas souffrir? Car
 s'il le voit et n'en souffre pas que deviendra la plénitude
 de l'amour? Mais s'il le voit et en souffre, que deviendra
 la plénitude du bonheur? De toute évidence, où persis-
 tera continuellement un motif de souffrance, il ne pourra
 jamais y avoir plénitude de bonheur¹.

De là il faut déduire, en vertu d'une raison indubi-
 table, que la plénitude de la félicité exclut toute défail-
 lance dans la charité; et la perfection de la charité,
 nous l'avons dit, exige la Trinité des personnes comme
 absolument nécessaire.

Voilà comment suprême bonté et suprême félicité
 proclament d'une seule voix la Trinité et corroborent
 cette affirmation par leur double témoignage.

LA PLÉNITUDE DE LA GLOIRE
 APPELLE ÉGALEMENT LA TRINITÉ.

XIII

Sans aucun doute il y a grave défaillance dans la cha-
 924 A rité à ne pouvoir admettre une communauté dans l'amour,
 comment l'ignorer ou le dissimuler?

A supposer pareille défaillance dans l'amour mutuel de
 ceux dont il a été souvent question, chacun d'eux trouverait
 en l'autre un motif de souffrance, mais il trouverait
 aussi en lui-même un motif de honte. Un véritable ami
 intime ne peut apercevoir un défaut en son ami intime sans
 en souffrir; mais évidemment aussi, en présence de son ami,
 il ne pourrait voir en lui-même un défaut sans rougir. Or
 si ces deux personnes ont une raison valable de rougir, où
 sera donc, je vous le demande, cette plénitude de gloire,
 qui de toute nécessité ne saurait manquer à la divinité
 véritable? tout comme la félicité suprême est incompati-
 ble avec un motif de souffrance, la plénitude de la gloire
 suprême est incompatible avec un motif de honte.
 Comment ne pas voir qu'il y a une extrême folie à soup-

924 B summe felici majestati aliquid inesse potuisse, quod possit tantae gloriae splendorem vel in modico obnubilare ?

Ecce quomodo plenitudo divinae bonitatis, plenitudo felicitatis et gloriae in una veritatis attestatione invicem sibi occurrunt et quid de divinae caritatis plenitudine in illa personarum pluralitate sentiendum sit evidenter ostendunt. Totius defectus suspicionem in illa summa caritate pariter damnant, totius in illa consummationis plenitudinem concorditer clamant. Caritas autem, ut esse vera possit, personarum pluralitatem exigit ; ut vero consummata sit, personarum Trinitatem requirit.

XIV

924 C Si autem concedimus unde post tot praemissas rationes ambigere non possumus, si, inquam, concedimus unam aliquam personam in vera divinitate esse tantae benevolentiae, ut nihil divitiarum, nihil deliciarum habere velit quod nolit communicare, tantae potestatis ut nihil sit ei impossibile, tantae felicitatis ut nihil sit ei difficile, consequens est ut fateri oporteat divinarum personarum Trinitatem non posse deesse.

Sed ut hoc melius elucescat, quod diffusius diximus in unum colligamus.

Certe si sola una persona in divinitate esset, non haberet cui magnitudinis suae divitias communicaret.

924 D Sed et e converso, illa deliciarum et dulcedinis abundantia, quae ex intimae dilectionis obtentu ei accrescere potuisset, in aeternum careret.

Sed summe bonum plenitudo bonitatis non sinit illas avare retinere ; nec summe beatum plenitudo beatitudinis istas non obtinere ; et ad honoris sui magnificentiam,

1. Cf. SÉNEQUE : « Nullus boni, sine sociis, jucunda possessio. » Ep. ad Lucilium, 6, 4.

924 B donner le moins du monde que, dans cette majesté souverainement heureuse, il puisse se trouver rien qui soit de nature à voiler de l'ombre la plus légère une gloire si éclatante ?

Voilà comment la plénitude de la bonté divine, la plénitude de la félicité, la plénitude de la gloire viennent s'associer l'une à l'autre dans un même témoignage en faveur de la vérité : elles nous montrent à l'évidence ce qu'il faut penser de la plénitude de la charité divine en cette pluralité de personnes. Elles interdisent tout soupçon de défaillance dans la charité suprême ; elles réclament à l'envi la plénitude et la perfection de cette charité. Or la charité, pour être authentique, exige une pluralité de personnes ; pour être parfaite, elle requiert une trinité de personnes.

COMMUNAUTÉ D'AMOUR ET TRINITÉ.

XIV

924 C Après tant d'arguments qui viennent d'être présentés, nous ne saurions tergiverser, nous devons bien le reconnaître : dans la divinité véritable, chaque personne est si généreuse qu'elle ne veut posséder aucun bien, aucune joie sans vouloir les communiquer ; elle est si puissante, que rien ne lui est impossible ; elle est si heureuse que rien ne lui est pénible. Il suit de là, on doit le reconnaître, que la Trinité des personnes divines s'impose absolument.

Pour le mettre en meilleure lumière, essayons de condenser nos longs développements.

924 D A supposer que dans la divinité il existât une seule personne, assurément elle n'aurait pas à qui communiquer les richesses de sa grandeur. Et, à l'inverse, elle-même serait privée éternellement de cette abondance de délices et de douceur dont un profond amour l'aurait enrichie.

Mais la plénitude de bonté ne permet pas au souverainement bon de garder en avare ces délices : la plénitude de bonheur ne permet pas au souverainement heureux d'en être privé ; la magnificence de sa gloire suppose et la

tam de illarum largitate laetatur quam de istarum fructione gloriatur.

Animadvertis ex his quam sit impossibile unam aliquam in divinitate personam consortio societatis carere.

Sed si solam unam sociam haberet, ei utique non desset cui magnitudinis suae divitias communicaret, sed cui caritatis delicias impertiret omnino non haberet. Dilectionis dulcedine nihil jucundius invenitur, nihil in quo animus amplius delectetur. Huiusmodi dulcedinis delicias solus possidet, qui in exhibitiva sibi dilectione socium condilectum non habet. Communicatio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis. Nihil autem, ut dictum est, gloriosius, nihil magnificentius quam quiddam habes utile et dulce in commune deducere. Non potest vero hoc summam sapientiam latere, nec summam benevolentiae non complacere; et quam non potest summe potentis felicitas vel summe felicitas potestas suo beneplacito carere, tam non potest geminae personae in divinitate tertiam non cohaerere.

1. Les Pères rejettent avec autant de vigueur un Dieu « solitaire » qu'un dieu qui serait membre d'un collège divin. Selon S. GREGOIRE DE NARANCE, le dogme trinitaire nous empêche soit d'« être isolé » en admettant une tourbe de dieux, soit de « juguler » en pensant une « monarchie » unipersonnelle. *Orat.* 45, 4 (P. G., 39, 928).

8. HILAIRE enseigne que la foi repose sur et un Dieu solitaire et un Dieu multiple « car neque unus Deus sit sic praedicatorum quasi solus, neque quis non unum sit confessus non solus. » *De Trinit.*, 7, 8 (10, 206).

C'est parce que Dieu est Trinité qu'il n'a besoin de rien ni de personne. ARNOLD DE BONNEVAL écrit : « Neque solitudinem vel paupertatem ante mundi constitutionem respiceris in illo... Nunquam sola Trinitas, nunquam egens divinitas. » *Hesychiense* (189, 1515).

CF. GUILLAUME DE SAINT-THOMAS : « Sic in tribus consistenda est personarum (Divinitatis substantia), ut et unitatem servet unitas essentialis inseparabilis aequalitas et soliditatem non recipiat Patris et Filii et Spiritus Sancti Trinitas. Solum quippe Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, praeterquam alius Deus non est; sed non est solus aliquando Deus Pater, qui semper ad Filium est quod est; nunquam solus Filius qui semper ad Patrem

joie de les communiquer et aussi la gloire d'en jouir lui-même.

Par là, vous le constatez, il est radicalement impossible qu'une personne divine soit privée de société et de vie en commun¹.

Mais à supposer qu'elle soit associée à une autre personne seulement, elle aurait bien alors à qui faire part des richesses de sa grandeur; toutefois elle n'aurait absolument pas à qui communiquer les délices de la charité. Cependant on ne peut rien trouver de plus savoureux que la douceur de l'amour, rien pour le cœur de plus délectable. Et il reste seul à goûter la douceur de pareilles délices celui qui n'a pas un compagnon associé à l'amour dont il est l'objet². Ainsi la communication de l'amour ne requiert pas moins de trois personnes. Or, nous l'avons dit, rien de plus glorieux, rien de plus magnifique que de mettre en commun tout ce qu'on a de richesse et de joie. Il ne se peut que la sagesse suprême l'ignore, que la suprême générosité ne l'ait pour agréable. Dès lors, autant il est impossible que la béatitude de l'infiniment puissant, que la puissance de l'infiniment heureux ne réalise pas son bon plaisir, autant il est impossible qu'aux deux personnes divines une troisième ne soit pas associée³.

est; nunquam solus Spiritus Sanctus, qui semper ad Patrem et Filium est. » *Aménage féde* (180, 434).

2. Le texte est incertain. L'éditrice critique suggère l'omission de « non ». On obtient ainsi la phrase : « Celui-là seul goûte les délices de cette douceur qui, dans l'amour même dont il est l'objet, a un compagnon et un associé à cet amour », phrase qui s'accorde avec le contexte du chapitre. (J. RIBAUTIER, *Op. cit.*, p. 156).

Mais tous les ms ont la négation. Et une phrase parallèle au chapitre XV (*infra*, 925 C) semble inviter à la maintenir et justifie la traduction proposée.

J. de Toulouse, après Lefèvre d'Étaples, admet une double négation : « Huiusmodi delicias solus non possidet, qui... non habet », ce qui semble une correction peu satisfaisante ; « Seul, il est privé des délices... celui qui n'a pas de compagnon... »

3. L'auteur de l'Appendice 56 (*infra* op. S. Thomas) dira : « On od est gaudium Patris et Filii ad amorem et amari et taliter amari ? » et il expliquera que la béatitude divine est la « coedlectatio » du Père, du Fils, de l'Esprit. (*Ed. Vives*, t. 28, p. 417).

XV

925 B Notandum sane quod in divinis illis personis perfectio unius exigit alterius adjunctionem; et consequenter in geminis perfectio utriusque requirit cohaerentiam tertiae. Nam in geminis personis, sicut alias jam diximus, ut utraque ab altera merito sit summe dilecta, oportet ut utraque sit summe perfecta. Sicut itaque utrobique sapientia una, potentia una, sic sane oportebit ut utrobique sit benevolentia una et summa. Est autem proprium summae et usquequaque perfectae benevolentiae omnem plenitudinis suae abundantiam in commune deducere. Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia exstat, necesse est voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortium utraque requiratur.

925 C Nam, ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectuntur et in alterutro amore summe delectantur, summum gaudium istius est in intimo amore illius; et e converso, praecipuum gaudium illius est in amore istius.

Quamdiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur; similiter et alius, quamdiu condilectum non habet, praecipui gaudii communione caret.

Ut autem uterque possit istiusmodi delicias communicare, oportet eos condilectum habere. Ubi itaque mutuo diligentes tantae, ut diximus, benevolentiae sunt, ut quidquid perfectionis est commune esse velint, oportet, ut dictum est, utrumque pari voto, aequa ratione, condilectum requirere et juxta potestatis quae plenitudinem pro voto possidere.

1. Cf. supra, c. XI.

XV

925 B Dans le cas de ces personnes divines, remarquons-le bien, c'est la perfection même de l'une qui exige la position de l'autre et, en conséquence, pour les deux personnes, c'est la perfection même de chacune d'elles qui demande qu'une troisième leur soit associée. Comme nous l'avons dit plus haut, dans la dualité des personnes, chacune ne peut être légitimement aimée par l'autre d'un amour souverain que si l'une et l'autre est souverainement parfaite. Il faut donc qu'il y ait dans les deux une seule sagesse, une seule puissance; et de même assurément une seule générosité et une générosité souveraine. Or c'est le propre de la générosité souveraine et absolument parfaite d'offrir pour la communiquer toute l'opulence de sa plénitude. Si donc il existe dans les deux personnes une générosité égale, nécessairement un égal désir et une raison semblable les porteront l'une et l'autre à exiger une associée à leur joie suprême.

925 C Car lorsque deux personnes s'aiment mutuellement dans l'embrassement d'un souverain désir et qu'elles se délectent souverainement dans leur mutuel amour, la joie souveraine de celle-ci est dans l'amour intime de celle-là et réciproquement, la joie parfaite de celle-là est dans l'amour de celle-ci.

Tant que l'un est seul à être aimé par un autre, il est seul à posséder, semble-t-il, les délices de la douceur la plus exquise; et de même cet autre ne peut communiquer le meilleur de sa joie, tant qu'il n'a pas un associé à son amour.

Pour qu'il puissent, l'un et l'autre, communiquer ces délices, il leur faut un troisième pareillement aimé. Ainsi nous le disions, lorsque les deux, dans leur mutuel amour, sont assez généreux pour vouloir communiquer leur perfection totale, il faut, répétons-le qu'un égal désir et une même raison les porte l'un et l'autre à exiger un ami commun, qu'ils possèdent, selon leur désir, grâce à la plénitude de leur puissance.

XVI

925 D Inter delicias caritatis et sapientiae hoc solet maxime interesse, quod sapientiae deliciae valent et solent hauriri de corde proprio, intimae autem caritatis deliciae hauriuntur de corde alieno. Nam qui intime diligit et intime diligi concupiscit non tum delectatur quam anxiat, si de dilecti sui corde non haurit dilectionis dulcedinem quam sitit. Sapientiae vero deliciae tunc magis delectant, quando de corda proprio hauriuntur.

Nihil ergo definitur contrarium naturae, si plenitudo sapientiae dicatur posse subsistere in singularitate personae. Nam, quantum videtur, etiamsi sola una persona
926 A in divinitate esset, nihilominus plenitudinem sapientiae habere potuisset.

Plenitudo autem sapientiae non potest esse sine plenitudine potentiae, sicut nec plenitudo potentiae sine plenitudine sapientiae. Sapientiae namque plenitudinem procul dubio non haberet, qui ignoraret quomodo obtinere potuisset quod ei de omnipotentia deesset. E converso autem absque dubio careret potentiae plenitudine, qui aliquem sapientiae defectum posset invitus sustinere. Plenitudo itaque unius non potest haberi sine plenitudine alterius.

Quod igitur de sapientis diximus, consequens est ut idem de potentia intelligamus. Nam, si omnipotentia deesse non potest ubi plenitudo sapientiae est, videtur
926 B utique plenitudo tam potentiae quam sapientiae possideri possit in singularitate personae.

ON PEUT CONCEVOIR
LA PLÉNITUDE DE PUISSANCE ET DE SAGESSE
SANS PLURALITÉ DE PERSONNES.

XVI

925 D Entre les délices de la charité et celles de la sagesse, il existe cette différence majeure : on peut puiser et on puise habituellement les délices de la sagesse dans son propre cœur, tandis qu'on puise les délices de la charité profonde dans un autre cœur. Celui qui aime profondément et désire être profondément aimé éprouve moins une délectation qu'une angoisse, s'il ne puise dans le cœur de son bien-aimé la douceur de cette dilection dont il a soif. Au contraire, les délices de la sagesse sont plus délectables quand on les puise dans son propre cœur.

On n'affirme donc rien qui aille contre la nature des choses en disant que la plénitude de sagesse pourrait subsister dans une personne unique. A supposer qu'il y eût en Dieu une seule personne, même alors, semble-t-il, elle pourrait avoir la plénitude de la sagesse.
925 A

Or la plénitude de sagesse ne peut aller sans la plénitude de puissance, non plus que la plénitude de puissance sans la plénitude de sagesse. Assurément, celui-là n'aurait pas la plénitude de la sagesse, qui ignorerait le moyen d'obtenir ce qui lui manquerait de la toute-puissance. A l'inverse, la plénitude de la puissance fait défaut certainement à celui qui devrait contre son gré se résigner à une sagesse imparfaite. On ne peut avoir la plénitude de l'une sans avoir la plénitude de l'autre.

Ainsi, ce que nous avons dit de la sagesse, nous devons logiquement l'entendre de la puissance. Si la toute-puissance est inséparable de la plénitude de sagesse, il apparaît qu'il pourrait y avoir plénitude et de la puissance et de la sagesse dans une personne unique.
926 B

XVII

Completio autem verac felicitatis et summae nullo modo videtur posse subsistere sine geminatione personae. Constat hoc jam luce clarius ex his quae in superioribus diximus. Nam, si in illa vera divinitate sola una persona esset, utique non haberet cui summum amorem impenderet, nec qui sibi summum amorem rependeret. Unde ergo illi summae dulces illae deliciae abundarent quae, ut dictum est, non tam de proprio quam de alieno corde hauriri solent? Nihil enim, ut jam praefati sumus, his deliciis dulcius, nihil delectabilius, nihil hac suavitate salubrius, praeclarior atque jucundius. Quomodo ergo divina felicitas totius plenitudinis abundantiam obtinisset, cui summa suavitas, summa jucunditas semper deesset?

Personae itaque geminationem, ut dictum est, felicitas exigit, ut in omni plenitudinis integritate subsistere possit.

XVIII

Neminem conturbet, nemo indignetur, si ad evidentiorum veritatis intelligentiam de divinis et supermundanis humano more loquamur. Hunc autem loquendi modum in usum nostrae inopiae tanto fidentius assumimus quanto eum in Scripturis sacris frequentissime invenimus.

1. Sur la concédence de l'Écriture dans l'emploi du vocabulaire humain, cf. S. AUGUSTIN : *Sacrae Scripturae, parvulis congrua, nullius generis eorum verba vitavi, ex quibus quasi gradatim ad divina et sublimia noster intellectus velut austris assurgat.* • *De Trin.*, 1, 2 (42, 320-321).

SCOT estimait que, pour parler de Dieu aux simples, les termes techniques étaient plus dangereux que les métaphores même grossières : *quibus minus simplicium animi falluntur quam superioribus transfigurationibus quae ex natura sunt.* • *De div. nom.*, 1, 67 (122, 612).

ARÉLAGE notait que, pour se révéler, Dieu aime mieux les images emprun-

IL NE PEUT Y AVOIR FÉLICITÉ PARFAITE
SANS DUALITÉ DE PERSONNES.

XVII

Au contraire l'achèvement de la félicité réelle et suprême semble absolument irréalisable sans dualité de personnes. Ce que nous avons dit auparavant le montre plus clair que le jour. Car, à supposer qu'il existât une seule personne dans la vraie divinité, elle n'aurait pas à qui communiquer l'amour suprême, elle n'aurait pas de qui recevoir en retour l'amour suprême. Dès lors, où serait pour elle la source féconde de ces délices aux douceurs souveraines, qu'on puise d'ordinaire, nous le savons, moins dans son propre cœur que dans le cœur d'un autre?

926 C Or, répétons-le, il n'y a rien de plus doux que ces délices, rien de plus savoureux, rien de meilleur que cette suavité, rien de plus beau, rien de plus délectable. Comment la félicité divine aurait-elle atteint la plénitude absolue et son opulence, si toujours lui avaient manqué la douceur suprême et la suprême joie?

Ainsi, nous le disions, la félicité requiert la dualité des personnes pour exister intégralement dans sa plénitude.

IL NE PEUT Y AVOIR BONTÉ PARFAITE
SANS LA TRINITÉ DES PERSONNES.

XVIII

926 D Que personne ne se trouble, que personne ne s'emporte si, pour donner une intelligence plus claire des réalités divines et supérieures, nous employons un langage humain. Dans notre pauvreté nous recourons à ce langage avec d'autant plus d'assurance que nous le voyons continuellement en usage dans la Sainte Écriture¹.

¹ées à la création théologique que notre terminologie soi-disant exacte et rigoureuse. *Inte. of theol.*, II, 2 (173, 1946).

Summus bonitatis gradus esse videtur, quando summus amor ibi impenditur, unde ad felicitatis suae plenitudinem nihil obtinetur. Sed hic summae perfectionis gradus, ut ex ante jam dictis evidentissimum est, inter duos tantum dilectos mutuo inveniri non potest. Ibi namque dilectorum uterque amorem impendit, unde absque dubio melliflua illa dilectionis oblectamenta haurit, quae unde haurire posset omnino non haberet si solus esset et solitarius viveret. Magnus itaque cumulus gaudiorum et jucunditatis accrescit cuique ex consortio exhibitae et acceptae dilectionis. Hinc ergo manifeste colligitur quod summus ille benignitatis gradus in divinitate locum non haberet, si in illa personarum pluralitate tertia persona deesset ; et certe in sola geminatione personae non esset cui posset quibus duorum praecipuas jucunditatis suae delicias communicare.

Hinc datur intelligi quod consummatio verae et summae bonitatis non possit subsistere sine completionem Trinitatis.

XIX

Quod de Trinitatis assertionem multiplici rationis attestatione probatum est compendiosa satis multumque perspicua consideratione confirmari potest.

Virtutem itaque ac proprietatem condilectionis diligenti consideratione perpendamus et citius inveniemus quod quaerimus. Quando unus alteri amorem impendit et solus solum diligit, dilectio quidem est, sed condilectio non est. Quando duo se mutuo diligunt, et summi desiderii affectum invicem impendant et istius in illum, illius vero in istum affectus deiscunt et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est. Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus

La bonté au suprême degré consiste bien à donner un amour suprême dont on n'attend rien pour la plénitude de son propre bonheur¹. Mais ce degré de perfection suprême, nous l'avons montré avec une entière évidence, ne peut être réalisé dans l'amour mutuel limité à deux personnes. Car alors, chacun des deux donne son amour et ainsi goûte assurément ces charmes de la dilection aux douceurs de miel, qu'il ne pourrait puiser à aucune source s'il était seul et vivait solitaire. Chacun s'enrichit donc d'un surcroît merveilleux de joie et de bonheur dans la communion de l'amour qu'il donne et qu'il reçoit. De là il faut conclure manifestement qu'on ne trouverait pas en Dieu la bonté au degré suprême, si la pluralité n'allait pas jusqu'à une troisième personne. Car assurément, dans la seule dualité, aucun des deux n'aurait personne à qui il pût communiquer les suprêmes délices de son bonheur.

Et cela nous fait comprendre qu'il ne saurait y avoir perfection de la bonté véritable et souveraine sans l'achèvement de la Trinité.

XIX

Les raisons multiples apportées en faveur de la Trinité peuvent être confirmées par une réflexion assez brève et très lumineuse.

Analysons avec soin la valeur et la caractéristique de la condilection et bien vite nous découvrirons ce que nous cherchons. Lorsqu'un être donne son amour à un autre, et que seul il l'aime seul, il y a dilection, mais non pas condilection. Quand deux êtres s'aiment mutuellement et se donnent leur affection dans une aspiration ardente, lorsque l'affection va de celui-ci à celui-là, de celui-là à celui-ci, comme en des courants de sens contraires, il y a de part et d'autre dilection, mais pas encore condilection. Il y a condilection, à proprement parler, lorsque deux amis en aiment un troisième dans une con corde de la dilection, dans une communauté de l'amour

¹ avec une plénitude de bonheur ne laissant rien à désirer, ce qui s'accorde mieux avec le contexte.

tertius concorditer diligitur, socialiter amator et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur.

Ex his itaque patet quod in ipsa divinitate condilectio locum non haberet, si duobus tantum consistentibus tertia persona deesset. Non enim hic de quacumque, sed de summa condilectione loquimur et qualem creatura a Creatore nunquam meretur, nunquam digna invenitur.

Quis, quaeso, digne explicare valeat quanta sit virtus benevolentiae summae et usquequaque perfectae? Quis, quaeso, digne aestimare sufficiat quae vel quanta sit dignitas intimae et summae concordiae? Si tanta itaque dignitas est in his duabus virtutibus cuique ex semet-ipsa, quid, quaeso, virtutis, quid dignitatis meriti ubi quaevis conditur ex altera, ubi una magnificatur ex alia, ista consummatur ex illa? Quid autem aliud est intima et summa condilectio, nisi intima benevolentiae et summae concordiae mutua concursio?

Virtus itaque tantae dignitatis et supereminentis excellentiae, sicut non potest in summo bono universa-literque perfectio deesse, sic nec potest sine personarum Trinitate subsistere.

XX

937 D Attende nunc quomodo tertiae personae copula concordialem affectum ubique comparat et consocialem amorem per omnes et in omnibus confoederat.

Si unam aliquam e tribus personis attendis, videbis quin ceterae eam concorditer amant. Si aliam respicias, et ibi aequae invenies quoniam reliquae in ejus amore

1. Ou bien « dans l'incendie de l'amour qu'ils ont pour ce troisième ». Exige par la perfection même de l'amour mutuel des deux premiers, la position du troisième terme unifié et achevé est amour.

Sur l'imperfection féconde de l'amour humain entre deux personnes, S. AUGUSTIN : « Videt ille illum, videt ille illum, amoris nemo videt; et

et que les affections des deux premiers s'unifient dans l'incendie de ce troisième amour ¹.

Voilà qui montre bien que, dans la divinité même, il n'y aurait pas place pour la condilection, s'il n'existait que deux personnes, si une troisième leur faisait défaut. D'autant qu'il s'agit là, non pas d'une condilection quelconque, mais de la condilection suprême, celle que jamais la créature ne mérite de la part du Créateur, celle dont jamais elle ne se trouve digne ².

Qui pourrait suffire, dites-moi, à exprimer la valeur de la bonté souveraine et absolument parfaite? Et qui pourrait estimer à son prix la concorde intime et souveraine, la qualité, le degré de son excellence? Si telle est la valeur de ces deux perfections considérées chacune en elle-même, quelle va être leur valeur, leur excellence, lorsque chacune d'elles est relevée par l'autre, quand l'une reçoit de l'autre sa splendeur, quand celle-ci trouve en celle-là son achèvement? Et qu'est-ce donc que la condilection intime et parfaite, sinon la convergence de la bonté profonde et de la concorde souveraine?

Il est impossible que cette perfection de valeur suréminente et d'excellence incomparable ne se trouve pas dans l'être souverainement bon et absolument parfait; mais il est également impossible qu'elle existe sans la Trinité des personnes.

XX

937 D Et maintenant voyez comment le lien qu'est la troisième personne crée partout la concorde dans l'affection et établit une communion d'amour entre toutes les personnes et en elles-mêmes.

Considérez l'une quelconque des trois personnes, vous voyez les deux autres l'aimer en plein accord. Regardez la seconde, ici encore vous allez constater que les deux

tamen ipse amator qui non videtur. » *Serm.*, 24, 4 (38, 211). La réciprocité des signes d'affection et cette sorte de va-et-vient n'aboutit pas à l'unité parfaite que l'amour véritable ambitionne.

2. Cf. *supra*, L. 3, II.

pari voto concordant. Si tertiam ab his in considerationem adducis, procul dubio ceterarum affectum pari concordia in illam confluere videbis.

928 A Si concordia attenditur, ibi amoris funiculus triplicatur, ut ubi de defectu amoris suspicio facilius oriri poterat, majori confederatione certitudo consolidetur. Ecce quomodo ex tertiae personae consodalitate in illa Trinitate agitur, ut concordialis caritas et consocialis amor ubique, nusquam singularis invenitur.

Ecce in Trinitatis assertionem tanta, tam rara veritatis attestatio undique occurrit, ut mente captus videatur cui tanta certificatio satisfacere non possit.

XXI

928 B Quod superius probatum est de duobus, pari ratione inferri potest et de tribus, singulos scilicet a singulis summe diligendos, summe dilectos, quia summa perfectos. Plenitudo summae felicitatis requirit plenitudinem summae jucunditatis. Plenitudo summae jucunditatis requirit plenitudinem summae caritatis. Plenitudo summae caritatis exigit plenitudinem summae perfectionis.

1. Au lieu de la leçon « si concordia attenditur », admise par Lefèvre d'Étaples et Jean de Toulousse, certains mss donnent « si tertia » à considérer la troisième personne... L'éditeur critique adopte la leçon « si creatum ». Il faudrait donc traduire « Au plan du créé, nous voyons tripler le lien de l'amour, et ainsi, là où nous pourrions plus facilement soupçonner une défaillance de l'amour... », avec allusion à ce qui a été dit au chapitre XI sur la jalousie de l'amour à deux.

Au lieu de « consideratione », leçon de plusieurs mss, l'édition critique donne « confederatione », correction de Lefèvre d'Étaples, J. RIBAUDIER, op. cit. Au lieu de « ex tertiae personae consodalitate », J. de Toulousse a « ex tertiae personae consolidata ».

On a remarqué, dans ce court chapitre, l'accumulation, jusqu'au pléonisme, des termes marquant l'union étroite : consodalitas, concordialis, consocialis, confederare, concedere, concordare, concessio, confuere, confederatio, consolidare. Plusieurs de ces termes sont rares dans la latinité. On trouve consodalitas (mais non consocialitas) chez S. Grégoire ; concordialis

autres l'aiment dans une concordance parfaite de leurs affections. Venez-en à considérer la troisième, vous verrez, sans aucun doute, confluere vers elle, dans le même accord, l'amour des deux autres.

928 A Dans cette concordance nous voyons tripler le lien de l'amour : et ainsi là même où nous étions enclins à soupçonner une défaillance de l'amour, une plus grande solidarité affermit notre certitude de cet amour¹. Voilà comment, grâce à l'association de la troisième personne, dans cette Trinité, la charité est condece, l'amour est partout société, et jamais exclusivisme².

Ainsi, à l'appui de la vérité trinitaire, de tous côtés affluent des témoignages de si rare valeur, qu'on semblerait frappé de démence à ne point se satisfaire de pareilles garanties.

ÉGALITÉ PARFAITE DANS LA TRINITÉ.

XXI

928 B Ce que naguère nous avons prouvé des deux personnes est valable des trois et pour la même raison : chacune d'elles mérite d'être souverainement aimée et elle est souverainement aimée par les deux autres parce que toutes sont souverainement parfaites. La plénitude de la suprême félicité requiert la plénitude de la joie suprême. La plénitude de la joie suprême requiert la plénitude de la charité suprême³. La plénitude de la charité suprême exige la plénitude de la suprême perfection.

chez Firmicus ; consocialis (mais non consocialis) chez S. Ambroise. Certains de ces vocables sont peut-être (comme consiliculus) des néologismes créés par Richard.

S. BERNARD, commentant le texte du Cantique « osculetur me osculo celsi sui », ajoute : « Nemo si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit ab eo osculum Spiritum sanctum intelligi, utpote qui Patris Filique imperturbabilis pax sit, gluten firmum, indivisum amice, indivisibilis unitas. » In Conf., 3, 2 (183, 811).

2. Voir note « Comocialis amor », p. 483.

3. J. de Toulousse omet le membre de phrase « plenitudo summae jucunditatis requirit plenitudinem summae caritatis », nécessaire au raisonnement.

Ubi itaque oportet omnes aequo perfectos esse, necesse est omnes in summa aequalitate congruere. Erit itaque omnibus aequalis sapientia, aequalis potentia, indifferens gloria, uniformis bonitas, aeterna felicitas, ut veraciter constet quod quotidiana professio christianae institutionis docet, quoniam trium pariter una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Nullus ibi altero major, nullus ibi altero minor, nullus ibi anterior, nullus ibi posterior. Constat itaque in illa Trinitate omnes personas coaequales simul et coaeternas esse. Nam si coaeternae non essent, eo ipso coaequales non essent.

XXII

928 C In illa itaque summa et usquequoque perfecta personarum aequalitate, summum illud et summe simplex esse est omnibus commune. Idem ergo est omnibus esse quod vivere, vivere quod intelligere, intelligere quod posse. Non igitur ibi est aliud sapientia quam potentia, potentia quam essentia et juxta hunc modum similis in similibus sententia. Vides ergo quoniam idem ipsum est totum quod in qualibet persona est.

Sed si summa perfectio est in illa aequalitate et summa aequalitas in illa perfectione, erit singularis simul et omnibus summa plenitudo sapientiae, erit singularis simul et omnibus summa plenitudo potentiae. Sed quid est summa et plena potentia, nisi omnipotentia? Novimus autem quod omnipotentia inde dicta sit quod omnia

1. Symbole Québécois.

Cf. S. AUGUSTINUS, *De Trin.*, 6, 2-5 (42, 926-928); HUGUES DE SAINTE-VICTOR, *De Sacra.*, 1, 3, 27 (170, 229-236).

2. Il y a peut-être ici une allusion à la doctrine d'Abélard, telle du moins qu'elle avait été comprise au concile de Sens : « Quod Pater sit plena potentia, Filius quodam potentia, Spiritus sanctus nulla potentia ». *DOCTRINAE*, 368.

ABELARD dit-il bien en effet : « Quasi partem quamdam Omnipotentiae dicimus Sapientiam ». *Theolog. christ.*, 4 (178, 1289); et encore : « Cum ipsa

Mais puisqu'ils doivent tous être également parfaits, il faut qu'ils s'accordent tous dans une souveraine égalité. Ils auront donc tous sagesse égale, puissance égale, gloire sans différence, bonté identique, félicité éternelle. Ainsi apparaît la vérité de la profession de foi que nous récitons chaque jour : « dans les trois, unique est la divinité, égale la gloire, coéternelle la majesté¹ ». Ici, aucun n'est plus grand que l'autre, aucun n'est plus petit ; aucun n'est avant, aucun n'est après. Il est évident que dans cette Trinité les différentes personnes sont absolument égales et aussi coéternelles : car si elles n'étaient pas coéternelles, par là même elles ne seraient pas égales.

XXII

928 C Dans cette égalité souveraine et absolument parfaite, les personnes possèdent toutes en commun l'être souverain et souverainement simple. Pour elles toutes, être est identiquement vivre, vivre est identiquement connaître, connaître identiquement pouvoir. La sagesse n'est pas une réalité distincte de la puissance, ni la puissance une réalité distincte de l'essence et ainsi du reste. Vous le voyez donc, ce qui est en chaque personne est identiquement le tout.

Mais puisqu'il y a souveraine perfection dans cette égalité et souveraine égalité dans cette perfection, il y aura, en chaque personne et en toutes, souveraine plénitude de sagesse, il y aura, en chacune et en toutes, souveraine plénitude de puissance. Or qu'est-ce que la puissance souveraine en plénitude, sinon la toute-puissance². Nous le savons, le mot toute-puissance signifie

928 D

scilicet divina Sapientia sit de divina Omnipotentia, cum sit ipsa quoque aliqua potentia... » *Intr. ad theol.*, 1, 19 (id. 904). Mais il disait aussi : « Non minus tamen est Spiritum sanctum omnipotentem praedicamus quam Patrem... » *Id.* (id. 902). Et il a protesté avec véhémence contre l'interprétation du concile : « Quis igitur nisi vel per multum impeditent in quod scripserim » « Quia Pater plena potentia, Filius quodam potentia, Spiritus sanctus nulla potentia », *hanc ego verba non tam haereticam quam diabolica, sicut justissimum est, abhorreo, detestor et ex cum suo auctore pariter damno.* » *Apolog.* (id. 106).

possit. Si vero omnipotentiam omnia posse veraciter constiterit, de facili efficere poterit ut quaelibet alia potentia nihil possit. Hinc ergo manifestum est quod omnipotentia non potest esse nisi una. Superius autem probatum est quod omnipotentia idem ipsum est quod divina essentia. Si igitur commune est simul omnibus personis omnipotentiam habere imo et esse, quia ibi non est aliud esse quam habere, commune erit et omnibus unam et eandem essentiam esse. Nam divina essentia, sicut et omnipotentia, non potest esse nisi una. Non

929 A solum itaque idem ipsum est totum quod est quaelibet persona, verum etiam idem ipsum est quaevis una quod quaelibet alia.

In singulis itaque idem summa simplicitas, in omnibus simul vera et summa unitas, utrobique autem, si bene attendas, miranda identitas.

XXIII

Quod autem dictum est de personarum aequalitate possumus et bene et male intelligere. In tanta namque personarum simplicitate et unitate videtur potius identitas quam aequalitas esse. Tres statuas aureas, si sint ejusdem puritatis et ponderis et per omnia ejusdem similitudinis, possumus et solemus aequales dicere; sed

929 B hujusmodi aequalitas multum peregrina est ad illam quae est in divinarum personarum Trinitate. Nam in illa statuarum aequalitate, alia est massa auri statuæ unius, alia est massa auri statuæ alterius et juxta hoc, aliquid aliud est una et aliud aliud est alia. Nihil autem tale debemus cogitare de illa vera et summa Trinitate, quasi sit ibi aliud et aliud sed unum alteri seque. Nam, sicut jam demonstratum est, quod est in una aliqua persona, idem ipsum et totum est et in quolibet altera. Tres rationales spiritus aequales non

pouvoir tout. Si la toute-puissance consiste réellement à pouvoir tout, elle aura vite fait de réduire n'importe quelle autre puissance à ne pouvoir rien. Ce qui montre clairement qu'il ne peut y avoir qu'une toute-puissance. Nous avons prouvé, d'autre part que la toute-puissance est identique à l'essence divine. Si donc il appartient à toutes les personnes ensemble de posséder ou mieux d'être la toute-puissance, car en Dieu avoir c'est être, il appartiendra aussi à toutes les personnes ensemble d'être une seule et même essence. Car il ne peut exister qu'une seule essence, comme une seule toute-puissance. Et ainsi, non

929 A seulement chaque personne est identiquement ce qu'est le tout, mais elle est identiquement ce qu'est n'importe quelle autre.

Par conséquent, en chaque personne il y a parfaite simplicité, dans toutes les personnes ensemble il y a réelle et parfaite unité, partout, à bien y réfléchir, il y a merveilleuse identité.

XXIII

Ce que nous venons de dire de l'égalité entre les personnes est susceptible d'être bien ou mal compris. Étant donné l'unité et la simplicité parfaites des personnes, il faudrait dire identité plutôt qu'égalité. De trois statues d'or de même or, de même poids et absolument semblables nous pouvons dire et en fait nous disons qu'elles

929 B sont égales. Mais cette égalité ne donne qu'une idée lointaine de celle qui existe entre les personnes de la Trinité. Ces statues sont égales et cependant la masse d'or d'une statue n'est pas la masse d'or d'une autre : à ce point de vue, l'une n'est pas ce qu'est l'autre. N'imaginons rien de pareil quand il s'agit de la véritable et suprême Trinité, comme s'il y avait là des réalités différentes et toutefois égales entre elles¹. Car, nous l'avons démontré, cela même qui se trouve en une personne se trouve identiquement et totalement dans les autres. De

1. Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinit.*, 7, 6, 11 (42, 943), où l'on trouve la comparaison des statues d'or : 8, 1, 2 (id. 947-948).

immerito dicimus, si sint ejusdem potentiae, ejusdem sapientiae, ejusdem puritatis atque bonitatis; sed in hac spirituum trinitate, sicut sunt tres personae, sic
 929 C constat ibi et tres substantias esse. Summa autem Trinitas constat in unitate substantiae. Aliud itaque et aliud, quamvis aequale, invenitur in trinitate illa; sed talis aequalitas longe est a Trinitate divina. Sed in illa summa Trinitate ea ratione personae aequales dicimus, quia illud summum et summe simplex esse in ea plenitudine et perfectione qua est personae unius, in plenitudine et perfectione est cujuslibet personae alterius.

XXIV

Certe una eademque substantia non est majus aliquid vel minus, melius deteriusve seipsa. Non igitur erit majus
 929 D vel melius aliquid quaevis in Trinitate persona quam quaelibet alia, cum veraciter sit singulis una eademque substantia. Est autem singulis simul et omnibus eadem ipsa. Unde nec majus vel melius aliquid erunt quaelibet duae quam quaelibet sola, nec tres simul pariter acceptae quam quaelibet duae vel quaelibet sola per se. In illa
 930 A autem personarum trinitate ubi sunt plures substantiae, minus aliquid est una sola quam duae; et quibuslibet duabus majus aliquid totae tres pariter acceptae.

Nunc ergo attende, illa omniformis et omnifaria magnitudinis coaequalitas in illa summa Trinitate quam incomprehensibilis sit, ubi unitas pluralitati non cedit nec pluralitas unitatem excedit.

1. BOSSURT se sent « l'âme rivale » devant « cette unité si inviolable que le nombre n'y peut appeler de division; et ce nombre si bien ordonné que l'unité n'y met pas de confusion. » *Sermon sur la Sainte Trinité*, Lebarq. II.

Il se souvenait peut-être de S. BERNARD : « Nec absurdum ab hac unitatis professione assertione trinum, cum in hac Trinitate non recipimus multiplicitem, sicut nec solitudinem in unitate. Quamobrem, cum dico unum, non me turbat numerus, qui essentiae non multiplicat, non variat, nec partitur

trois êtres spirituels nous avons raison de dire qu'ils sont égaux, s'ils ont la même puissance, la même sagesse, la même pureté, la même bonté; mais dans cette trinité
 929 C d'esprits, s'il y a trois personnes, il y a évidemment aussi trois substances. Au contraire, la Trinité suprême subsiste dans l'unité de substance. Dans la trinité (créée) nous trouvons des êtres égaux mais différents; avec cette égalité, nous sommes très loin de la Trinité divine. Dans la Trinité suprême nous affirmons l'égalité des personnes pour cette raison que l'être souverain et souverainement simple, dont la plénitude et la perfection appartiennent à une personne, appartient aux autres personnes dans la même plénitude et la même perfection.

XXIV

Il est clair qu'une seule et même substance n'est pas plus grande ou plus petite qu'elle-même, ni meilleure
 929 D ou moins bonne qu'elle-même. Par conséquent, dans la Trinité, une personne ne sera pas plus grande ni meilleure qu'une des deux autres, puisque réellement chacune possède une seule et même substance. Cette substance, la même en chacune, est la même en toutes; ainsi deux personnes ne seront pas plus grandes ni meilleures qu'une seule; ni les trois prises ensemble ne seront plus grandes ni meilleures que deux ou une seule considérée en elle-même. Au contraire, dans cette autre trinité
 930 A de personnes comportant plusieurs substances, une seule personne est moins que deux; et deux de ces personnes sont moins que toutes les trois prises ensemble.

Reconnaissez maintenant combien est incompréhensible cette égalité dans la grandeur, égalité à tous points de vue et sous tous les rapports, qui caractérise la Trinité suprême, où l'unité ne cède pas à la pluralité, où la pluralité n'exécède pas l'unité ¹.

parum, cum dico tris, non me arguit intuitus unitatis, quae illa quaecumque tris seu illos tres nec in confusione cogit nec in singularitatem redigit. » *De consideratione*, 5, 8 (182, 790-800).

XXV

Sed ut hanc divinarum personarum aequalitatem amplius admireris, attende et illud in omnibus aliis personis, quoniam in unaqualibet eademque persona, nec singularitas est sine pluralitate, nec unitas sine inaequalitate. Taceo quod potest crescere vel minui et sibi ipsi inaequalis fieri. Taceo quod aliud est ejus potentia, aliud est ejus sapientia, aliud est ejus justitia; et potest esse secundum aliud major, secundum aliud minor, melior sive deterior. Certe sola ejus potentia, sola ejus sapientia est sibi ipsi dissimilis, est sibi ipsi inaequalis. Idemque ipsum contingit in ceteris: potentiam ejus attende et invenies quia aliud est ei facile, aliud difficile, aliud impossibile; et sic deprehenditur etiam sibi ipsi dissimilis et inaequalis esse. Similiter et ipsi sapientiae aliud est comprehensibile, aliud vero incomprehensibile. Namque humana, vel angelica intelligentia poterit nunquam, ut

930 B de ceteris taceam, ipsam Divinitatis immensitatem comprehendere. Dum itaque una eademque natura in aliis est efficacior, in aliis infirmior, in parte est minor et in parte est major; et ipsa sibi dissimilis et ipsa sibi invenitur inaequalis. Ex his itaque colligi potest quia ubi vera simplicitas non est, vera aequalitas esse non potest.

In illa autem Trinitate nusquam aliquis est dissimilis sibi nec inaequalis in aliquo alicui alteri. Sane ubi vera aeternitas est, non potest esse prius aut posterius; sic ubi incommutabilis immensitas est, non potest esse majus vel minus. Quibus itaque eadem aeternitatis et immensitatis ratio inest, nulla aliquatenus inaequalitatis vicissitudo vel alternatio inesse potest. Quia nulla

1. Cf. S. AUGUSTINUS: « Etenim in anima, cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia, possintque et alia sine aliis et alia magis, alia minus, innumerabiliter et innumerabiliter in animae natura inveniri, manifeste-

XXV

Mais pour admirer plus encore cette égalité des personnes divines, réfléchissez à ce que l'on constate en toutes les autres personnes. Dans une seule et même personne, quelle qu'elle soit, la singularité ne va pas sans pluralité, ni l'unité sans inégalité. Passons sur le fait qu'elle peut croître ou diminuer et devenir inégale à elle-même. Passons sur le fait qu'en elle puissance, sagesse, justice ne sont pas identiques et qu'ainsi elle peut être, selon les points de vue, plus grande et plus petite, meilleure ou moins bonne. Même à considérer en elle seulement la puissance ou la sagesse, elle est différente d'elle-même, inégale à elle-même. Et ainsi en va-t-il des autres qualités. Voyez par exemple sa puissance: vous constatez que ceci lui est facile, cela difficile, cela impossible: elle s'avère donc dissemblable et inégale à elle-même. Pareillement pour la sagesse: ceci lui est compréhensible, cela incompréhensible. Car l'intelligence humaine ou l'intelligence angélique ne pourra jamais comprendre, pour ne parler pas du reste, l'immensité même de la divinité. Ainsi, du moment qu'une seule et même nature est ici plus efficace, là plus faible, elle est là plus petite, ici plus grande et elle se révèle dissemblable d'elle-même, inégale à elle-même. Nous pouvons conclure que sans réelle simplicité, il n'y a pas réelle égalité¹.

Dans la Trinité au contraire une personne n'est aucunement dissemblable d'elle-même, elle n'est en rien inégale à aucune autre. De toute évidence, où il y a éternité réelle, il ne peut y avoir avant et après; de même où il y a immensité immuable, il ne peut y avoir plus grand et plus petit. Ceux qui possèdent de la même manière l'éternité et l'immensité ne peuvent subir aucune vicissitude d'inégalité, aucun changement. Ici, « aucune mutation ni l'ombre d'une vicissitude² », ici ni avant, ni après,

tem est non simplicem sed multiplicem esse naturam. » De Trin., 6, 6, 3 (42, 938-939).

2. Jac., 1, 17.

930 D ibi transmutatio vel vicissitudinis obumbratio, nihil ibi prius, nihil posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

Ecce jam manifesta et multiplici probavimus ratione quam verum sit quod credere jubemur, ut unum videlicet Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneretur.

90 D ni plus grand, ni plus petit : les trois personnes, l'une par rapport à l'autre, sont totalement coéternelles et égales¹.

Voilà que nous avons prouvé par des raisons très claires et multiples la vérité de la formule de foi : « qu'il faut adorer un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité »².

1. Symbole Quicumque.

2. *Idem*.

CAPITULA LIBRI QUARTI

- I. Quam incomprehensibile videatur humanae intelligentiae quod pluralitas personarum sit in unitate substantiae.
- II. Quam multa sunt, quae intelligentia non comprehendit, quae tamen propria experientia ipsam latere non sinit.
- III. Quam multa incomprehensibilia sunt, ad quae experientia deficit, quae tamen ratio manifestam latere non sinit.
- IV. Quod ad doctrinae evidentiam oporteat personae significationem determinare et, secundum datam determinationem, Trinitatis unitatem assignare.
- V. Quod ante nos quaesitum est qua necessitate, quod restat quaerendum qua veritate tres illi in Trinitate dicti sunt personae.
- VI. Quod multum differant inter se significatio substantiae et significatio personae.
- VII. Quod non tam aliquis quam aliquid significatur nomine substantiae; nec tam aliquid quam aliquis denominatione personae.
- VIII. Quod non sit necesse, ubicumque sunt plures personae, etiam plures substantias credere.
- IX. Quod nihil definimus sibi contrarium in eo quod dicimus Deum nostrum et substantialiter unum et personaliter trinum.
- X. Quod nec pluralitas substantiarum dissolvit unitatem personae in natura humana; nec

SOMMAIRE DU LIVRE QUATRIÈME

- I. Combien paraît incompréhensible à l'intelligence humaine une pluralité de personnes dans l'unité de substance.
- II. Que de choses incompréhensibles à l'intelligence humaine et que cependant lui impose l'expérience même.
- III. Que de choses incompréhensibles, échappant à l'expérience et qu'impose cependant une raison manifeste.
- IV. Pour la clarté de l'exposé doctrinal, il faut préciser le sens du mot personne et, suivant cette précision, caractériser l'unité dans la Trinité.
- V. Avant nous on a cherché ce qui a nécessité l'emploi du mot personne pour désigner les trois dans la Trinité; reste à chercher le vrai sens de cette appellation.
- VI. Il y a une grande différence de signification entre substance et personne.
- VII. Le mot substance dit plutôt quelque chose que quelqu'un; le mot personne, plutôt quelqu'un que quelque chose.
- VIII. Il n'y a pas nécessité d'admettre plusieurs substances dans tous les cas où il y a plusieurs personnes.
- IX. Nous pouvons, sans contradiction, affirmer de notre Dieu qu'il est un en sa substance et trine en ses personnes.
- X. Dans la nature humaine la pluralité des substances ne dissout pas l'unité de la personne;

pluralitas personarum dividit unitatem substantiae in natura divina.

- XI. Quod in discernendis personis opus est gemina consideratione, hoc est ut sciamus quale quod sit et unde habeat esse.
- XII. Quod sub nomine existentiae possumus utramque considerationem subintelligere : et illam quae pertinet ad rationem essentiae, vel quae pertinet ad rationem obtinentiae.
- XIII. Quod generalis existentiarum variatio triplici distinguitur modo.
- XIV. Juxta quid variatur personarum existentia in humana natura ; et juxta quid variatur in natura angelica.
- XV. Quod divinarum existentiarum differentiam oportet quaerere circa originem solam.
- XVI. Quod in natura divina sit existentia quae est pluribus communis ; et existentia quae est omnino incommunicabilis.
- XVII. Qua ratione in divinitate possint esse incommunicabiles existentiae ; et quod tot sunt quot personae.
- XVIII. Quod, quantum ad naturam, nihil aliud persona est quam incommunicabilis existentia.
- XIX. Quod possunt esse plures existentiae et, quod consequens est, plures personae, ubi non est nisi unitas substantiae.
- XX. Quomodo intelligendum sit vel quomodo convenire possit quod quidam dicunt : tres substantias et unam essentiam ; quidam : tres subsistentias et unam substantiam ; alii autem : tres personas et substantiam vel essentiam unam.
- XXI. Definitio personae, non cujuscumque, sed solius creatae.
- XXII. Descriptio personae, non cujuscumque, sed solius increatae.

pas davantage dans la nature divine la pluralité des personnes ne morcelle l'unité de la substance.

- XI. La distinction des personnes requiert une double considération : il faut savoir ce qu'est la personne et d'où elle tient l'être.
- XII. Le terme « existence » peut nous faire entendre les deux considérations, celle qui a trait à la substance, celle qui a trait à la manière de l'obtenir.
- XIII. Généralement parlant, il y a trois variétés différentes d'existences.
- XIV. Ce qui distingue les existences personnelles dans la nature humaine ; ce qui les distingue dans la nature angélique.
- XV. C'est dans la seule origine qu'il faut chercher la distinction entre les existences divines.
- XVI. La nature divine comporte soit l'existence commune à plusieurs, soit l'existence absolument incommunicable.
- XVII. Comment il peut y avoir dans la divinité des existences incommunicables ; il y en a autant que de personnes.
- XVIII. Nihil aliud persona est pas autre chose que l'existence incommunicable.
- XIX. Il peut y avoir plusieurs existences et donc plusieurs personnes, là même où il n'y a qu'une seule substance.
- XX. Comment interpréter et accorder les différentes formules en usage : trois substances et une essence, trois subsistances et une substance, trois personnes et une substance ou une essence.
- XXI. Définition de la personne applicable non à toute personne mais seulement à la personne créée.
- XXII. Description de la personne applicable non à toute personne mais seulement à la personne increée.

- XXIII. Descriptio personae quae videtur soli et omni posse convenire.
- XXIV. Item descriptio personae quae videtur soli et omni posse convenire.
- XXV. Quod proprium sit divinae naturae personarum pluralitatem habere in unitate substantiae; et eo ipso habet ab aliis differre.

LIBER QUARTUS

I

Ecce in hujus operis exordio ea quae de divinae substantiae unitate credimus tam evidenti demonstratione et perspicuis rationibus monstravimus, ut diligenter intuentibus nihil dubitationis remanere debeat, unde eos vel in modico haesitare oporteat. Similiter et suo loco de personarum pluralitate fidei nostrae assertionem tam rara ratio persuasit, tam multiplex ratio confirmavit, ut mentis inops videatur, cui tanta veritatis attestatio satisfacere non possit. Et quidem quaelibet harum considerationum et assertionum, cum per semetipsam solam et seorsum attenditur, nihil credibilius, nihil verius videtur.

931 A

Sed quando unam cum alia conferimus et quomodo concorditer et simul stare possit attendimus, nisi fidei firmitas obsistat, protinus in ambiguum venit quidquid multiplex ratiocinatio persuasit. Non enim facile capit

1. La plupart des ms ont « tam rata ratio » et non pas « tam raris », leçon adoptée par Lefèvre d'Étaples et Jean de Toulouse (J. RUBIENSIS, op. cit., p. 162).

- XXIII. Description de la personne semblant applicable à la seule personne et à toute personne.
- XXIV. Autre description de la personne semblant applicable à la seule personne et à toute personne.
- XXV. C'est le propre de la nature divine de comporter pluralité de personnes dans l'unité de substance; ce qui la distingue de toute autre nature.

LIVRE QUATRIÈME

LES PERSONNES

COMMENT ACCORDER

PLURALITÉ DES PERSONNES ET UNITÉ DE SUBSTANCE ?

I

Au début de cet ouvrage, nous avons établi notre croyance à l'unité de la substance divine par des raisons si manifestes et des arguments si lumineux, qu'à les considérer attentivement, on ne peut garder aucun doute qui puisse motiver la plus légère hésitation. De même, le moment venu, nous avons présenté à l'appui de l'article de notre foi sur la pluralité des personnes, des raisons si probantes et si multiples¹ qu'il faudrait, semble-t-il, avoir l'esprit obtus pour ne pas se satisfaire de pareils témoignages en faveur de la vérité. Examinons-nous chacune de ces considérations et de ces affirmations pour elle-même et isolément, rien ne semble plus croyable, rien ne semble plus vrai.

931 A

Mais aussitôt que nous les rapprochons l'une de l'autre et que nous nous demandons comment il peut y avoir entre elles accord et compatibilité, il faut toute la solidité de la foi pour nous empêcher de bien vite mettre en doute la conviction que nous avons inspirée tous ces raisonnements. Car il n'est pas facile pour l'intelligence humaine

humana intelligentia ut possit esse plus quam una persona ubi non est plus quam una substantia.

Hinc illi innumeri infidelium errores, hinc multiplices illae schismaticorum haereses, hinc est quod alii divinae substantiae unitatem scindunt, alii personarum pluralitatem confundunt; hinc est quod Ariani et Sabelliani, per contrarias sectas sunt invicem divisi; hinc est etiam quod aliqui ex recentioribus personae nomen sub multiplici significatione accipiunt et tam profundae veritatis intelligentiam, quam explicare debuerant, majori ambiguo involvunt. Nam, si quis velit personae nomen sub communi et propria acceptione intelligere, nullo modo putet plures personas sub ea acceptione intellectas posse subsistere in unitate substantiae.

II

Verum haec assignata, quaeso, unitas Trinitatis et Trinitas unitatis, numquid, quia comprehendere non potest, idcirco esse non potest? Quis, nisi mentis imops, hoc sentiat? quis dicere praesumat? Quam multa sunt quae humana intelligentia non comprehendit, quae tamen quam vera sint mentem humanam multiplex experientia latere non sinit! Explica mihi, quaeso, si potes, de quo

de comprendre qu'il puisse exister plus d'une personne où n'existe qu'une seule substance¹.

Voilà l'origine des erreurs innombrables des infidèles et des multiples hérésies des schismatiques. Voilà pourquoi les uns morcellent l'unité de la substance divine, les autres confondent la pluralité des personnes. Voilà pourquoi Ariens et Sabelliens s'affrontent en sectes adverses. Voilà aussi pourquoi certains, de nos jours, multiplient les sens du mot personne et, au lieu de donner par leurs explications l'intelligence de cette vérité si profonde, l'enveloppent de plus d'obscurités. Car si dans le mot personne on veut trouver une notion commune et une différence propre, on ne saurait admettre qu'il puisse y avoir plusieurs personnes, ainsi entendues, à subsister dans l'unité de substance².

II

Mais, dites-moi, cette unité que nous affirmons dans la Trinité, cette Trinité dans l'unité, suffit-il qu'elle soit incompréhensible pour être impossible? Qui donc le penserait, à moins d'être dénué d'intelligence? Qui aurait la présomption de le soutenir? Que de choses incompréhensibles à l'esprit de l'homme et qui pourtant sont absolument vraies, comme le révélient à l'intelligence humaine de multiples expériences³! Expliquez-

rescit, ut si hoc in eo perficitur confidat se vitam obtinens aeternam. » *Medit.*, 8 (180, 214).

Cf. aussi S. BERNARD (*supra*, l. 3, XXIV).

2. A cause de cette difficulté et de la nécessité de trouver une expression au mystère, S. ANSELME conclut : « *Potest ergo hac necessitati ratione irreprehensibiliter illa summa et una Trinitas sive trina Unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae.* » *Monol.*, 78 (158, 222). Référence empruntée à J. RICHARD, *op. cit.*

3. RICHARD, une fois de plus, affirme la valeur qu'il attache à l'expérience. « *Ailleurs, commentant le texte du psaume : In intellectibus manuum suarum suarum deductit os,* » il explique : « *In intellectibus manuum suarum alium desiderat, qui ad vitam veritatis quam per experientiam didicit certis profectuum gradibus dirigit. Parum et parum certa est illa scientia quam non adjuvat et confirmat rerum experientia.* » *De gradibus scientiae interioris*, 18 (196, 1317).

omnino dubitare non potes, quid sit quod oculus corporeus ibi videndo non sentit ubi est et videndo sentit ubi omnino non est. In cælo, ubi utique non est, stellam positam videt; palpebra tamen obductus, ipsam sub qua latet palpebram non videt. Ceteri sensu corporei sola adhaerentia sentiunt atque discernunt, solus oculorum sensus ad adhaerentia hebet, ad longinqua et remotissima viget. Numquid quia quomodo hoc sit non comprehendis, idcirco verum non esse contendis? Explica mihi, si potes, quod negare non audeas, quomodo in teipso corpus et anima tam diversa utique natura sint una eademque persona; et tunc a me quaeras quomodo, in summe simplici et communi natura, personarum Trinitas sit una eademque substantia. Sed si illud incomprehensibile est quomodo sit quod tamen humana mens per experientiam novit, quanto magis quod nulla humana experientia attingit!

III

Sed, si te dicis expertis nullo modo posse dubitare, etiamsi videantur humanae capacitatis modum excedere, addo quod quaedam, quae sunt incomprehensibilia, esse non dubitas, quae tamen per experientiam non probas. Multa namque ratio manifesta latere non sinit, ad quae tamen comprehendenda mens humana non sufficit. Numquid Dei aeternitatem comprehendis? Nec tamen de ejus aeternitate diffidis. Numquid de Dei immensitate dubitas, quamvis eam comprehendere non valeas? Numquid Dei omnipotentia ab omnibus comprehenditur a quibus praedicatur et creditur? Si singulos theologos interroges, ab omnibus id responsi accipies quod idem sit Dei potentia quod ejus sapientia, quod ejus

moi, si vous le pouvez, ce fait indubitable, pourquoi, dans notre organisme, l'œil par la vision n'atteint pas l'endroit même où il se trouve et atteint l'endroit où il ne se trouve pas. Assurément il n'est pas au ciel et il y voit une étoile. Il est placé sous la paupière et ne voit pas cette paupière qui le recouvre. Les autres sens de notre corps ne connaissent et ne perçoivent que ce qu'ils touchent. Seuls les yeux, insensibles à ce qu'ils touchent, ont toute leur efficacité pour les objets distants et très lointains. Vous ne comprenez pas le comment de ce fait. Allez-vous pour cela en contester la réalité? Expliquez-moi d'abord, si vous pouvez, ce fait indéniable, comment en vous-même, le corps et l'âme, de nature si différente, sont une seule et même personne; et alors vous pourrez me demander comment, dans une nature souverainement simple et qui leur est commune, la Trinité des personnes est une seule et même substance. Voyons! s'il est impossible à l'esprit humain de comprendre le comment d'une réalité qui est cependant, pour lui, une donnée d'expérience, à plus forte raison est-il impossible de comprendre ce qui est hors de portée de toute expérience humaine¹.

III

Vous allez me dire : je ne peux pas douter des réalités expérimentales, même si elles dépassent notablement la capacité de l'homme. J'ajoute donc : il y a des choses incompréhensibles, dont l'existence, pour vous, n'est pas douteuse et qui cependant ne vous sont pas données dans l'expérience. Car il existe bien des réalités que des raisons manifestes imposent à l'esprit humain et qu'il est cependant incapable de comprendre. Pouvez-vous comprendre l'éternité de Dieu? Et cependant vous ne doutez pas de cette éternité. Allez-vous douter de l'immensité de Dieu, que vous êtes bien hors d'état de comprendre? Et la toute-puissance de Dieu est-elle comprise de tous ceux qui la proclament et qui y croient? Interrogez successivement tous les théologiens, ils vous répondront à l'envi que la puissance de Dieu est iden-

1. Cf. supra, Livre 3, XI. Sur l'homme qui, malgré son ignorance du monde qui l'entoure, ose disserter sur les mystères divins, cf. S. GREGOIRE DE NAZIANZE, *Œ.*, 32, 27, (36, 204-205).

bonitas nihil aliud sit quam ista vel illa. Si quaeras quid sint haec tria, nihil aliud invenies quam divina substantia. Haec omnia ratio manifesta convincit et latere non sinit; in hoc sane omnes theologi consentiunt; hoc omnes in commune defendunt.

932 B Quid, quaeso, horum magis capabile, quid magis comprehensibile, quod substantia una sit dicta tria, an quod tres personae sint substantia una? Utrumque incomprehensibile, neutrum tamen incredibile.

Ex hac tamen, ut mihi videtur, incomprehensibilitate efficitur ut, secundum quosdam, personae significatio per multas acceptiones varietur. Nam sunt qui dicunt nomen personae aliquando substantiam, aliquando subsistentias, aliquando personarum proprietates significare. Significat autem secundum quod volunt substantiam, quandoque in singulari, nunquam vero in numero plurali, ne tres personas confiterentur videantur etiam tres substantias confiteri. Ab ecomprehendum autem quod personarum proprietates personae sint, Hieronymi auctoritatem in haec verba dicentis adducunt: Sabelliani haeresim declinant, tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est personas, vel, ut Graeci expriment, hypostases, hoc est subsistentias, confitemur. Sed, ut mihi videtur, Hieronymus in his verbis non dicit personas esse proprietates personarum sed proprietates nominum, hoc est quod proprie significant nomina personarum.

932 C

1. Il faut cependant remarquer — et Richard ne le fait pas — qu'il y a, dans l'existence même de la Trinité, une incompréhensibilité que ne comporte pas l'affirmation des attributs divins. Le mystère est au-delà de toutes les « apertes » de la théologie.

2. Voir note « Personae, proprietates, substantiae », p. 484.

3. D'après l'interprétation de Richard, le texte n'identifie pas formellement le Père et la paternité, mais affirme que le Père est ce sujet qui, au raison de la propriété signifiée par le vocable de paternité, est appelé véritablement Père.

tique à la sagesse; qu'en lui la bonté s'identifie avec la puissance et avec la sagesse. Si vous vous demandez quelle est la réalité de ces trois attributs, vous n'en trouverez pas d'autre que la substance divine. Tout cela s'impose à nous, en vertu de raisons manifestes. Sur ce point il y a unanimité entre les théologiens, tous font cause commune pour le soutenir.

932 B Eh bien! voyons, qu'est-ce qui est le plus saisissable, le plus compréhensible? Qu'une seule substance soit ces trois réalités, ou bien que les trois personnes soient une seule substance? Les deux affirmations sont incompréhensibles; aucune des deux pourtant n'est incroyable!

Toutefois, c'est, à mon avis, pareille incompréhensibilité qui explique que le mot personne, au gré de certains, est susceptible d'être entendu en des sens très divers. Selon quelques-uns, le mot personne signifie tantôt la substance, tantôt les subsistances, tantôt les propriétés personnelles. D'après eux, il signifie parfois substance, au singulier, jamais au pluriel, pour qu'on n'ait pas l'air d'affirmer trois substances en affirmant trois personnes². Pour prouver que les personnes sont les propriétés personnelles, on s'appuie sur l'autorité de

932 C saint Jérôme qui déclare: « Évitant l'erreur sabellienne, nous distinguons trois personnes caractérisées par leurs propriétés. Car ce ne sont pas seulement des noms que nous affirmons, mais aussi les propriétés exprimées par ces noms, c'est-à-dire les personnes ou bien, comme disent les grecs, les hypostases ou subsistances. » Toutefois, dans cette phrase, à mon avis, Jérôme n'identifie pas les personnes avec les propriétés personnelles, mais avec les propriétés des noms, c'est-à-dire avec les réalités que signifient proprement les noms des personnes³.

Le texte allégué n'est pas de S. Jérôme. Il fait partie de l'Épistola XVI, ou l'Explicatio symboli ad Damasum⁴, signalée parmi les apocryphes de S. Jérôme (30, 176). Il s'agit, en réalité d'une profession de foi de Pélagé, mentionnée dans le De gratia Christi de S. Augustin et qu'on finit par trouver dans l'Appendix de ses œuvres (39, 2182).

Ce texte est abondamment cité au Moyen Âge, voir ARÉLARD, *Théol. chrét.*, 3 (178, 1254); SORRUS *Sen.*, I, 11 (176, 59); LOMBARD, *Sen.*, I, dist. 25, c. 3, etc.

IV

932 D Ut autem de nomine hypostasis taceamus, in quo, secundum Hieronymum, veneni suspicio est, ut, inquam, de nomine Graeco taceamus qui Graeci non sumus, de nomine substantiae tacite praeterire non debemus. Quidam personas substantias esse exponunt; et tres substantias et unam substantiam in una divinitate dicunt magis quam ostendunt: siquidem sic haec transeunt sine explanatione, ac si legentibus omnibus constat tres substantias esse potuisse, etiam ubi constat non nisi unam substantiam esse. Hanc vero eorum sententiam non arguo, non reprehendo, non falsam esse contendo. Sed quod verum est compellor confiteri, quia haec eorum doctrina non satisfacit meae simplicitati.

Si vultis mei similibus satisfacere, oportet primum tam substantiae quam substantiae significationem diligenter determinare et, secundum datam determinationem, assignare quomodo possit esse plus quam una substantia, ubi non est nisi una substantia. Alioquin, quaeso, quid prodest mihi ignotum per ignotius ostendi? Nomen personae in ore omnium, etiam rusticorum, versatur; nomen vero substantiae nec ab omnibus saltem litteratis agnoscitur. Quomodo ergo, quaeso, ex ejus proprietate quam ignorant, simpliciores qui que colligere poterunt quod tres substantiae et eo ipso tres personae possint esse in unitate substantiae? Quomodo, quaeso, illa doctrina satisfacere poterit, quae litem lite resolvit?

Quoniam ergo intentionis mese est in hoc opere simplicioribus descere, et, ut sic dicam, non Minervam docere, studebo, prout Dominus dederit, non tam sub-

1. Mihi credite, venenum sub melle latet; transfignavit se angelus Sathanae in angelum lucis. - *Epist.*, 15, ad *Dionysium papam* (22, 357).

2. Voir note « Graeci non sumus », p. 486.

3. Expression proverbiale chez les Romains - *Litem lite resolvit* - *Honace, Salluste*, 2, 3, 163.

RÉFLEXIONS SUR LA PERSONNE.

IV

Laissons de côté le mot hypostase, où, selon Jérôme, 932 D on peut redouter un certain poison¹; laissons le mot grec, puisque nous ne sommes pas grecs. Par contre, nous ne pouvons traiter par prétérite le mot de subsistence. Quelques-uns expliquent que les personnes sont des subsistences et affirment, sans trop le montrer, que dans la divinité unique il y a trois subsistences et une seule substance. Tout cela est dit en courant sans aucune explication, comme si, pour tout lecteur, il était évident qu'il peut exister trois subsistences là même où très certainement il n'y a qu'une seule substance. Cette position qu'ils adoptent, je ne la critique pas, je ne la blâme pas, je ne prétends pas qu'elle soit fausse; mais je suis bien obligé de dire la vérité, cet exposé n'est pas satisfaisant pour le simple que je suis².

Si vous voulez nous satisfaire, mes pareils et moi, il faut d'abord préciser avec soin la signification de substance et de subsistence et, à partir de cette précision, 933 A montrer comment il peut y avoir plusieurs subsistences où il n'y a qu'une seule substance. Autrement, à quoi bon, dites-moi, m'expliquer l'obscur par le plus obscur? Le mot personne, tout le monde l'emploie, même les gens sans culture; le mot subsistence, au contraire, n'est même pas connu de tous les savants. Comment, dès lors, je vous prie, à partir de la signification propre de ce mot, ignorée des simples, le premier venu pourra-t-il conclure qu'il peut exister trois subsistences et donc trois personnes dans l'unité de la substance? Comment se satisfaire d'une doctrine qui résout une difficulté par une autre difficulté³?

Quant à moi, mon propos, dans cet ouvrage, étant de venir en aide aux simples et non pas, comme on dit⁴,

4. Autre expression proverbiale - *Sus Minervam docet* - Cf. *Cicéron* - *États* non sus Minervam, et aliam, tamen ineptis quibus Minervam docet. - *Academ.*, 1, 5, 18. On le trouve fréquemment rapportée, v. g. - *Héséulcus* quippo

933 B sistētiāe quāe personae significationem determinare et, juxta propositae determinationis assignationem, ostendere quomodo possit personarum pluralitas cum substantiae unitate convenire.

V

Dicam, dicam certe quod sentio et quod firmiter et indubitanter credo, quod in illo tam sublimi et supereminenti Trinitatis mysterio nomen personae nullatenus assignatum est sine instinctu divino et Spiritus sancti magisterio.

Attendamus quomodo idem Spiritus tot sacramenta fidei nostrae, redemptionis nostrae, sanctificationis et glorificationis nostrae per ora prophetarum praedixit, 933 C per ora evangelistarum descripsit, per ora doctorum exposuit. Qui istud attendit nullo modo credere poterit quod summum fidei nostrae articulum, quod sacratissimum et secretissimum Trinitatis mysterium, quod nomen illud quod voluit ab omni corde credi, ab omni ore confiteri, aestimationi hominum exposuerit et non potius sua inspiratione ordinaverit.

Ecce dicamus quia hi qui hoc nomen personae primo ad divina transtulerunt, ecce dicamus quoniam hoc ipsum ex necessitate fecerunt, ut haberent quid responderent quaerentibus quid tria tres illi in Trinitate essent, cum

serem si Minervam, ut nunt, illis edocere vellem. » Boëce, *de Topicis Ciceronis*, I (64, 1041) : PIERRE LE VÉNÉRABLE à S. BERNARD : « Vltor, ut dicitur, docere Minervam. » *Epist.*, 6, 4 (189, 404).

Le mot « simpliciores » qualifie sans doute le milieu de Saint-Victor et le public auquel l'adresse Richard. Il indique également l'esprit qui anime sa recherche. Cf. *infra*, XIX : « Pie quaerentibus ista, ut puto, debent sufficere » et XXV : « Puto autem pio et simplici animo debere et posse sufficere... »

1. Richard entend dépasser la position négative et un peu minime de S. Augustin à laquelle il vient de faire allusion. Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 9, 9 : « Dicitur est tres personas, non ut illud diceretur, sed no tacetur » (62, 918) ; *Id.*, 7, 4 (*id.* 939-942) ; *Id.*, 7, 9, 11 (*id.* 943).

C'était également la position de S. ANSELME : « Usam quidem et unita-

d'enseigner Minerve, je m'appliquerai, autant que le Seigneur me l'accordera, à préciser la signification du 933 B mot personne plutôt que du mot subsistence ; et, à partir de cette précision de sens, à montrer comment une pluralité de personnes est compatible avec l'unité de substance.

V

Je vais dire ici, oui je vais dire ce que je pense, ce que je crois fermement et sans le moindre doute, le mot de personne n'a pas été employé dans ce mystère sublime et suréminent de la Trinité sans une inspiration divine et le magistère du Saint-Esprit.

Rappelons-nous comment tant de mystères de notre foi, de notre rédemption, de notre sanctification et de notre glorification ont été annoncés par ce même Esprit dans les paroles des prophètes, formulés par lui dans 933 C les paroles des Évangélistes, exposés par lui dans les paroles des docteurs. A qui l'a remarqué impossible de croire que, pour le suprême article de notre foi, pour ce mystère le plus sacré et le plus secret de la Trinité, ce mot qu'il a voulu imposer à la foi de tous les cœurs, à l'affirmation de toutes les lèvres, ait été abandonné par lui à l'arbitrage des hommes et non pas plutôt déterminé par sa propre inspiration.

Oui, reconnaissons-le, ceux qui, les premiers, ont appliqué le mot personne à la réalité divine ont été contraints de le faire pour avoir quelque chose à répondre à la question : « Ces trois dans la Trinité sont trois quoi ? », étant donné qu'ils ne pouvaient pas ré-

tem propter usam essentiam, Iriam vero et tripartitam propter tres nescio quid. » *Metaph.*, 78 (158, 221). Cf. aussi *Sarum Sententiarum*, I, 9 (170, 53-56).

SUR LES AVANTAGES DE LA FORMULE : TROIS PERSONNES, ET GUILAUME DE SAINT-TURNAY : « Per haec nomina trium personarum facta est omnibus fidelibus fandi de ineffabili copia copiosior et compendiosior et ad respondendum castius insimilis et ad subtilius inquiring de Deo et confotendum cum amicus ; et confessio fidelis formata habet saneum veriorum et ad tractandum vel disputandum aptum verbi instrumentum. » *Aeterna fidei* (180, 412).

tres Deos esse respondere non possent. Sed quod ab eis ex necessitate factum fuit novit Spiritus sanctus, qui eorum cordibus praesidebat, qua ratione et veritate id fieri voluit.

Si vero hoc fideliter credimus, cum omni diligentia quaeramus, non jam sub qua acceptione primo humanis sit impositum, nec ex qua necessitate sit postea ad divina translatum, sed in qua veritate per spiritum veritatis sit translatoribus inspiratum et a latina Ecclesia universaliter frequentatum.

Nulla autem sententia certior redditur quam quae ex communi animi conceptione formatur. Ergo secundum simplicem et communem animi intellectum quem quisque concepit ad nominationem personae, studebo assertionis nostrae modum formare.

VI

- 934 A Dicamus imprimis quod dictum est ab aliis, quod persona secundum substantiam dicitur et substantiam significare videtur. Nihilominus tamen multum est inter significationem unius et significationem alterius. Sed ut melius elucescat quod dicimus, id ipsum explanemus apertius. Quod animal substantiam significet quis neget, quis dubitet? Multum est tamen inter significationem unius et significationem alterius. Nomine enim animalis intelligitur substantia animata sensibilis. Animal itaque substantiam significat, sed et aliud aliquid consignificat. Nomine siquidem animalis significatur substantia, sed cum adjuncta sibi specifica differentia. Similiter et hoc nomen homo videtur animal et eo ipso substantiam significare. Quid enim est homo, nisi animal rationale
- 934 B mortale? In eo ergo quod principaliter significat, aliquid consignificat. Animal itaque significat substantiam, non

1. Cf. supra, l. 1, XX.

2. Les « autres » dont il est question sont S. Augustin et tous ceux qui le suivent, S. Anselme, etc. Voir note « Incommunicabilis existentia », p. 437.

pondre : « trois dieux ». Oui, ils ont été contraints d'employer ce terme. Mais le Saint Esprit qui dirigeait leurs cœurs sait bien de quelle manière et en quel sens authentique, il a voulu qu'on l'employât.

- 932 D Si la foi nous donne cette conviction, alors mettons tout notre zèle à rechercher, non plus le sens premier de ce mot dans le vocabulaire humain, ni le motif pour lequel on a été obligé ensuite de l'appliquer à Dieu, mais le sens vrai que l'Esprit de vérité a inspiré à ceux qui l'ont ainsi appliqué et selon lequel il est universellement en usage dans l'Église latine tout entière.

Rien de plus certain qu'un jugement ayant son origine dans une conception commune de l'esprit¹. C'est donc l'idée simple et commune qu'éveille en tout esprit le mot de personne, qui sera mon point de départ pour formuler nos assertions.

SUBSTANCE ET PERSONNE.

VI

- 934 A Commençons par retirer après d'autres que le terme de personne est dans la ligne de la substance, donne à entendre une substance². Il y a toutefois une grande différence de signification entre les deux termes. Mais pour mieux le mettre en lumière, expliquons-nous un peu en détail. Le mot animal désigne une substance, qui pourrait le nier, qui en pourrait douter? Il y a pourtant une grande différence de signification entre les deux termes. Le mot animal désigne une substance animée capable de sensations. Ainsi animal signifie bien substance, mais signifie en plus autre chose, puisque le mot animal ajoute à l'idée de substance une différence spécifique. De même le mot homme signifie évidemment animal et par conséquent substance. En effet, qu'est-ce qu'un homme sinon un animal raisonnable mortel? Il y a donc là, outre la signification principale, une autre signification. Ainsi animal signifie une substance, non pas

qualemcumque, sed sensibilem; homo autem non omnem sensibilem, sed rationalem. Nunquam autem dicitur persona, nisi de rationali substantia. Et cum nominamus personam, nunquam intelligimus nisi unam solam substantiam et singularem aliquam.

Itaque cum intelligentia substantiae, sub nomine animalis, subintelligitur proprietas communis omni animali; et sub nomine hominis, quaedam subintelligitur proprietas communis omni homini; et sub nomine personae, similiter subintelligitur quaedam proprietas quae non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine. Alias ergo subintelligitur proprietas generalis, alias proprietas specialis; ad nomen autem personae, proprietas individualis, singularis, incommunicabilis.

Ex his, ut arbitror, facile poteris advertere quod inter se multum differant significatio substantiae et significatio personae.

VII

Si bene perpendas et diligenter advertas, nomine substantiae non tam quis quam quid significatur. E converso autem nomine personae non tam quid quam quis designatur.

Cum aliquid tam longinquum a nobis fuerit ut discerni non possit, interrogamus quid sit. Et id quidem accipere solemus responsi, quod animal est homo aut equus aut aliquid hujusmodi. Cum autem adeo appropinquaverit ut quod homo sit discerni possit, interrogamus jam non

1. Cf. S. AGUSTIN, de Trin., 7, 4 (42, 939-942); 7, 6, 11 (id. 943-945).

8. ANSELME disait : « Cum prefertur « homo », natura tantum quae communis est omnibus hominibus significatur. Cuius vero demonstrativo dicimus « istum vel illum hominem » vel proprio nomine « Jesum » personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo fit singularis et ab aliis singulari distinguitur. ... Diversarum personarum impos-

une quelconque substance, mais une substance sensible. Homme signifie, non pas une quelconque substance sensible, mais une substance raisonnable. Or jamais on ne dit personne que d'une substance raisonnable. De plus, quand nous employons le mot personne, nous ne l'entendons jamais que d'une seule substance une et singulière.

Ainsi, dans le mot animal, avec l'idée de substance est sous-entendue une propriété qu'on trouve en tous les animaux; et dans le mot homme est sous-entendue une certaine propriété qu'on trouve en tous les hommes; et de même dans le mot personne est sous-entendue une certaine propriété qui ne convient qu'à un seul, mais non pas toutefois avec cette détermination que donne le nom propre. Ainsi, dans certains cas on sous-entend une propriété générique; dans d'autres, une propriété spécifique; et avec le mot personne, on sous-entend une propriété individuelle, singulière, incommunicable¹.

Voilà, je pense, qui vous fera aisément reconnaître la différence considérable de signification qui existe entre substance et personne.

VII

Réfléchissez attentivement et remarquez-le bien, le mot substance signifie moins quelqu'un que quelque chose; au contraire, le mot personne désigne moins quelque chose que quelqu'un.

Lorsqu'un objet est si éloigné que nous ne pouvons le distinguer, nous demandons « Qu'est-ce que c'est ? » Et d'ordinaire on nous répond « c'est un animal, c'est un homme, c'est un cheval », et ainsi de suite. Mais lorsque l'objet est assez près pour que nous puissions distinguer que c'est un homme, nous ne demandons plus : « Qu'est-ce que c'est ? » mais : « Qui est-ce ? » Et

suble est eandem esse proprietatem collectionem aut de invicem eos praedici. » De Me Trin., 6 (158, 278-279).

quid, sed quis sit. Et responderetur nobis quod sit Matthaëus, Bartholomæus, pater vel filius illius. Videtis quia ad interrogationem quid, responderetur nomen generale vel speciale, definitio, vel aliquid tale. Ad interrogationem autem quis, nomen proprium reddi solet, vel aliquid quod aequipollet. Per quid itaque inquiritur de proprietate communi, per quis de proprietate singulari.

933 A Notandum autem quod si, ad aspectum angelicæ visionis, unus interroget alterum quis sit et id responsi acceperit quod angelus Domini sit, talis utique responsio non est secundum proprietatem locutionis, sed secundum intentionem quaerentis, ac si apertius dicat interroganti : Non est homo, ut putas, sed angelus Domini. Nam, si angelum esse sciret, nec tale quid quaereret, nec tale responsum, nisi inepte, reciperet. Per quid itaque, ut dictum est, inquiritur de proprietate communi, per quis de proprietate singulari. Per quid interrogamus ut certificemur de qualitate substantiæ, per quis ut certificemur de proprietate personæ.

Et notandum quod ad interrogationem, quæ est persona ista, vel quis est iste, solemus idem respondere et nomen proprium vel aequipollens reddere.

935 B Ex his, ut arbitror, satis intelligi datur quod ad nomen substantiæ non tam aliquis quam aliquid subintelligitur. Econtra vero ad nomen personæ, non tam aliquid quam aliquis designatur. Ad nomen autem personæ, nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus.

on nous répond : « C'est Mathieu, c'est Barthélemy, c'est le père ou le fils d'un tel. » Vous le voyez, à la question : « Qu'est-ce que c'est ? » la réponse est un terme générique ou spécifique, une définition ou quelque chose d'analogue ; tandis qu'à la question : « Qui est-ce ? » la réponse est un nom propre ou un terme équivalent. En disant : « Qu'est-ce que c'est ? » on s'enquiert d'une propriété commune ; en disant : « Qui est-ce ? » on s'enquiert d'une propriété singulière.

935 A Il faut noter que, si en présence d'une apparition angélique quelqu'un demande : « Qui est-ce ? » et qu'on lui réponde : « C'est un ange du Seigneur », pareille réponse n'est pas conforme aux règles du langage, mais correspond à l'état d'esprit du questionneur. C'est comme si on lui disait plus explicitement : « Ce n'est pas un homme comme vous le croyez, mais c'est un ange du Seigneur. » Car s'il savait que c'est un ange, il ne poserait pas cette question et une réponse de ce genre serait inconsiderée. Ainsi, répétons-le, en disant : « Qu'est-ce que c'est ? » on s'enquiert d'une propriété commune ; en disant : « Qui est-ce ? » on s'enquiert d'une propriété singulière. En demandant : « Qu'est-ce que c'est ? » nous voulons connaître la nature d'une substance ; en demandant : « Qui est-ce ? » nous voulons nous assurer de l'identité d'une personne.

Il faut noter ceci encore : à la question : « Qui est cette personne ? » ou « Qui est celui-ci ? » nous faisons ordinairement la même réponse en employant un nom propre ou un terme équivalent.

935 B En voilà assez, je pense, pour faire comprendre que le mot substance donne à entendre « quelque chose » plutôt que « quelqu'un » ; inversement le mot personne signifie « quelqu'un » plutôt que « quelque chose ». De plus le mot personne désigne toujours quelqu'un qui est un, seul, distingué de tous les autres par une propriété singulière.

VIII

Quando igitur tres personas dicimus, quid aliud quam tres aliquos significamus? Juxta intelligentiam secundum quam accipimus personam in singulari, juxta eandem prorsus intelligentiam accipimus eam et in plurali, nisi quod hic plures, illic unus solus datur intelligi. Cum dicitur persona, pro certo intelligitur aliquis unus qui tamen sit rationalis substantia. Cum nominantur tres
935 C personae, absque dubio intelliguntur tres aliqui, quorum tamen unusquisque sit substantia rationalis naturae. Sed utrum sint plures an omnes una eademque substantia, nihil interest quantum ad proprietatem veritatemque personae.

Sed magis judicant homines juxta id quod experientia probat quam juxta id quod ratiocinatio dicitur. Personas quidem humanas videmus, divinas autem videre non possumus. In natura humana quot sunt personae, tot sunt substantiae. Et compellit eos quotidiana experientia de divinis similia aestimare. In tantum enim carnalis animus acquiescit eis quae per experientiam didicit, ut vix aliquid credere queat quod eis quae experiendo noverat ex aliqua similitudine non appropinquat.
935 D Sed qui ad fidem dormitat saltem ad apertam rationem evigilet. Monstravimus jam aperta ratione quod non sit necesse ubicumque sunt plures personae etiam plures substantias credere.

IX

Certe ubicumque sunt tres personae, illud omnino est necesse ut alius aliquis sit iste, alius aliquis sit ille et alius aliquis qui est tertius ab utroque, et quilibet

PLURALITÉ DE SUBSTANCES
ET PLURALITÉ DE PERSONNES.

VIII

Quand nous disons trois personnes, que voulons-nous dire sinon trois «quelqu'un»? Que personne soit employé au singulier ou au pluriel, le sens du mot est exactement le même; seulement, dans un cas, nous faisons comprendre qu'ils sont plusieurs, dans l'autre cas, qu'il y en a un seul. Quand nous disons une personne, il s'agit certainement de quelqu'un qui est un et qui est une substance douée de raison. Quand nous nommons
935 C trois personnes, indubitablement nous entendons trois «quelqu'un» dont chacun est une substance de nature raisonnable. Mais que plusieurs ou tous soient une seule et même substance, cela ne change rien au caractère propre et à la réalité de la personne.

Seulement les hommes, dans leurs jugements, se laissent guider bien plus par les données de l'expérience que par les exigences de la raison. Ce sont les personnes humaines que nous voyons, les personnes divines sont invisibles. Or dans la nature humaine, autant de personnes, autant de substances. Et l'expérience quotidienne amène les hommes à estimer qu'il en est de même en Dieu. L'esprit charnel adhère tellement aux données de l'expérience qu'il ne peut guère admettre une réalité qui ne soit pas à peu près semblable à ce que l'expérience fait connaître. Mais du moins qu'une raison manifeste vienne réveiller celui dont la foi est somnolente!
935 D Or, nous l'avons déjà montré par une raison manifeste, il n'est pas nécessaire d'admettre que dans tous les cas où il y a plusieurs personnes, il y a aussi plusieurs substances.

IX

Assurément, partout où il y a trois personnes, il faut de toute nécessité que celui-ci soit quelqu'un, que celui-là soit un autre quelqu'un et le troisième encore un

eorum per se solus sit et a ceteris duobus propria distinctione et distincta proprietate discretus. Sic procul dubio ubicumque sunt tres substantiae, omnino est necesse ut aliud aliquid sit una, aliquid sit alia et aliquid
 936 A aliud ab eis sit illa quae est ab eis tertia. Nam, si in nullo a se invicem differrent, utique plures esse non possent. Siquidem ubi differentia nulla est, pluralitas esse non potest.

Invenimus autem superius quod in illa summa Trinitate sit omnibus in commune summum et summe simplex esse, nec aliud aliquid sit quilibet unus quam quilibet alius; et ideo in illa Trinitate tres substantiae esse negamus. Nam in rationali natura esse aliud et aliud facit diversitas substantiarum; esse alium et alium facit alteritas personarum. Sed quia in illa divina et summe sapienti natura, istam alteritatem, nec tamen antedictam diversitatem invenimus, ideo plures personas ibi esse credimus et plures substantiae esse negamus.

Ecce jam perspicua et compendiosa satis, ut arbi-
 936 B tramur, ratione ostendimus, quod nihil sibi contrarium definimus in eo quod dicimus Deum nostrum et substantialiter unum et personaliter trium.

X

Diligenter notandum mutuae consideratione conferendum quod, sicut esse substantialiter aliud et aliud non tollit ubique unitatem personae, sic esse personaliter alium et alium non scindit ubique unitatem substantiae. Nam in humana natura, alia substantia est corpus et alia est anima, cum tamen non sit nisi una persona. In divina vero natura, alius aliquis est persona una et alius aliquis persona altera,

autre quelqu'un; et il faut que chacun d'eux existe individuellement en lui-même et soit discerné des deux autres par une distinction propre et une propriété distincte. De même, sans aucun doute, partout où il y a trois substances, il est absolument nécessaire que l'une soit quelque chose, que la seconde soit autre chose, que la troisième, par rapport aux deux premières, soit encore autre chose. En effet, s'il n'y avait entre elles aucune différence, assurément elles ne pourraient être plusieurs. Car où n'existe aucune différence, il n'existe aucune pluralité.

Or, nous l'avons constaté plus haut, dans cette Trinité souveraine, tous possèdent en commun l'être souverain et souverainement simple, chacun d'eux n'est pas une réalité différente de cet être, ni une réalité différente de celle des autres; et en conséquence nous avons nié que, dans cette Trinité, il y eût trois substances. Car, dans notre nature raisonnable, la distinction entre ceci et cela est le fait de la diversité des substances, la distinction entre celui-ci et celui-là est le fait de l'altérité des personnes. Au contraire, dans cette nature divine qui est Sagesse suprême, nous trouvons bien cette altérité, mais non point pareille diversité. Aussi nous professons qu'il existe en elle plusieurs personnes, nous nions qu'il y ait plusieurs substances.

Voilà je crois, un argument assez clair dans sa brièveté
 936 B pour montrer qu'il n'y a pas contradiction à affirmer de notre Dieu qu'il est un en substance et trine en ses personnes.

X

Il faut ici réfléchir attentivement sur ce parallèle: de même que la pluralité de substances dans un être ne détruit pas toujours l'unité de la personne, de même l'altérité des personnes ne morcelle pas toujours l'unité de la substance. Ainsi, dans l'homme, le corps est une substance, l'âme est une autre substance et cependant il n'y a qu'une personne. En Dieu, au contraire, ce quelqu'un est une personne, cet autre quelqu'un est une

cum tamen non sint nisi una eademque substantia.

Et quidem scimus et superius jam monstravimus quod in illa divinarum personarum pluralitate sit summa similitudo et summa aequalitas; in humanae autem naturae substantiarum pluralitate sit multa dissimilitudo et magna inaequalitas. Quid ergo mirum si in illa tanta personarum aequalitate maneat vera unitas substantiae, quandoquidem in tam contrariae qualitatis diversitate invenitur unitas identitatisque personae? In humana namque natura, una eadem persona ex uno corporea et ex alio incorporea; ex uno visibilis et ex alio invisibilis; ex uno mortalis et ex alio immortalis: nihilominus tamen unitas personae consistit in tam diversis substantiis. Pluralitas itaque substantiarum non facit alium et alium in humana natura; nec pluralitas personarum facit aliud et aliud in natura divina. Addamus autem et id quod consequens est, quoniam nec pluralitas substantiarum ibi dividit unitatem personae, nec pluralitas personarum hic dissolvit unitatem substantiae.

XI

Ecce invenimus non esse impossibile plures personas esse in unitate substantiae; consequens est autem ut quaeramus quomodo possit esse alteritas personarum sine alteritate substantiarum. In discernendis itaque personis opus est, ut arbitror, gemina consideratione, ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse. Una istarum considerationum versatur in discernendo rei qualitate, alia vero versatur in investiganda rei origine. Ad illam pertinet diligenter quaerere quid sibi sit, cum quibus commune, quid generale, quid speciale.

1. Exemple de ces « synonymies antithétiques », volontiers relevées par Richard. Cf. supra, Livre 3, IX, X; infra, Livre 5, X, XIV, etc.

autre personne; cependant ils ne sont qu'une même substance¹.

Au reste, nous le savons et nous l'avons montré plus haut, dans cette pluralité des personnes divines il y a ressemblance suprême et suprême égalité; tandis que dans la pluralité des substances qui forment la nature humaine il y a extrême dissemblance et inégalité considérable. Dès lors, pourquoi s'étonner que, dans une si parfaite égalité des personnes, soit maintenue la véritable unité de la substance, puisque, même dans une opposition qualitative si marquée, on constate l'unité et l'identité de la personne? Dans la nature humaine, une seule et même personne est, à des titres divers, corporelle et incorporelle, visible et invisible, mortelle et immortelle; néanmoins l'unité de la personne est maintenue malgré une telle diversité de substances. Dans l'homme, la pluralité des substances ne constitue pas plusieurs personnes. En Dieu, la pluralité des personnes ne constitue pas plusieurs substances. Ajoutons encore cette conséquence logique, puisque, dans un cas, la pluralité des substances ne morcelle pas l'unité de la personne, pas davantage, dans l'autre cas, la pluralité des personnes ne dissout l'unité de la substance.

ANALYSE PLUS APPROFONDIE DE LA PERSONNE.

XI

Nous venons de le constater, il n'est pas impossible qu'il existe plusieurs personnes dans l'unité de substance. Il est donc logique de rechercher comment il peut y avoir altérité de personnes sans altérité de substances. Pour distinguer les personnes, une double considération est, je crois, nécessaire. Il faut savoir et ce qu'est la personne et d'où elle tient l'existence. La première considération vise à discerner la nature de l'être; la seconde, son origine. Dans la première, on doit rechercher attentivement ce que l'être possède, avec qui il l'a en

quid denique proprium assignatae naturae. Ad istam considerationem pertinet subtiliter indagare hoc ipsum quod est unde habeat esse, a semetipso an aliunde; et si aliunde quam a seipso, utrum isto modo vel illo vel alio quocumque existendi modo. Illic itaque quaeritur rei ipsius definitio vel qualescumque descriptio proprietatisque assignatio. Hic vero naturae ordo, rei ipsius origo et circa hujusmodi qualescumque discretio. Illa itaque consideratio versatur circa modum essendi, ista vero versatur circa modum obtinendi; illa circa rationem essentialis, ista, ut sic dicam, circa rationem obtinentiae.

Ut taceam de ceteris, scio quod obtinentia minus digne dicitur de divinis. Sed neminem scandalizet si verbis quibus valeo explicio quod de divinis sentio. Illud autem gratanter accipio et pro magno munere habeo, si quid a me quod verum sit minus proprie vel idonee dicitur, a quovis alio verbis idoneis et magis propriis explicatur. Obtinentiam dico hoc loco modum quo quis obtinet quod substantialiter est vel naturaliter habet.

Obtinendi siquidem modus in aliis et aliis est multum diversus, sive in accipiendo, sive in non accipiendo, sive in dandi vel accipiendi modo.

XII

Possimus autem sub nomine existentiae utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentialis quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae. Tam illam, inquam,

1. Cf. S. AUGUSTIN : « Verius cogitur de Deo quom dicitur et verius est quom cogitur. » *De Trin.*, 7, 4, 7 (62, 939).

Il disait par ailleurs : « Dum enim hoc intelligitur quod intelligendum est, non magnum curandum est quod vocetur. » *De Gen. ad Rivrem*, 4, 4, 9 (34, 300) et plus loin : « Dum res cognoscitur, non esse de vocalibus laborandum. » *Id.*, 4, 8, 11 (34, 300).

Les auteurs du XII^e siècle étaient volontiers et d'ailleurs plus ou moins

commun, ce qui est générique, ce qui est spécifique, ce qui enfin est propre à la nature étudiée.

Par la seconde considération on s'attache à déceler d'où il tient ce qu'il est, si c'est de lui-même ou d'un autre et, dans ce cas, s'il tient l'être selon ce mode ou cet autre ou tel autre mode possible d'existence. D'une part, on recherche une définition de l'être lui-même ou quelque description, quelque détermination de sa nature propre; d'autre part, on étudie le processus de la nature, l'origine de l'être lui-même et toute autre précision de ce genre. Dans un cas on considère la manière d'être, dans l'autre la manière d'obtenir l'être. Ici on considère l'essence; là pour ainsi dire, « l'obtention. »

Je sais bien que ce mot d'obtention, sans parler des autres termes, ne convient guère à la réalité divine. Mais qu'on ne soit pas scandalisé, si, pour exposer ma pensée sur Dieu, je m'exprime vaille que vaille¹. Je me sens d'ailleurs plein de gratitude et vraiment comblé si, au lieu des termes inexacts et mal adaptés qui me servent à exprimer une pensée juste, un autre utilise une terminologie mieux adaptée et plus exacte. Ici par le mot obtention, j'entends la manière dont on obtient ce qu'on est substantiellement ou ce qu'on possède par nature. Il y a, selon les cas, bien des différences dans la manière d'obtenir, selon qu'on reçoit ou ne reçoit pas, selon aussi la manière de donner et de recevoir.

L'EXISTENCE ET LES MODES D'EXISTENCE.

XII

Le mot « existence » peut nous faire entendre ces deux considérations : et celle qui se réfère à l'essence et celle qui se réfère à l'obtention; celle, dis-je, qui en tout être recherche ce qu'il est et celle qui recherche d'où il tient

fidèlement le mot de PLATON sur Dieu : « Le trouver est inhérent; une fois trouvé, le révéler à tous est impossible. » *Tynde*, 28 C. Voir par exemple ALAIN DE LILLE, *Summa*, 8, éd. P. GLORIENS, p. 125.

in qua quaeritur quale quid sit de quolibet existenti, quam illam in qua quaeritur unde habeat esse. Nomen existentiæ trahitur verbo quod est existere. In verbo sistere notari potest quod pertinet ad considerationem unam; similiter per adjunctam præpositionem ex notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid sistere, primum remouetur ea quæ non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sic dicam, quam insistere, hoc est alicui subjecto inhaerere. Quod autem sistere dicitur, ad utrumque se habere videtur et ad id quod aliquo modo et ad id quod nullo modo habet subsistere; tam ad id videlicet quod oportet quam ad id quod omnino non oportet subjectum esse. Unum enim est creatæ, alterum increatæ naturæ. Nam quod increatum est sic consistit in seipso ut nihil ei insit velut in subjecto. Quod igitur dicitur sistere tam se habet ad rationem creatæ quam increatæ essentialiæ.

Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habet esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi præpositione. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?

In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentiæ, datur subintelligi posse et illam considerationem quæ pertinet ad rei qualitatem et illam quæ pertinet ad rei originem.

1. Ici l'existence correspond à l'ἵπαρσις des grecs, employée au sens concret, suivant l'usage fréquent des Pères. Cf. S. JEAN DAMASÈNE, expliquant les deux sens du terme ὑπόστασις : « Le mot ὑπόστασις a deux sens. Tantôt il signifie la simple existence : alors il équivaut exactement à ousia... Tantôt il signifie l'existence qui est par elle-même et subsiste dans son individualité : alors il signifie l'individu numériquement distinct, par exemple Pierre, Paul, un cheval détaché. » *Dialectique*, 42 (94, 612).

D l'être¹. Existence dérive du verbe exister. On peut noter que, dans ce verbe (ex-sistere), la terminaison « sistere » (sistere) se rapporte à la première considération ; et on peut noter également que le préfixe « ex » se rapporte à la seconde considération. En disant d'une chose qu'elle est (ex-sistit) on écarte d'emblée ces réalités dont l'être est plutôt dans un autre qu'en elles-mêmes, qui, pour ainsi dire, ne se tiennent pas elles-mêmes mais tiennent à un autre et sont inhérentes à un sujet. Mais le mot être (sistere) paraît convenir également à ce qui subsiste d'une certaine manière et à ce qui ne subsiste aucunement ; et à ce qui est nécessairement sujet et à ce qui ne peut l'être d'aucune manière². L'un de ces états est celui de la nature créée ; l'autre, celui de la nature incréée. Car l'incréée subsiste en lui-même de telle manière que rien ne lui soit inhérent comme à un sujet. Ainsi le mot être (sistere) peut se dire tant de la nature créée que de la nature incréée.

Quant au terme exister (ex-sistere), il implique non seulement la possession de l'être, mais une certaine origine, il dit qu'on le tient de quelqu'un. C'est ce que donne à entendre, dans le verbe composé, la préposition ex, qui lui est adjointe. En effet qu'est-ce qu'exister (ex-sistere), sinon être « de » quelqu'un, tenir de quelqu'un son être substantiel ?

Ainsi donc ce seul verbe « exister » ou ce seul substantif « existence » peut donner à entendre et ce qui se réfère à la nature de l'être et ce qui se réfère à son origine.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le terme « existentiæ », adopté par Richard, se trouve déjà employé par MARCUS VICENTINUS (comme il l'était par son adversaire Candidus), au sens concret d'un « existant dans la Trinité » : *Pater igitur Deus primus actus et prima essentia et substantia... semper existens a se, existens infinitus...* etc. *Adv. Ariani*, 1, 33 (8, 1096), cf. 1, 50 (id. 1078), 4, 26 (id. 1132) ; *Hugon*, 3 (id. 1143).

2. Le terme « sistere », qui ne convient nullement aux réalités accidentelles, peut au contraire s'appliquer soit à l'être sujet d'accidents, soit à l'être excluant tout accident.

XIII

938 B Existentia autem, ut ex antedictis potest colligi, tribus generaliter modis potest variari. Variari namque potest aut secundum solam rei qualitatem aut secundum solam rei originem aut secundum utriusque concursionem.

Secundum solam rei qualitatem variatur existentia, quando pluribus personis est una eademque origo per omnia, singulis tamen singularis propriaque substantia. Plures namque substantiae omnino non possunt esse sine differenti qualitate. Est autem haec talis variatio existentiae secundum solam qualitatem, nihil varietatis habens secundum originem.

938 C Secundum vero solam originem est illa varietas existentiae, quando pluribus personis est unum idemque et indifferens esse, inveniuntur tamen secundum originem mutuam adinvicem differentiam habere. Secundum originem vero differunt, si unus originem habet, alter origine caret, vel si originem habentium origo unius differt ab origine alterius. Huiusmodi ergo existentia variatur secundum originem solam, non secundum aliquam qualitatis differentiam.

Tam secundum rei qualitatem quam secundum ejus originem variatur existentia, ubi singulis personis est substantia singularis et propria et origo diversa. Ecce quod jam diximus, quia generalis existentiarum variatio triplici distinguitur modo, aut secundum solam existentis qualitatem, aut secundum solam ipsius originem, aut secundum utriusque alterationem.

XIV

938 D In humana pro certo natura, quam per experientiam novimus, personarum existentiam tam secundum per-

XIII

938 B Comme il est possible de le conclure de ce que nous avons dit, l'existence en général peut comporter trois modes différents, soit d'après la nature de l'être, soit d'après son origine, soit d'après l'une et l'autre à la fois.

Il y a diversité à raison de la seule nature de l'être lorsque plusieurs personnes ont absolument une seule et même origine, mais que chacune possède une substance singulière et propre. Car il ne peut y avoir aucune pluralité de substances sans différence qualitative. Voilà donc une diversité d'existences fondée sur la seule qualité, sans aucune différence dans l'origine.

938 C Il y a au contraire diversité d'existences à raison de la seule origine lorsque plusieurs personnes possèdent un seul et même être sans distinction, mais se révèlent pourtant comme distinctes entre elles par l'origine. Il y a distinction à raison de l'origine si l'une a une origine et que l'autre n'en ait pas ou bien si, parmi celles qui ont une origine, les origines sont différentes. Dans ce cas, il y a diversité d'existence à raison de la seule origine et non pas du tout à raison d'une différence qualitative.

Enfin il y a diversité d'existence et selon la qualité et selon l'origine de l'être, lorsque les personnes ont chacune une substance singulière et propre et que leurs origines aussi sont différentes. Ainsi, comme nous l'avons dit, les existences en général se diversifient de trois manières : ou bien seulement par la qualité de l'existant, ou bien seulement par son origine, ou bien par une différence dans l'une et dans l'autre.

XIV

938 D Dans la nature humaine que nous connaissons par l'expérience, il est certain que les existences des personnes se distinguent à la fois par la qualité et par l'ori-

sonarum qualitatem, quam secundum ipsarum originem variari videmus. Certe omni humanae personae est qualitas singularis et propria, per quam absque omni ambiguitate differt a qualibet alia. Sic etiam singulis quibusque est origo propria, ab omnibus aliis diversa et singulari proprietate discreta. Nam aliud principium est isti et aliud illi, quoniam alius est pater istius et alius est pater illius. Et ubi unus pater est pluribus, alia tamen est paterna substantiae decisio unde propagatus est unus et alia paterna substantiae decisio unde propagatus est alius.

939 A Videmus itaque, ut dictum est, in humanis personis existentiarum proprietatem variari quidem tam secundum singulorum qualitatem quam secundum ipsorum singulorum originem.

In angelica autem natura nulla est propagatio, sed sola simplexque creatio. Est ergo singulorum simul et omnium unum solum indifferensque principium. Unum siquidem principium habent omnes solum Creatorem et singuli et simul omnes secundum solam creationem. Sunt autem in angelica natura tot substantiae quot personae et ideo oportet eas qualitate differre. Nam, si nulla qualitate differrent, procul dubio plures substantiae non essent. Variatur existentiarum differentia in angelica natura secundum solam qualitatem; in humana

939 B vero, ut jam dictum est, tam secundum qualitatem quam secundum originem.

XV

In divinis autem, ut probatum est, personis nihil omnino dissimilitudinis, nihil est inaequalitatis. Qualis est persona una, talis est et alia, talis nihilominus et tertia. Ubi itaque omnes sibi invicem consimiles et coaequales sunt, secundum qualitatem quidam differre non possunt. Quibus enim per omnia et unum et idem et, sicut perspicua ratio probavit, summe simplex esse,

gine. Assurément, chaque personne humaine possède une nature singulière qui lui est propre et qui la distingue sans aucune ambiguïté de n'importe quelle autre. Et chacune d'elles a également une origine propre, différente de toutes les autres, se distinguant par une propriété exclusive. Celui-ci a tel principe, celui-là, tel autre, parce que l'un a pour père tel homme, le second, tel autre. Et lorsque plusieurs ont le même père, ils ne proviennent pas du même élément de la substance paternelle. Ainsi nous constatons, comme nous le disions, que dans les personnes humaines les existences propres se diversifient et d'après leurs qualités et d'après leurs origines.

Au contraire, dans la nature angélique, il n'y a aucune propagation de la vie, mais création pure et simple. Tous et chacun n'ont donc qu'un seul et même principe sans distinction : tous ont comme unique principe le seul créateur, tous et chacun sont produits uniquement par création. Mais dans la nature angélique, il y a autant de substances que de personnes : il faut donc qu'elles soient qualitativement différentes ; car s'il n'y avait aucune différence qualitative, il n'y aurait évidemment aucune pluralité de substances. Chez les anges, les existences ne se distinguent que par la qualité, tandis que chez les hommes, nous le disions, elles se distinguent et par la qualité et par l'origine.

APPLICATION DE CES NOTIONS A DIEU.

XV

Dans les personnes divines, nous l'avons montré, il n'existe aucune dissemblance, aucune inégalité. Telle est une personne, telle est aussi la seconde, telle exactement la troisième. Du moment qu'elles sont toutes semblables entre elles et égales, elles ne peuvent différer selon la qualité. Possédant un seul être identique et souverainement simple, nous l'avons prouvé avec évidence, elles ne peuvent être séparées l'une de l'autre

939 C nullo modo possunt aliqua qualitatis differentia ab invicem distare. Qui igitur nullatenus possunt juxta aliquam qualitatis proprietatem alternatim differre, relinquuntur ut credantur juxta modum originis aliquam differentiam habere. Nam ubi nulla differentia est, nulla omnino pluralitas esse potest. Pluralitas itaque personarum convincit quod in illa Trinitate discretiva proprietatis proprietatumque differentia deesse non possit. Sed quoniam identitas substantiæ omnem qualitatis differentiam penitus excludit, differentes personarum proprietates circa solam originem quaerere oportebit.

939 D Ut igitur breviter perstringamus quod diffusius diximus, patet quod in divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem, in humana vero natura tam secundum qualitatem quam secundum originem.

Ece jam invenimus quod superius quaerere proposuimus, quomodo videlicet possit esse alteritas personarum sine omni alteritate substantiarum. Invenimus namque quod plures illas in divinitate personæ, quamvis habeant unum et idem et per omnia indifferentes esse, quod pertinet ad identitatem substantiæ, possunt tamen, secundum originalem causam, mutuam differentiam habere, si unus exstat a seipso, alter originem trahat ab alio et si originem habentes differant in obtinendi modo. Unde autem alteratur proprietas personarum, inde procul dubio aequè variatur propria existentiarum. In divina namque natura circa originem solam oportet quaerere tam personarum quam existentiarum differentiam.

1. Exemple de ces groupes ternaires, qui font le jōis de Richard — et qui d'ailleurs holotésuellement ne sont pas artificiels, mais sont appelés par le sujet même qu'il traite. Cf. supra : trois modes possibles d'existence (I, VI) ; trois arguments pour prouver la pluralité en Dieu (3, II-V) ; trois sortes de natures (4, XXV) ; trois formes de l'amour (5, XVI) ; trois sortes de peccés-

939 C par aucune différence qualitative. Mais, puisqu'elles ne peuvent aucunement se distinguer par un caractère qualitatif, reste qu'il faut leur reconnaître quelque différence dans l'origine. Car où n'existe aucune différence, il ne peut exister absolument aucune pluralité. La pluralité même des personnes oblige à admettre que dans cette Trinité se trouvent nécessairement des propriétés distinctives et une différence entre les propriétés. Mais, puisque l'identité de substance exclut radicalement toute différence qualitative, on devra chercher les propriétés différentes des personnes dans la seule origine.

939 D Résumons donc brièvement cette longue explication : il est clair que dans la nature divine la pluralité des existences se diversifie seulement par l'origine ; dans la nature angélique, seulement par la qualité ; dans la nature humaine, et par la qualité et par l'origine¹.

Ainsi nous avons trouvé ce que nous recherchions : comment il peut y avoir diversité de personnes sans aucune diversité de substances. Car nous avons découvert que ces personnes divines, qui sont plusieurs, tout en possédant un seul être identique sans distinction aucune — ce qui se réfère à l'identité de substance — peuvent néanmoins se distinguer entre elles par leur principe originaire, si l'une existe par soi-même, si les deux autres ont leur origine en dehors d'elles et si d'ailleurs elles obtiennent l'être de deux manières différentes. Ce qui diversifie le caractère propre des personnes modifie également, sans aucun doute, le caractère propre des existences. En Dieu, c'est uniquement dans l'origine qu'il faut chercher la distinction des personnes ou des existences.

sous : immédiate, médiate, immédiate et médiate (5, VI) ; trois manières d'être, suivant que l'on donne seulement, que l'on reçoit seulement, que l'on donne et que l'on reçoit (5, XIV) ; trois formes de l'onde de la divinité (5, XXIII) ; trois manières de posséder la science (6, XXV).

J. RICHARD nous estime que dans ce « tridisme » (entre autres indices) se révèle une influence néoplatonicienne et dionysienne. Op. cit., introd., p. 24 sq.

XVI

940 A Nomine existentiae, ut ex superioribus patet, intelligitur quod habeat substantiale esse et ex aliqua proprietate. Proprium est mutorum habere substantiale esse ex sola propagatione. Proprium est hominum habere substantiale esse ex propagatione simul et ex procreatione; nam caro propagatur, anima procreatur. Proprium est angelorum habere substantiale esse ex sola creatione. Proprium est divinae naturae habere supersubstantiale esse, sed sine creatione et inchoatione.

940 B Existentia vero alia pluribus communis, alia autem omnino incommunicabilis. Nam, ut de illis taceam quae non communicant nomen personae, et commune est divinae simul et angelicae et humanae naturae habere rationale esse; sed tum angelicae quam humanae proprium est non esse ex se sed aliunde; solius autem divinae naturae non aliunde sed ex seipsa esse.

Existentia vero incommunicabilis est, quae non nisi uni alicui personae convenire potest.

Sed, ut de ceteris taceamus, in divina procul dubio natura est existentia quae est pluribus communis; et est ibi existentia quae omnino est incommunicabilis. Existentiam demonstratum est superius substantiam significare, non tamen simpliciter, sed cum proprietatis alicujus denotatione quae pertinet ad considerationem originalis causae. Ad considerationem vero originalis

940 C causae pertinet, non solum quaerere et invenire originem esse ubi est, imo etiam quaerere et invenire eam non esse ubi non est. Divinae itaque existentiae est habere substantiale imo supersubstantiale esse sine creatione, sine inchoatione, quoniam proprium est omni substantiae,

XVI

940 A Le terme d'«existence», comme on le voit par ce qui précède, désigne celui qui possède l'être substantiel et cela en raison d'une certaine propriété. Le propre des animaux est de posséder l'être substantiel par la seule propagation de la vie¹. Le propre de l'homme est de posséder l'être substantiel à la fois par propagation et par création, puisque la chair est transmise et que l'âme est créée. Le propre de l'ange est de posséder l'être substantiel seulement par création. Le propre de la nature divine est de posséder l'être supersubstantiel, mais sans création ni commencement.

940 B L'existence peut être soit commune à plusieurs, soit absolument incommunicable. Car, en faisant abstraction des êtres qui n'ont pas droit au nom de personne, la nature divine, la nature angélique, la nature humaine ont toutes en commun de posséder l'être doué de raison. Mais le caractère propre et de la nature angélique et de la nature humaine est d'être non pas de soi mais d'un autre. Tandis qu'il appartient à la seule nature divine d'être non pas d'un autre mais d'elle-même.

Quant à l'existence incommunicable, c'est celle qui ne peut convenir qu'à une seule personne.

Laissons de côté les autres pour considérer seulement la nature divine. Sans aucun doute, on trouve en elle l'existence commune à plusieurs et aussi l'existence absolument incommunicable. L'existence, nous l'avons montré, désigne la substance, non pas purement et simplement mais avec référence à une propriété ayant trait à son principe originnaire. Or, étudier le principe originnaire, ce n'est pas seulement chercher et découvrir l'origine quand il y en a une; c'est aussi constater l'absence d'origine quand il n'y en a point. Il appartient à la seule existence divine de posséder, sans création ni commencement, l'être substantiel ou plutôt supersubstantiel.

1. Les copistes ont été fort embarrassés par ce texte et les mss donnent les leçons les plus diverses au lieu de « mutorum » : « multorum » (adopté par

J. de Toulouse), « multorum », « brutorum », « mutorum », etc. J. RUAZARIN, *Op. cit.*, p. 178.

quae vere nomen habet ex re, habere quidem esse compositum et accidentibus subesse. Sola autem divina substantia, quod est supra naturam substantiae, habet simplex esse et incompositum et nulli inhaerenti subiectum. Et ideo recte dicitur habere non tam substantiale, quam supersubstantiale esse.

940 D Sciendum vero est quod existentia designat substantiale esse, sed aliquando quod sit ex communi, aliquando quod sit ex incommunicabili proprietate. Commune autem existentiam dicimus, ubi intelligitur esse habens ex proprietate communi. Incommunicabilem vero, ubi intelligitur esse habens ex proprietate incommunicabili. Tam vere est proprium divinae substantiae non esse ab alia aliqua substantia sed solum a semetipsa, quam vere est proprium personae originem non habenti non esse ab alia aliqua persona. In una autem intelligitur proprietas communis, in altera vero proprietates incommunicabiles. Commune est autem omnibus personis divinis esse substantiam illam quae non est ab alia aliqua substantia sed a semetipsa. Substantia igitur divina, quando dicitur vel intelligitur esse a semetipsa, idem est quod communis existentia.

944 A Ecce de existentia communi, nunc videamus de existentia incommunicabili.

XVII

Illud veraciter incommunicabile est quod commune quidem non est sed nec esse potest. Considerandum itaque utrum vel quomodo in divinitate possit incommunicabilis existentia esse.

Sed in illa absque dubio Trinitate oportet tot personales proprietates esse quot sunt personae. Proprietates autem personales pro certo est incommunicabiles. Proprietates personales est ex qua unusquisque habet esse is

Car c'est le propre de toute substance dont le nom exprime vraiment la réalité de posséder un être composé et d'être sujet d'accidents. Seule la substance divine, transcendant la nature de la substance, possède un être simple, sans composition et qui n'est sujet d'aucun accident. Et c'est pourquoi on a raison de dire qu'en Dieu l'être est supersubstantiel plutôt que substantiel.

940 D Il faut savoir que l'existence désigne un être substantiel, mais qui existe en vertu d'une propriété soit commune, soit incommunicable. Nous parlons d'existence commune, pour désigner celui qui a l'être en vertu d'une propriété commune ; nous parlons d'existence incommunicable, pour désigner celui qui a l'être en vertu d'une propriété incommunicable. Or il est véritablement propre à la substance divine de n'être pas d'une autre substance mais d'elle-même, tout comme il est véritablement propre à une personne n'ayant pas d'origine de n'être pas d'une autre personne. Dans un cas, nous avons une propriété commune ; dans l'autre, une propriété incommunicable. Toutes les personnes divines ont en commun d'être cette substance qui n'est pas d'une autre substance mais d'elle-même. Ainsi, la substance divine dont on dit et pense qu'elle est par elle-même est précisément l'existence commune.

944 A Après avoir parlé de l'existence commune, venons-en à l'existence incommunicable.

XVII

L'incommunicable, à proprement parler, est ce qui n'est pas commun et même ne peut l'être. Il faut donc examiner, si et comment, dans la divinité, il peut y avoir existence incommunicable.

944 B Dans cette Trinité, sans aucun doute, il doit y avoir autant de propriétés personnelles que de personnes. Or certainement, une propriété personnelle est incommunicable. La propriété personnelle est celle qui donne à

941 B qui ipse est. Personalem proprietatem dicimus, per quam quilibet unus est ab omnibus aliis discretus. Nunquam enim personam dicimus nisi aliquem solum a ceteris omnibus singulari proprietate discretum. Si igitur personalem proprietatem communicabilem esse contendas, idem est ac si dicas unam personam posse esse duas. Sed si una dicitur gemina et gemina una, facile convincitur quod neutra eorum sit ulla persona, quia neutra ab alia est singulari proprietate discreta. Hinc ergo aperte colligimus, quod superius jam diximus, quod proprietas personalis omnino sit incommunicabilis.

In illa personarum Trinitate absque dubio est accessus personales hoc est incommunicabiles proprietates esse. 941 C Sed, sicut est probatum, eadem est differentia personarum et existentiarum. Si igitur proprietatibus incommunicabilibus differunt personae, utique et incommunicabilibus differunt et existentiae. Oportet autem ut sit incommunicabilis existentia cui est incommunicabilis differentia. Quot igitur in divinitate personae tot incommunicabiles existentiae.

XVIII

Et si diligentius consideremus, quantum ad divina, nihil aliud ibi est persona quam incommunicabilis existentia. Ut superius probatum est, omnis proprietas personalis omnino est incommunicabilis; et item eadem est in divinis differentia personarum, et differentia existentiarum. Quid itaque ibi erit incommunicabilis existentia, nisi habens supersubstantialia esse ex proprietate personali? Et quid est persona divina, nisi habens divinum esse ex proprietate incommunicabili? Sed quid

chacun d'être celui qu'il est. Nous appelons propriété personnelle celle par laquelle chacun est un et distinct de tous les autres. Car jamais nous n'appelons personne qu'un être unique, distinct de tous les autres à raison d'une propriété singulière. Prétendre qu'une propriété personnelle est communicable reviendrait à dire qu'une seule personne peut être deux personnes. Mais si l'on dit d'une seule personne qu'elle est deux personnes ou de deux personnes qu'elles sont une seule, il apparaît clairement qu'aucune des deux n'est personne, car aucune des deux ne se distingue de l'autre par une propriété singulière. La conclusion évidente, déjà énoncée plus haut, est qu'une propriété personnelle est absolument incommunicable.

Dans la Trinité des personnes il est nécessaire indubitablement qu'il y ait des propriétés personnelles, c'est-à-dire incommunicables. Mais, nous l'avons montré, ce qui distingue les personnes distingue les existences. Si donc les personnes se distinguent par des propriétés incommunicables, c'est également par des propriétés incommunicables que se distinguent les existences. Or, en celui qui possède une différence incommunicable, nécessairement l'existence est incommunicable. Il y a donc dans la divinité autant d'existences incommunicables que de personnes.

LA PERSONNE DIVINE
EST UNE EXISTENCE INCOMMUNICABLE.

XVIII

A une réflexion plus attentive il apparaît que la personne, en Dieu, n'est rien autre chose que l'existence incommunicable. Comme nous l'avons prouvé, toute propriété personnelle est absolument incommunicable. Et en Dieu différence entre personnes et différence entre existences coïncident exactement. Que sera donc en Dieu une « existence incommunicable », sinon quelqu'un possédant l'être supersubstantiel en vertu d'une propriété personnelle? Et, d'autre part, qu'est-ce qu'une personne divine sinon quelqu'un possédant l'être divin en vertu

est divinum esse nisi supersubstantiale esse ? Nam, sive dicas divinum, sive supersubstantiale, sive summe simplex, sive omnipotens esse, vel quidlibet ejusmodi, ad idem videtur respicere. Tam itaque persona divina quam divina existentia habet divinum esse; tam ista quam illa habet esse supersubstantiale; utraque proprietatem personalem, utraque incommunicabilem. Vides quia totum quod dicitur de una potest dici et de alia.

Itaque, sicut dictum est, quantum ad divina, nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis existentia.

XIX

- 942 A Quoniam ex antedictis tenemus quod in divinitate possunt esse plures existentiae, nunc est considerandum si possunt ibi esse salva unitate substantiae. Si hoc usus haberet, dici utique posset, sicut ab eo quod est esse essentia, sic ab eo quod est sistere sistencia. Rides fortassis qui haec audis vel legis, sed malo te ridere quam quae dicere velim parum intelligere et incaute deridere. Si itaque sistentiam dicere usus haberet, quemadmodum essentiam, simpliciter rei esse significaret. Nunc itaque
- 942 B sub nomine existentiae aliquid amplius oportet intelligere. Sicut enim subsistentia recte dicitur ex eo quod alicui subsistat, sic existentia ex eo recte dici potest quod ex aliquo esse habeat : existentia igitur significat rei esse et hoc ipsum ex aliqua proprietate. Quis autem non videret quod sit differens existentia unum esse omnipotentem ex proprietate ista et alium esse omnipotentem ex proprietate alia. Quamvis enim utrisque sit

1. Cf. S. AUGUSTINUS, *De Trin.*, 5, 2, 3 (42, 912). Le mot « essentia » était (relativement) nouveau à l'époque de S. Augustin : « Ab eo quod est esse vocatur essentia : novo quidem nomine, quo uti veteres non sunt latini scriptoris auctores, sed jam nostris temporibus usitate, ne dixeret etiam lingua nostra quod graeci appellant usiam, » *De civ. Dei*, 12, 2 (41, 356). D'après Quistilien, il aurait été créé par Platon; d'après Sésoque, par Cléon.

d'une propriété incommunicable ? Et qu'est-ce que l'être divin sinon l'être supersubstantiel ? Qu'on dise en effet divin, supersubstantiel, souverainement simple, tout-puissant, ou autres expressions analogues, tout cela, en somme, revient au même. Par ailleurs, soit la personne divine, soit l'existence divine possède l'être divin; soit l'une, soit l'autre possède l'être supersubstantiel; en l'une et l'autre il y a propriété personnelle; en l'une et l'autre il y a propriété incommunicable; tout ce que l'on dit de l'une, vous le voyez, on peut le dire de l'autre.

Concluons donc en répétant qu'une personne divine n'est rien autre chose qu'une existence incommunicable.

PLURALITÉ DES EXISTENCES
ET UNITÉ DE SUBSTANCE.

XIX

- 942 A Nos réflexions précédentes nous amènent à tenir qu'en Dieu il peut y avoir plusieurs existences. Reste à examiner si elles ne compromettent pas l'unité de substance. Si tel était l'usage, tout comme on dit essence, du mot être, on pourrait dire « sistance » du mot exister (ex-sistere) ! Peut-être riez-vous, auditeur ou lecteur ! Mais j'aime mieux vous voir rire que mal comprendre ce que je voudrais exprimer et en rire sottement. Si l'usage permettait de parler de « sistance » comme on parle d'essence ce mot signifierait seulement l'être de l'objet. Et par conséquent le mot existence nous
- 942 B oblige à entendre davantage. De même qu'on a raison de parler de « subsistence » pour désigner ce qui soutient un être, de même on a raison de parler d'« existence » pour désigner ce qui est l'origine d'un être. Existence signifie donc qu'une chose est, et cela à un titre particulier. Comment ne pas voir qu'un être tout-puissant à un certain titre et un être tout-puissant à un autre titre sont deux existences distinctes ? Chez l'un et chez

unus modus essendi, non tamen utrisque est unus modus existendi. Quis, quaeso, dicat impossibile seu etiam incredibile, si duo vel tres dicantur aequae potentes, et aequae sapientes esse? Vel quid dicitur impossibile seu etiam incredibile, si hoc ipsum quod communiter sunt, unus dicatur habere ex proprietate una et alius habere dicatur ex alia?

942 C Non itaque videtur impossibile vel incredibile plures existentias et, quod consequens est, plures personas esse in divinitate. Quas si aequae potentes dicimus, quod manifesta ratione convincimus, fateri oportebit quod, si omnipotentiam habet una, omnipotentiam habebit et alia. Constat autem apud omnes theologos indubitabili ratione, quod in vera divinitate sit summe simplex esse. Erit ergo necesse ut idem ipsum sit ibi omnipotentiam esse quod omnipotentiam habere et quod non aliud aliquid sit omnipotentia quam divina substantia. Omnipotentia autem, ut alias probavimus, non potest esse nisi una. Ergo nec divina substantia potest esse nisi una.

942 D Ecce ergo, ex eo quod est cunctis probabile et ex eo quod secundum theologos est necesse, colligitur quod quaerimus, quia possunt esse plures existentiae, ubi non est nisi unitas substantiae.

Ut autem propter subtiliores adhuc aliquid subtilius loquamur, in rebus naturalibus et creatis diversum est esse et id quod est; in rebus autem increatis, idem ipsum est esse et id quod est. Constat itaque divinam substantiam nihil aliud esse quam substantiale imo supersubstantiale esse. Substantiale in quantum tale quod est

1. Cf. supra, I, XXV; 2, XV; infra, 5, VIII.

J. de Toulouse écrit la conclusion du raisonnement : « Ergo nec divina substantia potest esse nisi una. »

2. Boèce donne, entre autres exemples de « communis conceptio », non pas universelle absolument, mais universellement adouée par les doctes, le principe : « Diversum est esse et id quod est » et il ajoute : « Ipsum enim

l'autre, il y a un seul mode d'être, mais non pas un seul mode d'exister. Qui donc, je le demande, pourrait estimer impossible ou même incroyable qu'on affirme de deux ou de trois qu'ils sont également puissants et aussi également sages? Et pourquoi déclarer impossible ou même incroyable l'affirmation que l'être même qu'ils sont l'un et l'autre, se trouve en l'un, à raison d'un caractère propre et en l'autre, à raison d'un caractère propre différent?

942 C Il n'apparaît donc pas impossible ni incroyable que, dans la divinité, il y ait plusieurs existences et, par voie de conséquence, plusieurs personnes. Et du moment que nous les déclarons égales, ce que nous prouvons invinciblement, il faudra bien convenir que si l'une a la toute-puissance, l'autre a aussi la toute-puissance. D'autre part tous les théologiens admettent pour une raison indubitable que dans la vraie divinité l'être est souverainement simple. Par une conséquence nécessaire, c'est une seule et même chose pour Dieu d'être la toute-puissance et d'avoir la toute-puissance; et il est nécessaire également que la toute-puissance ne soit pas une autre réalité que la substance divine. Or, nous l'avons prouvé par ailleurs, il ne peut y avoir qu'une seule toute-puissance : par le fait même il ne peut y avoir qu'une seule substance divine.

942 D Ainsi, une assertion qui est, pour tous, plausible, et, pour les théologiens, nécessaire, nous amène à la conclusion recherchée : il peut y avoir plusieurs existences là même où il n'y a qu'une seule substance.

Ajoutons, à l'usage des plus subtils, cette remarque encore plus subtile : dans les réalités de la nature créée il y a une distinction entre l'être et ce qui est; mais dans la réalité divine, l'être même est identique à ce qui est². Il apparaît donc que la substance divine n'est rien autre chose que l'être substantiel ou plutôt supersubstantiel : substantiel en tant qu'il est telle réalité sub-

esse noudum est; et vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. » *Quaestiones subtilissimae* (64, 134).

quod consistit in seipso; supersubstantiale in quantum ei nihil inest velut in subjecto.

Timentes itaque ubi non est timor recte timerent fateri personas secundum substantiam dici, si persona simpliciter substantiale esse significaret nec aliquid consignificaret. Significat autem habentem substantiale esse ex aliqua singulari proprietate. Ideo ergo fidenter

943 A fatemur personas in divinitate secundum substantiam dictas et substantiam significare; et plures ibi personas, non plures substantias esse, quia sunt ibi plures habentes unum et indifferens esse ex differenti proprietate. Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum existendi. Unitas essentialis quia unum et indifferens esse; plures personae quia plures existentiae.

Pie quaerentibus ista, ut puto, debent sufficere. Nam, ut ad plenum in tanta profunditate sibi satisfiat in hac vita, nemo debet expetere vel expectare.

Notandum autem de persona atque existentia quomodo se habeat una cum altera. Quod enim dubitatur ex alterutra vicissim probatur ex altera. Nam quod in

943 B divinitate oporteat plures esse, facilius probatur ex notione personae; sed quod possint plures esse in unitate substantiae, levius convincitur ex consideratione existentiae.

XX

Fortè a me aliquis expectat audire quomodo oporteat intelligere vel quomodo possit convenire, quod quidam dicunt tres substantias et unam essentialiam; quidam tres

1. Personae, 13, 5 (Vulg.).

sistant en elle-même, supersubstantiel en tant qu'il n'est pas sujet d'inhérence.

943 A Ceux « qui craignent où il n'y a pas lieu de craindre » pourraient avec raison craindre d'affirmer que le mot personne est dans la ligne de la substance, si personne signifiait seulement l'être substantiel sans impliquer une autre signification; mais justement ce mot signifie celui qui possède l'être substantiel à raison d'une caractéristique propre. C'est pourquoi nous maintenons hardiment cette double assertion : d'une part que le mot personne en Dieu est dans la ligne de la substance et désigne la substance; d'autre part qu'il y a plusieurs personnes sans qu'il y ait plusieurs substances, étant donné qu'en Dieu ils sont plusieurs à posséder l'être un et sans distinction, mais à raison de caractères distincts. Il y a donc unité selon l'essence, pluralité selon l'existence; unité d'essence parce qu'il y a être unique et sans distinction; pluralité de personnes parce qu'il y a pluralité d'existences.

Voilà qui doit suffire, je crois, aux pieux chercheurs. Car personne ne doit exiger ni espérer que, dans la vie présente, on lui donne entière satisfaction sur des vérités si profondes.

943 B Remarquons les rapports mutuels entre personne et existence. Ce qui demeurerait douteux à considérer l'une des deux notions se prouve en revanche à partir de l'autre. La nécessité d'une pluralité en Dieu se prouve plus facilement à partir de la notion de personne; tandis que la possibilité d'une pluralité dans l'unité de substance est plus admissible à considérer l'existence.

COMPARAISON

ENTRE LES DIFFÉRENTES FORMULES TRINITAIRES.

XX

Peut-être voudrait-on que j'explique comment il faut comprendre et comment il est possible d'accorder les diverses formules, certains disant « trois substances et une

substantias et unam substantiam; alii autem tres personarum et substantiam unam.

Multum dissentire et omnino contrarium videtur quod Latini unam in divinitate substantiam, Graeci tres esse fatentur. Sed absit ab eis diversa credere et hos vel illos in fide errare! In hac ergo verborum varietate intelligenda est veritas una, quamvis apud diversos sit nominum acceptio diversa.

Quod personae ab aliis substantiae, ab aliis substantiae dicuntur, ad idem respicere videtur. Certum est quod respectu eorum quae eis solent inesse dicuntur substantiae vel substantiae quibus videntur subsistere. Scimus autem quod ubique terrarum Christi Ecclesia peccat quia in personis est proprietas, in essentia unitas. Propter ejusmodi proprietates quae personis divinis inesse videntur, quibus ab invicem distinguuntur, juxta nonnullam eorum similitudinem quae veraciter sibi inhaerentibus subsunt, quamvis minus proprie, substantiae vel substantiae dici possunt. Nam tres illos in Trinitate, sive dicantur personae, sive substantiae, sive substantiae, nihil aliud oportet intelligere quam habentes substantiae esse sub discretiva et differenti proprietate. Ideo autem nominibus alludendo, dixi sub discretiva, non ex discretiva proprietate, ut intelligas unde illi in Trinitate dicantur substantiae vel substantiae, quamvis improprie. Dicimus quidem proprietates personis inesse; sed illarum inesse, si bene perpendimus, non dat subsistere sed existere. Et ideo personae rectius dicuntur existentiae, quam substantiae vel substantiae.

Qui vero sola divina attendunt, nullam proprietatem inveniunt qua divina essentia differat ab alia aliqua divina, quia non est in divinitate nisi una sola, sicut pro-

essence», d'autres disant «trois subsistances et une substance», d'autres encore disant «trois personnes et une substance ou une essence».

Il semble y avoir opposition caractérisée et contradiction absolue entre les latins qui affirment une seule substance en Dieu et les grecs qui en affirment trois. Loin de nous cependant la pensée que leurs croyances soient dissemblables et que chez les uns ou les autres il y ait une erreur dans la foi! Dans la diversité des formules, il faut saisir la vérité unique; les mots ici et là sont pris en des sens différents¹.

Que les personnes soient appelées, par les uns, substances, par les autres, subsistances, cela revient au même. Assurément on parle des substances par rapport à ce qui d'ordinaire leur est inhérent, à ce qu'elles paraissent soutenir. Or nous savons que dans tout l'univers l'Église du Christ chante : «dans les personnes la propriété, dans l'essence l'unité»². Étant donné que ces propriétés semblent inhérentes aux personnes divines qu'elles distinguent l'une de l'autre, ces personnes ont quelque ressemblance avec ce qui est réellement sujet d'inhérence; et à ce titre on peut, assez improprement d'ailleurs, les appeler substances ou subsistances. Ces trois dans la Trinité, qu'on les nomme personnes, substances ou subsistances, il ne faut les entendre que comme possédant l'être substantiel sous une propriété distinctive et singulière. C'est pourquoi, en tenant compte de la structure des mots, j'ai soin de dire «sous» une propriété non «par» une propriété, voulant faire comprendre pour quelle raison dans la Trinité on les appelle, bien qu'improprement, substances ou subsistances. Nous disons, il est vrai, que les propriétés, sont inhérentes aux personnes; mais, à la réflexion, il apparaît que cette «inhérence» leur donne non de subsister, mais d'exister. Et voilà pourquoi il est plus exact d'appeler les personnes existences que substances ou subsistances.

Ceux qui envisagent la seule réalité divine ne découvrent aucune propriété qui distinguerait l'essence divine d'une autre essence divine; car dans la divinité,

1. Voir note «In verborum varietate veritas una», p. 489.

2. Préface de la Sainte Trinité.

prietatibus ibi differt una persona ab alia. Non igitur juxta hanc considerationem inveniuntur quomodo illam unitatem substantiam dicant, et eam ideoque simpliciter et satis proprie essentiam vocant; et pluralitatem illam ubi proprietates insunt, quamvis minus proprie, substantias nominant.

Et quidem in illa essentia increata, proprietates nulla invenitur qua differat ab alia increata, ubi, ut jam dictum est, non est nisi una sola; invenitur tamen pro certo proprietates in ea, per quam differat a qualibet creata essentia. Hoc quidam attendentes non solum essentiam sed etiam substantiam nominant; nomen vero subsistentiae a propria significatione ad personarum designationem transmunt.

Ut autem inter substantiam et subsistentiam juxta horum acceptionem breviter distinguam, per substantiam intellige quod superius dixi existentiam communem; per subsistentiam quod dixi existentiam incommunicabilem. Qui igitur, ex his quae superius posui, novit quomodo in unitate substantiae plures possint esse existentiae, novit nihilominus quomodo ibi possint plures esse subsistentiae. Non me latet subtiliori ratione ista discuti posse, sed puto haec simplicioribus et quibus deservio debere sufficere.

Illud autem notandum firmiterque retinendum ut tres illos in Trinitate, sive substantias, sive subsistentias, sive personas nominare audias, secundum substantiam dictum intelligas. Nam in his omnibus, quantum ad rei veritatem, nihil aliud oportet intelligere quam tres habentes rationale esse ex differenti et personali proprietate. Constat enim quod ubi rationalis substantia non est, rationale esse haberi non potest. Convenit autem omni personae habere rationale esse ex incommunicabili proprietate. Non dicam apud Graecos qui, ut scribit

1. Cf. *supra*, ch. VI.

il n'y a qu'une seule essence divine; rien de semblable aux propriétés distinguant une personne divine d'une autre personne. Ne voyant pas comment, à cet égard, on pourrait appeler substance l'unité divine, ils la nomment donc simplement et assez exactement essence. D'autre part, ils appellent substances cette pluralité de personnes auxquelles, en un sens approximatif, sont inhérentes les propriétés.

Dans cette essence incréée, on ne découvre, il est vrai, aucune propriété qui la distinguerait d'une autre essence incréée, puisque, nous l'avons dit, elle est absolument unique. Néanmoins il est certain qu'on trouve en elle une propriété qui la distingue de toute essence créée. Cette remarque amène quelques-uns à l'appeler non seulement essence, mais substance; et c'est le mot de subsistence qu'ils font passer de sa signification propre à la désignation des personnes.

Bref, pour distinguer dans leur terminologie entre substance et subsistence, il faut comprendre par substance ce que plus haut j'ai appelé existence commune et par subsistence ce que j'ai appelé existence incommunicable. Quand on a compris par nos explications précédentes comment dans l'unité de substance il peut y avoir plusieurs existences, on a compris tout aussi bien comment il peut s'y trouver plusieurs subsistences. Je n'ignore pas qu'il y a là matière à discussions plus subtiles; toutefois j'estime en avoir assez dit pour les simples et ceux auxquels je consacre mes services.

Mais notez-le bien et retenez-le fermement, que les trois dans la Trinité soient appelés substances, subsistences ou personnes, tous ces termes doivent être entendus comme impliquant la substance¹. En réalité tous ces termes signifient exactement: trois qui possèdent l'être doué de raison, chacun selon une propriété distincte et personnelle. Car, de toute évidence, où il n'y a pas substance douée de raison, il ne peut y avoir être raisonnable; de plus, toute personne doit posséder l'être raisonnable en vertu d'une propriété incommunicable. Ne parlons pas des grecs qui, selon la remarque d'Augustin

Augustinus, aliter accipiant substantiam quam nos, sed apud Latinos puto nullum nomen inveniri posse quod possit melius aptari pluralitati divinae quam nomen personae. Et quidem fideli animo nihil magis authenticum esse debet quam quod in ore omnium sonat et catholica auctoritas confirmat.

XXI

- 944 D Ecce quod superius proposuimus, prout potuimus executi sumus, quid videlicet ad invicem differant significatio substantiae et significatio personae; et qua ratione plures personae consistere valeant in unitate substantiae. Consideremus nunc itaque, si placet, utrum data illa de persona definitio Boetii possit convenire omni et soli. Nam si inventa fuerit generaliter et sufficienter data, frustra procul dubio quaeritur alia. Definitio autem, ut perfecta sit, oportet ut totum et solum definiendae rei esse comprehendat. Nam, ut ex re nomen habeat, oportet ut se usque ad definiti fines extendat nec excedat, ut conveniat omni et soli et ut possit in seipsam converti.

Est autem definitio Boetii de persona, quod sit rationalis naturae individua substantia. Ut itaque generalis sit atque perfecta, oportet ut rationalis naturae omnis substantia individua sit persona et e converso omnis persona sit rationalis naturae individua substantia.

Quaero itaque de substantia illa divina, cum sit nominis una sola, quaero, inquam, utrum sit individua? Nam quod illa substantia sit quaedam personarum Trinitas, absque dubio creditur et, ut superius probatum

1. S. AUGUSTIN, *De Trin.*, 7, 4 (42, 209); 7, 6, 11 (64, 242).

2. Cf. supra, 4, V.

3. *Liber de persona et divinis naturis*, 3 (64, 1343).

Ailleurs, Boèce lui-même dit de la définition : « Ille enim certae definitiones sunt quae convertuntur, ut si dicat : quid est homo ? animal rationale

tin, n'emploient pas le mot substance au même sens que nous¹; mais, pour les latins, j'estime qu'on ne peut trouver aucun terme convenant mieux à la pluralité divine que celui de personne. Et pour une âme fidèle aucun ne doit avoir plus d'autorité que ce mot employé universellement et confirmé par l'autorité catholique².

CRITIQUE DE LA DÉFINITION DE BOËCE.

XXI

- 945 D Nous avons de notre mieux réalisé notre propos d'étudier les différences de signification entre substance et personne et de voir comment plusieurs personnes peuvent exister dans l'unité de substance. Examinons donc maintenant, voulez-vous, si cette fameuse définition de la personne chez Boèce, peut convenir à toute personne et à la seule personne. Car si nous lui trouvons assez d'extension et de précision, il est bien inutile d'en chercher une autre. Une définition, pour être parfaite, doit comprendre toute la réalité et la seule réalité de l'objet à définir. Pour mériter son nom, elle doit s'étendre jusqu'aux limites du défini mais sans les dépasser, elle doit convenir à tout le défini et au seul défini; elle doit être enfin une proposition convertible.

- 945 A Boèce définit la personne « une substance individuelle de nature raisonnable³ ». Pour que la définition soit universelle et parfaite, il faut que toute substance individuelle de nature raisonnable soit une personne et, inversement, que toute personne soit une substance individuelle de nature raisonnable.

Eh bien ! je le demande, la substance divine qui est absolument seule et unique, oui, je le demande, est-elle individuelle ? Car que cette substance soit une Trinité de personnes, nous le croyons sans le moindre doute et nos raisonnements antérieurs le prouvent mani-

mentale, verum est : quid est animal rationale mortale ? homo, hoc quoque verum est. » *In cat. Aristot.*, L. 1 (64, 165).

est, manifeste convincitur. Si igitur divina substantia dicenda est individua, aliqua rationalis naturae individua substantia erit aliquid quod non est persona. Nam 945 B Trinitas nec persona est nec persona recte dici potest. Juxta hoc itaque haec definitio personae non videtur soli personae posse convenire. Si vero illa substantia non est dicenda individua, constat pro certo quia aliqua persona est, quia divina, quae non est individua substantia. Definitio itaque ista personae non potest omni convenire. Sive ergo esse sive non esse individua substantia divina dicatur, dicta illa definitio generalis non esse deprehenditur.

XXII

Procul dubio quod infinitum est digne definiri non potest. Poterit tamen fortassis ad aliquem divinae 945 C cognitionis proventum provenire, si studuerimus qualem Dominus dedit descriptionem personae divinae assignare. Juxta illam itaque existentiae significationem quam superius exposuimus, non inconvenienter fortassis dicere poterimus, quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia. Nomine existentiae, ut ex superioribus palam est intelligere, significatur quod

1. Le texte de J. DE TOULOUSE a ici : « Nam Trinitas, quae divina substantia est », ce qui paraît une glose.

5. AUGUSTIN ne semble pas voir d'inconvénient théorique à dire une seule personne, comme on dit une seule essence et un seul Dieu : « Quomodo modum hoc III est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc III est esse quod personam esse. » Si l'on ne dit pas « une seule personne », c'est qu'il faut bien une expression pour affirmer le dogme trinitaire. De Trin., 7, 6, 11 (42, 943).

3. Remarque analogue chez ROBERT DE MELLEN : « Tres ergo personae quomodo non erunt una persona, cum sint una individua substantia naturae rationalis ? Non itaque descriptio personae a Beethio data personae convenire videtur prout in Trinitate accipitur persona. » Sent., I, 3, 13.

AMBROSIO déclare aussi la définition de Boèce inapplicable aux personnes

festement. Si donc on doit dire que la substance divine est individuelle, il va y avoir une substance individuelle de nature raisonnable qui ne sera pas une personne. Car la Trinité n'est pas une personne et ne peut être légitimement appelée une personne¹. De ce chef, pareille 945 B définition de la personne ne semble pas convenir à la seule personne. Si au contraire il ne faut pas dire de cette substance qu'elle est individuelle, alors très certainement il existe une personne qui étant divine n'est pas une substance individuelle. En conséquence, cette définition de la personne ne peut convenir à toute personne. Que l'on dise de la substance divine qu'elle est individuelle ou qu'elle ne l'est pas, la définition susdite manque d'extension².

MEILLEURE DÉFINITION DE LA PERSONNE.

XXII

Manifestement il ne saurait y avoir de définition propre de l'infini. Peut-être arriverons-nous cependant à quelque progrès dans la connaissance de Dieu en essayant, comme 945 C le Seigneur nous le permettra, d'esquisser une description de la personne divine. Conformément à la signification donnée plus haut au terme « existence », peut-être n'y aura-t-il pas d'inconvénient à dire qu'une personne divine est une existence incommunicable de la nature divine. Comme il ressort de notre exposé, le mot existence donne à entendre d'un être substantiel ce qu'il

divines : « Aliequin cum sint tres personae, essent tres individua rationales substantiae. » Theol. christ., 3 (178, 1258).

FRANÇOIS DE PORTIENS note un peu désigneusement : « Sed nostri theologi plebique non habent illam definitionem (Boethii) pro authentica, quia magis fait philosophicus quam theologus et magis ad probabiliter locutus est quam ad veritatem. » I Sent., c. 32 (211, 1258).

On sait que S. THOMAS rappelle la critique de Richard et présente encore d'autres difficultés à la définition de Boèce, appliquée aux personnes divines. Il l'adapte posant lui-même, non sans la modifier (S. Th., I, q. 29, art. 3, ad 4).

substantialia quid sit et alicunde, quod quidem commune est omni substantiæ.

Est autem existentia generalis quæ sit omnibus substantiis communis et est generalis solis et omnibus rationalibus communis et est specialis solis angelicis vel solis substantiis humanis communis. Sed hujusmodi omnes excluduntur in eo quod existentia significatio restringitur et divina nature additione determinatur.

945 D Item in divina natura invenire poterimus, si diligenter consideremus et existentiam pluribus communem et existentiam uni soli personæ convenientem et eo ipso incommunicabilem. Sed quæ est pluribus communis excluditur in eo quod incommunicabilis dicitur. Non inconvenienter itaque dicere possumus, ut credimus, de divina personâ, quod sit naturæ divinæ incommunicabilis existentia.

XXIII

Et si dividuum dicamus tam illud quod per plures personas quam illud quod per plures substantias potest distribui et a pluribus communiter et a singulis integraliter possideri, illud vero dicamus individuum quod non nisi soli uni possit aptari, si, inquam, juxta hunc modum dividuum et individuum velimus accipere, poterimus fortassis non inconvenienter dicere, quoniam quam verum est quod quælibet creata persona est rationalis naturæ individua substantia, tam verum est quod quælibet persona est rationalis naturæ individua existentia.

Sed, ut manifestius fiat quod dicimus, idipsum diligentius discutiamus. Diximus superius nomine existentia significari substantialia esse. Significat absque dubio, juxta superius datam determinationem, non illud

1. La plupart des uss omettent le mot « increata », conservé par l'édition de J. de Toulouse, mais qui ne s'accorde pas avec le contexte, Richard voulant donner une définition applicable à toute personne ; il faut donc lire :

est et en vertu de quelle origine, notions qui s'appliquent à toute substance.

Or il y a une existence générique commune à toutes les substances et une autre existence générique commune à toutes les substances douées de raison et à elles seules. Et il y a une existence spécifique commune aux seuls anges ou aux seules substances humaines. Mais pareilles existences sont toutes exclues dans le cas de Dieu, où la signification du mot existence est précisée et déterminée par la mention de la nature divine. Une réflexion attentive nous fera découvrir dans cette nature divine et une existence commune à plusieurs et une existence convenant à une seule personne déterminée et qui, par le fait même, est incommunicable. Mais l'existence commune à plusieurs est exclue par le terme incommunicable. Nous pouvons donc dire sans inconvénient, je crois, qu'une personne divine est une existence incommunicable de la nature divine.

XXIII

Dans notre vocabulaire le mot divisible (« dividuum ») signifie ce qui peut être réparti soit entre plusieurs personnes soit entre plusieurs substances et peut être possédé en commun par plusieurs et intégralement par chacun ; tandis que le mot individuel signifie ce qui ne peut convenir qu'à un seul. En prenant dans cette acception divisible et individuel, peut-être serons-nous fondés à dire : aussi vrai que toute personne créée est une substance individuelle de nature raisonnable, aussi vrai toute personne est une existence individuelle de nature raisonnable¹.

Pour mettre en meilleure lumière notre proposition essayons de l'examiner avec plus de soin. Nous avons dit que le mot existence signifie l'être substantiel. Il signifie indubitablement, comme nous l'avons précisé, non

¹ ...Tam verum est quod quælibet persona est rationalis... — Cf. J. RINALDER, op. cit., p. 183.

unde substantia dicitur, sed quod est in ea principale et convenit omni substantiae. Est autem ei principale, non quod habet subesse et quod aliquid habet ei velut
 946 B subjecto inhaerere, sed quod tale quid est, quod consistat in seipso et nulli haerere velut in subjecto. Hoc utique commune est omni substantiae humanae, angelicae, divinae. Recte hoc sane in substantia creata dignius et principalius dicitur, in quo divinae similitudini magis appropinquatur. Nam in eo ipso quo accidentibus subest, a divina similitudine degenerare videtur. Ab eo itaque quod omni substantiae principale est, rectius essentia quam substantia dici potest.

Notatur autem, ut dictum est, nomine existentiae et quod habet in seipso esse et quod habent esse ex aliquo. Et hoc ipsum omni substantiae constat esse commune. Nam omne quod est vel est a semetipso vel ab alio aliquo.
 946 C Cetera quae sunt in eadem descriptione satis ex superioribus patent et nova expositione non indigent, cur videlicet non quaelibet existentia, sed sola individua vel incommunicabilis dicatur persona.

XXIV

Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum, juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum.

Quomodo quod dicitur existens accipiendum sit, satis ex superioribus innotuit. Ideo autem per se solum adjungimus, quia persona nunquam recte dicitur nisi unus
 946 D aliquis solus a ceteris omnibus singulari proprietate discretus. Sed existere per se solum commune est omnibus individuis tam animatis quam inanimatis. Nunquam

1. Cf. S. AUGUSTIN, *De Trin.*, 14, 4, 6 (42, 1040).

2. Cf. S. AUGUSTIN : « Sive essentia dicitur quod proprie, sive substantia

pas ce que veut dire étymologiquement le mot substance, mais ce qu'il y a de principal dans la substance et ce qui convient à toute substance. Or ce qu'il y a de principal dans la substance, ce n'est pas de soutenir et d'être sujet d'inhérence, mais d'être telle réalité et de subsister en elle-même sans inhérer à un sujet. Tels sont les caractères communs à toute substance : humaine, angélique et divine. Il est juste d'estimer plus précieux et plus essentiel dans la substance créée ce qui la rapproche davantage de la ressemblance avec Dieu ¹. Or, en tant que sujet des accidents, elle semble déchoir de la ressemblance divine. A considérer ce qui est principal dans toute substance, il serait mieux de dire essence que substance ².

Le mot d'existence, nous l'avons dit, exprime et qu'on possède en soi-même l'être et qu'on le tient de quelqu'un. Et cela aussi se vérifie en toute substance : car tout être est ou par soi-même ou par un autre. Quant
 946 C aux autres éléments de cette description de la personne, ils sont assez clairs d'après ce que nous avons dit : inutile d'exposer à nouveau pourquoi on appelle personne, non point toute existence, mais seulement l'existence individuelle et incommunicable.

XXIV

Peut-être sera-t-il plus simple et plus facilement compréhensible de dire : la personne est un existant par soi seul, selon un certain mode singulier d'existence raisonnable.

Le sens du mot existant est assez clair d'après nos explications. Nous ajoutons « par soi seul » car on n'emploie correctement le terme de personne que pour un
 946 D seul être distingué de tous les autres par une propriété singulière. Mais exister par soi seul est un caractère commun à tous les individus animés et inanimés. Tandis

quod abusive... » *De Trin.*, 7, 3, 10 (42, 942). Boëce est du même avis, *Libet de persona*, 3 (64, 1343-1345).

autem dicitur persona nisi de rationali substantia aliqua. Ideo ad id quod praemisum est : existens per se solum, adiungitur : secundum singularem quemdam rationalis existentiae modum. Modus autem rationalis existentiae alius est communis pluribus naturis, alius est communis ejusdem naturae pluribus substantiis, alius ejusdem substantiae pluribus personis. Sed personalis proprietates singularem rationalis existentiae modum requirit, sine quo persona nunquam subsistit. Ut ergo existens per se solum persona esse possit, singularem aliquem rationalis existentiae modum habere oportebit.

947 A Quomodo autem singula accipienda sint, satis ex superioribus patet; ideoque in ipsis explanandis immorari non oportet.

Haec sicut pro modulo nostro potuimus de personae significatione, variatione, descriptione digessimus. Si quis autem nomen individui, nomen personae vel existentiae aliter quam assignavimus accipit et secundum acceptionem non nostram sed suam argumentando procedit et ratiocinationis suae exitum ad inconveniens deducit, sciat quoniam adversum se nihil agit. Et si putat agere, seipsum illudit et nescit.

XXV

947 B Proprium est divinae naturae personarum pluralitatem habere in unitate substantiae. Econtra vero proprium est humanae naturae pluralitatem substantiarum habere in unitate personae.

Nam, quod humana persona in simplicitate substantiae quandoque invenitur, non de naturae ipsius conditione, sed de conditionis ipsius corruptione fore deprehenditur. Hinc est facile perpendere de proprietate divina atque humana, quomodo una alteri videatur opposita. His

que jamais on ne dit personne que d'une substance raisonnable. C'est pourquoi aux premiers mots « existant par soi seul » on ajoute « selon un certain mode singulier d'existence raisonnable ». Mais il y a plusieurs modes d'existence raisonnable : l'un est commun à plusieurs natures, un autre est commun à plusieurs substances dans la même nature, un autre est commun à plusieurs personnes dans la même substance. Or la propriété personnelle exige un mode singulier d'existence raisonnable, faute duquel il n'y a jamais de personne. Ainsi pour qu'un existant par soi seul puisse être une personne, il lui faudra posséder un mode singulier d'existence raisonnable.

947 A Quant au sens précis de chacun de ces termes, il est manifeste d'après nos réflexions antérieures, nous n'avons pas à nous attarder à des explications.

Voilà ce que nous avons pu exposer, à la mesure de nos capacités, sur la personne, sa signification, ses espèces, sa description. Mais si quelqu'un prend dans un autre sens que nous les termes d'individu, de personne ou d'existence ; s'il poursuit son argumentation en adoptant ce sens qui est le sien et non pas le nôtre et s'il arrive par ses raisonnements à des conclusions insoutenables, qu'il sache bien qu'il ne gagne rien contre moi. Et s'il le pense il se ridiculise lui-même sans le savoir.

COMPARAISON ENTRE DIEU, L'HOMME ET L'ANGE.

XXV

947 B C'est le propre de la nature divine de comporter une pluralité de personnes dans l'unité de substance. Et au contraire c'est le propre de la nature humaine de comporter une pluralité de substances dans l'unité de personne.

Il arrive bien, en effet, à la personne humaine d'exister, à un moment donné, en une seule substance ; toutefois cela s'explique non par la condition de la nature elle-même mais au contraire par sa dégradation. Il est facile, à partir de là, d'étudier dans leur contraste les

itaque duabus quasi ex opposito altrinsecus respicientibus et velut per contrarium sibi invicem respondentibus, angelica proprietates velut media interponitur et altrinseca similitudine hinc inde ambabus conjungitur, commune habens cum divina nunquam habere substantiarum pluralitatem in unitate personae, commune

947 C habens cum humana nunquam habere personarum pluralitatem in unitate substantiae. Ecce quomodo angelica proprietates, velut proportionali quadam ratione, contrariorum dissidentiam sua interpositione connectit et alternantium dissonantiam in unam harmoniam componit.

Haec tamen dicens, scio nonnullos de angelis aliter sentire. Nam sunt usque hodie qui putant eos corpora habere. Sed si instantius quaerent, subtilius indagarent, indaginis hujus veritatem, ut credimus, citius invenirent.

Quis sane sapiens infitiri audebit quod rationalis naturae proprietates tanto sublimior, tanto dignior sit, quanto ad incompositas et summe simplicis naturae similitudinem vicinior accedit? Quis autem neget creaturam incorpoream et ab omni corporeae concrectionis adhesionem alienam ad divinam simplicitatem, proprietatis suae similitudine, magis appropinquare, familiaris inhaerere, quam eam naturam quae ex corporea et incorporea substantia componitur et ad unius personae singularitatem ex duabus essentis conjungitur? Absque dubio optimum genus creaturae, quod consistit in sola et simplici puritate spiritualis naturae.

947 D Et comment pourrait-on nier qu'une créature incorporelle, étrangère à toute union avec l'agglomérat corporel, ressemble davantage, par cette propriété, à la simplicité divine et, à ce titre, en est plus proche? qu'elle

948 A lui est unie par une parenté plus étroite que la nature composée d'une substance corporelle et d'une substance incorporelle, en qui la simplicité de la personne provient de l'union de deux essences? Sans aucun doute la créature la plus excellente est celle qui subsiste dans la pureté unique et simple d'une nature spirituelle.

1. Les Pères développent plutôt l'idée que l'homme, intermédiaire entre la matière et l'esprit, réalise en lui la synthèse du monde. Cf. S. GREGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, 38, 9-11 (36, 320-324); S. GREGOIRE LE GRAND, *In Evang.*, hom. 29 (76, 1214).

Les idées d'ordre, de proportion et d'harmonie entre les êtres du cosmos se retrouvent dans les diverses philosophies antiques (platonisme, aristotélisme, stoïcisme), sous des schémas différents. Elles sont les principes

essentiels de l'univers dionysien. Richard y est particulièrement sensible : l'argument esthétique a pour lui une véritable valeur. Cf. *infra*, sur les processions divines (5, II).

J. Ribaultier renvoie ici à HIERONYME DE SAINT-VICTOR, *Expos. in Hier. coenob.*, 1, 3 (173, 929-930).

Quod ergo est in operatione humana humani corporis effigies sine capite, hoc esse videtur in operatione divina universitatis fabrica sine optimo genere creaturæ.

Ad hoc illud accedit quod superior ratio de angelica proprietate disseruit. Quis tibi, quaeso, videtur ordo decentior, quis summe sapientis dispositioni convenientior, si in illa naturarum trinitate, divinæ videlicet, angelicæ et humanæ, dicantur duarum proprietates tertiæ omnino per contrarium oppositæ, nulla ibi media interveniente, an vero si dicatur quod duas extremas tertiâ interveniat et, altrinseca similitudine alternatim conjuncta, dictam contrarietatem in unam harmoniam componat ?

Sed si hoc nostræ demonstrationis documentum sit adhuc alicui forte suspectum, attendat quid sibi persuadere debeat evangelicum testimonium.

Nonne ex Evangelio innotuit quod Dominus ab uno homine legionem daemonum eiecit ? Continet autem una legio sex millia sexcenta sexaginta sex. Si tot ab uno homine eieci sunt, tot in eo ante ejectionem fuerunt. Si daemones corpora habent, ubi, quaeso, in eo fuerunt ? In spiritu an in corpore ? Constat autem quia omne corpus longitudinem, latitudinem, altitudinem, locales videlicet dimensiones habet et eo ipso sine locali capacitate subsistere non valet, qualem quidem spiritus omnino non habet. Ergo non in spiritu sed in corpore fuerunt. Sed quomodo vel in qua hominis parte tot corpora esse potuerunt ? Sed dicis fortassis quod angelicis spiritus, tam boni quam mali, subtilia corpora habent.

1. S. BASILE avait employé une comparaison analogue : « Une main placée à part, un œil isolé du visage, n'importe quel membre d'une statue séparé du tronc ne donneraient pas une impression de beauté ; mais qu'on les remette à leur place respective, la beauté qu'ils tiennent de leurs proportions, à peine discernable auparavant, se laisse reconnaître même par le profane ; Dieu nous est représenté comme un habile ouvrier qui fait l'étoffe de chaque partie de ses œuvres ; plus tard il complétera la louange que mérite.

Supposez un ouvrage humain qui représenterait le corps d'un homme mais sans tête : telle serait à peu près l'œuvre divine, l'univers créé, s'il y manquait la créature la plus parfaite¹.

A quoi il faut ajouter nos considérations précédentes sur le caractère propre de l'ange. Quel est, à votre avis, l'ordre qui paraît le plus convenable, qui paraît s'accorder le mieux avec les dispositions de l'être souverainement sage : que dans cette trinité de natures, la nature humaine, la nature angélique, la nature divine, les caractères propres de deux de ces natures s'opposent à la troisième, d'une manière absolument contraire, sans qu'il y ait entre elles aucun intermédiaire — ou bien qu'entre les deux natures extrêmes, une troisième soit interposée, qui, unie symétriquement aux deux par une ressemblance avec l'une et l'autre, accorde leurs oppositions en une harmonie ?

Et si quelqu'un trouvait encore un peu suspect cet argument pour notre thèse, qu'il se laisse convaincre, à la réflexion, par le témoignage de l'évangile.

L'Évangile ne nous apprend-il pas que le Seigneur a expulsé d'un seul homme une légion de démons² ? Or une légion comprend 6 666 individus. Puisqu'un si grand nombre de démons a été expulsé d'un seul homme, c'est donc qu'avant l'expulsion il y avait en lui ce nombre de démons ? A supposer que les démons aient des corps, où étaient-ils dans cet homme, dites-moi ? dans son esprit ou dans son corps ? Il est clair que tout corps a une longueur, une largeur, une hauteur, bref qu'il a des dimensions spatiales et par le fait même ne peut tenir que dans une capacité spatiale : l'esprit ne possède rien de tel. Par conséquent, ce n'est pas dans l'esprit qu'étaient les démons, mais dans le corps. Bien, mais alors comment et dans quelle partie du corps de l'homme tant de démons ont-ils pu tenir ? Vous allez me dire peut-être que les anges, bons ou mauvais, ont des corps

une fois achevé, l'ensemble du monde. » Sur l'Évangile, hom. 3, 10 (P. G., 29, 76-77).

2. Cf. Marc, 5, 9 ; Luc, 8, 30.

Sed quantumcumque subtilia, duo ejusdem praesertim quantitatis corpora unum eundemque locum occupare non valent. Cujus ergo, quaeso, exiguitatis putas angelicum corpus esse, si credas vel solam hominis pellem corpori detractam tot angelica corpora posse comprehendere ? Sed ecce hoc dum per excessum diximus, a nostro proposito longius evagati sumus. Puto autem pio et simplici animo debere et posse sufficere ea quae dicta sunt de proposita quaestione, quomodo videlicet nihil dissonat rationi, quod jubemur unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate venerari.

subtils. Mais pour subtils qu'ils soient, deux corps, surtout deux corps ayant même quantité ¹, ne peuvent occuper un seul et même lieu ². Dites-moi, quelle petitesse vous attribuez au corps angélique, si vous imaginez que la seule peau qui enveloppe un corps humain peut contenir tant de corps angéliques ³ ! Mais voilà qu'avec cette digression, nous avons vagabondé loin de notre sujet. Je pense qu'un esprit pieux et simple doit et peut se contenter de ce que nous avons dit sur la question proposée : comment il n'y a rien de contraire à la raison dans l'obligation qui nous est faite d'adorer un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité ⁴.

1. L'édition critique adopte la leçon « qualitate » au lieu de « quantitate ». J. REZAKLANS, *op. cit.*, p. 191.

2. Cf. BOBCE : « Duo enim corpora unum locum non obtinebant. » *De TrG.*, I (64, 1249).

3. Voir note « Subtilia corpora », p. 450.

4. Symbole Quicumque.

CAPITULA LIBRI QUINTI

- I. Quoniam jam constat de divinae substantiae unitate et personarum pluralitate, constat et de concordii unitatis et pluralitatis ad invicem habitudine, superest de personarum proprietatibus quaerere.
- II. Quod jucundissima personarum germanitas non possit deesse in summa felicitate; nec ordinatissima proprietatum habitudo in summa pulchritudine.
- III. Quod exigit rerum natura ut sit aliqua persona quae sit a semetipsa et non ab alia aliqua.
- IV. Quod non possit esse nisi una sola persona quae sit a semetipsa.
- V. Quod duae in divinitate personae habeant aliunde quam a semetipsis esse, juxta illum existendi modum qui est ab aeterno nec tamen a semetipso.
- VI. Quod processio personae de persona alia sit tantum immediata, alia tantum mediata, alia mediata simul et immediata.
- VII. De processione tantum immediata; et quod oporteat esse in divinitate personam quae sit ab una sola.
- VIII. De processione quae est mediata simul et immediata; et quod oporteat esse in divinitate personam quae sit a gemina.
- IX. Quod processio quae sit ad aliquam personam tantummodo mediata non possit esse in divina natura.

SOMMAIRE DU LIVRE CINQUIÈME

- I. Une fois établies l'unité de la substance divine, la pluralité des personnes et la relation d'accord mutuel de l'unité et de la pluralité, reste à étudier les propriétés des personnes.
- II. La félicité suprême requiert une parenté très délectable entre les personnes. La beauté suprême requiert un ordre très harmonieux entre les propriétés.
- III. La nature des choses demande qu'il existe une personne qui soit d'elle-même et non pas d'une autre.
- IV. Il ne peut y avoir qu'une seule personne qui soit d'elle-même.
- V. Dans la divinité il y a deux personnes qui ont l'être d'ailleurs que d'elles-mêmes, selon ce mode d'existence qui est éternel mais non de soi-même.
- VI. La procession d'une personne issue d'une autre personne peut être ou bien seulement immédiate ou bien seulement médiata ou bien à la fois médiata et immédiate.
- VII. De la procession qui est seulement immédiate. Dans la divinité il y a nécessairement une personne issue d'une seule personne.
- VIII. De la procession qui est à la fois immédiate et médiata. Dans la divinité il y a nécessairement une personne qui procède de deux personnes.
- IX. Dans la nature divine il ne peut y avoir de procession personnelle seulement médiata.

- X. Quod in divinitate non possit esse plus quam una quae sit ab una tantummodo persona ; nec nisi una sola quae esse non habeat nisi ex gemina.
- XI. Quod oportet ut in divinitate sit persona a qua non sit alia aliqua, cum tamen eadem non sit a semetipsa.
- XII. Quod non possit esse nisi una sola in divinitate persona, a qua non sit alia aliqua.
- XIII. Quod oportet ut in divinitate talis persona existat, quae ab alia procedat et de se procedentem habeat.
- XIV. Quod in divina natura non possit esse nisi una sola persona, quae et de alia procedat et de se procedentem habeat.
- XV. Quod in divina natura non possit esse quarta persona.
- XVI. De veri amoris plenitudine ; et quae circa illum consideratur proprietatum distinctio.
- XVII. Cui conveniat in Trinitate personae solius gratuiti amoris plenitudinem possidere.
- XVIII. Cui conveniat in Trinitate personae solius debiti amoris plenitudinem habere.
- XIX. Cui proprie proprium sit in Trinitate personae tam gratuiti quam debiti amoris plenitudinem obtinere.
- XX. Unde ratio manifeste convincit quod quarta in divinitate persona locum habere non possit.
- XXI. Ex novissime posita speculatione quam multa possimus colligere.
- XXII. Quod dicitur plenitudo amoris gratuiti esse in solo dando, plenitudo debiti in solo accipiendi, non sic oportet intelligere quasi sit opus gratiae et non potius operatio naturae.
- XXIII. Quod, quantum ad substantiam dilectionis, in omnibus est amor summus et unus, quam-

- X. Dans la divinité il ne peut y avoir qu'une personne issue d'une seule personne ; et il ne peut y avoir qu'une personne recevant l'être de deux personnes.
- XI. Dans la divinité il y a nécessairement une personne qui ne soit pas d'elle-même et de laquelle aucune autre ne procède.
- XII. Dans la divinité il ne peut y avoir qu'une personne de laquelle aucune autre ne procède.
- XIII. Dans la divinité il y a nécessairement une personne procédant d'une autre et de laquelle une autre procède.
- XIV. Dans la nature divine il ne peut y avoir qu'une seule personne procédant d'une autre et de laquelle une autre procède.
- XV. Dans la nature divine il ne peut y avoir une quatrième personne.
- XVI. De la plénitude de l'amour véritable et de la distinction des propriétés considérées par rapport à cet amour.
- XVII. A quelle personne de la Trinité il convient de posséder la plénitude du seul amour gracieux.
- XVIII. A quelle personne de la Trinité il convient de posséder la plénitude du seul amour obligé.
- XIX. A quelle personne de la Trinité il est exclusivement propre d'obtenir la plénitude de l'amour qui est à la fois gracieux et obligé.
- XX. Raison manifeste pour laquelle dans la divinité il n'y a point place pour une quatrième personne.
- XXI. Multiples conclusions à recueillir de notre dernière considération.
- XXII. Cette plénitude de l'amour gracieux qui consiste seulement à donner, cette plénitude de l'amour obligé qui consiste seulement à recevoir ne sont pas à entendre d'une œuvre de grâce mais bien d'une activité de nature.
- XXIII. Quant à la substance de la dilection, il y a en

vis sit in singulis proprietatum distinctione distinctus.

XXIV. Quod, quantum ad integritatem perfectionis, nulla sit differentia amoris vel dignitatis.

XXV. Quae quibus sint personis communia vel quae sint singularum propria; et quae sint quae restant adhuc in istis quaerenda.

LIBER QUINTUS

I

Quemadmodum alias jam diximus, convenit omni personae habere rationale esse ex incommunicabili proprietate. Persona autem divina supra id adhuc amplius exigit, ut merito divina dici possit. Proprietas autem divinae personae exigit divinum esse; divinum esse idem est quod supersubstantiale, idem quod summe simplex esse; summe simplex esse cui idem ipsum est esse quod sapere. Hoc autem solummodo habet esse substantia divina; et ideo merito dicitur supersubstantialis essentia. Et quoniam in divina natura non est nisi unum solum summe simplex et indifferens esse, ideo ibi confitemur unitatem substantiae. Sed quam constat de unitate substantiae, tam veraciter constat de personarum pluralitate. Ubi autem nulla est alteritas, nec potest esse pluralitas. Sed nec alteritas esse potest, ubi nulla differentia est.

Quomodo ergo pluralitas potest convenire cum indifferenti esse? Sed ubi non est diversum esse, potest esse differens et discretum existere. Ubi enim plures habent indifferens esse ex differenti origine, sic servant unitatem substantiae, ut tamen non desint plures exsi-

940 A

tous amour suprême et un, mais distingué en chacun par une différence de propriétés.

XXIV. Quant à la perfection intégrale, il n'y a, dans la Trinité, aucune différence dans l'amour ou la valeur.

XXV. Ce qui est commun à plusieurs personnes et ce qui est propre à chacune. Indications de dernières questions à étudier.

LIVRE CINQUIÈME

LES PROCESSIONS

I

Toute personne, nous l'avons dit, doit posséder l'être doué de raison et cela en vertu d'une propriété incommunicable. Mais une personne divine requiert autre chose encore pour qu'on puisse en vérité l'appeler divine. De par son caractère propre, une personne divine exige l'être divin, identique à l'être supersubstantiel, identique à l'être souverainement simple; l'être souverainement simple c'est-à-dire celui en qui l'être même s'identifie avec la sagesse. Or cet être appartient exclusivement à la substance divine, qui mérite, en conséquence, d'être appelée essence supersubstantielle. C'est parce que, dans la nature divine, il n'y a qu'un seul être, souverainement simple et sans aucune distinction que nous affirmons l'unité de cette substance. Par ailleurs, la pluralité des personnes est tout aussi certaine que l'unité de substance. Or pas de pluralité sans altérité et pas d'altérité sans distinction.

Comment alors concilier la pluralité avec l'indistinction de l'être? C'est que, là même où il n'y a pas diversité dans l'être, il peut y avoir différence et distinction dans l'existence. En effet, dans le cas où plusieurs possèdent un être sans distinction, mais en vertu d'origines distinctes, l'unité de substance n'est pas compro-

949 A

stentiae. Sicut autem superius monstravimus, nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis existentia.

949 B Notandum itaque quod quaelibet existentia divina, si vel unum aliquid invenitur habere incommunicabile, ex eo utique solo deprehenditur atque convincitur persona esse. Nam, etiamsi plura habet incommunicabilia, sufficit tamen unum solum ad comprobandum quod sit persona. Nam ex eo constat quod sit aliquis solus ab aliis omnibus ex illa proprietate discretus. Haec de his quae superius dicta sunt, quasi recapitulando perstrinximus, ut ad ea quae adhuc inquirenda restant quanto exercitiores tanto promptiores accedamus.

Sed quoniam constat de divinae substantiae unitate, constat de personarum pluralitate, constat et de concordia unitatis et pluralitatis mutua habitudine, locus postulat nunc de singularum personarum proprietatibus

949 C quaerere et singularum propria singulari assignare. Nam quod tres illi in Trinitate, sive dicantur personae, sive existentiae, sive alio quolibet nomine, quod tres illi, inquam, quibusdam proprietatibus distinguantur jam novimus; et quod eas circa solum originalis causae differentiam quaerere debeamus agnovimus. Sed quae quibus sigillatim conveniant neodum ratiocinando apprehendimus.

Studeamus itaque nunc in his sicut et in aliis ante jam dictis, ut quod tenemus ex fide detur nobis ratione appre-

1. Dans 560 *De Trinitate*, ACHARD DE SAINT-VICTOR, se proposeait lui aussi de rechercher « utrumque adjuvante gratia, ratione etiam deprehendi quod quod fide tenemus et inhabitante tenendum est », résumait ainsi le programme qu'il s'était fixé : « Hanc namque ab exordio disputationis nostrae proposuimus ordinem, ut in primis ratio quaereret et pro fœderate sua inveniret Deum esse et unum esse; et quid novum et quantum et cur, inquam circa rem, quae omnibus ordine naturali inquirenda occurrere solent. Unde ad considerationem, prout ipsa sibi succedit, addidimus seriem omnium predicamentorum, antecedentes in singulis, unde secundum ipsa, licet non vere secundum ipsa neque ex ipsis, de Deo quidem dici possunt; quibus exsecutis, processit ratio investigans an in sola consistere divinitas unitate, an pariter et in aliquo, quavis non substantiali, quocumque tenore plu-

misc et il y a cependant pluralité d'existences. Or nous l'avons montré, une personne divine n'est rien autre chose qu'une existence incommunicable.

949 B Remarquons-le bien, dès lors qu'on découvre en une existence divine une seule propriété incommunicable, par le fait même elle s'avère d'une manière concluante comme une personne. En elle il peut y avoir plusieurs propriétés incommunicables; mais il suffit d'une seule pour prouver qu'elle est une personne. Car elle se révèle ainsi comme quelqu'un qui est distinct individuellement de tous les autres en vertu de cette propriété. Tout cela a déjà été dit; nous le résumons ici pour pouvoir aborder la suite de nos recherches avec d'autant plus d'ardeur que nous y serons mieux exercés.

Dès maintenant nous sommes certains de l'unité de la substance divine, certains de la pluralité des personnes, certains aussi de l'accord mutuel entre l'unité et la pluralité. Il y a donc lieu d'étudier maintenant les propriétés des différentes personnes et de préciser leur attribution à chacune d'entre elles. Car ces trois dans la Trinité, qu'on les appelle personnes, existences ou autrement, ces trois dans la Trinité se distinguent, nous le savons, par certaines propriétés; et nous savons aussi qu'il faut les chercher seulement dans la diversité de leurs origines. Mais nous n'avons pas encore découvert par le raisonnement quelles propriétés conviennent à chacune d'entre elles¹.

Appliquons-nous donc à cette question comme aux précédentes, pour qu'il nous soit donné de saisir par la

ralité; hac igitur ibi variis jam et necessariis inventa rationibus, sequitur quod nunc propositum est, eujusmodi enim scilicet ipsa sit, et an personalis esse monstrari possit; quod cum obtinuerimus, deinceps insistendum erit ostendere quomodo sit et quot ibi sint personae; post, qualiter distinguendum et juxta singularum proprietates ratio nominum assignanda. Tandem vero de personis, suis ordinem erit nominibus, sive conjunctionis, sive divisionis, sive secundum communia, sive secundum propria. • C. 12. In M. Th. D'ALVAREZ, *Achard de Saint-Victor, De Trinitate — De unitate et pluralitate creaturarum* (*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1954, p. 305). Nous avons modifié l'orthographe et parfois la ponctuation.

Le plan de Richard se développe sensiblement dans les mêmes lignes. Cf. I, 3, I.

hendere et demonstratiuae certitudinis attestatiōne firmare.

II

949 D. Primo itaque illud dicamus quod naturali quodam instinctu omnes in commune agnovimus et usu continuato quotidianis experimentis probamus. Patet perfecto quod personarum pluralitas quanto germanior tanto est conjunctior et quanto conjunctior tanto et jucundior.

950 A. Quis autem attestari audeat vel aestimare praesumat quod in illa summae felicitatis plenitudine desit quod magis jucundum agnoscitur, illud insit quod minus jucundum nullatenus dubitatur? Si itaque unaquaeque persona a seipsa esse dicitur, talis utique pluralitas nulla sibi affinitate conjungitur, nulla utique germanitate copulatur. Quis autem credere possit, vel affirmare ausit, quod illa summae unitatis pluralitas tam sit ex uno conjuncta, ex alio tam longinqua et ad invicem velut omnino peregrina, ut ex ea parte qua unum sunt sit summa indifferentia, ex ea vero parte qua in plures secerntur ab omni sit conjunctioe aliena?

Quae tibi, quaeso, pluralitas pulchrior, quae tibi, quaeso, convenientior videatur, an illa quae ordinatissima quodam proprietatum varietate distinguitur et decentissimo quodam proportionalitatum modo miranda ratione contextitur, an illa quae nulla differentiarum concordia vel concordiali differentia vicissim sibi connectitur, nulla alteritatum ordinatione perornatur? Neminem puto aestimare quod magis pulchrum est summae

1. L'idée d'une parenté entre les êtres pour constituer l'ordre de l'univers est un lieu commun de la philosophie ancienne, au moins depuis Pythagore. « Les savants, Callicles, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés ensemble par l'unité, le respect de l'ordre... » PLATON, *Gorgias*. Le thème de la sympathie universelle est très marqué dans les écrits hermétiques. C'est aussi une idée capitale de Denys : il y a parenté (syngenia)

raison ce que nous tenons par la foi et de l'appuyer par le témoignage d'une démonstration certaine.

IL FAUT DES LIENS ENTRE LES PERSONNES.

II

949 D. Commençons par affirmer ce que nous savons tous par une sorte d'instinct naturel, ce que viennent confirmer la pratique de la vie et nos expériences quotidiennes : il est manifeste que plusieurs personnes sont d'autant plus unies que leur parenté est plus proche et d'autant plus heureuses qu'elles sont plus unies¹.

950 A. Dès lors, qui aurait l'audace de soutenir ou la présomption d'imaginer que dans cette plénitude de bonheur suprême il manque ce qui est évidemment le plus délectable mais qu'on y trouve ce qui, à coup sûr, est moins délectable ? Or si l'on affirme que chaque personne tient l'être d'elle-même, il n'existe dans leur pluralité aucune affinité pour les lier, aucune parenté pour les unir. Qui donc pourrait croire ou oserait dire que cette pluralité dans l'unité suprême est, d'une part, si unie et, d'autre part, si dispersée et comme étrangère à elle-même ; que, dans leur unité, il y a indistinction absolue et que, par ailleurs, dans leur distinction, il n'y a aucune sorte d'union ?

Dites-moi, quelle est, à votre sens, la pluralité la plus belle ? quelle est, selon vous, la pluralité préférable : celle où la distinction vient de propriétés diverses en parfaite ordonnance, où l'union est réalisée par des rapports de proportions admirablement disposés ? ou bien, au contraire, cette pluralité où n'existent pas les liens mutuels de l'accord dans la distinction, de la distinction dans l'accord, où il n'y a pas belle ordonnance de réalités diverses ? Personne, je pense, n'estimera qu'il puisse

entre les essences dans l'ordre sensible, à plus forte raison dans l'univers spirituel. Cf. ROQUEZ, *L'amour divinisé*, o. 1.

Nous avons ici un nouvel exemple d'ajustement esthétique chez Richard.

pulchritudini posse deesse et quod minus pulchrum est ipsi inesse.

950 B Credi itaque oportet quod nec jucundissima personarum germanitas potest deesse in summa felicitate, nec ordinatissima proprietatum varietas in summa pulchritudine.

Sed, ne hæc quam proposuimus ratio alicui forte probabilis magis quam necessaria videatur, hoc ipsum quod dicimus altiori adhuc ratione investigetur.

III

Quod in primordio hujus operis dictum est de substantia, idem ipsum hoc loco, absque ulla hæsitatione, dici potest de persona. Utrouque namque eadem ratio occurrit et de similibus simile iudicium sumit.

950 C Dictum est ibi de substantia, dicatur hic de persona, quod oportet ut aliqua existat, quæ sit a semetipsa et non ab alia aliqua; alioquin in una divinitate essent absque dubio personæ infinitæ. Nam, si ista esset ab illa et illa ab alia et juxta hunc progressionis modum quælibet una esset ab alia aliqua, hujusmodi concatenationis productio absque dubio in infinitum procederet et hujusmodi productionis terminus nullus occurreret; sicque fieret ut rerum series et ordo, qui sine principio esse non valet, principium non haberet; principium, inquam, non tam temporis quam originis, vel enjuscumque auctoris.

Sed in his et hujusmodi aliis est ipsa veritas adeo manifesta et ratio perspicua, ut omnino non egeant probatione aliqua. Nam quod nullus facit quod facere non valet; quod nullus potest dare quod ipse non habet;

1. Cf. *supra*, livre 1, XI, XII.

manquer à la beauté souveraine précisément ce qui est le plus beau et que ce soit le moins beau qui se réalise en elle.

Il faut donc tenir que la félicité souveraine comporte nécessairement une parenté très délectable entre les personnes, que la beauté souveraine comporte nécessairement des propriétés différentes en un ordre parfait.

950 B Peut-être cependant la raison donnée ici risque-t-elle de paraître seulement plausible et non pas rigoureuse; il nous faut donc aller plus profondément dans notre analyse.

IL FAUT UNE PERSONNE ET UNE SEULE QUI EXISTE PAR ELLE-MÊME.

III

Le principe que nous formulions au début de cet ouvrage à propos de la substance peut ici être appliqué résolument à la personne. Dans les deux cas la même raison vient à l'esprit; leur ressemblance motive une affirmation semblable¹.

950 C Ce que nous disions alors de la substance, redisons-le ici de la personne: il faut qu'il en existe une qui tienne l'être d'elle-même et non pas d'une autre; sinon dans l'unique divinité il y aurait évidemment une infinité de personnes.

Car si celle-là était d'une autre et celle-ci d'une autre encore et si, d'après ce processus, toute personne était d'une autre, l'enchaînement ainsi prolongé irait sans nul doute à l'infini, cette suite ne trouverait aucun point d'arrêt; et ainsi la série des êtres et leur déroulement, qui, de toute nécessité, exige un principe, n'aurait aucun principe, je parle d'un principe non pas temporel mais originnaire ou causal.

Ici et dans les considérations de ce genre, la vérité elle-même est tellement manifeste et la raison donnée tellement lumineuse que toute preuve serait inutile. Que personne ne fasse ce qu'il lui est impossible de faire, qu'on ne puisse donner ce qu'on n'a pas, que tout ce

950 D quod quidquid esse coepit aliquando non fuit; quod quidquid est quod aliquando non fuit, hoc ipsum ex tempore esse coepit; quod nulla compositio sine componente, nulla partitio sine distributive; quod sit quo nihil est majus, quod sit quo nihil est melius, patet omnibus intellectum habentibus et ratione utentibus. Haec et hujusmodi qui audit, si sensum verborum percipit, statim acquiescit, nec est unde dubitare possit.

Nec igitur, contra conscientiam nostram, divinarum personarum numerum in infinitum extendamus, oportet procul dubio ut concedamus quod aliqua persona ex semetipsa existat et aliunde omnino originem non trahat.

Personam autem cum constat esse non de alia aliqua persona quam de semetipsa, consequenter quaerere oportet utrum sit communicabilis an incommunicabilis
951 A existentia, hoc est si sit solus unius ex semetipsa personam esse, an hoc ipsum possit esse pluribus commune.

IV

Quoniam diligentior considerationem locus iste ex postulat et nos ad sublimiorem intelligentiam vocat, aedificantium more oportet nos ibi quasi altius fodere et in profundo certitudinis solido ratiocinationis nostrae fundamentum locare, ubi necesse est operis nostri structuram ad secretioris intelligentiae sublimiora consurgere. Inde ergo incipiendum est unde a nemine dubitari potest.

Constat sane quia omne quod est aut compositum
951 B esse habet aut simplex. Constat nihilominus quoniam omne quod habetur aut secundum participationem aut secundum plenitudinem habetur. Aliud est ex pluribus et diversis unum aliquid componere atque aliud quod unum est in plura dividere et per multos pro arbitrio

950 D qui commence d'être, à un moment n'ait pas existé, que tout ce qui à un moment n'existait pas ait commencé dans le temps à être ce qu'il est, qu'il n'y ait pas composition sans quelqu'un pour composer, pas de répartition sans quelqu'un pour répartir, autant d'affirmations évidentes pour tous les êtres doués d'intelligence et se servant de leur raison. Au simple énoncé des propositions de ce genre, pourvu qu'on perçoive le sens des mots, on donne d'emblée son acquiescement, aucun doute n'est possible.

Ainsi, à moins d'aller à l'encontre de notre sens intime en multipliant à l'infini le nombre des personnes divines, il nous faut admettre indubitablement qu'il existe une personne tenant l'être d'elle-même, sans avoir ailleurs son origine.

Une fois admis qu'il y a certainement une personne n'ayant son origine qu'en elle-même, logiquement il faut rechercher si cette existence est communicable ou incommunicable, c'est-à-dire s'il n'appartient qu'à une seule personne d'avoir l'être d'elle-même ou si cette propriété peut se trouver en plusieurs.

IV

Cette question réclamant une considération plus attentive et nous invitant à une connaissance plus sublime, il nous faut ici, à la manière des bâtisseurs, creuser plus avant et établir les bases de notre déduction profondément sur le terrain solide de la certitude; car il s'agit pour nous maintenant d'élever notre construction jusqu'à l'intelligence sublime des réalités mystérieuses. Aussi notre point de départ doit-il être incontestable.

951 B Il est clair que tout existant possède ou un être composé ou un être simple. Il n'est pas moins clair que tout bien qu'on possède, on le possède ou en participation ou en plénitude. Sans doute, autre chose est de composer une unité à l'aide de plusieurs éléments divers, autre chose de diviser une unité en pluralité et de la répartir à son gré entre plusieurs: toutefois, redisons-le, pas de

distribuere. Sed, sicut jam diximus, nec compositio sine componente, nec partitio est sine distribute.

Videamus ergo si illud, quod veraciter deprehenditur a semetipso esse, possit habere componentem esse. Constat autem quia omnis compositio compositore eget. Et quod sine beneficio compositoris esse non valet procul dubio idipsum quod est a semetipso non habet. Patet ergo quia quod a semetipso est compositum esse habere non potest. Quod ergo omni origine et auctore caret summe simplex esse habere oportet.

Cui vero est summe simplex esse oportet ut idem ei sit esse quod posse, sapientem quod potentem esse. Ecce de ejus esse habemus quod quaerimus, nunc de posse videamus. Quaeramus itaque de ipsius posse, utrum ei sit an secundum plenitudinem, an secundum participationem. Sed ubi est participatio, simul et distributio. Nam nec participatio sine distributione, nec distributio sine distributore. Qui ergo possibilitatem non nisi secundum participationem habere valet, procul dubio distributoris officio indiget. Constat itaque de eo qui est a semetipso quoniam, si posse accepit participando, ipsum suum posse est ei ex alterius beneficio. Sed si ex alterius beneficio est ejus posse, profecto et esse, quoniam, sicut jam probatum est, non ipsi aliud et aliud est esse et posse. Itaque aut utrumque a semetipso habet, aut utrumque a semetipso non habet.

Hinc ergo colligitur quod is qui a semetipso est posse ex potentia participatione habere non potest. Quod ergo non potest habere secundum participationem habet secundum plenitudinem. Sed ubi est plenitudo potentiae, ibi omne posse; personae igitur cui est idem esse quod posse, si ex semetipso est ei suum esse, ex semetipso est ei et suum posse; sed suum posse est omne posse, ergo ex ipsa est omne posse; si ex ipsa est omne posse, ex ipsa est omne esse, ex ipsa omne existere. Ex ipsa itaque est omne quod est, ex ipsa omnis essentia, omnis existentia,

composition sans quelqu'un pour composer, pas de répartition sans quelqu'un pour répartir.

Examinons donc si, tenant véritablement l'être de soi-même, on peut avoir un être composé. Il est certain que toute composition exige quelqu'un pour composer; et si l'on ne peut exister que par faveur de celui qui compose, indubitablement on ne tient pas de soi-même ce qu'on est. Dès lors, c'est bien clair, qui tient l'être de lui-même ne peut avoir un être composé. Qui n'a ni origine, ni principe possède, de toute nécessité, l'être souverainement simple.

De plus, en celui dont l'être est souverainement simple, être et pouvoir sont identiques ainsi que sagesse et puissance. Une fois réglée la question pour l'être, examinons celle du pouvoir. Voyons donc s'il a le pouvoir en plénitude ou en participation. Mais où il y a participation, il y a aussi répartition: pas de participation sans répartition, pas de répartition non plus sans répartiteur. Celui donc qui ne saurait posséder qu'un pouvoir participé a besoin, sans nul doute, de l'intervention d'un répartiteur. Dès lors, qui tient l'être de lui-même, mais aurait reçu un pouvoir participé, tient manifestement son pouvoir de la faveur d'un autre. Mais si c'est de la faveur d'un autre qu'il tient le pouvoir, c'est d'elle aussi qu'il tient l'être. Car, nous l'avons prouvé, en lui être et pouvoir ne sont pas deux réalités différentes: en conséquence, ou bien il tient de lui-même l'un et l'autre ou bien il ne tient de lui-même ni l'un ni l'autre.

Nous devons conclure: celui qui existe de lui-même ne peut avoir la puissance en participant à la puissance; ce qu'il ne peut avoir par une participation, il l'a en plénitude; mais plénitude de puissance signifie tout pouvoir. Par conséquent, dès là qu'une personne, en qui être et pouvoir sont identiques, tient d'elle-même son être, elle tient d'elle-même aussi son pouvoir. Et son pouvoir est tout pouvoir: elle est donc l'origine de tout pouvoir; si elle est l'origine de tout pouvoir, elle est l'origine de tout être, l'origine de toute existence. Par conséquent c'est d'elle qu'est tout ce qui est, d'elle qu'est

932 A *omnis persona, omnis, inquam, persona humana, angelica et divina.*

Si ergo ceterarum quaelibet ex ipsa esse habet, constat pro certo quia sola ipsa principio caret, constat nihilominus quia nulla alia potest nisi ex ipsa esse, ex qua est omne posse.

Vides certe quia ejusmodi existentia omnino est incommunicabilis, nec potest esse pluribus communis.

V

Habemus jam pro certo quod esse personam ex semetipsa omnino sit incommunicabilis existentia. Possumus ergo inde manifeste colligere quod non sit incommunicabilis existentia esse personam aliunde potius quam a se. Alioquin in divinitate non essent sed nec esse possent plus quam duae personae. Proprie proprium itaque est uni personae ex semetipsa esse, ceteris autem commune ex semetipsis non esse. Vides ergo quod incommunicabilis existentia communicabilem ius communem producit et quomodo illa ex ista procedit et originem trahit.

Ecce illum existendi modum jam indubitata demonstratione collegimus, de quo in hujus operis exordio locuti sumus, ubi probabiliter magis quam necessaria ratione usi sumus. Ut enim ibi praelocuti sumus, triplex est existendi modus : unus qui est ab aeterno et a semetipso ; alius qui nec est a semetipso nec ab aeterno ; et inter hos medius, qui est ab aeterno nec tamen a semetipso. Sicut 932 C enim superius probatum est, totae tres personae sibi sunt coaequales et coaeternae. Sicut ergo ab aeterno est existentia illa quae a semetipsa existit, sic et ab

1. Soulignons que Richard fait appel explicitement à la loi pour affirmer que « avoir son origine en dehors de soi » n'est pas une « existence incommunicable ». On voit que sa « déduction » de la Trinité n'est pas purement ni rigoureusement rationnelle.

2. Cf. supra, livre 1, VI et IX.

toute essence, toute existence, toute personne, je dis bien toute personne, qu'elle soit humaine, angélique, ou divine.

932 A Et ainsi puisque toutes les autres tiennent d'elle leur être, il est bien certain que seule elle est elle-même sans principe ; il est non moins certain qu'aucune autre n'a le pouvoir d'exister sinon par elle qui est l'origine de tout pouvoir.

Vous le voyez, pareille existence est absolument incommunicable et ne peut être réalisée en plusieurs.

V

Nous en sommes donc maintenant convaincus : être une personne ayant en soi-même son origine constitue une existence absolument incommunicable. Nous pouvons en tirer cette conclusion manifeste : être une personne ayant son origine ailleurs qu'en soi-même ne constitue pas une existence incommunicable ; autrement, 932 B dans la divinité, il n'y aurait et il ne pourrait y avoir plus de deux personnes¹. C'est donc la propriété exclusive d'une seule personne d'être d'elle-même, tandis que c'est une propriété commune aux autres de n'être pas d'elles-mêmes. Ainsi, vous le voyez, une existence incommunicable produit une existence communicable ou plutôt une existence commune ; et celle-ci procède de celle-là, ayant en elle son origine.

Et voilà que nous avons retrouvé, en conclusion d'arguments indubitables, ce mode d'existence dont nous avions traité au début de cet ouvrage en nous appuyant sur des raisons plausibles plutôt que rigoureuses². Comme nous l'exposions alors, il y a un triple mode d'existence : l'un qui est d'exister éternellement et de soi-même ; un autre qui est d'exister sans être ni de soi-même ni éternellement ; un troisième, intermédiaire, qui est d'exister éternellement mais non de soi-même. Car, nous l'avons prouvé, les trois personnes sont toutes égales et coéternelles. Par conséquent, tout comme cette existence qui existe d'elle-même est de 932 C

aeterno esse habet quae ab eadem procedit. Ille itaque existendi modus, qui est communis personis duabus, habet esse ab aeterno nec tamen a semetipso.

Vide ergo ceterorum proprietates quantum sunt diversae, imo omnino contrariae. Harum proprietatum contrarietatem tertius existendi modus proportionali quadam ratione connectit et ad mutuam concordiam sua mediatione duo extrema componit, habens commune cum uno esse ab aeterno, commune habens cum alio non esse a semetipso.

952 D Habemus jam proprie proprium personae unius; habemus quid sit commune duabus; sed quae sint singularum propria ratiocinando necdum apprehendimus.

VI

Ex rebus quae per experientiam novimus, admodum quid circa inexperta et divina quaerere debeamus: *Invisibilia enim Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Ubi ad alta quidem ascendere volumus, scala quidem uti solemus, nos qui homines sumus et volare non possumus. Rerum ergo visibilium similitudine pro scala utamur, ut quae in semetipsis per speciem videre non valemus, ex ejusmodi specula et velut per speculum videre mereamur.

953 A In rebus humanis videmus quod persona de persona procedit; et ejusmodi processio tribus procul dubio modis fieri contingit. Procedit namque persona de persona, quandoque quidem tantummodo immediate, quandoque tantummodo mediate, quandoque autem mediate simul et immediate. Tam Jacob quam Isaac de substantia

1. Hieronime, I, 20.

2. Voir note « Specula, speculum, speculatio », p. 401.

toute éternité, ainsi celle qui en procède à l'être de toute éternité. Ce mode d'existence qu'on trouve en deux personnes comporte l'être qui est éternel mais non de soi-même.

Ainsi, vous le constatez, dans les deux premiers modes d'existence, les propriétés sont très différentes, voire absolument contraires. Or, dans le troisième mode d'existence, ces propriétés contraires se trouvent comme unies suivant un rapport de proportions : par sa médiation, il établit un accord entre les deux extrêmes : comme le premier, il est éternel ; comme le second, il n'est pas de soi-même.

952 D Nous connaissons désormais un caractère exclusivement propre à une seule personne : nous connaissons aussi un caractère commun aux deux autres ; mais l'analyse ne nous a pas encore fait saisir ce qui est propre à chacune de ces dernières.

LES DIVERS MODES DE PROCESSION.

VI

Les réalités que nous connaissons par l'expérience nous signalent ce que nous devons chercher au-delà de l'expérience dans la réalité divine, car « ce que Dieu a d'invisible se révèle à l'esprit par les créatures »¹. Quand nous voulons monter, nous utilisons une échelle, nous les hommes, incapables de voler. Utilisons donc comme une échelle la ressemblance du monde visible : et ainsi, ce que nous ne pouvons voir en soi-même et immédiatement, obtenons de le voir de ce point d'observation et comme dans son image².

953 A Dans le monde humain, nous le constatons, une personne procède d'une autre personne ; et cette procession peut évidemment se réaliser de trois manières. Car une personne procède d'une autre personne, parfois d'une manière seulement immédiate, parfois d'une manière seulement médiate, parfois d'une manière qui est tout ensemble médiate et immédiate. Jacob, aussi bien

Abrahæ processit, sed unius processio mediata tantum, alterius autem tantummodo immediata fuit. Nam, mediante Isaac, Jacob de lumbis Abrahæ exivit. De substantia Adæ, Eva, Seth, Enoch processere; sed prima processio ex his fuit tantummodo immediata; media vero mediata simul et immediata: nam Seth quidem processit de substantia Adæ immediate utique in quantum fuit de proprio semine, mediata vero in quantum fuit de semine Evæ. Ecce in humana natura quomodo personalis processio triplici distinguitur modo.

Et quamvis ista videatur multa peregrina ab illa singulari et superexcellenti natura, est tamen similitudo nonnulla, utpote in ea quæ est ad similitudinem illius facta. Oportet itaque ex hac natura se ad illam contemplationis speculam erigere et, juxta dictam considerationem, quid ibi sit vel quid ibi non sit, proportionem similitudinis vel dissimilitudinis, cum summa diligentia investigare. Sed si tres ejusmodi existentias ibi esse dicamus, quales jam superius distinximus, excepta ea quæ a semetipsa esse deprehenditur, procul dubio in illam naturam quaternarium personarum numerum introducere videmur. Quapropter quaerendum est diligenter quaenam ex his proprietatibus veraciter ibi sunt, si omnes ibi simul esse non possunt.

1. Les processions immédiate et médiata de Richard évoquent assez naturellement le « diagramme en ligne droite » dont parle le P. de Régnon pour caractériser la doctrine des Pères grecs. Vg. S. BASILE, *Lettre sur l'Asie et l'Égypte*, lettre 38, 4 (P. G., 32, 329-393) ; Sur le Saint-Esprit, 45 (P. G., 32, 149-152) ; S. JEAN DAMASCÈNE, *Foi orthodoxe*, I, 12 (P. G., 94, 848-849), etc.

L'exemple d'Adam, Ève, Seth se trouve dans GRÉGOIRE DE NÉANSTÈME pour montrer que la différence des processions n'empêche pas la consubstantialité des personnes. *Discours théol.*, 5, 11 (P. G., 38, 144-145). De même, S. JEAN DAMASCÈNE, *Foi orthodoxe*, I, 8 (P. G., 94, 817). S. AUGUSTIN

qu'Isaac, procéde de la substance d'Abraham; mais la procession de l'un a été seulement médiata, la procession de l'autre, seulement immédiate. Car c'est par l'intermédiaire d'Isaac que Jacob est issu des reins d'Abraham¹. De même, c'est de la substance d'Adam qu'ont procédé Ève, Seth, Enoch. Mais la première procession a été seulement immédiate; la seconde a été à la fois médiata et immédiate: car Seth a procédé de la substance d'Adam immédiatement, en ce qu'il est procréé par lui et médiatement aussi, en ce qu'il est engendré par Ève. Ainsi, dans la nature humaine la procession des personnes comporte trois modes distincts.

Et bien que pareille nature semble fort éloignée de la nature unique et très excellente, on y trouve pourtant une certaine ressemblance, puisqu'elle a été créée à la ressemblance de Dieu. Il faut donc, à partir de cette nature, s'élever à cet observatoire de la contemplation et, suivant la considération indiquée, rechercher avec un très grand soin ce qui se trouve en Dieu et ce qui ne s'y trouve pas, d'après les rapports de ressemblance et de dissemblance. Or si nous disons qu'en Dieu il y a ces trois existences que nous avons distinguées, en plus de l'existence qui est d'elle-même, manifestement nous semblons introduire dans cette nature une quaternité de personnes. Aussi faut-il examiner avec attention lesquelles de ces propriétés se trouvent en Dieu réellement, puisqu'elles ne peuvent se trouver en lui toutes ensemble.

ne veut pas entendre parler de ces comparaisons trop chancelantes « quæquam et hæc ipsa castissime exigitur quibus mundis omnia munda sunt ». De Trin., 12, 5 (42, 1090).

S. ANSELME mentionne la lignée Abraham, Isaac, Jacob, pour expliquer la distinction des personnes divines, *De processione S. Spiritus*, 1 (158, 287). Bien entendu, Richard, pas plus que S. Augustin (l. c.), n'admet qu'Ève soit fille d'Adam. Cf. infra, livre 6, II, XVI.

S. THOMAS reprend l'exemple d'Adam, Ève et Abel, mais il lui semble « inaptum ad significandam immaterialem processionem personarum divinarum ». S. Th., I, q. 36, art. 2, ad 1.

VII

Illud autem constat certissime et de quo nullo modo possumus dubitare, quod ab illa principalissima existentia necesse sit unam aliquam immediate procedere; alioquin oportebit eam solum remanere. Constat namque quod ceterarum nulla omnino esse valeat, quae non ab illa immediate vel mediate procedat. Ubi autem non est immediata, non potest esse processio mediata, sicut nec illa quae pariter est mediata et immediata. Sed nihil

953 D prohibet ut immediata sit quandoque, etiam ubi mediatam deesse contingit. Processio immediata consistit in personarum dualitate, mediata vero nunquam sine personarum trinitate. In immediata siquidem processione oportet ut sit tam illa quae aliam producit, quam illa quae ex ipsa procedit. Mediata processio, exceptis illis personis in quibus incipit et desinit, habet et tertiam in qua mediatio consistit.

Naturaliter autem prior est dualitas quam trinitas. Nam illa potest esse sine ista, ista vero nunquam sine illa. Naturaliter itaque et illa processio prior est quae potest subsistere in personarum dualitate, quam illa quae non potest esse sine personarum trinitate. Sed in illa personarum pluralitate et vera aeternitate, nihil ibi aliud praecedit, nihil ibi alteri succedit; et eo ipso nihil

954 A ibi tempore prius, nihil ibi tempore posterius. Sed quod non potest esse prius temporaliter potest esse prius causaliter et eo ipso naturaliter.

Sicut enim longe superius diximus, perfectio personae unius exigit utique consortium alterius. Et ita fit ut una sit causa alterius. Ubi est enim plenitudo divinitatis, ibi et plenitudo bonitatis et, quod consequens est, plenitudo caritatis. Plenitudo autem caritatis exigit ut unus

1. Cf. supra, libro 3, III, IV.

LA PROCESSION IMMÉDIATE EN DIEU.

VII

Il est certain et indubitable que de l'existence qui est absolument première une autre existence doit procéder d'une manière immédiate; sinon cette existence sera condamnée à demeurer solitaire: il est clair en effet qu'aucune autre ne peut exister sans procéder d'elle ou immédiatement ou médiatement; or s'il n'y a pas de procession immédiate, il ne peut y avoir de procession médiata et pas davantage de procession qui soit à la fois médiata et immédiate. Rien n'empêche au contraire

953 D qu'il y ait procession immédiate là même où il n'y en a pas de médiata. La procession immédiate se réalise dans une dualité de personnes, la procession médiata ne va jamais sans une trinité de personnes. La procession immédiate exige en effet et la personne qui produit l'autre et cette autre qui précède d'elle; la procession médiata, en plus des personnes où elle commence et s'achève, comporte aussi une troisième personne en qui se fait la médiation.

Il y a priorité de nature de la dualité sur la trinité; car la première est réalisable sans l'autre, jamais l'autre sans la première. Il y a donc priorité de nature de la procession qui peut exister dans la dualité des personnes. Sans doute dans la pluralité des personnes divines et dans l'éternité véritable rien ne précède, rien ne suit; et, par le fait même, il n'y a ni priorité ni postériorité

954 A temporelle. Mais où il n'y a pas de priorité temporelle il peut y avoir une priorité causale et par le fait même une priorité de nature.

Car, nous l'avons dit depuis longtemps¹, la perfection d'une seule personne exige assurément la coexistence d'une autre; et ainsi l'une est cause de l'autre. En effet, où il y a plénitude de la divinité, il y a plénitude de la bonté et en conséquence plénitude de la charité. Or la plénitude de la charité exige que l'un aime l'autre tout

alterum sicut seipsum diligit; alioquin illius amor adhuc habet quo crescere valet. Oportet vero condignum habere, ut sit quem possit et merito debeat ut seipsum diligere. Si igitur primordiale personam veraciter constat esse summe bonam, nolle omnino non poterit quod summa caritas exigit. Et si veraciter constat eam omnipotentem esse, quidquid esse voluerit non poterit non esse. Exigente itaque caritate, condignum habere vult; et exhibente potestate, habebit quem habere placet. Ecce quod diximus, quod perfectio personae unius est causa existentiae alterius. A quo autem est ei existentiae causa, ab ipso et existentia. Nec enim potuit ab illa non esse a qua, ut iam diximus, est omnia posse.

Ecce quomodo ratio rationi attestatur et quod ex una convincitur ex alia confirmatur. Ecce habes personam de persona, existentiam de existentia, unam de una sola, processibilem de improcessibili, nascibilem de innascibili, unam denique uni immediate adhaerentem, quia unam de una immediate procedentem. Quod in divina natura talis existentia sit indubitanter agnovimus; sed utram communicabilis vel incommunicabilis sit, nondum demonstrativa ratione colligimus.

VIII

Quoniam constat tertiam in Trinitate personam aliunde quam a se originem trahere, oportet ut ab una

1. On sait que le mot « innascibile » — qu'on trouve déjà chez Tertullien et S. Irénée — est employé avec prédilection (ainsi que « inaccessibilis ») par S. Hilaire. Bien que chez lui il ait parfois seulement le sens d'éternel et, à ce titre, soit appliqué au Fils et à l'Esprit, il est généralement réservé au Père et sert à déjouer les équivoques des ardens sur l'agenitos.

Le terme revient assez souvent chez Richarn, vg. l. 5, VIII et surtout dans le l. 6 : II, III, V, VI, VIII. Il a l'avantage de souligner la primauté du Père.

Pour S. BOCAVENTURA, l'innascibilité — qui n'est pas une note négative, mais exprime cette primauté, « plénitude foncée » — est la raison fondamentale des processions. Sent., l. 4, 27, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3; cf. l. 4, d. 28, a. 1, q. 1. S. THOMAS a une idée différente. S. 2^a, l. 4, q. 33, art. 4, ad 1. Pour lui, l'in-

comme soi-même; autrement son amour serait susceptible de grandir. Il faut qu'il ait un égal en dignité, pour avoir quelqu'un qu'il puisse et doive à juste titre aimer comme soi-même. Si donc il est très véritable que la première personne est souverainement bonne, elle ne pourra pas ne pas vouloir tout ce qu'exige la charité souveraine. Et s'il est très véritable qu'elle est toute-puissante, tout ce qu'elle voudra sera nécessairement réalisé. De par l'exigence de la charité, elle voudra posséder un égal en dignité; et grâce à l'action de sa puissance, elle possèdera celui qu'elle veut posséder. Comme nous le disions, c'est la perfection même d'une personne qui est la cause de l'existence de la seconde. Celle-ci tient évidemment l'existence de ce qui est la cause de son existence. Et en effet elle a nécessairement son origine en celle qui, nous le disions, est la source de tout pouvoir.

Voilà comment une raison apporte à une autre raison son témoignage, comment la conviction donnée par l'une est corroborée par l'autre. Vous le voyez maintenant, une personne vient d'une personne; une existence, d'une existence; une seule personne, d'une personne unique; le processible, de l'improcessible; celui qui naît, de l'innascible¹; une seule personne enfin unie immédiatement à une seule, du fait qu'une seule procède immédiatement d'une seule. Nous avons reconnu, à n'en pouvoir douter, que la nature divine comporte pareille existence. Mais est-elle communicable ou incommunicable, c'est ce que nous n'avons pas encore conclu par raison démonstrative.

LA PROCESSION A LA FOIS IMMÉDIATE ET MÉDIATE.

VIII

Il est certain que dans la Trinité la troisième personne a son origine en dehors d'elle-même; par conséquent il

inaccessibilité est purement négative et n'est simplement la génération passive dans le Père.

aliqua dictarum aut ab ambobus simul habent esse. Et quid horum qua ratione convinci possit restat inquirere.

964 D Quod persona summe digna condignum habere oportuerit, superius prolata perspicuae rationis demonstratio invenit. Ut autem omnipotenti personae condigna esset, oportuit ut ab omnipotente omnipotentiam acciperet, ut aequam, imo eamdem omnipotentiam haberet. Nam, ut saepe dictum est, omnipotentia non potest esse nisi una. Si autem idem posse accipit, illud utique posse accipit a quo est omnium posse, omnium esse, omnium existere, a quo, ut superius dictum est, habet esse omnis essentia, omnis existentia. Si igitur idem posse est absque dubio ambobus commune, consequens est tertiam in Trinitate personam ex ambobus et esse accepisse et existentiam habere.

953 A Sed ad haec fortassis dicturus est aliquis : Si idem poste quod habet innascibilis accipit et habet persona nascibilis, ergo accipit et habet posse a semetipsa esse, quod est proprie proprium innascibilis personae. Verum qui hoc dicit, quantum mihi videtur, non bene intelligit quod dicit. Sed, ut melius elucescat quod dicimus, hoc ipsum diligentius discutiamus. Dicitis quia si innascibilis immediate tantum a se procedenti dedit plenitudinem potentiae suae, ergo et posse a semetipso existere, utpote qui omnipotens est et omnia potest.

Ad hoc ipse respondeo et fidenter affirmo quia a semetipso est, si a semetipso esse potest. Nam natura divina omnino invariabilis est. Si ergo est a semetipso, constat eum esse quod est sine alterius dono. Sed si hoc posse ei

1. Cf. supra, livre 3, II, VII.

2. Vg. livre 1, XXV ; livre 2, XV ; livre 4, XIX.

3. Cf. S. ANSELME : « Non magis est Pater Deus quam Filius, sed uno solo vobis Deus Pater et Filius. Quae propter si Spiritus sanctus est de Patre, quia est de Deo qui Pater est, negari nequit esse quoque de Filio, cum sit de Deo qui est Filius. » *De processione S. Spir.*, 7 (108, 298).

faut bien qu'elle tienne l'être ou d'une seule des deux autres personnes ou des deux ensemble. Qu'en est-il en réalité et par quelle raison le prouver, c'est ce qu'il nous reste à voir.

964 D Une personne d'une dignité souveraine requiert une personne égale en dignité, nous le savons déjà par une démonstration lumineuse¹. Mais pour être égale en dignité à une personne toute-puissante, il a bien fallu qu'elle reçoit de cette personne toute-puissante la toute-puissance, de manière à avoir une puissance égale ou plus exactement la même toute-puissance. Car, nous l'avons dit souvent, la toute-puissance est nécessairement unique². Si elle a reçu le même pouvoir, elle l'a reçu de celui qui est partout l'origine du pouvoir, de l'être, de l'existence, de celui qui, nous l'avons dit, donne l'être à toute essence, à toute existence. Si donc indubitablement les deux possèdent en commun le même pouvoir, il faut conclure que c'est de tous les deux que la troisième personne de la Trinité a reçu l'être et tient l'existence³.

953 A On va peut-être objecter : si la personne qui est née a reçu et possède identiquement le pouvoir même de l'Innascible, elle a donc reçu et possède le pouvoir d'exister d'elle-même, qui est exclusivement propre à l'Innascible. Au vrai, faire cette objection, c'est, je crois, ne pas bien comprendre ce qu'on dit. Toutefois, pour mieux mettre en lumière notre assertion, discutons ce point de plus près. Vous dites : si l'Innascible a donné à celui qui procède immédiatement de lui la plénitude de sa puissance, il lui a donné aussi en conséquence de pouvoir exister de soi-même, puisqu'il est tout-puissant et a tout pouvoir.

A quoi je réponds avec la plus ferme assurance : oui, il est de lui-même s'il est possible qu'il soit de lui-même. Car dans la nature divine tout est nécessaire. Si donc il est de lui-même, très certainement il est ce qu'il est sans

S. THOMAS apporte un argument analogue contre les grecs phéotons : « Una virtus est Patris et Filii et quidquid est a Patre necesse est esse a Filio, nisi presertim filio tantum repugnet. » S. Th., I, q. 36, art. 2, ad 6.

innascibilis dedit, ergo ex alterius dono hoc habuit. Quid ergo? Numquid ex semetipso et eo ipso sine alterius dono habet quod ex alterius dono habet? Vides jam, credo, quam sit tibi ipsi contraria ista assertio. Est enim omnino contrarium rem eandem et omnino idem ipsum haberi ex alterius dono et haberi sine alterius dono. Quid autem magis impossibile quam unum aliquid simul esse et non esse?

Sicut ergo superius jam diximus, ut summe digna persona condignam haberet, prout plenitudo bonitatis posebat, de se immediate procedenti existentiae dedit quidquid ab omnipotente veraciter dari potuit. Est itaque eis commune illud posse, a quo est ceterorum omnium et esse et posse. Ab hac itaque gemina existentia est omnis essentia, omnis persona, omnis existentia, ergo et illa quae est tertia in Trinitate persona.

Huic procul dubio assertioni attestatur quod illa, quam superius in Trinitatis indagatione posuimus, rationatione convincitur. Ibi namque manifesta ratione probatur, imo multipliciti demonstratione convincitur quod, sicut perfectio unius est causa alterius, sic sane perfectio geminae causa est tertiae in Trinitate personae. Sicut perfectio unius requirit condignum, sic certe perfectio utriusque exigit condilectum. Sed quoniam haec superius diligentem executi sumus, non oportet eandem hoc loco iterum ponere, cum possit quisque cum voluerit ex illo loco repetere.

Illud autem certissimum esse debet et hoc est quod de tertia persona firmiter retinere oportet, quoniam a quibus est ei existendi causa, ab ipsis et existentia. Ecce jam ex ratione tenemus quod tertia in Trinitate

le recevoir de personne. Mais si ce pouvoir même lui a été donné par l'Innascible, c'est bien par le don d'un autre qu'il l'a obtenu. Que dire alors? Est-ce qu'il possède de lui-même et par conséquent sans donation d'un autre ce qu'il possède par donation d'un autre? Vous voyez, je pense, à quel point cet énoncé est contradictoire. Car il est absolument contradictoire de posséder une seule et même réalité à la fois par la donation d'un autre et sans la donation d'un autre. Quoi de plus impossible pour un seul être que d'être tel et de ne l'être pas?

Ainsi donc, répétons-le, pour que la personne d'une souveraine dignité eût avec elle une personne d'une dignité égale, ainsi que le réclamait la plénitude de la bonté, elle a communiqué à l'existence qui procède d'elle immédiatement tout ce que pouvait réellement communiquer le tout-puissant. En conséquence, elles ont en commun ce pouvoir qui donne à tous les autres l'être et le pouvoir. Cette double existence est donc l'origine de toute essence, de toute personne, de toute existence et par conséquent aussi de cette existence qui est la troisième personne de la Trinité.

Sans nul doute cette assertion est corroborée par la conclusion du raisonnement apporté précédemment dans notre recherche de la Trinité. Là, en effet, nous le prouvons par une raison manifeste ou plutôt nous en apportons plusieurs démonstrations convaincantes, de même que la perfection de la seule première personne est la cause de la seconde personne, de même assurément la perfection de ces deux personnes est la cause de la troisième personne de la Trinité. De même que la perfection d'un seul exige un second, égal en dignité, de même la perfection des deux exige un autre pareillement aimé¹. Mais puisque cet exposé a déjà été bien fait, inutile de le reprendre ici; il est loisible à chacun de s'y reporter².

Ce qui est absolument certain, ce qu'il faut retenir fermement sur la troisième personne, c'est qu'elle est une existence dépendant de ceux-là mêmes qui lui donnent d'exister. Nous avons dès lors une raison pour

1. « Un autre pareillement aimé », au sens de « celui que chacun des deux veut voir aimé par l'autre comme il est aimé lui-même ». Un auteur du XVIII^e siècle dit « une troisième personne en société d'amitié ». Cf. VAN DER AAMMEL, *La troisième Trinité, les délices de l'esprit chrétien*, Anvers, 1745.

2. Cf. *opra*, livre 3, XI-XV.

955 D persona esse habent ex ceteris duabus. Quod igitur originem ex duabus trahat habemus; sed utrum hujusmodi existentia communicabilis sit an vero incommunicabilis, needum ratiocinando tenemus.

IX

Ecce jam ex majori parte invenimus quod superius quaerendum proposuimus. Invenimus oportere esse unam aliquam existentiam innascibili quidem immediate tantum conjunctam. Invenimus et aliam eidem existentiae tam immediata quam mediata germanitate cohaerentem. Illud nunc igitur quaerendum restat utrum aliqua sit vel esse possit, quae ei mediate tantum adhaereat.

956 A Unum est quod neminem sanae mentis credo posse sentire, quod videlicet sit aliqua persona in divinitate, cui non liceat vel quae nolit innascibilem immediate, ut sic dicam, facie ad faciem videre. Quid autem aliud ibi est videre, quam videndo cognoscere, et cognoscendo videre? Quid autem est innascibilem cognoscere quam sapientiae plenitudinem habere? Nihil autem aliud est ibi sapere quam esse. Unde igitur accipit ut sapiat, inde accipit ut existat. Unde igitur ei sapientia, inde et existentia; et si immediate ab illa accipit ut sapiat, et immediate quidem ab illa accipit ut existat. Si quis vero dicat

1. Expression biblique, cf. Gen., 33, 30; Ex., 23, 4; Deut., 5, 4; I Cor., 13, 12.

J. RIBAILLIER renvoie au beau texte de S. Augustin, selon lequel, pour le Fils, naître du Père, c'est voir le Père : Ita videt Filius Patrem, ut quo sem videt hoc ipso sit Filius. Non enim, aliud illi est esse a Patre, id est nasci de Patre quam videre Patrem. » De Trin., 2, 1, 3 (42, 846).

2. S. ANSELME, commentant le texte évangélique : « Non enim loquitur a seotipso... » (Jean, 16, 13), avait écrit : « Quid est audire Spiritu Sancto nisi quod discere? Et quid est discere nisi scientiam accipere? Si ergo scientia ejus non est aliud nisi scientia ejus, ab illo habet essentiam a qua audit et quae loquitur et quae docet. » De proc. S. Spir., 11 et 12 (158, 304-305).

955 D affirmer que la troisième personne de la Trinité tient l'être des deux autres. Mais cette existence est-elle communicable ou incommunicable? C'est ce que nous n'avons pas encore conclu par raisonnement.

EXCLUSION DE TOUTE AUTRE PROCESSION EN DIEU.

IX

Voilà que maintenant nous avons découvert, pour la plus large part, ce que nous nous étions proposé de rechercher. Nous avons découvert la nécessité d'une existence et d'une seule, qui fût unie à l'Innascible d'une manière seulement immédiate. Nous en avons découvert une autre, rattachée à cette même existence par une parenté à la fois immédiate et médiata. Il nous reste donc maintenant à examiner s'il y a ou s'il peut y avoir une existence qui ne soit unie que médiatement à la première.

956 A Aucun homme sain d'esprit ne saurait admettre, je pense, que dans la divinité il se trouve une personne qui ne puisse ou ne veuille pas voir l'Innascible immédiatement et, pour ainsi dire, face à face¹. En effet, qu'est-ce que voir, dans le cas, sinon connaître en voyant et voir en connaissant? Et qu'est-ce que connaître l'Innascible, sinon posséder la plénitude du savoir? Or en Dieu savoir et être sont identiques. Par conséquent, qui donne le savoir donne l'être; celui dont on reçoit la sagesse est celui dont on reçoit l'existence². De plus, si c'est immédiatement qu'une personne tient d'une autre le savoir, c'est d'elle immédiatement aussi qu'elle tient l'existence. Si

ANSELME D'HAVELBERG, traitant lui aussi, contre les Grecs, de la procession ab utroque, montre, à l'aide du même texte, que pour le Saint-Esprit recevoir la science c'est recevoir l'essence : « Unde igitur audit, inde loquitur; et unde loquitur, inde procedit. Itaque unde illi essentia, inde illi scientia; et unde illi scientia, inde illi procedit; et unde illi scientia, inde illi procedit et ita cum a Patre et a Filio esse est ab utroque existendo, sciendo, sciendo procedere. » Dialogi, II, 38 (188, 1190).

Cf. infra, livre 6, XII.

quod immediate non videt, consequens est ut concedat quod omniformem veritatis contemplationem non habet. Juxta id ergo non habet plenitudinem omnem et quod consequens est, nec veram divinitatem.

956 B Forte ad haec aliquis opponit et dicit : Sicut quaelibet persona videt de se procedentem, sic quaelibet procedens videt producentem. Cur ergo non eadem ratione convincatur illam esse ab ista, qua probatur atque vincitur istam esse ab illa ? Ad haec ergo breviter respondeo et dico, quod quaelibet divina persona, ad aspectum alterius divinae, accipit plenum sapere et eo ipso divinum esse, nisi habeat aliunde ; necesse est namque ut inde habeat, si aliunde non habet. Sed si habet aliunde, non necesse est etiam inde habere. Et ut id exemplo melius elucescat, ecce veritatem scriptam uni aliunde cognitam, alteri autem aliunde minime notam ; uterque tamen legit et intelligit ; sed solus ille veritatis scriptae cognitionem ex inspecta lectione percipit, qui eam aliunde non habuit.

956 C Quoniam igitur omnes divinae personae invicem se et immediate conspiciunt, radium summae lucis in alterutrum effundunt aut excipiunt. Et quis immediate videt, immediate adhaerent. Impossibile itaque est in natura divina esse aliquam personam mediata tantummodo alicui alteri germanitate conjunctam. Hac item ratiocinatione confirmatur quod de tertiae personae processione superius dicitur. Quis enim eam noget ceteras personas et videndo cognoscere et cognoscendo videre ? Est autem utraque persona una eademque sapientia. Quoniam ergo constat eam nihil habere ex se,

1. S. ANSELME avait enseigné que chaque personne, en connaissant, « dit » ; et que pourtant il n'y a qu'un Verbe ; et qui est Verbe du seul Père ; « Licet igitur unusquisque seipsum et omnes invicem se dicant, impossibile tamen est in summa essentia esse Verbum aliud praeter illud de quo jam constat quod sic audivit ex eo cuius est Verbum, ut et verus eius dei post illud deo vere Filius eius sit. In quo miram quidem et inexplicabile video. » *Monst.*, 62 (158, 209) ; cf. *Id.*, 61, 62 (*id.*, 207, 208).

l'on dit qu'elle ne la voit pas immédiatement, il faut admettre en bonne logique qu'elle n'a pas la contemplation intégrale de la vérité. Elle n'a donc pas, à cet égard, toute la plénitude et par conséquent ne possède pas la divinité véritable.

956 B Peut-être va-t-on objecter : de même que toute personne voit celle qui procède d'elle, ainsi toute personne qui procède voit celle qui la produit. Pourquoi le raisonnement qui démontre que celle-là procède de celle-ci ne démontrerait-il pas aussi bien que celle-ci procède de celle-là ? A quoi je réponds brièvement : toute personne divine, en contemplant une autre personne, reçoit d'elle le savoir plénier et, par le fait même, l'être divin, à moins qu'elle ne le possède à un autre titre. Nécessairement elle l'a à ce titre si elle ne l'a point par ailleurs ; mais si elle l'a par ailleurs il n'est pas nécessaire qu'elle l'ait à ce titre. Un exemple le fera mieux comprendre. Voici dans un texte écrit une vérité : quelqu'un la connaît par ailleurs ; un autre ne la connaît pas par ailleurs ; tous les deux lisent et comprennent ; mais la lecture n'apprend la vérité contenue dans le texte qu'à celui qui ne la connaissait point par ailleurs ¹.

956 C Les personnes divines se contemplent toutes mutuellement et immédiatement, elles projettent donc l'une sur l'autre ou reçoivent l'une de l'autre le rayonnement de la lumière souveraine. Et parce que leur vision est immédiate, immédiate est leur union. Il est donc impossible que dans la nature divine il y ait une personne qui soit unie à une autre par une parenté seulement médiata. Et ce raisonnement confirme ce que nous avons dit sur la procession de la troisième personne. Qui pourrait bien nier qu'elle connaisse les autres personnes en les voyant et qu'elle les voie en les connaissant ? Or ces deux personnes ne sont qu'une seule et même sagesse. Puisque, manifestement, elle ne pos-

S. THOMAS explique qu'une personne n'est pas principe du fait qu'elle possède la science infinie : « Sola persona quae profert Verbum est deus in divinis, cum tamen singulari personarum sit intelligens et intellecta et per consequens Verbo dicta. » *S. Th.*, I, q. 34, art. 1, ad 3.

consequens est ut ex inspectione sapientiae accipiat
936 D sapere et eo ipso accipiat et esse, ubi non est aliud esse
quam sapere.

Ecce jam quaesitum est et inventum quod superius
propositum fuerat ad querendum. Invenimus quod in
divina natura sit processio tantummodo immediata,
quod ibi sit quae est mediata simul et immediata, quod
mediata tantum omnino ibi non sit sed nec esse possit.

X

Ex his pro certo quae jam diximus, veraciter et inqu-
bitanter colligere possumus, quoniam si et quarta in
divinitate persona esse potuisset, procul dubio ex ceteris
tribus eam originem trahere immediate oporteret. Alio-
957 A quin alicui eorum nonnisi mediata germanitate cohae-
reret, nec eam nisi mediata videret. Et si quinta persona
ibi esse potuisset, simili ratione de ceteris quatuor imme-
diata procederet. Juxta hunc ratiocinationis modum
similis in consequentibus consequentia invenietur, quan-
tumcumque hujusmodi progressionis series intellectua-
liter protrahatur.

Confirmatur autem quod hic dicimus ex his quae jam
superius praelibavimus. Sicut enim duabus personis
commune est illud posse unde constat tertiam originem
trahere, sic procul dubio illud posse tribus commune
esset unde quartam esse oporteret, si quarta in divini-
tate locum haberet. Alioquin duae avari sibi reser-
varent, quod tertiae, salva utriusque proprietate, dare
957 B possent. Quod de istis dicimus absque dubio invenies
in consequentibus. Nam quantumcumque hujusmodi
prosecutionis lineam produceris, eandem semper con-
gruentiam ubique provenire videbis.

1. Cf. supra, livre 3, XV.

sède rien d'elle-même, c'est donc de la contemplation
de la sagesse qu'elle reçoit le savoir et par le fait même
96 D l'être, qui, en Dieu, est identique au savoir.

Et voilà que nos réflexions nous ont fait trouver ce
qui était proposé à notre recherche. Nous avons décou-
vert que dans la nature divine il y a une procession uni-
quement immédiate et une procession à la fois médiata
et immédiate, mais qu'il n'y a pas et ne peut y avoir
de procession seulement médiata.

IL N'Y A QU'UNE PERSONNE
EN CHAQUE MODE DE PROCESSION.

X

De ce que nous avons dit nous sommes fondés à tirer
cette conclusion véridique et indubitable : si dans la
divinité il pouvait exister une quatrième personne,
sans nul doute elle aurait son origine immédiatement
dans les trois autres. Autrement il y aurait une personne
967 A avec laquelle elle n'aurait qu'un lien de parenté médiata et
qu'elle ne verrait que médiatement. Et s'il pouvait exis-
ter une cinquième personne, pour la même raison elle procé-
derait immédiatement des quatre autres. Ce raisonnement
amène toujours à la même conclusion, aussi loin que par
la pensée on prolonge cette progression dans la série.

L'assertion présente est d'ailleurs confirmée par ce
que naguère nous avons seulement effleuré¹. C'est un
pouvoir commun aux deux personnes qui est évidemment
l'origine de la troisième ; et tout de même, sans aucun
doute, ce serait un pouvoir commun aux trois personnes
qui serait l'origine de la quatrième si en Dieu il y en
avait une quatrième. Autrement, de la part des deux
personnes, ce serait une avarice de se réserver à elles-
mêmes ce qu'elles pourraient donner à une troisième
sans perdre leurs propriétés personnelles. Le même rai-
967 B sonnement vaudrait assurément pour les suivantes.
Aussi loin que vous continuerez dans cette ligne, vous
rencontrerez toujours et partout la même disposition.

Notandum autem quomodo hujusmodi differentia proprietatum in solo constet numero producentium. Nam prima earum habet esse a nulla alia, secunda ab una sola, tertia vero a gemina. Et si numerus earum in plures abundaret, eundem progressionis tenorem per omnes inveniri oporteret. Ecce quomodo hic ordo differentiarum surgit et excurrit juxta modum et ordinem numerorum.

937 C Illud quoque notandum, quod juxta quamlibet ejusmodi differentiam impossibile est esse plus quam unam personam. Nam a sola una persona non potest esse nisi tantummodo una; similiter quae sit tantum a gemina non potest esse nisi una sola. Nam si gemina de una tantum procederet, pro certo procedentium neutra alteri immediate adhaereret. Quod quam impossibile sit superius quidem ratio manifesta perdocuit. Juxta quod dictum est de una differentia, intelligi datur et de quolibet alia.

937 D Ecce in his geminae quaestionis solutionem habemus, quas superius sine solutione reliquimus. Constat siquidem quoniam si ab una sola persona non potest esse nisi una tantummodo existentia, nec a gemina nisi una sola, constat, inquam, quod utraque sit incommunicabilis existentia. Sicut igitur in divinitate non potest esse nisi una sola persona quae sit a semetipsa, sic non potest esse plus quam una quae sit ab una tantummodo persona; nec nisi una sola, quae esse non habeat nisi a gemina.

XI

Invenimus in superioribus differentias personalium proprietatum, quomodo sibi invicem cohaerent vel

1. Cf. supra, IX.

2. Cf. supra, VI.

Il faut remarquer que les propriétés ne diffèrent que selon le nombre des personnes qui communiquent l'être. La première personne ne tient son être d'aucune autre; la seconde le tient d'une seule uniquement; la troisième le tient de deux. Dans l'hypothèse où le nombre des personnes serait plus considérable, il faudrait retrouver pour toutes le même genre de progression. Voilà ce qui explique la série des différences et comment elle se développe de la même manière que la série des nombres.

937 C Il faut le remarquer aussi: il ne peut exister plus d'une personne selon chacun de ces modes différents. Il ne peut y avoir qu'une seule personne procédant d'une seule personne; de même il ne peut y avoir qu'une seule personne procédant de deux personnes. Car dans l'hypothèse où il y aurait deux personnes procédant d'une seule, assurément aucune de ces deux ne serait unie immédiatement à l'autre. Or c'est là une impossibilité absolue, comme nous l'avons montré par une raison manifeste¹. Et ce que nous disons d'un des modes de procession, il faut le dire des autres.

937 D Par là nous avons la solution de deux questions que nous avons laissées en suspens². Car si d'une seule personne il ne peut y avoir qu'une seule existence et si de deux personnes il ne peut y avoir également qu'une seule existence, il est certain que ces deux existences sont incommunicables. En conséquence, tout comme en Dieu il ne peut y avoir qu'une seule personne qui soit d'elle-même, ainsi ne peut-il y avoir qu'une seule personne qui soit d'une seule personne; et il ne peut y avoir qu'une seule personne qui tienne son être de deux personnes.

IL FAUT UNE PERSONNE ET UNE SEULE
QUI NE SOIT PRINCIPE D'AUCUNE AUTRE.

XI

Nous avons déterminé précédemment les différences entre les propriétés personnelles, nous avons vu com-

procedant juxta modum et consequentiam numerorum.

Sed si tot essent personae divinae quot possunt esse hujusmodi differentiae, essent utique infinitae. Oportet itaque personarum proprietates diligentius persequari, ne de earum numero possit aliqua sinistra suspicio oriri.

958 A Superius probavimus quod in illa divinarum personarum pluralitate oportet personam aliquam esse quae non habeat aliunde quam a se originem trahere. Sed, sicut necesse est ibi esse aliquam quae non sit ab alia, sic ibi esse oportet aliam a qua non sit aliqua alia. Utrumque namque simili ratione convincitur; utrumque pari quidem demonstratione comprobatur. Nam si in illa vera divinitate non esset aliqua persona a qua non procederet aliqua alia, sed quaelibet ex alia procedens de se procedentem haberet, ejusmodi deductionis protractio in infinitum procederet et personarum series, in infinitum ducta, numerositatis suae naturam finem acciperet. Sed nulla opinio hoc recipit, nec ratio aliqua usque-
958 B quaque admittit. Oportet itaque ut in divinarum personarum pluralitate talis aliqua existat de qua nulla alia originem trahat. Oportet nihilominus ut eadem ipsa existendi principium ex alia habeat; sicut et illa quae ex alia aliqua non est oportet ut alteri existendi causam exhibeat. Utriusque sententiae eadem ratio, utrumque convincitur non dissimili argumento. Cum enim vincat ratio manifesta nonnisi unam personam posse esse a semetipsa, si illa quae ab alia non est nullam de se procedentem haberet, in perpetuum sola remaneret. Simili quidem ratione et illa quae de se procedentem non

1. On a remarqué que notre auteur emploie volontiers l'argument par l'absurde ou par supposition impossible, par exemple : à supposer que Dieu communique la divinité sans la garder pour lui-même (1, XVI), que la sagesse divine dépasse la puissance (1, XVII), qu'il y ait plusieurs tout-puissances (1, XXV), qu'il y ait plusieurs immensités (2, VI), qu'il y ait plusieurs sagesseurs (2, XV), qu'il y ait plusieurs êtres parfaits (2, XIX), qu'une personne refuse également de communiquer la divinité (3, IV), qu'il n'y

ment les personnes sont unies l'une à l'autre, comment elles procèdent suivant la série des nombres et leur progression.

Mais s'il y avait autant de personnes divines qu'il peut y avoir de différences de ce genre, il y en aurait assurément un nombre infini. Nous devons donc étudier avec plus d'attention les propriétés des personnes, pour qu'il ne puisse s'élever aucun doute fâcheux quant à leur nombre.

958 A Nous l'avons montré, dans cette pluralité des personnes divines, il faut qu'il en existe une qui ne tienne son origine que d'elle-même. Mais tout comme il en existe nécessairement une qui ne vient pas d'une autre, nécessairement aussi il en existe une de laquelle aucune autre ne vient. Dans les deux cas, c'est la même raison qui vaut, la même démonstration qui le prouve. Car si dans cette divinité véritable il n'existait pas une personne qui n'en produisît aucune autre, si de toute personne qui procède une autre personne procédait, cet enchaînement continuerait à l'infini, la série des personnes prolongée à l'infini ne trouverait pas de terme à sa multiplicité. Mais aucun penseur n'admet cette position et elle est à exclure absolument¹.

958 B Il faut bien, dès lors, que dans la pluralité des personnes divines il en existe une qui ne soit l'origine d'aucune autre. Il faut également que cette même personne ait son principe d'existence en une autre; tout comme il faut que la personne existant par elle-même soit principe d'existence pour une autre. Les deux affirmations se justifient par la même raison; dans les deux cas l'argument est semblable. On démontre avec évidence qu'il n'y a qu'une personne à pouvoir exister par elle-même : si cette personne qui ne vient pas d'une autre n'était le principe d'aucune autre, elle demeurerait à tout jamais solitaire. Pour une raison semblable, si la personne qui n'en produit pas d'autre ne procédait

ait en Dieu qu'une personne dans la solitude (3, XIV). Cf. aussi infra : à supposer que chaque personne aime davantage pour les autres que pour elle sa propriété personnelle (5, XXIV).

habet, si a nulla alia procederet, divino consortio in perpetuum careret. Sed, ut superius satis evidenter ostendimus, multiplex ratio a vera divinitate solitudinem excludit et personarum pluralitatem convincit. Oportet itaque ut ibi sit qui existendi principium aliunde non sumat sed exhibeat; oportet aequè ut ibi sit qui e converso ipsum quod est ab alio accipiat et nulli alii impendat.

XII

Oportet pro certo ut ejusmodi aliqua in divinitate persona existat, a qua, ut jam diximus, nulla alia procedat. Sed potest adhuc alicui in dubium venire, utrum hoc ipsum sit proprie proprium uni alicui personae, an possit et aliquibus esse commune.

Sed si duae personae essent quae hoc commune haberent, procul dubio neutra illarum ab alia procederet. Si neutra ab alia procederet, nec una quaelibet alteri immediate adhaereret. Si vero neutra alteri adhaereret immediate, forent utique adinvicem sola mediata germanitate conjunctae. Quod quidem quam impossibile sit superior demonstratio evidentissima ratione convincit. Est itaque proprie proprium unius tantummodo personae, de se procedentem nullo modo habere.

Quemadmodum ergo non potest esse in divinitate nisi una sola persona quae non procedat ab alia, sic absque ambiguo non potest esse nisi una sola a qua non procedat alia aliqua. Erit itaque ista quemadmodum et illa existentia incommunicabilis, nec omnino poterit esse personis aliquibus communis. Solus enim unus in illa personarum pluralitate sic accipit et habet esse ex alio, ut nullus alius omnino aut accipiat aut esse habeat ab ipso.

959 A Ecce duarum in Trinitate personarum proprietates

1. Cf. supra, livre 3, V.

958 C elle-même d'aucune autre, elle serait privée à tout jamais de la communauté divine. Mais, nous l'avons montré assez clairement, des raisons multiples excluent de la divinité véritable la solitude et prouvent la pluralité des personnes¹. Il faut donc qu'en Dieu il y ait une personne qui ne reçoive pas d'ailleurs le principe de l'existence et qui elle-même la communique; il faut aussi qu'il y ait une personne qui inversement reçoive d'un autre ce qu'elle est et ne le communique à aucun autre.

XII

On doit tenir pour certain qu'il existe dans la divinité une personne de laquelle nulle autre ne procède, nous venons de le dire. Mais on peut se demander encore : ce caractère même est-il propre à une seule personne ou peut-il se trouver en plusieurs ?

Si ce caractère appartenait à deux personnes, évidemment aucune d'elles ne précéderait de l'autre. Si aucune d'elles ne précéderait de l'autre, elles ne seraient pas unies entre elles immédiatement. Si elles n'étaient pas unies entre elles immédiatement, elles ne seraient rattachées l'une à l'autre que par une parenté médiata. Or la démonstration donnée plus haut montre avec une entière évidence que c'est une impossibilité absolue. En conséquence c'est la propriété exclusive d'une seule personne de n'être le principe d'aucune autre.

Ainsi, de même que dans la divinité il ne peut exister qu'une seule personne qui ne procède pas d'une autre, de même, sans aucun doute, il ne peut exister qu'une seule personne de laquelle aucune autre ne procède. Il y aura donc ici et là existence incommunicable et elle ne pourra absolument pas se trouver en plusieurs personnes. Dans cette pluralité de personnes, il n'en existe qu'une seule qui reçoit et tient l'être d'une autre, sans être elle-même le principe et l'origine d'aucune autre.

959 A Et ainsi nous sommes arrivés, touchant les propriétés de deux personnes de la Trinité, à des conclusions

tam aperta ratione collegimus, ut nullo modo vel in medico inde dubitare valeamus.

XIII

De hac gemina dictarum proprietate personarum, possumus absque omni scrupulo colligere quid de illius quae inter has media esse debeamus proprietate sentire. Nam si ibi nonnisi unus solus esse potest qui non sit ab alio aliquo, consequens est ut hic de quo modo agimus non sit a semetipso. Item, si ibi nonnisi unus solus esse potest qui de se procedentem non habet, hunc de quo modo loquimur qui de se procedat habere oportet. Sic itaque procedit de alio, ut nihilominus tamen alius procedat ex ipso. Ecce ergo, ut diximus, absque ambiguitate habemus quid de ejus proprietate sentire debeamus. Haec procul dubio attestatio illi assertioni concinit, quam praemissa superius disputatio invenit. Nam persona illa quae de innascibili procedit tantummodo immediate videtur imo convincitur utrumque habere. Nam esse quod est in ea plenitudine quam ab innascibili accipit, alteri utique sine ulla integritatis diminutione impendit. Tertia namque in divinitate persona a nascibili simul et innascibili procedit.

Ecce quomodo ratio rationi occurrit et attestatio attestationsi alludit. Ecce quod constat luce jam clarius, tres in tribus proprietatum distinctiones invenimus : unus est ab alio non procedere, de se tamen procedentem habere ; alterius tam ab alio procedere quam de se procedentem habere ; tertii vero ab alio procedere, nec tamen qui de se procedat habere. Et duas quidem ex his proprietatibus incommunicabiles esse jam novimus ; sed quid de tertia sentiendum sit, necdum ratiocinando apprehendimus.

clairement prouvées et qui ne nous laissent pas la possibilité du moindre doute.

IL FAUT UNE PERSONNE ET UNE SEULE
QUI PROCÈDE ET QUI SOIT PRINCIPLE D'UNE AUTRE.

XIII

A partir de la double propriété de ces deux personnes, nous pouvons, sans tergiverser, tirer une conclusion sur la propriété intermédiaire. S'il ne peut exister en Dieu qu'un seul qui ne soit pas d'un autre, la conséquence est que celui dont il s'agit maintenant n'est pas de lui-même. D'autre part, s'il ne peut exister en Dieu qu'un seul qui ne soit pas principe d'un autre, il faut bien que celui dont nous parlons maintenant soit le principe d'un autre. Comme nous le disions, nous voilà fixés sans le moindre doute sur ce que nous devons penser de sa propriété personnelle. Cette raison vient confirmer l'assertion que nous avions reconnue valable dans nos réflexions antérieures. En effet, cette personne qui procède immédiatement du seul Innascible a bien ce double caractère, nous le constatons et même le démontrons : car l'être qu'elle possède avec la plénitude qu'elle reçoit de l'Innascible, elle le communique à un autre sans diminution et intégralement. Dans la Trinité, en effet, la troisième personne divine procède à la fois de celui qui est né et de l'Innascible.

C'est ainsi que les raisons convergent et que les preuves s'appellent l'une l'autre. Il apparaît maintenant plus clair que le jour que dans les trois nous découvrons trois caractéristiques distinctes. La caractéristique de l'un est de ne pas procéder d'un autre et d'être cependant principe d'un autre ; la caractéristique du second est tout ensemble de procéder d'un autre et d'être principe d'un autre ; la caractéristique du troisième est de procéder d'un autre et de n'être pas principe d'un autre.

De ces propriétés nous avons reconnu déjà que deux sont incommunicables ; mais nous n'avons pas encore découvert par le raisonnement ce qu'il faut penser de la dernière.

XIV

959 D Sed quia duas ex dictis proprietatibus rationis attestatione incommunicabiles esse jam novimus, eo ipso idem de tertia sentire admonemur. Sed, ne haec ratio probabilis potius quam necessaria videatur, hoc ipsum quod dicitur altius investigetur.

Imprimis itaque notandum diligenterque considerandum quomodo gemina duarum personarum proprietates una alteram quasi ex opposito respiciat et una alteri velut per contrarium respondeat. Nam unius est plenitudinem non accipere sed dare; alterius e contra non dare sed accipere. Ubi autem est summa pulchritudo, ibi nulla potest deesse perfectio. Constat, quod consequens est et unde mens sana nullatenus dubitare potest, quod divinarum personarum pluralitas omnino sit congruentissima venustate conjuncta et ordinatissima alteritate distincta. Oportet itaque ut, in divina illa 960 A personarum pluralitate summe pulchra et omnino ordinatissima, sit mutuo hinc inde in alterutrum differens concordia, et concors differentia. Videtur itaque esse necesse ut, inter illam cujus est plenitudinem dare nec accipere et eam cujus est accipere nec dare, sit sola una media cujus sit proprie proprium tam dare quam accipere, ut constituta in medio, uni alitrinsecarum cohaereat ex uno et alteri earum connectatur ex altero. Sicque fiet ut ex datione concordet cum dante et ex acceptione concordet cum accipiente; et e converso ex datione differat a non dante et ex acceptione differat a non accipiente, ut sit in alterutrum, sicut superius jam diximus, et differens concordia et concors differentia.

1. Nouvel exemple de cet argument esthétique auquel Richard est très sensible. Trois propriétés caractéristiques, où les extrêmes sont unis par un terme intermédiaire : donner sans recevoir, recevoir sans donner, recevoir et donner. Cf. supra, II.

Voir note « Méthodes arithmétiques, géométriques, harmoniques », p. 492.

XIV

959 D Ayant déjà constaté par une preuve rationnelle que deux de ces propriétés sont incommunicables, nous sommes par là inclinés à avoir la même idée sur la troisième. Mais pour ne pas avoir l'air de nous en tenir à une raison seulement plausible et non rigoureuse, examinons cette assertion d'une manière plus approfondie.

Il faut remarquer d'abord et considérer avec attention comment les propriétés des deux personnes sont en relation d'opposition mutuelle et se répondent l'une à l'autre comme par une symétrie inversée. Ce qui caractérise l'un est de ne pas recevoir la plénitude, mais de la donner; ce qui au contraire caractérise l'autre est de ne pas la donner, mais de la recevoir. Or, dans la beauté suprême, aucune perfection ne saurait manquer. La conséquence est manifeste, indubitable pour un homme sain d'esprit : la pluralité des personnes divines doit réaliser l'union dans la beauté la plus harmonieuse, la distinction dans l'altérité la mieux ordonnée. Il faut donc que dans cette pluralité divine des personnes, qui est souverainement belle et de toutes la mieux ordonnée, il y ait, par les relations mutuelles de l'un à l'autre, différence dans l'accord, accord dans la différence. Dès lors, il paraît nécessaire d'admettre qu'entre la personne dont la propriété est de donner sans recevoir et celle dont la propriété est de recevoir sans donner, il existe une autre personne intermédiaire et une seule dont la propriété exclusive soit tout ensemble de donner et de recevoir; de manière que, placée entre les deux, elle se rattache d'une part à la première, que d'autre part elle soit unie à la seconde. Donnant, elle s'accordera avec celle qui donne; recevant, elle s'accordera avec celle qui reçoit. Et inversement, donnant, elle diffèrera de celle qui ne donne pas; recevant, elle diffèrera de celle qui ne reçoit pas. Ainsi, vis-à-vis de l'une et de l'autre, il y aura, comme nous l'avons dit, différence dans l'accord et accord dans la différence ¹.

960 B Si autem duae mediae inter duas altrinsecas personas esse dicantur, videamus quid inconvenientis hanc assertionem sequatur. Certe prima ex eis erit a nulla, altera ab una sola, tertia a duabus, quarta ex tribus, sicut superius satis diligenter explanavimus. Et haec quidem dispositio, iuxta hanc considerationem, videtur habere aliquid cum arithmetica medietate.

Sed modo videamus quomodo geometricae medietatis speciem, quam, ut superius patet, personarum Trinitas praetendit, quaternitatis ista dispositio, iuxta aliam considerationem, confundit. Certe personae causaliter primae proprium erit plenitudinem solummodo dare; duarum mediarum tam dare quam accipere; quartae vero tantummodo accipere non etiam dare. Ecce ex his prima in solo uno concordat cum altera. Altera vero illa, non in uno tantum, sed in duobus concordat cum tertia. Tertia autem non in duobus quidem, sed in solo uno concordat cum quarta. Vides certe quomodo unius proprietatis geminatio atque communicatio proportionalitatis rationem non tam praetendit quam confundit, ordinis pulchritudinem non tam auget quam minuit. Quis autem dicat in illa summa pulchritudine aliquid esse vel esse potuisse, quod pulchritudinem minuat ordinemque confundat? In illa autem superiori proprietatum dispositione, iuxta unam considerationem medietas arithmetica, iuxta considerationem aliam medietas geometrica, iuxta Trinitatis et unitatis collationem medietas

960 D harmonica specietenus occurrunt, et miranda ratione invicem sibi alludunt.

Constat itaque ex his unius personae proprie proprium esse plenitudinem tam dare quam accipere; et hanc proprietatem, sicut et ceteras duas, incommunicabilem esse.

960 B Supposons au contraire qu'entre les extrêmes il existe deux personnes intermédiaires et voyons les inconvenients qui s'ensuivront. Assurément la première personne ne viendra d'aucune autre, la seconde viendra d'une seule, la troisième de deux, la quatrième de trois, nous l'avons assez clairement expliqué. Et la disposition obtenue à ce point de vue semble avoir quelque chose d'une proportion arithmétique.

Mais voyons comment cette sorte de proportion géométrique, que nous avons remarquée dans la Trinité des personnes, est troublée du fait de la quaternité introduite par un point de vue différent. Certainement la propriété exclusive de la personne qui est première dans l'ordre causal sera uniquement de donner la plénitude; celle des deux personnes intermédiaires sera et de donner et de recevoir; celle de la quatrième personne sera de donner seulement sans recevoir. Ainsi, entre ces personnes, il y a accord de la première avec la seconde sur un seul point; il y a accord de la seconde avec la troisième, non sur un seul point mais sur deux; il y a accord de la troisième avec la quatrième, non sur deux points mais sur un seul. Et vous voyez comment le redoublement et la communication d'une même propriété, loin d'établir la proportion, la bouleverse et loin d'augmenter la beauté de l'ordre, l'amoindrit. Or comment prétendre que dans cette beauté suprême il y ait ou puisse y avoir rien par quoi la beauté serait amoindrie et l'ordre bouleversé?

Au contraire, dans la disposition des propriétés envisagée plus haut, la proportion arithmétique suggérée par une considération, la proportion géométrique suggérée par l'autre, la proportion harmonique que l'on trouve dans le rapprochement de la Trinité et de l'unité convergent de façon manifeste et s'appellent l'une l'autre d'une manière admirable.

960 D Voilà qui montre clairement que c'est la propriété caractéristique d'une seule personne de communiquer aussi bien que de recevoir la plénitude; et que cette propriété, tout comme les deux autres, est incommunicable.

XV

Omnibus absque dubio divinis personis constat esse commune omnem plenitudinem habere. Proprietatum autem distinctio versatur circa duo. Constat namque in dando et accipiendo. Unius namque personae proprietatis, ut ex praemissis patet, consistit in solum dando, 961 A alterius in solum accipiendo; inter has autem media tam in dando quam accipiendo. Sed ad ista fortassis dicturus est aliquis: Si una proprietatis constat in sola datione, altera in sola acceptione, media inter has in datione simul et acceptione, cur non sit quarta sine datione et acceptione in solo habere? Quod si recipimus, quaternitatem divinarum personarum fateri videmur.

Sed hujus quaestionis nodum in superioribus tam aperta ratio dissolvit, ut diligens lector, quantumlibet idiota, inde in aliquo dubitare vix possit. Ut enim superior monstratum est, ratio manifesta convincit quod nisi una sola in divinitate persona a semetipsa esse non possit. Quae igitur aliunde non accipit ut sit vel aliquid possit, si nulli impenderet quod habet, absque dubio, 961 B ut alias dictum est, in perpetuum sola remaneret.

Nullum itaque in divinitate locum quarta proprietatis habere cognoscitur; unde et quaternitatis suspicio omnino secluditur. Constat itaque quod in divina natura omnino esse non possit quarta persona.

XVI

Ea quae superius dicta sunt de amovenda a divina natura quaternitatis suspensio possumus adhuc altiori et evidentiali ratione confirmare. Nam, si veri amoris

EXCLUSION DE LA QUATERNITÉ.

XV

Indubitablement les personnes divines ont toutes en commun de posséder la plénitude totale. La distinction entre les propriétés tient à deux modalités qui la constituent : donner et recevoir. Nous l'avons expliqué déjà, une personne a comme propriété de donner seulement, une autre a comme propriété de recevoir seulement; entre les deux il y a la propriété intermédiaire de donner et de recevoir. À cela on va peut-être objecter : si une propriété consiste à donner seulement, une autre à recevoir seulement, une autre, intermédiaire, tout ensemble à donner et à recevoir, pourquoi n'y en aurait-il pas une quatrième, consistant à posséder seulement sans donner ni recevoir ? Et dans cette hypothèse, nous paraissions bien admettre une quaternité de personnes divines.

Mais la raison manifeste exposée plus haut dénoue si bien le problème qu'un lecteur attentif, fût-il sans culture, ne peut avoir à ce sujet le moindre doute. Notre argumentation a prouvé à l'évidence que dans la divinité il ne peut y avoir qu'une seule personne existant par elle-même. Ne recevant pas d'un autre l'être et le pouvoir, si elle ne communiquait à personne ce qu'elle possède, sans nul 961 B doute, nous l'avons dit, elle resterait à jamais solitaire.

Ainsi dans la divinité il n'y a pas place pour une quatrième propriété; en conséquence toute crainte de quaternité est exclue. Il apparaît impossible que dans la nature divine existe une quatrième personne.

DISTINCTION DES PERSONNES
PAR LA RÉFLEXION SUR L'AMOUR.

XVI

Ce que nous venons de dire pour écarter de la nature divine tout soupçon de quaternité peut être corroboré par une raison encore plus haute et plus manifeste. En

plenitudinem in considerationem adducimus proprietatumque ad eam considerationem pertinentium distinctionem diligenter attendimus, quod quaerimus fortassis citius inveniemus.

901 C Veræ autem dilectionis plenitudo in solo constat amore summo universaliterque perfecto. Solus vero amor summus ille jure nominatur, qui tantus est quo non potest esse major, simul et talis quo non potest esse melior. Unde et animadvertere licet quia veri amoris plenitudo haberi non potest ab aliqua persona quæ Deus non est. Alioquin, si præter Deum aliquis veri amoris plenitudinem habere prævaluisse, utique in caritate et eo ipso in bonitate æqualis Deo esse potuisset persona quæ Deus non esset. Sed quis hoc dicat, vel tenuiter aestimare præsumat ?

064 D Constat autem quia verus amor potest esse aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut ex utroque permixtus id est ex uno debitus et ex alio gratuitus. Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nihil muneris accipit gratanter impendit. Amor debitus est, quando quis ei a quo gratis accipit nihil nisi amorem rependit. Amor ex utroque permixtus est, qui alternatim amando et gratis accipit et gratis impendit. Plenitudo autem amoris gratuiti, plenitudo amoris debiti, quemadmodum et plenitudo in utroque perfecti a persona quæ Deus non est nullo modo potest haberi. Sed quoniam hoc satis ex superioribus patet, adjuncta expositione non indiget.

XVII

Manifestissimum esse jam constat quod una in Trinitate persona nihil nisi a semetipsa habeat. Nihil omnino

1. L'auteur reprend et complète les thèses majeures du livre 3.

2. On retrouve chez les docteurs franciscains les mêmes idées et le même vocabulaire : « amor gratuitus, debitus, ex utroque permixtus », v. g. SUSA

méditant sur la plénitude de l'amour véritable et en étudiant avec attention, à ce point de vue, les distinctions des propriétés, peut-être découvrirons-nous bien vite ce que nous cherchons ¹.

061 C La plénitude de la dilection véritable ne se trouve que dans l'amour souverain et absolument parfait. Or seul mérite le nom d'amour souverain celui qui est d'une telle intensité qu'il ne peut y en avoir de plus intense et d'une telle qualité qu'il ne peut y en avoir de meilleur. D'où il suit, notons-le, qu'une personne qui n'est pas Dieu ne saurait posséder la plénitude de l'amour véritable. Autrement, à supposer qu'en dehors de Dieu quelqu'un eût réussi à posséder la plénitude de l'amour véritable, il pourrait exister alors une personne égale à Dieu en charité et donc en bonté, qui ne serait pas Dieu. Et comment le prétendre, comment oser le moins du monde l'imaginer ?

061 D Il est certain que l'amour véritable peut être ou bien exclusivement gracieux ou bien exclusivement obligé ou bien unissant l'un et l'autre, c'est-à-dire gracieux d'une part et d'autre part obligé. L'amour est gracieux quand on donne gratuitement à celui dont on n'a reçu aucune largesse. L'amour est obligé quand à celui dont on a reçu gratuitement on ne rend en échange que l'amour. L'amour est mixte lorsque, dans une double attitude de l'amour, gratuitement on reçoit et gratuitement on donne. Mais la plénitude de l'amour gracieux, pas plus que la plénitude de l'amour obligé et la plénitude de l'amour mixte parfait, ne saurait être possédée par une personne qui n'est pas Dieu. Cela ressort de ce que nous avons dit, inutile de le développer davantage ².

XVII

Il est désormais on ne peut plus manifeste que, dans la Trinité, il y a une personne qui tient tout d'elle-même.

Molesiana, P. I, Inq. 2, tract. univ., q. 1, tit. 2, c. 3, art. 2 (Quaracchi); S. BOVAVENTURA, *Discursum mentis in Deum*, VI, 2.

962 A accipit ab alio aliquo, nihil prorsus possidet ex munere alieno. Amorem itaque debitum et qualem ibi superius descripsimus nullo modo videtur posse habere qui a nullo alio deprehenditur aliquid accepisse unde ei obnoxius fieret vel in aliquo debitor existeret.

Gratuitum autem amorem se habere ostendit qui procedentibus de se plenitudinis suae abundantiam tam largitur, tam libenter et gratis impendit. Quid enim ab ipso personae procedentes, ab ipso quid, inquam, quasi ex debito exigere possunt, qui ipsum debitum amorem, quem gratuito dilectori rependant, ex ejus dono accipiunt ? Alioquin aliquid haberent quod ex ipso non accipissent. Quod quam falsum sit superiora docent.

962 B Habet itaque amorem gratuitum et gratuitum solum. Habet, inquam, gratuitum amorem, et, quod amplius est, gratuiti amoris plenitudinem ; amoris gratuiti plenitudinem se habere demonstrat, qui ex illa plenitudine quam habet nihil sibi soli reservat sed totum communicat. Si omnem plenitudinem haberet, nec communicare vellet eum posset, plenitudinem gratuiti amoris non haberet. Convincitur ergo amoris plenitudinem habere, cui ad omnem benevolentiae effectum non deest vel velle vel posse.

1. S. HILAIRE, dans la controverse antirienne, expliquant le texte sur « l'ignorance du jour du jugement » et montrant que le Père a tout communiqué au Fils, écrit : « Nescit autem Deus aliud aliquando quam dilectio esse neque aliud quam Pater esse. Et qui diligit non videtur et qui Pater est non etiam non Pater totus est. » De Trin., 9, 61 (16, 330).

2. S. AUGUSTIN (contre les Ariens) : « Nascitur Filius tantam bonitatem quantumcumque illi est, quia Deus est, dare potuit, et dedit quia bonus invicere non potuit. Nam si minus bonitatis quam quod ipse habuit unice dedit, minus bonus est et ipse quam debuit ; quod sentire dementiar est. » Contra Maximianum, II, 24, 7 (42, 801).

3. La patristique grecque considérait volontiers le Père comme source jaillissante et fécondité première, vg. S. JEAN DAMASCÈNE : « Le Père est soleil superessentialis, source de la bonté, abîme de l'essence, de la raison, de la sagesse, de la puissance, de la lumière, de la divinité, source productrice

92 A Elle ne reçoit absolument rien d'aucun autre, elle ne possède absolument rien par donation d'un autre. En conséquence, l'amour obligé, tel que nous venons de le décrire, s'avère impossible en celui qui, n'ayant rien reçu, ne saurait être aucunement obligé ou débiteur à l'égard d'un autre.

Au contraire, il révèle bien qu'il possède l'amour gracieux, lui qui communique à ceux dont il est le principe la richesse de sa plénitude avec tant de générosité, tant de libéralité et de gratuité. Que peuvent bien exiger de lui, oui que peuvent bien exiger à titre d'obligation les personnes qui procèdent de lui, puisque même l'amour obligé, qui est leur réponse à son amour gracieux, est un don qu'elles reçoivent de lui ? Autrement, elles possèderaient quelque chose sans l'avoir reçu de lui ; et nos remarques précédentes montrent toute la fausseté d'une pareille idée.

962 B Il possède donc l'amour gracieux et uniquement gracieux. Oui, il possède l'amour gracieux, et, mieux encore, la plénitude de l'amour gracieux. Il montre bien qu'il possède la plénitude de l'amour gracieux, lui qui ne se réserve rien exclusivement pour soi de la plénitude qu'il possède, mais la communique tout entière ¹. Si, ayant toute la plénitude et pouvant la communiquer, il s'y refusait, il n'aurait pas la plénitude de l'amour gracieux. Ainsi donc, il possède manifestement la plénitude de l'amour gracieux, lui à qui ne manque ni vouloir ni pouvoir pour exercer une générosité totale ².

et jaillissante du bien qui est caché en elle. » Féé oçh., I, 12 (P. G., 94, 348). S. CYRILLE D'ALEXANDRIE : « S'il est impie de prétendre que l'esprit humain est infatigable... comment au sein-t-il pas absurde de dire que l'intelligence suprême est infatigable et de lui refuser la fécondité qui lui convient ? » Theodorus, 6 (75, 70).

C'est la doctrine rappelée par S. BASILE : « (me movet) antiquo positio magorum doctorum qui dicebant quod immobilitas in Patre dicit fataliter plenitudinem. Fontalis autem plenitudo consistit in procedendo. » Sent., I, dist. XXVII, p. 1, art. 1, q. 2.

Dans une perspective moins « physique » et plus personnelle, Richard met en valeur la générosité plus que la fécondité.

XVIII

Illam autem personam, cujus est proprium procedere, nec tamen de se procedentem habere, quoniam aliunde accipit totum quod habet, plenitudinem debiti amoris habere oportet; alioquin, si summe diligentibus summum amorem non rependeret, summo amore digna non esset. Summo sane amore ab ipsis diligitur, a quibus omnem plenitudinem accepisse cognoscitur. Quid itaque indebiti amoris possit eis rependere, a quibus constat eam omnem plenitudinem gratis accepisse? Et quoniam proprium est ipsius, ut ante jam diximus, de se procedentem non habere, non est in divinitate cui possit plenitudinem gratuiti amoris exhibere. Et quidem erga creatam personam gratuitum amorem habere potest, sed gratuiti amoris plenitudinem erga creaturam habere non potest, quae inordinatum amorem habere non potest. Inordinatus enim amor esset, si summo amore diligeret qui summe diligendus non esset. Summo siquidem amore omnino dignus non est qui summe bonus non est. Persona vero quae Deus non est summe bonus esse non potest, quoniam Deo aequari non potest.

Plenitudinem itaque debiti amoris dicta persona, juxta supradictam rationem, et habere valet et habet. Plenitudinem vero gratuiti amoris omnino non habet sed nec habere valet.

Solius itaque debiti amoris plenitudinem habere oportet personam illam, quae de se, quemadmodum dictum est, procedentem non habet.

XIX

Ex his quae de duabus personis circa instantem considerationem jam diximus, satis elucescit quid de reliqua

1. Ici intervient encore le principe de la « caritas ordinata ». Cf. *supra*, livre 3, II.

XVIII

Quant à cette personne dont la caractéristique est de procéder sans être elle-même le principe d'une autre, du moment qu'elle reçoit d'ailleurs tout ce qu'elle a, elle doit posséder la plénitude de l'amour obligé. Autrement, si à l'amour souverain dont elle est aimée elle ne répondait pas par un amour souverain, elle ne serait pas digne du souverain amour. Et c'est bien d'un amour souverain qu'elle est aimée par ceux qui, nous le savons, lui communiquent toute la plénitude. Or que pourrait-elle donner en fait d'amour non obligé à ceux dont il est certain qu'elle a reçu gratuitement toute la plénitude? Et puisque sa propriété, nous l'avons dit, est de n'avoir personne qui procède d'elle, elle ne peut trouver dans la divinité à qui témoigner la plénitude de l'amour gracieux. Sans doute elle peut bien avoir un amour gracieux à l'égard d'une personne créée; mais elle ne peut avoir à l'égard d'une créature l'amour gracieux en plénitude; car son amour ne peut être déréglé; et il y aurait amour déréglé à aimer d'un amour souverain qui ne serait pas digne d'un amour souverain. Celui-là n'est aucunement digne d'un amour souverain qui n'est pas souverainement bon; or une personne qui n'est pas Dieu ne peut être souverainement bonne, ne pouvant être égale à Dieu¹.

Ainsi, d'après la raison alléguée, cette personne est capable de posséder et possède la plénitude de l'amour obligé tandis qu'elle ne possède absolument pas la plénitude de l'amour gracieux et même est incapable de la posséder.

C'est donc bien la seule plénitude de l'amour obligé qu'on doit trouver en cette personne de laquelle, nous l'avons dit, aucune autre ne procède.

XIX

Les réflexions que nous venons de faire sur ces deux personnes nous montrent assez clairement ce qu'il faut

sentire debeamus. Nam, quoniam est proprie proprium ipsius tam ab alia procedere quam de se procedentem habere, oportet eam tam gratuito quam debito amore abundare et utriusque plenitudinem, utpote unius amoris uni, alterius alteri, integraliter exhibere. Debitum quippe est quod summo amore diligit a quo totum accipit et nihil impendit; gratuitam vero, quod summe diligit a quo nihil accipit sed totum impendit.

Ecco jam aperta ratione tenemus quomodo singulorum propria iuxta hanc considerationem distinguere debeamus. Constat namque quia in uno ex tribus est amor summus et solum gratuitus; in altero vero sic
963 B summus ut sit solum debitus; in tertio autem sic summus ut sit ex uno debitus, ex altero omnino gratuitus. Ecco in amore summo trina proprietatum distinctio, cum sit tamen una eademque in omnibus, utpote summa et vero aeterna dilectio.

Nunc itaque ex hac veri et summi amoris speculatione, possumus colligere utrumnam, in illa divinarum personarum pluralitate, quarta possit persona locum habere.

XX

Superiora satis probant atque demonstrant quod in divinitate non possit esse nisi una persona quae sit a semetipsa. Hinc etiam potest diligens veritatis indagator
963 C indubitata ratione colligere quod in illa mutua personarum caritate non possit amor esse qui non sit aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut simul utrumque debitus atque gratuitus. Constat nihilominus de dictis tribus quod gratuiti amoris plenitudo sit in solo uno,

dire de la dernière. Sa propriété exclusivement personnelle est à la fois de procéder d'une autre et d'avoir une personne qui procède d'elle. Il faut, en conséquence, qu'elle ait toute la richesse et de l'amour gracieux et de l'amour obligé et qu'elle témoigne ce double amour dans sa plénitude intégrale, le premier à une personne et le second à l'autre. De sa part, c'est une obligation d'aimer d'un amour souverain celui dont elle reçoit tout et à qui elle ne donne rien; par ailleurs c'est une gratuité d'aimer souverainement celui dont elle ne reçoit rien et à qui elle donne tout.

Voilà que nous savons maintenant par une raison manifeste comment, dans cette perspective, nous devons distinguer les propriétés de chacune des personnes. Il est avéré qu'il y a dans l'un des trois amour souverain et uniquement gracieux; dans l'autre, au contraire, amour
963 B souverain mais uniquement obligé; dans le troisième, amour souverain, mais obligé, à un titre, et, à un autre, entièrement gracieux. Telle est, dans l'amour souverain, la triple distinction des propriétés. En tous néanmoins c'est une seule et même dilection, la dilection souveraine et vraiment éternelle.

Et maintenant cette considération sur le véritable et souverain amour nous permet de résoudre la question: dans cette pluralité des personnes divines, y a-t-il place pour une quatrième personne ?

EXCLUSION DE LA QUATERNITÉ
PAR L'ANALYSE DE L'AMOUR.

XX

Nous avons suffisamment prouvé et démontré qu'en Dieu il ne peut y avoir qu'une personne qui soit d'elle-même. De là le chercheur à la poursuite de la vérité peut
963 C conclure aussi par une raison indubitable que, dans la charité mutuelle des personnes, il ne peut y avoir un amour qui ne soit ou bien uniquement gracieux ou bien uniquement obligé ou bien tout ensemble obligé et gracieux. Il n'est pas moins clair que des trois dont nous

debiti vero amoris plenitudo sit in solo altero, tam debiti quam gratuiti plenitudo sit in solo tertio.

Sed quid ad ista dicemus? Numquid aliquis ex his tribus aliud aliquid est et aliud aliquid amor suus? Numquid eorum alicui aliud est esse quam diligere, diligere quam esse? Ubi ergo est vera illa et summa simplicitas quam superius quaesivimus, invenimus et multa rationum attestatione probavimus?

963 D Oportet itaque absque dubio ut in summa simplicitate idem ipsum sit esse quod diligere. Erit ergo unicusque trium idem ipsum persona sua quod dilectio sua. Nihil itaque aliud erit plures in una divinitate personas esse quam plures unam eandemque utpote summam dilectionem habere, quin potius esse ex differenti proprietate. Nihil aliud est ibi persona ista quam dilectio summa hac proprietate distincta. Nihil aliud persona altera quam dilectio summa alia proprietate distincta. Nec aliud aliquid est persona tertia quam dilectio summa tertia proprietate distincta. Juxta numerum itaque proprietatum erit et numerus personarum. Quoniam ergo quaelibet persona, ut diximus, est idem quod amor suus et assignata singularum discretio constat in solis jam dictis tribus, sicut quartam proprietatem sic quartam personam nullatenus ibi invenire poterimus.

964 A Ne autem aliquis nos parum intelligat et propter inconsulte reprehendat in eo quod gratuitam vel debitum posuimus, non nos utique latet quod hoc non semper sub eadem significatione accipimus. Dicimus quia hic illum amare debet eo quod dignus sit. Dicimus nihilominus quod unus alium amare debet, eo quod eum alicujus

1. Cf. les belles réflexions de S. BARNARD sur « Lex Domini inmaculata », Loi de la Trinité, non une loi qui s'imposerait à Dieu, mais la Loi de Charité qu'Il est lui-même : « Nec absurdum vultur quod trixi etiam Deus vivere ex lege, cum non alia quam caritate dicere. Quid vero in summa et beata Illa Trinitate summam et ineffabilem conservat unitatem, nisi caritas? »

parlons, l'un possède seul la plénitude de l'amour gracieux, un autre possède seul la plénitude de l'amour obligé, le troisième possède seul la plénitude de l'amour obligé et gracieux.

Mais alors que dire? Chacun de ces trois et son amour sont-ils des réalités différentes? Pour chacun d'eux, l'être est-il distinct de l'amour et l'amour distinct de l'être? Que devient alors cette véritable et suprême simplicité que plus haut nous avons cherchée, trouvée et démontrée par le témoignage de raisons multiples?

Il faut évidemment que dans la suprême simplicité 963 D être et aimer s'identifient. En conséquence, pour chacun des trois, sa personne est son amour même. Qu'il y ait plusieurs personnes dans une seule divinité signifie exactement qu'ils sont plusieurs à posséder une seule et même dilection, la dilection souveraine, ou mieux qu'ils sont plusieurs à être cette dilection, en vertu de propriétés différentes¹. En Dieu, par conséquent, cette personne n'est rien autre que l'amour souverain distingué par telle propriété; la seconde personne n'est rien autre que l'amour souverain distingué par une propriété différente; la troisième personne n'est rien autre que l'amour souverain distingué par une troisième propriété. Au nombre des propriétés correspondra le nombre des personnes. Étant donné que chaque personne, nous l'avons dit, est identique à son amour et que les distinctions propres à chacune d'elles ne se trouvent que dans les trois propriétés énumérées, nous ne pourrions découvrir 964 A en Dieu une quatrième propriété et pas davantage une quatrième personne.

Qu'on évite de mal nous comprendre pour nous reprocher ensuite indûment l'emploi des mots : gracieux et obligé. Nous savons fort bien que ces mots n'ont pas toujours la même signification. Nous disons : celui-ci est obligé d'aimer celui-là parce qu'il en est digne; nous disons également : celui-ci est obligé d'aimer celui-là

Lex est ergo et lex Domini caritas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohaeret et colligat in vinculo pacis. » De diligendis Deo, XII, 35 (182, 406).

domi vel beneficii merito debitorem reddiderit. Sic et gratuitum, alias et alias, sub alia et alia significatione, accipi poterit. Sed sub qua significatione utrumque hoc loco accipi volumus, ne calumniae locus pateat, adjuncta descriptione determinavimus. Nemo autem miretur, nemo indignetur, si ea quae de tanta profunditate sentimus, verbis eloquimur quibus possumus.

964 B Ecce jam explicavimus quomodo ad superiorum confirmationem ratio manifeste convincit, quod quarta in divinitate persona locum habere non possit.

XXI

Verum si huic novissimae speculationi velit quis in ejusmodi exercitatiōis sensus habens diligenter insistere, multa superius disputata et diversis demonstrationibus probata poterit fortassis ex hac sola indubitanter colligere et probabili assertionē convincere.

Si quis unum Deum esse altius intelligit, ipsum summe bonum, summe beatum esse manifesta ratione depre- 964 C hendit. Sed, si de personarum pluralitate diffidit, ex eo quod jam credit in id quod nondum apprehendit per hanc speculam assurgere poterit. Ex hac una, ut arbitror, speculatione, personarum pluralitatem, imo totam Trinitatem poterit elicere et documentis probabilibus astruere.

Haec speculatio, ut superior ratio docuit, suspicionem quaternitatis excludit. Haec veram divinitatem creditibus veraciterque confitentibus sic personarum pluralitatem commendat, ut et substantiae unitatem convincat.

1. S. BOHAVIENENSIS fuit remarcquer que l'expression « amor debitus » signifie bien le « rectitude » de l'amour, mais s'exclut pas pour autant la « libéralité » essentielle à tout amour : « Dicendum quod debitus est quis rectus, sed tamen amor non considerat debitum. Unde quantumcumque debentur, dom tamen

parce qu'un don ou un bienfait l'a rendu son débiteur ». De même le mot gracieux pourra être employé ici et là en des sens différents. Aussi, pour éviter de donner prise aux attaques, avons-nous déterminé par nos explications le sens où nous voulons qu'on entende ces deux mots. Qu'on ne s'étonne pas, qu'on ne s'irrite pas si, pour exprimer notre sentiment sur un mystère si profond, nous utilisons les mots que nous pouvons.

964 B Ainsi d'après nos explications, une raison manifeste vient corroborer ce que nous avons démontré : que dans la divinité il n'y a pas place pour une quatrième personne.

XXI

Cette dernière considération, attentivement méditée, est susceptible à elle seule de fournir à un esprit exercé² des conclusions fermes et des arguments valables sur bien des points déjà examinés et démontrés par nos divers raisonnements.

Si l'on a une intelligence un peu profonde de l'unité de Dieu, on saisit, par une raison manifeste, qu'il est lui-même souverainement bon et souverainement heureux. Mais si l'on a quelque difficulté sur la pluralité 964 C des personnes, on pourra, dans cette perspective, s'élever de ce que l'on croit déjà à ce que l'on ne saisit pas encore. Cette considération permettra, à elle seule, je pense, de tirer au clair ce qui concerne la pluralité des personnes et même la Trinité tout entière et de l'établir par des raisons satisfaisantes.

Cette considération, nous l'avons montré, exclut toute apparence de quaternité. Au regard de ceux qui croient et proclament sincèrement la divinité véritable, elle met en valeur la pluralité des personnes, mais en prouvant aussi l'unité de substance.

debitum non attenditur, non minuitur ratio liberalitatis, imo ostenditur ratio rectitudinis. » *Sens.*, I, dist. 10, q. 3.

2. Peut-être réminiscence de *Hebr.*, 5, 14. L'expression se trouve déjà I, I, I.

Ex hac speculatione, cujusque personae proprietates elucescit et in manifestationem exit. Nam diligenter requisita, perspicua ratione clamat quod in divinitate sit persona quae ab alia aliqua esse non habeat, quod 964 D ibi sit quae a sola una et alia quae a duobus originem trahat.

Cogitet qui haec legit quam magnum et utile sit promp- tum et familiare habere, ad haec omnia posse ex una speculatione omni poscenti rationem reddere. Sed quoniam ex his quae jam diximus ad horum indagacionem pervium iter extruximus, haec diligentioribus perscrutatoribus plenius discutienda relinquimus.

XXII

Quod autem diximus unam personam habere vel esse plenitudinem amoris gratuiti, alteram vero plenitudinem amoris debiti, nemo ad id trahat quasi una aliqua 965 A quamlibet aliam in aliquo praecellat, vel melius aliquid perfectiusque habeat, vel existat.

Nulla ibi differentia graduum, nulla diversitas dignitatum. Ecce constat quoniam proprietates unius est plenitudinem dare nec accepisse, alterius vero accepisse nec dare : numquid idcirco oportet unam altera meliorem, unam altera digniorem ? Absit, absit omnino hujusmodi aliqua suspicio ! Hujusmodi suspicio multos supplantavit et per varios errores dispersit. Nihil habet majus, nihil omnino melius qui nihil eorum quae habet ab alio accepit, quam qui nihil habet quod non accepisset. Quidquid perfectionis, quidquid bonitatis, quidquid beatitudinis habet cujus est solum dare, in ea plenu-

1. Albasion à J. Pierre, 3, 15. Ce texte est très exploité par les auteurs du Moyen Age.

Elle fait apparaître et met en belle lumière la propriété de chaque personne. A qui prend soin de l'interroger, elle proclame, pour une raison manifeste, que, dans la divinité, il existe une personne ne tenant l'être d'aucune autre, qu'il existe aussi une personne ayant 964 D son origine en une seule et qu'il en existe une troisième ayant son origine en deux personnes.

Songez, lecteur, combien il est important et avantageux d'avoir immédiatement à sa portée une considération permettant à elle seule de rendre raison à qui le demande de toutes ces vérités ¹. Mais, puisque nos réflexions précédentes ont frayé un chemin à ces investigations, nous abandonnons cette enquête approfondie au zèle et à la perspicacité des chercheurs.

ÉGALITÉ PARFAITE DES PERSONNES.

XXII

Quand nous disons qu'une personne possède ou est elle-même la plénitude de l'amour gracieux, une autre la plénitude de l'amour obligé, qu'on ne nous fasse pas dire que l'une aurait sur l'autre une supériorité quelconque, 965 A qu'elle posséderait ou serait une réalité meilleure ou plus parfaite.

En Dieu, aucune différence de degrés, aucune hiérarchie de prérogatives. Il est bien certain que la propriété d'une personne est de donner la plénitude sans la recevoir, que la propriété de l'autre est de recevoir sans donner : faudra-t-il pour autant que l'une soit meilleure que l'autre, que l'une soit supérieure à l'autre ? Écartons, écartons absolument cette idée, qui a fait perdre à beaucoup l'équilibre et les a égarés en des erreurs diverses. Celui qui possède tout sans avoir rien reçu d'un autre ne possède rien de plus grand, rien de meilleur que celui qui possède en ayant tout reçu. Toute perfection, toute bonté, toute béatitude appartiennent à celui qui ne fait que donner ; mais elles appartiennent aussi, en cette plé-

dine possidet et ille cuius proprium est totum accepisse.

965 B Quod autem dicitur plenitudinem gratuiti amoris esse in solo dando, plenitudinem debiti in solo accipiendo, nemo debet sic accipere quasi hoc in illa indifferenti aequalitate sit opus gratiae et non potius operatio naturae.

Sed tanti mysterii altitudo nimis profunda est et vix vel nunquam ab ullo homine verbis idoneis explicari potest. Nemo ergo miretur, nemo indignetur si, more Virginis matris, conceptam veritatem edendo, verborum panniculis involvo, qui disertis sermonis sericis non valeo me non habere cognosco. Sed ubi constat de veritate sententiae, nihil restat sagacis lectoris prudentiae nisi verba idonea, quod cum omni gratiarum actione suscipio, veris assertionibus adhibere.

XXVIII

965 C Proprium est veri et intimi amoris illud efficere, in illis etiam personis quibus est diversum esse, ut sit in eis idem velle et idem nolle. Quanto magis identitas voluntatis illis inest personis quibus est idem esse quod velle et, quod consequens est, sicut unum esse ita et unum velle! Est itaque in illa Trinitate omnibus una voluntas, una caritas, una et indifferens bonitas.

Quantum igitur ad substantiam dilectionis erit unus atque idem amor in omnibus personis. Et cum sit in omnibus unus atque summus, non potest esse in uno

1. Mise en garde contre toute tentation subordinatienne. S. HILAIRE, commentant le texte johannique « Pater major me est », avait dit, à propos du Fils qui reçoit tout du Père : « Major illaque domus est, sed minor iam non est cui unum esse denatur. » De Trinitate, 9, 53 (10, 324-325).

Cf. ANGLAND, expliquant que « esse ab alio » n'est pas de soi une intrériorité : un fils qui serait la même valeur que son père ou peut-être une valeur plus excellente ne serait pas inférieur à lui du fait qu'il procède de lui. Theol. christ., 4 (175, 1293-1294).

2. Cette belle image, qui exprime le passivité de notre vocabulaire humain, se trouve aussi dans le De superexcellenti baptismo Christi : « In his quae

nitudo, à celui dont le propre est d'avoir tout reçu !

965 B De plus, quand on dit que la plénitude de l'amour gracieux consiste à donner seulement et la plénitude de l'amour obligé seulement à recevoir, ces expressions ne sont pas à entendre comme si, dans cette égalité sans aucune différence, il y avait œuvre de grâce et non activité de nature.

Mais ce mystère a des profondeurs d'abîme. L'homme arrivera à peine ou n'arrivera jamais à découvrir des termes aptes à l'exposer. Qu'on ne s'étonne donc pas, qu'on ne s'irrite pas si, à l'exemple de la Vierge Mère, mettant au jour la vérité que j'ai conçue, je l'enveloppe de ces langes de mes paroles : je ne puis la revêtir des étoffes de soie d'un langage disert, je reconnais mon dénuement ! Mais quand une pensée est certainement vraie, il ne reste plus au lecteur sagace et prudent qu'à trouver des termes justes pour exprimer cette vérité : je lui en aurai la plus vive reconnaissance.

XXIII

965 C C'est le fait d'un amour authentique et profond de réaliser en ceux-là mêmes dont l'être est différent un seul vouloir, un seul non-vouloir¹. Combien plus encore y aura-t-il identité de volonté dans ces personnes en qui l'être s'identifie avec le vouloir et en qui, par conséquent, il y a un seul vouloir comme il y a un seul être. Dans la Trinité ils ont tous une seule volonté, une seule charité, une seule bonté indivisible.

Ainsi, quant à la substance de la dilection, il y aura en toutes les personnes un seul et identique amour. Et comme en toutes est amour est un et suprême, impossible qu'il

tenetur sentis verborum laepta labore. Sed quoniam parvulus Jesus in passis letere non creuit, tenuitatis meae propterea tenent sui verborum passis transmittere minime puduit. Totius Maria parvulus suum pannis involvit quos mens cuncta veritates quam vel tenetur sentis verba simplicibus exposuit. - (106, 1011-1012). Le début du De superexcellenti baptismo Christi est authentiquement de RICHARD, bien qu'il ait été déplacé et soit en réalité le préambule de l'Adversus in Pr. CXYIII (cf. J. CHATELAIN, Revue du Moyen Age latin, janvier-mars 1962, p. 43-52).

3. Cf. SALLUSTE, Catilinae, 20, 5.

965 D

quam in altero in aliquo major, non potest esse in uno
quam in altero in aliquo melior. Certè si inest omnibus
per omnia idem velle, unusquisque amat alterum quo-
modo seipsum, quantum seipsum. Si eorum unusquisque
diliget alterum ut se, totum quod communicabile est
ibi, vult euiuslibet alteri ut sibi. Si diligit quantum se,
quidquid ibi est communicabile nec ardentius desiderat
sibi quam alteri nec tepidius alteri quam sibi.

966 A

Ejusmodi itaque amor ex uno erit talis quo non potest
esse melior, ex altero tantus quo non potest esse major.
Erit itaque, ut dictum est, quantum ad substantiam
dilectionis, unus et idem in omnibus amor, veruntamen
modo mirabili in singulis proprietatum discretionem di-
stinctus. Nam, secundum eam acceptionem quam superius
assignavimus, erit in isto ad illum tantum gratuitus, et
in illo ad istum tantummodo debitus, in tertio debitus
ad unum, et ad alterum gratuitus. Juxta humanam
namque loquendi modum, recte dicimus amorem gra-
tuitum, qui nihil accipiens totum impendit; debitum
vero, qui nihil impendit a quo totum accepit.

Disctur itaque illa divinitatis unda et summi amoris
affluentia in alio tantum effluens nec infusa, in alio tam
effluens quam infusa, in tertio non effluens sed solum
infusa, cum sit tamen in omnibus una et eadem ipsa;

1. L'auteur de l'opuscule 56 De beatitudine (inter opera S. Thomæ), s'inspirent de la formule augustinienne « Ecce tria sunt : amans et quod amatur et amor », écrit : « Hæc dilectio non est minor quam diligens et dilectus, quia Spiritus sanctus est amans Patris et Filii, nec minus amatur ab amante et amato ipse amor quam amans ab amato vel amatus ab amante. » C. 2.

2. Cette belle comparaison n'est pas sans analogie avec certaines images employées par les Pères.

3. GREGOIRE DE NAZIANZE avait essayé, en les critiquant, la comparaison de la source jaillissante, de la fontaine et du fleuve, pour évoquer la Trinité : « Comme d'autres, je me suis représenté une source, une fontaine, un fleuve ; j'ai cherché une analogie entre le Père et la source, les Fils et la fontaine, l'Esprit-Saint et le fleuve : en effet entre ces choses il n'y a pas séparation temporelle ni division, il y a continuité ; et d'autre part elles semblent se distinguer par trois propriétés. Mais j'ai cessé d'abord que cette image ne

soit en rien plus intense chez l'autre, impossible qu'il soit meilleur. En vérité, puisqu'il y a en tous absolument le même vouloir, chacun aime l'autre comme soi-même et autant que soi-même¹. Si chacun d'eux aime l'autre comme soi-même, il veut pour n'importe quel autre comme pour soi tout ce qui en Dieu est communicable. S'il l'aime autant que soi-même, il ne désire pas avec plus d'ardeur pour soi que pour l'autre ni avec plus de tiédeur pour l'autre que pour soi tout ce qui en Dieu est communicable.

Cet amour sera donc d'une telle qualité qu'il ne saurait en exister de meilleur ; il sera d'une telle intensité qu'il ne saurait en exister de plus intense. Ainsi, répétons-le, quant à la substance de la charité, il sera un et identique en tous et cependant merveilleusement distingué en chacun par la différence des propriétés. En effet, dans le sens où nous avons pris ces mots, il sera dans l'un, vis-à-vis de l'autre, seulement gracieux ; dans celui-ci, vis-à-vis du premier, seulement obligé ; dans le troisième, gracieux vis-à-vis de l'un et obligé vis-à-vis de l'autre. Car, dans le vocabulaire humain, nous avons raison d'appeler amour gracieux celui qui ne reçoit rien et donne tout, amour obligé celui qui ne donne rien à celui dont il a tout reçu.

On peut dire que cette onde de la divinité, toute gonflée du souverain amour, dans l'un jaillit seulement sans s'épancher, dans l'autre jaillit et s'épanche, dans le troisième s'épanche seulement sans jaillir. Il n'y a pourtant qu'une seule onde et la même en tous². Et il n'y

suggère dans la divinité un flux instable ; j'ai cessé aussi qu'on ne se représentât une personne unique, car la source, la fontaine, le fleuve sont une seule et même réalité sous des formes diverses. » *Disc. théol.*, 5, 31 (P. G., 39, 140).

4. JEAN DAMASCÈNE répond à peu près la même comparaison : « Pense le Père comme la source de la vie, le Fils engendré comme le fleuve, le Saint-Esprit comme la mer ; en effet source, fleuve et mer sont une seule nature. » *Sur les hérésies* (P. G., 94, 780).

5. ANSELME développe longuement la comparaison de la source, de la rivière et du lac qui sont un seul NIL De *Jés Trin.*, 8 (135, 280-281). Cf. aussi *De pass.*, 5, *Spir.*, 16 et 17 (id. 309-311).

La comparaison anselmienne a été critiquée par ARISTARQUE, comme contraire à l'unité de l'essence divine et aussi comme favorisant le modalisme : *Intr. ad théol.*, II, 12 (178, 1071) ; *Theol. christ.*, 4 (id., 1257).

et in his omnibus una veritas, etiamsi sit de ea loquendi multiformitas.

XXIV

966 B Inter haec aliquis fortassis humanum aliquid cogitans de divinis personis, illam personam majoris dignitatis reputat et ceteris excellentiorem iudicat quae a semet-ipsa habet totum quod eam habere constat. Sed absit ut ibi credatur esse aliqua dignitatum distantia, ubi vere et absque dubio est aequalitas summa. Sed qui hoc per intelligentiam necdum capit, est unde cogitationem suam ex alia consideratione reprimeret possit.

Sciendum itaque est, sicut superius iam dixi, quia quidquid est omnibus communicabile ibi unaquaeque persona tam amat alteri quam sibi, sic e converso quod suae proprietatis est et incommunicabile magis diligit sibi quam alteri. Quaelibet namque persona, ex eo quod est omnibus commune, habet esse eadem substantia

966 C cum ceteris ; ex eo quod est suae proprietatis et incommunicabile, habet esse singularis persona discreta ab aliis. Si ergo unaquaeque quod suae proprietatis est magis amaret alteri quam sibi et quod alterius proprietatis est magis amaret sibi quam alteri, quid hoc aliud esset vel quid aliud videri posset, quam nolle esse persona quae ipsa est et velle esse persona quae ipsa non est ? Sed neminem puto esse tantae dementiae qui audeat hoc existimare vel possit patienter audire.

1. Cf. S. AUGUSTIN, insistant contre les ariens que le Fils qui reçoit n'est pas inférieur au Père qui donne : « Scriptum est quidem : « Beatus est magis dare quam accipere » ; sed in hoc vita ubi est inopia, quis utique melior est copios. Melius est enim habere quam egere ; et melius est dare quam accipere, erogare quam mendicare. Ubi autem qui dedit gignendo debet et qui accipit nascendo accipit, non inquit substantiam est, sed ipsa copia generata est. Nec potest qui accipit ei qui debet esse inaequalis, qui et hoc accipit ut esset aequalis. » *Casus Maximin.*, II, 14, 7 (42, 774-775).

2. Chaque personne aime davantage pour soi que pour l'autre tout ce qui

a qu'une seule vérité sous la diversité des expressions multiples.

XXIV

966 B Ici peut-être, jugeant des personnes divines à la mesure humaine, va-t-on attribuer une dignité plus haute et une excellence supérieure à la personne qui tient d'elle-même tout ce qu'elle possède. Mais gardons-nous d'imaginer une quelconque hiérarchie de dignité là où véritablement et sans le moindre doute il y a égalité souveraine ¹. Et celui-là même qui ne le comprend pas encore a la possibilité de rectifier sa pensée par une autre considération.

Il faut savoir, comme je l'ai dit précédemment, que chaque personne aime autant pour une autre que pour soi tout ce qui en Dieu est communicable ; et aussi inversement qu'elle aime davantage pour soi que pour l'autre sa propriété incommunicable. Chaque personne, à raison de ce qui est commun à toutes, est une même substance 966 C avec les autres ; et, à raison de sa propriété incommunicable, elle est une personne unique, distincte des autres. Si chaque personne aimait davantage pour l'autre que pour soi ce qui lui est propre et si elle aimait davantage pour soi que pour l'autre ce qui est le propre d'une autre, que serait-ce et qu'est-ce que cela révélerait sinon le refus d'être la personne qu'elle est elle-même et la volonté d'être la personne qu'elle-même n'est pas ? Aucun homme, j'imagine, n'est assez fou pour oser avoir pareille idée ou garder son sang-froid en l'entendant formuler ².

lui est propre et qui est incommunicable. L'amour ne se réalise pas dans une absorption des personnalités. Richard traite d'absurde pareille hypothèse ; elle constituerait un désordre et serait la ruine de la charité authentique. On n'est vraiment « vers l'autre et pour l'autre » qu'en étant pleinement soi-même ; l'amour, qui est à l'opposé de l'égoïsme du moi, n'est pas la destruction du « je » ; et l'unité profonde ne peut exister que dans l'irréductible distinction des personnes.

1. Cf. S. GREGOIRE DE NAZANZE, *Disc. théol.*, 5, 9 (P. G., 36, 141-144).

2. Cf. aussi GUILLEAUME DE SAINT-THÉRY : « Neque semper unaquaeque (persona) sine injuria alterius praedicat quod suum est, ut neque illi quod suum est deserat neque interturbet in aliquo quod alterius est et ex utroque constet quod orthodoxe fidel est, scilicet ratio fidel ipsam praedicans unita-

Ille utique persona, cujus est ea proprietas quam putas prerogativam dignitatis, absque omni ambiguo magis vult eam sibi quam ceteris; et ceterae sine contradictione ulla magis volunt eam illi quam sibi. Quid ergo? Numquid aestimandi erunt majores benignitatis esse, qui illud quod putas praeceminentiam excellentiae malunt alteri personae quam propriae, quam ille qui mavult proprie quam alicui alteri personae? Sed, si recte aestimantur benigniores, cur non et eo ipso digniores?

Dicis adhuc fortassis quod multo gloriosius sit plenitudinem habere et dare quam solum habere nec alicui dare. Ecce iterum, ut tibi videtur, si secundum hominem judicamus, in duabus personis quaedam gloriae prerogativam invenimus. Sed iterum dico quia hanc quam putas prerogativam, juxta rationem praedictam, tertia in Trinitate persona mavult ceteris quam sibi, quam tamen ceterae sibi ipsi malunt quam illi. Numquid ergo illa dicitur ceteris benignior et eo ipso gloriosior?

Ecce dum incedimus juxta judicia humana, invenitur divina quaeque persona qualibet alia magis et minus benigna, magis et minus digna. Ecce opinio falsa quam invenitur sibi ipsa contraria! Debemus itaque has phantasias de cordibus nostris abjicere et omnino firmiter credere quae necdum possumus per intelligentiam capere. Pro certo et absque omni ambiguo, quantum ad integritatem perfectionis, nulla in Trinitate differentia est amoris vel dignitatis.

tem quam Trinitatem, ipsam Trinitatem quam unitatem, unum Deum. • *Amigosa fidel* (180, 430). Cf. BARROUX de FOND expliquant que la propriété personnelle est nécessaire à la « communien » que demande la charité. De *sua consuetudo* (204, 508).

Le P. ROUSSIER, opposant la conception « grâce-thomiste » et la conception « extatique » de l'amour, écrivait de cet amour extatique : « Il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé. » Et encore : « Cette conception... place le but idéal de l'amour dans le sacrifice total de la personnalité aimante à la per-

Où, la personne à qui appartient cette propriété, où vous voyez une prérogative d'honneur, l'aime mieux assurément pour soi que pour les autres. Et les autres incontestablement l'aiment mieux pour elle que pour soi. Mais quoi ? allons-nous alors estimer plus généreux ceux qui aiment mieux voir en une autre personne qu'en eux-mêmes cette propriété où vous supposez une prérogative d'excellence, allons-nous les estimer plus généreux que celui qui l'aime mieux pour soi que pour une autre personne ? Mais s'ils méritent d'être estimés plus généreux, pourquoi ne méritent-ils pas, de ce chef, d'être estimés supérieur ?

Vous allez peut-être ajouter qu'il est bien plus glorieux de posséder la plénitude et de la communiquer que de la posséder sans la communiquer. Et voilà qu'une fois encore, selon vous, à juger humainement, nous décelons en deux personnes une gloire supérieure. Mais dans ce cas, je le répète¹, ce qui vous semble une supériorité, la troisième personne aime mieux la voir dans les autres qu'en soi-même, tandis que les autres aiment mieux la voir en soi qu'en elle. Allons-nous en conclure que la troisième personne a plus de générosité que les autres et, par le fait même, une gloire supérieure ?

Ainsi en nous guidant sur les jugements humains, voilà que chacune des personnes divines nous apparaît plus généreuse et moins généreux que les autres, plus digne et moins digne que les autres : comme cette idée fautive révèle sa contradiction interne ! Nous devons donc chasser de nos cœurs ces rêveries et tenir avec une fermeté absolue la vérité de foi que nous ne pouvons encore saisir par l'intelligence : il est certain et indubitable que dans la Trinité, au point de vue de la perfection totale, il n'y a aucune différence d'amour ou de valeur.

sonnalité aimée. Il n'y a plus de sans. Être s'est vidé de lui-même. • *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, p. 4, 55, 70.

Cet exposé brillant, stylisé et systématique, ne traduit pas la pensée de Richard et par conséquent ne saurait l'atteindre.

1. De nombreux sans ont « de sa » (au lieu de « d'avec »), selon adoptée par l'édition de J. de Toulouse (J. FURIAUX, op. cit., p. 224).

XXV

967 B Nunc igitur in unum, si placet, breviter colligamus quae in hoc libro ratiocinando executi sumus.

Omnibus divinis personis est commune omnem plenitudinem habere.

968 A Commune est solis duabus omnem plenitudinem dare. Commune est solis duabus plenitudinem accepisse. Commune est solis duabus non habere utrumque. Unius namque proprietas est in solo dando; alterius proprietas in solo accipiendo. Tertiae proprietas tam in accipiendo quam in dando. Solis duabus est commune personam de se procedentem habere. Solis duabus est commune aliunde procedere. Solis duabus commune est non habere utrumque. Nam tantummodo de se procedentem habere est proprietas unius; tantummodo vero procedere est proprietas alterius; proprietas autem tertiae tam ab alio procedere quam de se procedentem habere. Proprium est solius personae procedere a nulla. Proprium solius alterius procedere ab una sola. Proprium solius tertiae a gemina procedere. Sola autem una est a qua est nulla; sola similiter una a qua est una sola, sola vero una a qua procedit gemina.

968 B Cum igitur sit duabus personis commune a semetipsis non esse sed aliunde procedere, restat adhuc cum summa diligentia quaerere in quo ad invicem differant processio unius et processio alterius. Inventa autem differentia habitudinis mutuae, pro similitudinis ratione, oportet ad ultimum nominum propria assignare.

Proposueram quidem quid de his sentirem in com-

1. Richard se complait visiblement dans cet inventaire. On trouve un résumé du même genre chez S. Assaszen, *De processione S. S.*, 28 (158, 322-323).

2. J. de Toulouse a le texte: «nomen proprium moigture».

RÉSUMÉ ET BILAN DE NOS RECHERCHES.

XXV

967 B Récapitulons, voulez-vous, les résultats de nos déductions au cours de ce livre 1.

Les personnes divines ont toutes en commun de posséder toute la plénitude.

968 A Deux seulement ont en commun de donner toute la plénitude (P. F.). Deux seulement ont en commun de recevoir toute la plénitude (F. E.). Deux seulement ont en commun de ne pas avoir cette double propriété (P. E.). Car une seule a la propriété de donner seulement (P.); une seule autre a la propriété de recevoir seulement (E.); tandis qu'une troisième a la propriété de recevoir et de donner (F.). Deux personnes seulement ont en commun d'être le principe d'une autre (P. F.). Deux seulement ont en commun d'avoir un principe hors d'elles-mêmes (F. E.). Deux seulement ont en commun de ne pas avoir cette double propriété (P. E.). Car l'une a la propriété d'être seulement principe (P.); une autre a la propriété de procéder seulement (E.); tandis qu'une troisième a la propriété de procéder d'une autre aussi bien que d'être principe d'une autre (F.). C'est la propriété exclusive d'une personne de ne procéder d'aucune autre (P.). C'est la propriété exclusive d'une seconde de procéder d'une seule (F.). C'est la propriété exclusive d'une troisième de procéder de deux (E.). Il n'y en a qu'une seule à ne pas être le principe d'une autre (E.); de même il n'y en a qu'une seule à être le principe d'une seule (F.); et il n'y en a qu'une seule à être le principe de deux (P.).

968 B Étant donné que deux personnes ont en commun de n'être pas d'elles-mêmes et de procéder d'ailleurs, il reste encore à examiner avec la plus grande attention en quoi se distinguent mutuellement les processions de l'une et de l'autre. Une fois trouvé ce qui les distingue dans leurs rapports mutuels, d'après les similitudes, on doit finalement déterminer leurs noms propres 2.

Je m'étais proposé de livrer ma pensée sur ces ques-

mune proferre; sed quoniam in ipsis alta profunditas est, satius erit hæc altioribus ingeniis altius discutienda relinquere; et quid, ex his quæ jam dicta sunt, gratitudinis vel ingritudinis merer, ex aliorum iudicio probare.

1. Richard semble mettre ici un point final à son ouvrage et renoncer à traiter ces questions, qui pourtant seront en fait étudiées dans le livre 6. Certains ont cherché là un argument contre l'authenticité de ce dernier livre. Mais le critère externe et le critère interne témoignent en faveur de l'authenticité. La phrase peut signifier, non point que l'auteur renonce à traiter le sujet, mais qu'il le renvoie à plus tard. N'a-t-on pas quelque chose d'analogue au chapitre XXV du livre 2 ? Divers indices donnent à penser que la composition du livre a été assez longue. On peut aussi supposer —

mais c'est une conjecture — que le livre 6 n'était pas considéré par l'auteur comme ayant sa forme définitive et qu'il n'a pas été publié de son vivant, mais qu'il a été, après sa mort, joint aux autres livres.

Le P. Blasi émet l'hypothèse d'une révision de ce livre par Gauthier de Saint-Victor, ce qui pourrait expliquer certaines violences verbales, qui n'étonneraient guère chez l'auteur du *Compendium Labirynthi Francisci*.

Voir sur cette question J. RIDAHLIN, *op. cit.*, *Introd.*, p. 8-11.

CAPITULA LIBRI SEXTI

- I. Quod in vera divinitate nihil sit juxta donum largientis gratiae, sed totum juxta dotem proprietatemque naturae.
- II. Quod germanitas quae est inter parentem et prolem videtur esse omnino inter innascibilem et personam de ipso principaliter procedentem.
- III. Quod in producenda prole diversus modus sit pro diversitate naturae.
- IV. Quod convenienter obtinuit usus ut, in illa Trinitate, unus ex duobus diceretur Pater et alius Filius.
- V. Quomodo certa et manifesta ratione tenemus cur unum Patrem, alterum ipsius Filium dicamus.
- VI. Cum sit in ceteris duobus commune de Patre procedere, quid sit inter processionem unius et processionem alterius.
- VII. Quod alia sit germanitas quam habet ad unum et alia quam habet innascibilis ad alium.
- VIII. Quod ille qui a Patre Filioque procedit eorum filius recte dici non possit.
- IX. Qua ratione Dei Spiritus dictus sit qui a Patre Filioque procedit.
- X. Qua ratione procedens a duobus dictus est Spiritus Sanctus.
- XI. Qua ratione solus Dei Filius imago Patris sit dictus.
- XII. Qua ratione solus Dei Filius Verbum sit dictus.

SOMMAIRE DU LIVRE SIXIÈME

- I. Dans la divinité véritable rien n'existe par don et largesse de la grâce ; tout vient de la richesse propre à la nature.
- II. La parenté du père et de l'enfant semble pleinement réalisée entre l'Innascible et la personne procédant de lui à titre principal.
- III. Les modes de production de la descendance varient avec les diverses natures.
- IV. Légitimité de l'usage qui a prévalu de désigner dans la Trinité l'un des deux comme Père, l'autre comme Fils.
- V. Raison certaine et manifeste pour laquelle nous appelons l'un Père et l'autre son Fils.
- VI. Puisqu'il appartient également aux deux autres de procéder du Père, quelle est la différence entre les deux processions ?
- VII. L'Innascible n'a pas la même parenté avec l'un et avec l'autre.
- VIII. Celui qui procède du Père et du Fils ne peut correctement être appelé leur fils.
- IX. Pourquoi on appelle Esprit de Dieu celui qui procède du Père et du Fils.
- X. Pourquoi on appelle Esprit-Saint celui qui procède des deux.
- XI. Pourquoi seul le Fils de Dieu est appelé image du Père.
- XII. Pourquoi seul le Fils de Dieu est appelé Verbe.

- XIII. Secundum quem clarificandi modum solus Filius clarificat Patrem suum, unde et merito ejus dicitur Verbum.
- XIV. Cur Spiritus Sanctus dicatur Donum Dei ; et unde vel quomodo habeat mitti vel dari.
- XV. Quare, speciali quodam dicendi modo, potentia attribuitur ingenito, sapientia genito, bonitas Spiritui Sancto.
- XVI. Quare Pater dicatur ingenitus ; Filius genitus ; Spiritus Sanctus nec genitus nec ingenitus.
- XVII. Quid sit Patrem gignere, quid Filium nasci de Patre ; quid procedere ex generatione, quid procedere sine generatione.
- XVIII. Item docetur alia ratione quid sit Patri Filium generare.
- XIX. Quod Spiritus Sanctus non sit imago unigeniti, sed nec debeat ejus filius dici.
- XX. Quod ibi sit quaerenda imago paterna, ubi est mutua convenientia non sine aliqua differentia, nec differentia sine mutua convenientia.
- XXI. Qua ratione Dei unigenitus dicatur figura substantiae ipsius.
- XXII. Quod ea quae de ingenita et genita substantia, secundum catholicam fidem, a sanctis Patribus accepimus, credere debeamus, quamvis quam vera sint interim per intelligentiam capere nequeamus.
- XXIII. Qua ratione convinci possit quod de ingenita substantia et genita catholica fides tradit.
- XXIV. Ex qua consideratione possumus colligere quod geminatio personae possit esse sine geminatione substantiae.
- XXV. Ex qua consideratione et quasi per exemplum confirmatur quod de Trinitate et unitate a catholicis creditur.

- XIII. Le mode selon lequel le Fils seul glorifie son Père justifie l'appellation de Verbe du Père.
- XIV. Pourquoi le Saint-Esprit est appelé Don de Dieu ; pourquoy et comment il peut être envoyé ou donné.
- XV. Pourquoi la puissance est spécialement attribuée à l'Inengendré, la sagesse à l'Engendré, la bonté à l'Esprit-Saint.
- XVI. Pourquoi on dit du Père qu'il est inengendré, du Fils qu'il est engendré, du Saint-Esprit qu'il n'est ni engendré ni inengendré.
- XVII. Ce qu'est pour le Père engendrer et pour le Fils naître du Père. Ce qu'est procéder par génération et procéder sans génération.
- XVIII. Autre manière d'exposer la génération du Fils par le Père.
- XIX. L'Esprit-Saint n'est pas l'image de l'unique Engendré et ne peut être appelé son fils.
- XX. Il faut chercher l'image du Père dans une ressemblance mutuelle qui ne va pas sans quelque différence, dans une différence qui ne va pas sans ressemblance mutuelle.
- XXI. En quel sens l'unique Engendré de Dieu est appelé figure de sa substance.
- XXII. Sur la substance inengendrée et la substance engendrée nous devons croire ce que les Saints Pères nous ont enseigné selon la foi catholique, bien que nous soyons, pour le moment, incapables d'en saisir par l'intelligence toute la vérité.
- XXIII. Preuve convaincante de ce qu'enseigne la foi catholique sur la substance inengendrée et la substance engendrée.
- XXIV. Considérations nous permettant de conclure qu'il peut y avoir deux personnes sans qu'il y ait deux substances.
- XXV. Considération et exemple confirmant la foi catholique sur la Trinité et l'unité.

LIBER SEXTUS

I

967 C Duabus, ut dictum est, tantummodo personis constat esse commune a semetipsis non esse sed aliunde procedere; in quo illud adhuc videtur ad inquirendam restare, utrumnam idem procedendi modus sit tam in una quam in alia, an potius unus in ista et alius in illa. Materia satis modica sed multum profunda et diligenti inquisitione dignissima. Puto tamen ex ante jam dictis non mediocriter elucescere quod possit ad hujus perplexitatis enodationem multum valere. Sed quoniam *invisibilia*

967 D *Dei*, juxta Apostolum, *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, ubi profundum aliquid de divinis quaeritur, merito ad illam naturam recurritur, ubi, Deo operante, Dei imago depicta videtur. Est autem notissimum ad imaginem et similitudinem Dei hominem factum. Et quamvis incomparabiliter copiosior sit dissimilitudinis quam similitudinis ratio, est tamen humanae naturae ad divinam nonnulla imo multa similitudo; possumus itaque, ut credo, in hoc divinae imaginis speculo cerere, imo et juxta ratiocinantis animi judicium discernere, quid ibi sit vel pro similitudinis ratione approbandum, vel pro ratione dissimilitudinis improbandum.

Invenimus itaque quoniam in humanis personis productio personae de persona non est ubique uniformis.

968 C Nam, si ad propagationis nostrae originem recurrimus, in ipso protoplasto videmus quoniam alia fuit productio

1. Jamous, 1, 20.

2. Genèse, 1, 20.

3. Vide nota « Nonnulla imo multa similitudo », p. 493.

LIVRE SIXIÈME

LES NOMS DES PERSONNES

L'ANALOGIE ENTRE DIEU ET L'HOMME.

I

967 C Il est certain, nous l'avons dit, que deux personnes seulement ont ce caractère commun de n'être pas par elles-mêmes, d'avoir en dehors d'elles leur origine. Reste encore, je pense, à examiner si le mode de procession est identique en l'une et en l'autre ou si plutôt il n'y a pas un mode de procession pour la première, un autre mode différent pour la seconde. Question assez limitée et qui pourtant mérite au plus haut point une recherche très profonde et attentive. Je crois d'ailleurs que nos exposés précédents mettent en belle lumière quelques principes susceptibles de faciliter grandement la solution de ce problème. Mais,

967 D puisque, selon l'Apôtre, « ce que Dieu a d'invisible se révèle à l'esprit par les créatures ¹ », quand on aspire à une connaissance profonde du divin, on a bien le droit de se tourner vers cette nature où apparaît l'image de Dieu, peinte par Dieu lui-même. Tout le monde sait que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ². Et bien qu'entre la nature humaine et la nature divine la dissemblance l'emporte incomparablement sur la ressemblance, reste toutefois entre elles une certaine ressemblance, disons même une grande ressemblance ³. Nous pouvons donc, je crois, dans ce miroir de l'image divine, déceler et même discerner par un jugement motivé de la raison ce qu'en Dieu il faut admettre à cause de la ressemblance, et ce qu'il faut rejeter à cause de la dissemblance.

Nous constatons, par exemple, dans le cas des personnes humaines, que la production d'une personne par une autre personne n'est pas partout uniforme. Car, en réfléchissant ^{38 C} à la propagation initiale de notre humanité, il apparaît,

uxoris ejus et longe alia multumque diversa productio prolis ipsius : illa supra naturam, ista secundum naturam ; illa secundum solam operationem creatricis gratiae ; ista secundum operationem naturae. In divina autem natura nihil est vel esse potest ex operante gratia. Quod enim est ex sola operatione gratiae, pro auctoris beneplacito, potest esse vel non esse. Sed tale aliquid non potest esse in ipsa divinitate. Alioquin mutabilitas ei inesset nec veram aeternitatem haberet. Nihil itaque ibi est juxta donum largientis gratiae, sed totum juxta proprietatem exigentis naturae. Sicut enim innascibili naturale est ab alio non procedere, sic sane ei naturale est de se procedentem habere.

II

968 D) Naturalem itaque in hominibus procedendi ordinem debemus diligenter inspicere et quid divinum in se simile habeat cum omni sagacitate inquirere ; quo invento et cognito, juxta theologicae disciplinae morem, pro similitudinis ratione, de humanis ad divina proprietatum nomina transumere.

In humana itaque natura videmus, sicut superius jam diximus, quia productio sive processio personae de persona alia est tantummodo immediata, alia tantummodo mediata, alia vero mediata simul et immediata. Immediata processio est illa quae est prolis de utrolibet parente, quae fit nulla alia persona mediante. Mediata processio

1. Ici « grâce » signifie, bien entendu, action libre de Dieu, en dehors des lois immuables des êtres ; et non pas grâce au sens théologique actuel. Cf. supra, I, 2, VIII.

2. Cette idée est souvent développée par les Pères dans la polémique antinicienne. Les ariens prétendant que la génération du Fils est un « fait contingent de la volonté libre du Père, comme le reste de la création, et, en ce sens, une œuvre de la « grâce ». Vg. N. ATHANAS : « Ce qui n'existait pas toujours et qui a fait son apparition au-dehors est l'objet d'une délibération du Créateur ; au contraire son propre Verbe, engendré de lui-même par

dans le cas du premier homme, que la production de sa femme et la production de ses enfants ont été diverses et très notablement différentes. La première a dépassé la nature, la seconde a été conforme à la nature. Dans la première s'est exercée la seule action de la grâce créatrice ¹, dans la seconde, l'action de la nature. Mais dans la nature divine, rien n'existe, rien ne peut exister par une action de la grâce ². Car ce qui existe par une action de la grâce peut, au gré de son auteur, exister ou ne pas exister. Impossible de rien trouver de tel dans la divinité même ; autrement il y aurait en elle mutabilité, elle ne posséderait pas l'éternité véritable. En Dieu, par conséquent, rien n'existe par largesse et grâce, tout vient de l'exigence propre de la nature. Il est dans la nature de l'Innascible de ne pas procéder d'un autre ; tout de même il est dans sa nature d'avoir quelqu'un qui procède de lui.

PROCESSIONS ET PARENTÉS DANS L'ORDRE HUMAIN.

II

968 D) Il nous faut donc examiner soigneusement l'ordre de procession qui est naturel dans le genre humain et rechercher avec toute sagacité ce qu'il y a de semblable dans la réalité divine. Après l'avoir découvert et compris, il nous faut, selon les principes théologiques, en tenant compte de la similitude, transférer de l'humain au divin les termes qui désignent les propriétés.

Dans la nature humaine, nous le disons, on constate que la production ou la procession d'une personne à partir d'une autre ou bien est seulement immédiate, ou bien seulement médiata, ou bien tout ensemble médiata et immédiate. La procession immédiate est celle de l'enfant issu de ses parents ; elle exclut toute autre personne intermédiaire. La procession médiata est celle que nous

nature, n'est pas prédelibéré. • Contre les Ariens, 3, et (P. G., 20, 452) ; M., 3, 29 (nl. 445-447), etc. Cf. S. AUGUSTIN, Contre serm. Arian., 1 (42, 684-685) ; De Trin., 15, 20, 38 (42, 1087).

est illa quam videmus in solo hominis alicujus nepote, quae non fit nisi mediante ipsius prole. Est autem ibi processio mediata simul et immediata, ubi contingit unum eundem hominem esse alicujus filium et nepotem.

In humana natura, mediata processio multiplex et multiformis est, quae in divina natura omnino esse non potest. Secundum varium vero procedendi ordinem et modum affinitatis variantur et multiplicantur in humana natura gradus et nomina germanitatis. Alia enim est germanitas quam habet homo ad filium, alia vero quam habet ad nepotem suum. Secundum quod dico de istis,

949 B intelligi potest et de aliis. In tanta autem germanitatum multitudine primum locum tenet et principalem germanitas illa quae est inter parentem et prolem. Nisi enim in humana natura illa praecessisset, ceterarum omnium omnino nulla fuisset; et si ceterarum omnium omnino nulla foret, nihilominus tamen absque dubio ipsa esse potuisset.

Ubi autem contingit unum eundemque multos liberos habere, omnes utique idipsum dicuntur una et eadem ratione. Et si contingit unum eundemque hominem esse nepotem et filium ejusdem personae, utrumque quidem dicitur, non tamen eadem sed diversa valde ratione.

949 C Notandum autem quod Eva immediate producta est de substantia Adae, non tamen, ut superius jam diximus, secundum operationem naturae. Et inde est quod nec illa proles istius nec iste dicitur parens illius. Sed ubi persona alicujus producit de substantia alterius, producit, inquam, principali procedendi ordine et secundum operationem naturae, solemus absque dubio unam ex his personarum parentem, aliam prolem nominare.

Quoniam igitur solemus, juxta divinarum Scriptu-

1. Cf. supra, livre 5, VI. Richard donne comme exemple de procession à la fois immédiate et médiata la procession de Seth, issu d'Adam à un double

constatons seulement dans le cas d'un homme ayant un petit-fils : elle exige l'intermédiaire de son fils. Il y a procession médiata et immédiate tout ensemble dans le cas où un seul et même homme est, par rapport à un autre, son fils et son petit-fils ¹.

¹ Dans la nature humaine, la procession médiata est multiple et multiforme, ce qui est absolument impossible dans la nature divine. Et ce sont les divers ordres de processions et les divers modes d'affinité qui, dans la nature humaine, diversifient et multiplient les degrés et les noms de parenté. La parenté d'un homme avec son fils est différente de sa parenté avec son petit-fils; et la même remarque s'applique aux autres cas. Mais entre

949 B toutes ces parentés multiples, la première et la principale est celle qui unit parent et enfant. Car à supposer que, dans la nature humaine, il n'y ait pas eu d'abord celle-là, il n'en aurait existé absolument aucune. Tandis que dans l'hypothèse où il n'en aurait existé absolument aucune autre, même alors, sans nul doute, il y aurait pu y avoir celle-là.

Dans le cas où un seul et même homme a beaucoup d'enfants, assurément tous sont appelés ses enfants à un seul et même titre. Et s'il arrive qu'un seul et même homme soit petit-fils et fils de la même personne, les deux termes lui sont applicables, non certes au même titre, mais à des titres différents.

949 C Remarquons-le, Ève a été produite immédiatement de la substance d'Adam, mais, nous l'avons déjà dit, non point selon l'activité de nature. Et c'est pourquoi elle n'est pas fille d'Adam et l'on n'appelle pas Adam son père. Mais lorsqu'une personne est produite de la substance d'une autre, je dis bien produite dans le mode principal de procession et selon l'activité de nature, l'usage incontestable est d'appliquer respectivement à ces deux personnes les termes de parent et d'enfant.

Dès lors, puisque nous avons l'habitude, à l'exemple des divines Écritures, de transférer à la divinité, en vertu

titre, bien qu'Ève ne soit pas fille d'Adam, cf. infra, même chapitre et XVI.

rarum morem, humanæ germanitatis nomina pro similitudinis ratione ad divina transumere, possumus non inconvenienter dicere quod illa germanitas est inter innascibilem et personam de ipso principaliter procedentem, quæ est inter parentem et prolem. Processio enim illa personæ de persona usquequaque est immediata et est secundum principalem procedendi ordinem
 969 D et secundum naturæ operationem. Quod quia satis ex superioribus liquet, ampliori expositione non indiget.

III

Quod autem diversus sit modus in producenda prole pro diversitate naturæ, neminem puto posse ambigere. Si autem scire volumus quis sit singularis ille producendi modus in illa deitatis supereminenti et superexcellenti natura, innascibilis bonitatem, sapientiam, potentiam cogitemus; et citius fortassis inveniemus quod quaerimus. Pro certo cui summe sapiens bonitas inest, nihil omnino velle potest, et maxime circa divina, nisi ex
 970 A ratione, ut sic dicam, intima et summa. Et si vere constat eum omnipotentem esse, quidquid ibi esse voluerit erit pro voluntate. Nam si in solo volendo non poterit obtinere quod voluerit, quomodo, quaeso, omnipotens veraciter dici poterit? Erit itaque ei de se consubstantialiæ et conformem producere, ratione exigente, id ipsum immobiliter velle. Hoc procul dubio erit ei prolem producere in eo ipso sibi per omnia complacere.

1. Nouveau retour à l'idée capitale de charité, comme supra livre 5, XVI.

2. En Dieu la bonté n'est pas aveugle et irrationnelle, l'amour est discretus, la « caritas » est « ordinata ». Bonté, Puissance, Sagesse sont indivisibles, étant une même réalité. C'est à une des idées cardinales de Richard, que nous retrouvons une fois de plus. Cf. supra, l. 3, II, VII. Voir aussi « Caritas ordinata », p. 481.

de la similitude, les vocables de la parenté humaine, nous pouvons dire sans inconvénient que la parenté entre l'Innascible et la personne qui procède de lui est celle qui existe entre parent et enfant. Car cette procession d'une personne à l'autre est absolument immédiate et elle se réalise selon l'ordre principal de procession et selon l'activité de nature. Tout cela ressort de ce que nous avons dit plus haut, inutile d'y insister davantage.

PATERNITÉ ET FILIATION EN DIEU ET EN L'HOMME.

III

La façon d'engendrer varie avec les diverses natures : personne, j'imagine, n'en peut douter. Or donc si nous voulons connaître le mode de production exclusivement propre à cette nature divine, qui transcende toute perfection et excellence, songeons à la bonté, à la sagesse, à la puissance de l'Innascible et peut-être aurons-nous tôt fait de découvrir ce que nous cherchons¹. Il est clair que celui dont la bonté est souverainement sage ne peut absolument rien vouloir — et moins encore en ce qui touche à la divinité — sinon pour une raison que je dirais volontiers intime et sublime². D'autre part, si en vérité il est tout-puissant, tout ce qu'il aura voulu sera réalisé à son gré. Car, à supposer qu'il ne puisse, par son seul vouloir, obtenir ce qu'il veut, comment, dites-moi, pourrât-on avec vérité l'appeler tout-puissant? Ainsi, produire de lui-même une personne consubstantielle et semblable, sera, pour lui, le vouloir immuablement, en vertu d'une raison qui l'exige. Sans aucun doute, pour lui, engendrer un fils sera trouver en ce fils lui-même toutes ses complaisances³.

3. Littéralement il faudrait traduire : « pour lui engendrer un fils, sera trouver en cela même toutes ses complaisances »; mais il semble que « in eo ipso... complacere » signifie en réalité « la Filio ipso » par allusion à Matthieu, 3, 17; 17, 5. Nous avons un beau commentaire de cette « complaisance » du Père dans Benjan. minar, 82 (196, 56-59).

IV

Notandum quod in humana natura sexus geminatur
 970 B et idcirco, secundum diversum sexum, germanitatis
 nomina variantur : parentem in uno sexu patrem, in
 alio dicimus matrem ; prolem in uno sexu filium dicimus,
 in alio filiam nominamus. In divina autem natura, ut
 in commune novimus, omnino nullus est sexus. Dignum
 ergo fuit ut ab eò sexu qui dignior esse cognoscitur ad
 id quod omnium dignissimum est nomina transferrentur.
 Vides ergo quam convenienter obtinuit usus ut unus ex
 duobus in Trinitate diceretur Pater et alius diceretur
 Filius. Sed, ne in his aliquid a nobis indiscussum remaneat
 quod infirmum auditorem juste movere debeat, id ipsum
 quod de transumptione nominum diximus diligentiori
 adhuc consideratione discutiamus. Mirabitur aliquis
 fortassis, quare ad divina inde transferuntur nomina
 970 C ubi ratio similitudinis obviat et non potius inde ubi
 habitudinum collatio ex nonnulla parte concordat. Non
 enim habet humana natura ut filius procedat de solo
 patre secundum operationem naturae. Solus unus homo
 in genere humano processit de sola matre sine carnali
 patre, nec tamen sine operatione naturae. Si igitur
 indignum est germanitatis vocabula transferre ad divina,
 ex sola parte qua nonnulla similitudinis ratio alludit,
 quomodo congruum erit inde transumere ubi proportio-
 nalitatis congruentia nulla occurrit ?

Notandum itaque in primis, si merito in illa deitate
 dicitur Filius qui ab uno solo procedit, si merito dicitur

1. Considérations analogues et assez pittoresques chez S. ANSELME, *Mémol.*, 40-42 (158, 194).

2. On peut s'étonner, avec le P. de Régnon, que Richard, après avoir attribué à une inspiration divine le mot « procession », le parle seulement de « l'usage qui a prévalu » pour l'emploi des termes de Père et de Fils, alors qu'il s'agit de noms réservés par le Seigneur lui-même (on Régnon, *Études sur la S. Trinité*, II, 370).

IV

Il faut le noter, comme dans la nature humaine il y a
 570 B deux sexes, les noms qui désignent la parenté varient avec
 le sexe : les parents se nomment, dans un sexe, père, dans
 l'autre, mère ; l'enfant s'appelle, dans un sexe, fils, dans
 l'autre, fille. Au contraire, dans la nature divine, tout le
 monde le sait, il ne peut être question de sexe. Il convenait
 donc que l'on empruntât les vocables au sexe considéré
 comme le plus digne pour les appliquer à l'Être dont
 la dignité est suprême ¹. Ainsi, vous le voyez, se trouve
 parfaitement justifié l'usage qui a prévalu de désigner,
 dans la Trinité, l'un des deux comme le Père, l'autre
 comme le Fils ². Et cependant ne laissons pas sans exam-
 iner une question qui pourrait à juste titre émeuvrir la
 faiblesse de quelque lecteur. Examinons donc plus atten-
 tivement ce que nous avons dit de la transposition des
 vocables. On pourrait se demander avec étonnement
 pourquoi on applique à la divinité certains termes au vu
 570 C d'une simple ressemblance et non pas d'après un accord,
 au moins partiel, des manières d'être comparées entre
 elles. La nature humaine n'admet pas que le fils procède
 naturellement de son père seul. Et il n'y a qu'un homme
 dans le genre humain qui ait procédé de sa mère seule,
 sans avoir de père selon la chair, mais non point toutefois
 indépendamment de l'activité de nature. Or s'il est incor-
 rect d'appliquer à l'Être divin les termes de parenté que
 suggère une simple ressemblance, comment cette trans-
 position sera-t-elle légitime lorsque les êtres ne présentent
 aucune convenance de proportions ³ ?

Faisons donc cette remarque importante : si, dans la
 divinité, on a raison d'appeler Fils celui qui procède d'un
 seul, si l'on a raison d'appeler Père celui qui est sa seule

3. Réponse à l'objection qu'il y a là une simple analogie verbale, sans ressemblance véritable qui la fonde, autant dire un jeu de mots. Il y a réellement de part et d'autre « parenté principale », bien que réalisée de manière toute différente en Dieu et dans le monde humain.

970 D Pater a quo solo et unico originem trahit, admonemur ex his vocabulis quod principalis procul dubio germanitas ibi est quemadmodum hic in nostra natura omnino esse non potest. Ex his, inquam, vocabulis compellitur carnalis animus de divina generatione nihil carnale sapere, sed ad altiore[m] intelligentiam corde ascendere et de tantae profunditatis mysterio nihil temere secundum hominem iudicare.

V

Sed si ad illud recurrimus quod superius jam indubitata ratione collegimus, quid ad hujus perplexitatis enodationem sufficiat elicere poterimus. Quaesivimus et invenimus quod id sit innascibili de se prolem producere, exigente ratione, hoc ipsum velle. Procul dubio si protoplastus ille Adam naturale habereet ut pro voluntate etiam de se solo consubstantiali sibi et per omnia conformem producere potuisset, principali nihilominus germanitate jungerentur et eisdem germanitatis nominibus hic pater, ille filius recte dicerentur. Nam si omnino conformes essent, nec in sexu quidem discrepant.

Vides ergo quomodo ex hac consideratione ratio manifesta occurrit et evidenter ostendit, quam convenienter in illa personarum Trinitate, ex duobus unus ad alterum Pater dicitur, alter ad unum eundem ipsum Filius nominatur.

971 B Ecce in tanti mysterii profunditate, quomodo, in simulasco similitudinis divinae et nostrae infirmitatis consideratione, elucescit quidem nec dissimilitudo sine similitudine, nec similitudo sine dissimilitudine. Dissimilitudinis absque dubio est, quod in nostra natura filius de solo patre procedere non potest; similitudinis autem,

1. SCOT ERASMIUS, critiquant l'emploi des catégories de *divinus* — y compris celle de relation — avait spécialement malmené l'usage des termes Père et Fils, *De divinis nat.*, 1, 16 (122, 463).

970 D et unique origine, ces vocables mêmes nous signalent qu'en Dieu existe indubitablement cette parenté principale, tout comme elle existe nécessairement dans notre nature à nous. Et ces vocables obligent aussi notre esprit charnel à ne rien penser de charnel quant à la génération divine, mais à nous élever par le cœur à une intelligence plus haute et à ne pas porter à la légère un jugement trop humain sur un mystère d'une telle profondeur ¹.

V

971 A Il nous suffira d'ailleurs de reprendre les conclusions très fermes auxquelles nous étions parvenus pour dénouer ce problème de manière très satisfaisante. Notre réflexion nous a fait découvrir que, pour l'Innascible, produire de soi une personne, c'est le vouloir en vertu d'une raison qui l'exige. A supposer que le premier homme, Adam, eût dans sa nature le pouvoir de produire à son gré et de lui seul un être consubstantiel et entièrement semblable à lui, l'un et l'autre, sans aucun doute, seraient unis par la parenté principale et il serait légitime de leur appliquer les termes de cette même parenté, à l'un celui de père, à l'autre celui de fils. D'autant que, s'ils étaient semblables en tout, ils seraient aussi du même sexe.

Cette considération nous montre, vous le voyez par une raison manifeste et avec une pleine évidence, combien il est juste que, dans cette Trinité de personnes, l'un des deux, soit nommé Père de l'autre; et le second, Fils de ce même et unique Père.

971 B Voilà comment, dans la profondeur d'un si grand mystère, le reflet de notre ressemblance avec Dieu et la considération de notre infirmité mettent en lumière une dissemblance qui ne va pas sans ressemblance, une ressemblance qui ne va pas sans dissemblance ². Dissemblance indubitable puisque, dans notre nature, le fils ne peut procéder de son père seul. Et toutefois ressemblance, car, supposée

2. Cf. PS.-DENYS, *Noms divins*, 9, 7 : « Les mêmes réalités sont à la fois semblables à Dieu et dissemblables. » (P. G. 2, 916).

quod, si hoc esse potuisset atque contingeret, eadem germanitatis vocabula in simili germanitate singulis convenirent. Ecce jam, ut credo, certa et manifesta ratione tenemus cur unum Patrem, cur alterum ipsius Filium dicamus, Patrem quidem illum qui est a nullo, Filium vero ipsius qui est ab ipso solo.

VI

971 C Habemus jam quae sit germanitas unius personae ad alteram ; restat adhuc quaerendum quid sentiendum sit de germanitate amborum ad tertium. Existimabitur fortassis ab aliquo quod amborum filius merito dici possit, qui ab utroque immediate procedit. Sed si est filii filius numquid innascibilis erit ei pater et avus et ille ipsius erit innascibilis et nepos et filius ? Haec autem tanto sunt diligentiori indagazione inquirenda quanto sunt occultiora et necdum inveniuntur ratiocinationis enodatione discussa.

Illud autem jam constat certissime quod sit ceteris duabus personis commune de innascibili persona procedere. Quaerendum itaque in primis, juxta intentionem producentis, quid sit inter processionem unius et processionem alterius. Quamvis enim uterque procedat de voluntate paterna, potest tamen esse in hac gemina processione causa diversa. Sed, si mente retinemus quod

971 D

1. Cf. S. GREGOIRE DE NAZANZE, *Disc. théol.*, 5, 7 et 8 (P. G., 36, 140-141). C'est ce genre de difficultés qui faisait repousser par S. AUGUSTIN l'emploi des analogies « familiales » dans l'exposé du mystère. *De Trin.*, 12, 5, 5 (42, 1080).

Cf. S. ANSELME, *Monol.*, 55 (158, 203) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacra.*, 1, 3, 23 (176, 220).

2. S. AUGUSTIN enseigne que le Verbe lui-même est « consilium de consilio et voluntas de voluntate, sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia » (cf. *Conf. Teol.*, XVI, *Denz.*, 296). Pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une volonté se terminant à un être contingent, il rappelle la fameuse

possible et réalisée cette hypothèse, les mêmes termes de parenté seraient applicables à l'un et à l'autre pour désigner une parenté semblable. Dès lors, nous comprenons, je crois, par une raison solide et très claire, pourquoi l'un est appelé Père et l'autre, son Fils : Père, celui qui n'est de personne ; Fils, celui qui est de lui seul.

DIFFÉRENCE ENTRE LES DEUX PROCESSIONS.

VI

971 C Nous connaissons désormais la parenté qui unit la première et la seconde personne, il nous reste encore à chercher ce qu'il faut tenir sur la parenté des deux avec la troisième. Peut-être va-t-on estimer légitime d'appeler leur fils à tous deux celui qui procède immédiatement de l'un et de l'autre. Mais à supposer qu'il soit fils du Fils, est-ce que l'Innascible va être à la fois son père et son grand-père ? Et lui-même sera-t-il fils et petit-fils de l'Innascible ? Questions à examiner d'autant plus soigneusement qu'elles sont plus mystérieuses et ne se trouvent pas encore résolues par la suite de nos déductions ¹.

Dès maintenant une chose est pour nous certaine : la deuxième et la troisième personne ont ceci de commun qu'elles procèdent de l'Innascible. Il faut donc chercher tout d'abord, dans l'intention de celui qui les produit, ce qui distingue leurs deux processions. L'un et l'autre, il est vrai, procèdent de la volonté du Père ; mais à cette double procession, il peut y avoir des motifs différents ². Le rappel de nos conclusions précédentes nous dispensera

question des ariens « Utrum Deus Filium velens an solens gereret ? » et la réplique des catholiques : « Utrum Deus Pater velens an solens sit Deus ? » *De Trin.*, 15, 20, 38 (42, 1067). Cf. S. GREGOIRE DE NAZANZE, *Discours théol.*, 3, 6-7 (P. G., 36, 140).

L'abbé Richard déclare : « L'un et l'autre procèdent de la volonté du Père », il retrouve son idée maîtresse de la charité comme principe de tout son exposé. « Nam quid est aliud certum quam voluntas ? », dit encore Augustin.) Cette volonté est évidemment éclairée par « une raison intime et sublime ». Cf. *supra*, 1, 6, III, et 1, 3, II, VII.

superius ratiocinando invenimus, in hac fortassis allegatione non oportet nos diu vel multum laborare.

Manifesta namque ratio ibi evidenter deprehendit quod innascibilis condignum habere voluit et pro voluntate habere oportuit, ut esset cui summum amorem impenderet et qui sibi summum amorem rependeret. Nec solum condignum sed etiam condilectum habere voluit et pro voluntate habere oportuit, ut consortium amoris haberet, ne vel aliquid sibi soli reservaret quod in commune deduci potuisset. Condignum itaque habere voluit ut esset cui communicaret magnitudinis suae divitias; condilectum vero ut haberet cui communicaret caritatis delicias. Communio itaque majestatis fuit, ut sic dicam, causa originalis unius; communio amoris videtur velut quaedam causa originalis alterius. Quamvis igitur utriusque personae productio procedat, ut diximus, de voluntate paterna, est tamen in hac productione vel processione gemina, ratio alia et alia et causa diversa.

VII

Interest autem multum, per omnem modum, inter velle habere condignum et velle habere condilectum. Videamus autem nunc quid horum sit prius, quid horum vero posterius. Prius autem et posterius hoc loco intelligi volumus, non temporum successione, sed ordine naturae. Quid est autem velle habere condignum nisi velle habere quem intime diligit et coaequalitatis merito digne diligere debeat?

Quid est vero velle habere condilectum, nisi velle habere qui secum a suo dilectore pariter diligitur et exhibiti sibi amoris delicias secum fruatur. Sed illud primum potest consistere in sola personarum dualitate;

1. Cf. supra, l. 3, II, VII, XI.

peut-être dans la question présente de longs et pénibles efforts.

Une raison manifeste et évidente nous a fait comprendre que l'Innascible a voulu et, selon cette volonté, a dû posséder un égal en dignité, pour avoir quelqu'un à aimer d'un amour souverain et qui lui rendit un souverain amour. En plus de cet égal en dignité, il a voulu et, selon sa volonté, il a dû posséder un ami qu'ils aiment ensemble, pour l'associer à l'amour et ne pas se réserver exclusivement ce qu'il était possible de communiquer. Ainsi il a voulu un égal en dignité, pour avoir à qui communiquer les richesses de sa grandeur et d'autre part un ami à tous deux, pour avoir à qui communiquer les délices de la charité¹. C'est donc la communication de la grandeur qui a été, pour ainsi dire, la cause originaire de l'un; mais c'est la communication de l'amour qui semble être comme la cause originaire de l'autre. Ainsi, bien que la production des deux personnes ait comme principe, nous l'avons dit, la volonté du Père, à cette double production ou procession on trouve des raisons distinctes et des causes différentes.

ORDRE DES DEUX PROCESSIONS.

VII

Il existe une grande différence à tous points de vue entre vouloir posséder un égal en dignité et vouloir posséder un ami commun. Examinons d'abord quel est le premier, quel est le second de ces vouloirs, en comprenant priorité et postériorité non d'une succession temporelle mais d'un ordre de nature. Qu'est-ce que vouloir posséder un égal en dignité sinon vouloir quelqu'un qu'on aime d'un amour intime et qui par sa valeur égale exige et mérite ce juste amour?

D'autre part, qu'est-ce que vouloir posséder un ami commun, sinon vouloir quelqu'un qui soit aimé autant qu'on l'est soi-même par son ami et qui goûte avec soi les délices de l'amour dont on est comblé? Or le premier de ces vouloirs peut se réaliser dans la seule dualité des per-

istud autem posterius omnino subsistere non potest sine personarum trinitate. Quantum vero ad ordinem naturae prior est dualitas quam trinitas. Nam ubi est trinitas non potest deesse dualitas; potest autem dualitas esse etiam ubi contingit trinitatem deesse. Constat itaque naturaliter prius dilectum esse quam dilectum habere. Quantum ergo ad naturae ordinem, principalior est processio illa cui inest principalior procedendi causa. Scimus autem quod secundum ordinem processionis erit procul dubio et ordo germanitatis. In humana pro certo natura, primum locum tenet germanitas illa quae est hominis ad filium, secundum autem illa quae est hominis ad nepotem suum, tertium locum tenet quam homo quilibet ad suum pronepotem habet, et consequenter idem in consequentibus videre licet. Quid autem in hac nostra natura facit hos differentes germanitatis gradus, nisi diversus in diversis procedendi modus? Nam, ubi non est in pluribus procedendi multiformitas, nec ulla in germanitate diversitas. Contingit namque unum eundemque hominem habere liberos plures, sed propter eundem procedendi modum una est germanitas quam habet ad omnes. Sed utique sic pro simili vel dissimili modo processionis, variatur procul dubio et qualitas germanitatis.

Sed jam luce clarius constat quod uterque duorum de Patre procedat. Est tamen alius procedendi modus in uno et alius procedendi modus in alio. Oportet ergo ut alia sit germanitas quam habet ad unum et alia quam innascibilis habet ad alium.

VIII

Principalior autem est illius processio pro modo naturae, quem constat ab innascibili solo procedere.

sonnes : le second au contraire est absolument irréalisable en dehors d'une trinité de personnes. Il y a donc priorité de nature de la dualité par rapport à la trinité : car la trinité suppose nécessairement la dualité, tandis qu'il peut y avoir dualité sans trinité. De toute évidence, celui qu'on aime précède naturellement l'autre qu'avec lui on aime¹.

972 C Ainsi, dans l'ordre de nature, cette procession est principale dont la cause même est principale. Or nous savons que l'ordre de procession va régler indubitablement l'ordre de parenté. Il est certain que, dans la nature humaine, la parenté qui vient la première est celle d'un homme avec son fils; la seconde, celle d'un homme avec son petit-fils; la troisième, celle d'un homme avec son arrière petit-fils et ainsi de suite. Or qu'est-ce qui constitue, dans notre nature, ces divers degrés de parenté, sinon la diversité dans les modes de procession? Car, entre plusieurs individus, s'il n'y a pas divers modes de procession, il n'y a aucune différence de parenté. Un seul et même homme

972 D peut avoir plusieurs enfants : comme ils procèdent de la même manière, sa parenté avec tous est la même. Ainsi donc, c'est évidemment le mode de procession, semblable ou dissemblable, qui fait varier la nature de la parenté.

Il nous apparaît maintenant plus clair que le jour qu'en Dieu l'un et l'autre procèdent du Père, mais selon deux modes différents de procession. Par une conséquence nécessaire l'Innascible a des parentés différentes avec l'un et avec l'autre.

LA PROCESSION DE LA TROISIÈME PERSONNE
N'EST PAS UNE FILIATION.

VIII

La procession principale selon la nature est la procession de celui qui, nous le savons, précède du seul Innas-

1. La parfaite charité ne se réalise qu'en trois sujets. Mais il y a priorité de nature de la « direction » sur la « condition » : de toute évidence il faut être deux pour aimer conjointement le troisième.

973 A Ubi vero est principalitas processionis, ibi et principalitas germanitatis. Obtinat autem principalem locum germanitas illa quae est patris ad filium. Merito ergo, ut superius jam diximus, filius ipsius dicitur, qui ab innascibili principaliter procedere comprobatur. Sed si alia germanitas est quam innascibilis habet ad unum et alia, ut jam probavimus, quam habet ad alium, si unus ex iis ejus filius veraciter dicitur, alius ipsius filius veraciter dici non potest. Quid est enim dictum unum alterius esse filium, nisi principali germanitate illi esse conjunctum? Sed ille qui tertia in Trinitate persona est principalis, ut probavimus, germanitate innascibili conjunctus non est; unde nec ejus filius recte dici potest.

973 B Sed scimus, sicut sufficienter in superioribus probavimus, quod ille in Trinitate tertius procedit a ceteris duobus. Si igitur non est filius unius, nec erit filius alterius. Nam prorsus uno eodemque modo procedit tam a Patre quam a Filio. Siquidem utrobique una eademque est per omnia ratio. Sed quoniam hoc satis ex superioribus patet, eadem replicare non oportet.

Sed si non est Filii filius, nec Pater Filii erit ipsius avus nec ipse nepos illius. Sed inter germanitatem quae est patris ad filium et illam quae est ejusdem ad nepotem suum, nulla occurrit media in humana natura. Quae ergo, quaeso, erit germanitas illa quam habet Pater et Filius ad eam quae est tertia in Trinitate persona?

1. Les termes « principaliter, principalitas, principaliter » soulignent la priorité de la procession par génération, que Richard explique d'après ses principes.

Dans un autre sens, S. AUGUSTIN enseigne que le Saint-Esprit procède du Père « principaliter », puisque c'est le Père qui donne au Fils lui-même d'être principe de l'Esprit. *De Trin.*, 15, 17, 29 (12, 1681); 15, 20, 47 (id., 1095). Cf. les textes conciliaires : Florence, *Declar. pro Graecis* (DUNZ., 601); *Declar. pro Jacob.* « Filius quidquid est aut habet, habet a Patre et est principium de principio. » (DUNZ., 704).

2. Les Pères excluaient l'idée de la filiation du Saint-Esprit par cette raison profonde que la génération du Fils, étant divine et donc parfaite, est

973 A cible¹. Mais où il y a procession principale, il y a parenté principale; et c'est la parenté du père avec son fils. Il est donc légitime, nous l'avons dit, d'appeler Fils de l'Innascible celui dont il est prouvé qu'il procède de lui à titre principal. Mais du moment que les parentés de l'Innascible avec l'un et avec l'autre sont différentes et nous l'avons prouvé, si le nom de Fils convient véritablement au premier, il est impossible qu'il convienne véritablement au second. Être fils de quelqu'un, qu'est-ce à dire sinon lui être uni par la parenté principale? Or celui qui dans la Trinité est la troisième personne n'est pas uni à l'Innascible par la parenté principale, nous l'avons montré. En conséquence on ne peut correctement l'appeler son fils².

973 B D'autre part nous savons, pour l'avoir suffisamment démontré, que ce troisième, dans la Trinité, procède des deux autres. Si donc il n'est pas fils de l'un, il ne sera pas davantage fils de l'autre. Car il procède et du Père et du Fils absolument d'une seule et même manière: ici et là, en effet, la raison de la procession est une et identique à tous égards; ce que nous avons dit le fait clairement ressortir, inutile de reprendre cette explication.

Mais s'il n'est pas fils du Fils, le Père du Fils ne sera pas davantage son grand-père, pas plus que lui-même ne sera son petit-fils. Or entre la parenté du père avec son fils et sa parenté avec son petit-fils, il n'y a, dans la nature humaine, aucune parenté intermédiaire. Quelle sera donc, dites-moi, la parenté du Père et du Fils avec cette troisième personne de la Trinité³?

nécessairement unique. Ainsi S. ATHANASE, *Contre les Ariens*, 1, 22 (P. G., 28, 60-67); S. GREGOIRE DE NAXIANZE, *Disc.*, 25, 16 (P. G., 35, 1221).

2. S. GREGOIRE DE NAXIANZE avait exclu vigoureusement une procession « médiate » qui ferait du Saint-Esprit le petit-fils du Père. *Disc. féod.*, V, 7-8 (P. G., 38, 140-141).

3. ANSELME n'ait avec son motus de vague sur l'idée du Fils « intermédiaire » entre le Père et l'Esprit, interpellant et corrigeant la comparaison de la source, de la rivière et du lac, qu'il avait développé dans le *De fide Trinitatis*. Et il repousse la formule grecque « l'Esprit procède du Père par le Fils », dans la mesure où celle-ci implique cette position intermédiaire du Fils: *De fide Trin.*, 8 (158, 280-281); *De preces.* S. S., 16 et 17 (id. 300-311).

973 C Certe in humana natura omnis processio personae de persona, principalis quidem quae fuerit immediata; aliter autem contingit, ut jam evidentissimum est, in natura divina. Nam aliam ibi invenis quae est immediata et principalis, aliam autem quae est immediata nec tamen principalis. Quoniam igitur quae sit immediata nec principalis in humana natura omnino non est, ex humanis ad divina vocabulum ejusmodi germanitatis transumi non potest. Vides certe quod ad exprimendam germanitatem Patris et Filii ad eam personam quae ab utroque procedit, usitati eloqui inopia omnino deficit.

IX

973 D Cui igitur pro more nostro germanitatis vocabulum aptari non potuit, quod in Scripturis divinis Spiritus Dei vel Spiritus sanctus dicitur penitus praeter similitudinis rationem non fuit. Dicitur est spiritus qui ab homine procedit et sine quo homo omnino non vivit. Sed si pro hujusmodi similitudine ille de quo loquimur Spiritus Dei dici asseritur, forte alicui haec denominatio quantum ad illum nimis peregrina videbitur. Spiritum namque qui procedit ab homine constat ipsi homini consubstantialem non esse. Spiritus autem Dei ei a quo procedit pro certo est consubstantialis et omnino per omnia aequalis. Quid tamen mirum si pro similitudinis ratione dicitur spiramen Patris et Filii, qui in divinis Scripturis dicitur digitus Dei? In eo autem quod Dei digitus 974 A dicitur, nulla inaequalitas notatur, sed ad aliquam pro-

1. J. de Troubise a la texte intelligible: « Cui ergo pro more nostro germanitatis vocabulum aptari non potuit, quam in Scripturis divinis Spiritus Dei vel Spiritus sanctus dicitur... »

2. C'est le rapprochement des deux textes: Luc, 11, 20: « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons... » et Matthieu, 12, 28: « Si c'est par l'Esprit de Dieu... », qui a incité la tradition à appeler l'Esprit-Saint le doigt de la main du Père. Cf. S. GRÉGOIRE, in *Enchir.*, I, hom. 10, 20 (79, 894). La

Assurément, dans la nature humaine, toute procession 973 C personnelle immédiate est procession principale. Mais dans la nature divine, nous en avons déjà la pleine évidence, le cas est différent. Là, vous trouvez bien une procession qui est immédiate et principale; mais vous en trouvez aussi une autre qui est immédiate sans être principale. Étant donné que, dans la nature humaine, il n'existe aucune procession qui soit immédiate sans être principale, on ne trouve pas de vocable humain susceptible d'être transposé en Dieu pour exprimer cette parenté. Vous le constatez, pour désigner la parenté du Père et du Fils avec cette personne qui procède de l'un et de l'autre, le vocabulaire usuel est absolument déficient.

LE NOM DE LA TROISIÈME PERSONNE.

IX

973 D Ainsi donc on n'a pu attribuer à cette personne, selon notre usage habituel, un des termes de parenté. Néanmoins les expressions des Saintes Écritures « Souffle de Dieu » ou « Esprit-Saint »¹ ne sont pas sans impliquer quelque similitude. Le mot souffle désigne ce qui procède de l'homme et sans lequel l'homme ne peut vivre. Mais si c'est là toute la ressemblance qui permet d'appeler Esprit de Dieu celui dont nous parlons, cette dénomination semblera n'avoir avec lui qu'un rapport bien lointain. Car de toute évidence, le souffle qui procède de l'homme n'est pas consubstantiel à l'homme. Tandis que l'Esprit de Dieu est très certainement consubstantiel à celui de qui il procède et lui est absolument égal en tout. Cependant pourquoi s'étonner que, par analogie, on appelle Souffle du Père celui qui, dans les divines Écritures, est appelé le Doigt de Dieu? L'expression « Doigt de Dieu » n'insinue en lui

tradition a interprété dans le même sens les textes de l'Ancien Testament comme Exode, 31, 18; Deuté., 9, 10, etc.

Cf. S. AUGUSTIN, in *Hexapl.*, 2, 25 (34, 404); *In Ps.*, 8, 7 (36, 111). On se rappelle l'expression de l'hymne liturgique « Digitus paternae dexterae ».

prietatis suae similitudinem refertur. Digitum sane protendimus, cum aliquid alicui ad oculos ostendere volumus. Quando igitur Deus alicui interna et occulta sapientiae suae Spiritus sui illustratione revelat, quid aliud quam quod videri vult digito suo demonstrat? Nam Pater quidam et Filius, unus idemque per omnia Deus, Spiritus sui inspiratione, docet nos de omnibus. Nonne magister veritatis Spiritum sanctum divinum esse spiramen vult per similitudinem docuit, quando discipulis apparens insufflavit et dixit: *Accipite Spiritum sanctum*? Sicut superius diximus, spiritus de homine procedit et sine ipso homo omnino non vivit. In eo igitur quod Spiritus sanctus Spiritus Dei dicitur, aeterna de eo qui aeternus est processio denotatur. Imo et in eo ipso quod est ei de Deo aeterna processio, in eo ipso, inquam, intelligi datur quod Deo consubstantialis sit, quia de Deo procedere et aeternitatem habere non potest quod Deus non sit. Quomodo autem singularis quaedam ipsius proprietates exprimitur in eo quod Dei flamen vel spiramen vel Dei Spiritus dicitur, in sequentibus commodius explicabitur.

X

Ad profundiorum intelligentiam nos vocat et magno mysterio non vacat, quod ille qui procedit de duobus, ut diximus, dictus est Spiritus sanctus. Nam Pater Spiritus est et Filius Spiritus est, sicut ex Evangelio didicimus, quoniam *Spiritus est Deus*. Similiter et Pater sanctus est et Filius absque dubio sanctus; et utrumque de utroque veraciter dici potest. Quod igitur utriusque pari ratione convenit, quomodo solus ille quasi proprium nomen accepit? Sed appropriatio ejusmodi denomina-

1. Jean, 20, 22-23. Cf. S. CYPRIAN D'ALEX., *In Joan.*, 9 (P. G., 74, 257).

2. Considérations analogues à celles de S. ANSELME, *De proc. Spiritu S.*, 10 (158, 302).

3. Jean, 4, 21.

91 A aucune inégalité, mais se réfère à une ressemblance avec son caractère propre. Nous tendons le doigt pour guider le regard de quelqu'un vers un objet. Eh bien! lorsque Dieu révèle à quelqu'un, par la lumière de son Esprit, les secrets intimes de sa sagesse, que fait-il sinon comme montrer du doigt ce qu'il veut faire voir? Car le Père et le Fils, qui sont absolument un seul et même Dieu, nous enseignent tout par l'inspiration de leur Esprit. Le Maître de vérité ne nous a-t-il pas lui-même enseigné comme par une similitude que le Saint-Esprit est un Souffle divin, lorsque, apparaissant à ses disciples, il souffla sur eux en disant: « Recevez le Saint-Esprit? » Comme nous l'avons dit, le souffle procède de l'homme et sans lui l'homme ne peut vivre. Ainsi donc, en appelant le Saint-Esprit Souffle de Dieu, on indique qu'il procède éternellement de celui qui est éternel¹. Bien plus, en cela même qu'il procède éternellement de Dieu, oui en cela même, on nous donne à entendre qu'il est consubstantiel à Dieu, car il est impossible à qui n'est pas Dieu de procéder de Dieu et d'être éternel. Nous allons expliquer plus à loisir comment les mots: Souffle, Émission ou Esprit de Dieu, expriment un caractère qui lui est exclusivement propre.

91 B

X

Nous sommes conviés à une intelligence plus profonde par ce grand mystère que celui qui procède des deux, comme nous l'avons dit, soit nommé le Saint-Esprit. Car le Père est Esprit et le Fils est Esprit, nous le savons par l'Évangile qui déclare: « Dieu est Esprit² ». De même le Père est saint et il est clair que le Fils est saint: les deux termes peuvent être employés en toute vérité pour l'un et pour l'autre. Comment alors cette expression, qui leur convient également, lui est-elle réservée comme son nom propre³? Si pareille dénomination lui est appropriée,

4. Cf. S. AUGUSTIN, qui se heurte à la question: comment un nom d'ordre essentiel, convenant aux trois personnes, peut-il être un nom d'ordre relatif, propre à une seule personne? *De Trin.*, 5, 11, 12 (42, 918-919); 15, 19, 37 (42, 1086-1087).

tionis omnino non videtur esse præter rationem exprimentæ eujuscumque proprietatis. Si vero simile quid habet divinæ proprietatis spiritus ille qui de humano corpore procedit et est corporalis, cur non multo magis spiritus ille qui de spiritu humano procedit et est spiritalis ? Quis est enim spiritus ille qui de corde humano in aliis levius, in aliis vehementius spirat, in his tepidius, 974 D in illis ardentius flagrat, nisi intimus animi affectus et aestuans amoris impulsus ? Hinc est quod illi quidem dicuntur unum spiritum habere, uno spiritu incedere, quibus inest unum consilium, idem propositum ; qui idem amant, idem affectant et pari voto desiderant. Sed spiritus iste spiritalis tunc veraciter sanctus est, tunc veraciter sanctus dici potest, quando pietatis impellitur et secundum veritatem movetur. Sine hoc spiritu nullus spirituum est sanctus, neque spiritus humanus, neque spiritus angelicus. Spiritus enim humanus tunc procul dubio sanctus esse incipit, quando quod pietatis est diligit, quod impietatis detestatur et odit. Hic utique pietatis affectus, hic sane spiritus, quando spirat, de multorum cordibus facit in multis cor unum et animam unam.

975 A Ad hujus itaque spiritus similitudinem qui procedit et spirat de multorum cordibus, dictus est Spiritus sanctus ille qui in Trinitate personarum procedit ex duobus. Quis enim dubitet, nisi summa insaniam ductus, quod in Patre in Filio sit idem pietatis affectus et amor

1. HUGUES DE SAINT-VICTOR s'était contenté de dire : « Et est quidem Pater Spiritus, quoniam Deus est ; et est Pater similiter sanctus, quoniam Deus est. Sed voluit fides unam in Trinitate personarum distinguere cum diceret Spiritum sanctum. Ipse enim est qui ad sanctificationem datur cum inspiratur sanctificationis. Et non tantum venit sine Patre et Filio, quoniam Trinitas est indivisa. » *De Sacr.*, l. 3, 25 (176, 226).

2. Cf. S. AUGUSTIN, commentant le « cor unum et omnia una » des Actes (4, 32) : « Quand il y a deux hommes, il y a deux âmes... quand il y a une multitude d'hommes, il y a une multitude d'âmes, c'est bien vrai... Mais qu'ils s'approchent de Dieu, tous n'ont qu'une âme : dès qu'en s'approche de Dieu, la charité fait d'un grand nombre d'hommes une seule âme. Que doit faire

c'est bien sans aucun doute pour exprimer l'une de ses propriétés ». S'il existe déjà une ressemblance avec la propriété divine en ce souffle d'ordre matériel qui procède de l'organisme humain, comment la ressemblance ne serait-elle pas bien plus réelle encore en ce souffle qui procède de l'esprit humain et qui est spirituel ? Qu'est-ce donc que ce souffle du cœur humain, chez les uns plus léger, chez les autres plus fort, en ceux-ci plus tiède et en ceux-là d'une ardeur plus brûlante, sinon une affection intime de l'âme, une impulsion de l'amour embrasé ? C'est pourquoi l'on dit que ceux-là ont un seul esprit, agissent en un seul esprit, qui ont un seul dessein et le même propos, qui ont les mêmes affections, les mêmes sentiments, les mêmes desirs. Et lorsque ce souffle de nature spirituelle est animé par la piété et qu'il se meut selon la vérité, c'est alors qu'il est saint véritablement, c'est alors qu'on peut véritablement le qualifier de saint. Sans un tel esprit, aucun esprit n'est saint, ni l'esprit de l'homme, ni l'esprit de l'ange. Il est clair que l'esprit de l'homme commence à être saint, quand il aime ce qui est pieux, quand il déteste et abhorre ce qui est impie. Et c'est bien ce sentiment de piété, c'est véritablement le souffle de ce même esprit qui, d'une multitude de cœurs, fait un seul cœur et une seule âme².

975 A Ainsi donc, c'est à l'image de cet esprit qui procède et s'exhale de cœurs multiples qu'on appelle Esprit-Saint celui qui, dans la Trinité, procède des deux personnes. Qui donc, en effet, pourrait douter, à moins d'être complètement fou, qu'il y ait dans le Père et le Fils un même senti-

dans le Père et le Fils la source même de la charité ? Les Trois ne sont-ils pas bien davantage un seul Dieu ? » *In Joan.*, 39, 3 (25, 1634).

Ailleurs, RICHARD, suivant une ligne de pensée différente, explique pourquoi on attribue spécialement au Saint-Esprit les termes de « concordi » et de « connexio » : « Solum Spiritus sanctus indifferenter se habet tam ad legitimum quam ad peccatum ; et omnia horum uniofermiter se habent ad Spiritum sanctum. Si quisque itaque omnium connexio et tribuitur Spiritui sancto. Singulariter, inquam, quantum ad reliquos in divinitate personas ; primordialiter etiam quantum ad creaturas. Nam quod la creaturis connexio solet inveniri est de imitatione vel similitudine Spiritus sancti. » *De tribus appropiatis* (196, 903).

veraciter idem et unus ? Hic igitur amor, qui communis est ambobus, dictus est Spiritus sanctus ; hic est ille qui a Patre et Filio sanctorum cordibus inspiratur, iste per quem sanctificantur, ut sancti esse mereantur. Sicut spiritus humanus vita est corporum, sic Spiritus iste divinus vita est spirituum. Ille vita est sensibilis, iste vita est sanctificans. Merito ergo Spiritus sanctus dicitur, sine quo nullus spiritus sanctus efficitur. Habet itaque nomen ex re, habet nomen pro rationis similitudine.

XI

975 B Hoc itaque nomen quod est Spiritus sanctus soli uni quasi proprium attribuitur, quamvis juxta rationem substantiæ omnibus commune videatur.

Notandum quod sunt quaedam proprietatum nomina quæ nulla ratione possunt convenire nisi uni soli personæ. Hinc est quod solus unus dictus est Pater, solus unus dictus est Filius, sicut superius jam satis ostendimus. Hinc est quod solus Dei Filius imago Patris dicitur, hinc item quod solus ipse Verbum Dei nominatur. Fides catholica fatetur et ratio multiplex attestatur quod qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus. Absque dubio uterque Patri consimilis, uterque Patri per omnia coequalis. Si sapientiam, si potentiam penses, si bonitatem, si beatitudinem cogites, nihil majus in uno, nihil minus in altero, omni remota ambiguitate, reperies.

Si igitur Dei Filius recte dictus est imago Patris, pro ratione expressæ in eo similitudinis, cur non etiam Spi-

1. Selon S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, le Saint-Esprit vient du Père et du Fils comme le souffle précède de la bouche de l'homme. Le « souffle de vie » donné par Dieu à l'homme dans la création est une participation de l'Esprit, qui fait de l'homme l'image de Dieu. Et le Christ l'insuffla aux apôtres pour que nous retrouvions cette conformité avec Dieu. *Thesaurus* (P. G., 76,

ment de piété et véritablement un seul et même amour ? C'est donc cet amour commun à tous deux qui est appelé le Saint-Esprit. C'est lui qui est insufflé par le Père et le Fils au cœur des saints, c'est lui qui les sanctifie pour leur donner le mérite de la sainteté. Tout comme le souffle de l'homme est la vie du corps, ce Souffle divin est la vie des esprits. L'un est la vie qui donne la sensibilité ; l'autre, la vie qui donne la sainteté. On est bien fondé à appeler Esprit-Saint celui sans lequel aucun esprit n'est saint. Ainsi il tient son nom de la réalité, son nom est justifié par une similitude ¹.

LE SAINT-ESPRIT N'EST PAS L'IMAGE DU PÈRE.

XI

975 B Le nom d'Esprit-Saint est donc attribué à un seul comme son nom propre, bien que, du point de vue de la substance, il apparaisse comme un nom commun à tous.

Notons-le bien, certains des termes désignent les propriétés qui conviennent exclusivement à une seule personne. Voilà pourquoi un seul est appelé Père, un seul est appelé Fils, nous l'avons déjà suffisamment prouvé. De même, seul le Fils de Dieu est appelé Image du Père, seul il est appelé Verbe de Dieu. Or la foi catholique affirme et bien des raisons viennent confirmer que « tel est le Père, tel aussi le Fils et tel l'Esprit-Saint »². Indubitablement l'un et l'autre est semblable au Père, l'un et l'autre est en tout égal au Père. Pensez à la sagesse, à la puissance, songez à la bonté, à la béatitude, vous ne trouverez rien de plus grand chez l'un, rien de moindre chez l'autre : là-dessus aucune hésitation possible.

Mais alors, puisqu'il est exact d'appeler le Fils de Dieu Image du Père, pour la raison qu'il exprime en lui-même sa ressemblance, pourquoi ne serait-on pas fondé à appeler

584-585). Sur le rapport entre la procession du Saint-Esprit et le don de la charité fait à Thomas, cf. GUILLAUME DE SAINT-THOMAS, *Summa fidei* (129, 439-440).

2. Symbole Quinquagésime.

ritus sanctus imago Patris recte dicitur, cum utrique similis et coequalis inveniat ?

Sed hujus quaestionis nodum, ut credo, citius solvimus, si ad proprietatum considerationem recurramus. Commune est omnibus, ut superius jam diximus, omnem plenitudinem habere. Commune Patri et Filio tam habere quam dare. Proprium autem Spiritui sancto habere nec alicui dare. In hoc igitur solus Filius expressum in se Patris similitudinem habet et imaginem tenet, quod sicut divinitatis plenitudo manat de uno, sic et eadem plenitudinis largitio manat de alio. Nec minus aliquid nec alio modo accipit Spiritus sanctus ab uno quam ab alio. Nulla autem persona omnino a Spiritu sancto plenitudinem divinitatis accipit; et ideo imaginem Patris in seipso non exprimit. Ecce habes cur imago Patris dicatur solus Filius et non etiam Spiritus sanctus.

Sed hoc ipsum quod diximus, propter simpliciores, adhuc expressius, vel, ut sic dicam, grossius loquamur. Imago, juxta consuetudinem humanam, magis solet dici propter similitudinem extrinsecam quam propter similitudinem intrinsecam. Ecce hominis imaginem dicimus statuam aliquam; et hoc utique propter solam similitudinem extrinsecam. Nam si interiora statuæ cogites, non tam similitudinem quam dissimilitudinem invenies. Ut igitur de illa personarum Trinitate aliquid loquamur juxta humanum modum, quasi intrinsecus cuique est quod est apud semetipsum, quasi vero extrinsecus est habitudo quam habet ad alium. Eandem autem habitudinem quam habet Pater ad Spiritum sanctum, eandem, inquam, constat habere et Filium. Quoniam igitur Patris habitudinem in plenitudinis suae largitione præferre videtur, recte solus Filius Patris imago nominatur.

1. Pour expliquer comment le Fils seul est l'image du Père, RICHARD reprend ses idées fondamentales sur la charité, qui déjà lui avaient servi à rendre compte de la plénitude trinitaire et des processions (livres 3 et 5). Le Fils est l'image du Père, parce que, comme lui, il est charité qui donne.

aussi le Saint-Esprit Image du Père, du moment qu'il est semblable et égal à l'un et à l'autre ?

Nous aurons bien vite, je crois, dénoué ce problème en reprenant notre considération sur les propriétés. Ils ont tous en commun, nous l'avons dit, de posséder toute plénitude. Le Père et le Fils ont en commun et de posséder et de donner. Tandis que le propre du Saint-Esprit est de posséder sans donner à personne. Le Fils est donc seul à exprimer en lui la ressemblance du Père, à être son image, en ce que la plénitude de la divinité qui découle de l'un s'épanche également et découle de l'autre. Le Saint-Esprit ne reçoit pas moins, ne reçoit pas autrement de l'un que de l'autre. Mais le Saint-Esprit, lui, ne communique absolument à aucune autre personne la plénitude divine : il n'exprime donc pas en soi l'image du Père. Vous savez maintenant pourquoi seul le Fils est appelé Image du Père, à l'exclusion du Saint-Esprit.

Mais à l'usage des simples essayons de le redire d'une manière encore plus expressive ou, si vous voulez, plus massive. Habituellement, dans le langage humain, on parle d'image plutôt à cause d'une ressemblance extérieure que d'une ressemblance intérieure. Nous disons d'une statue qu'elle est l'image d'un homme; et c'est uniquement, bien sûr, à raison de la ressemblance extérieure; car si vous songez à l'intérieur de la statue, vous y trouverez dissemblance plus que ressemblance. Eh bien! pour parler de cette Trinité des personnes à la manière humaine, ce qui est, pour ainsi dire, intérieur à chacune d'elles, c'est ce qu'elle est en elle-même; ce qui lui est, pour ainsi dire, extérieur, c'est son rapport à une autre. Or le rapport qu'a le Père à l'Esprit-Saint, le Fils l'a aussi, de toute évidence, identiquement le même. Étant donné qu'il manifeste cette relation du Père en communiquant sa propre plénitude, on a bien raison de réserver au Fils l'expression : Image du Père¹. De l'Esprit, au contraire,

parce qu'il possède l' « amor gratuitus ». Nous sommes dans une perspective toute différente de celle de S. Augustin, expliquée par S. Thomas, et selon laquelle le Fils est l'image du Père comme Verbe produit par l'Intellectus dicens. Cf. S. M., I, q. 35, art. 2.

Voir note « Filius imago Patris », p. 498.

Nam Spiritus sanctus nec Patris nec Filii imago dicitur, quoniam in habitudine quam diximus neutri assimilatur. Ecce in tanta mysteriorum profunditate, ubi clare
976 B videre non possumus, similitudinum attractione pal-pamus.

Sed nec illud praetereundum quod idcirco fortassis non immerito Spiritus sanctus dicitur, ut eo ipso falsae opinioni obvietur, ne quis, propter praedictam ejus proprietatem, de ejus benignitate minus digne sentire videatur.

XII

Item si quaeratur qua ratione solus Dei Filius Verbum dicatur, ex proprietatum nihilominus consideratione hoc ipsum eliciendum videtur. Ecce dicamus quod proferentis verbum sensus et sapientiae ipsius a quo proferitur solet esse indicativum. Recte ergo Verbum dicitur, per quem Patris, qui fons sapientiae est, notitia manifestatur.

976 C Sed ad ista fortassis respondes et dicis quia nomen Patris manifestatur non solum per Filium verum etiam per Spiritum sanctum, siquidem ipse Spiritus sanctus est illa unctio quae nos docet de omnibus, ipse qui nos omnia docet et suggerit et in omnem veritatem introducit. Si juxta hanc rationem Verbum dicitur Filius, cur non similiter Verbum dicatur etiam Spiritus sanctus ?

Addamus itaque quia verbum nascitur de corde solo et ipso propulatur proferentis intentio. Jure igitur solius

1. Il faut noter la manière dont l'auteur souligne l'imperfection radicale de notre connaissance du mystère de Dieu, en opposant la recherche attenante à la vision. L'expression lui est probablement suggérée par les textes de l'Écriture comme : « Querere Deum si forte attrahat cum. » Actes, 17, 27 | « Palpavimus sicut caeci perietem et quod abasque oculis attrahivimus. » Lucie, 59, 10.

2. On pourrait être tenté de soupçonner dans l'Esprit un égoïsme, du fait qu'il reçoit sans donner.

on ne dit pas qu'il est l'image du Père, ni l'image du Fils, puisque, à cet égard, il ne ressemble ni à l'un ni à l'autre. Dans une telle profondeur de mystères, où la claire vision
976 B nous est impossible, nous cherchons comme à tâtons, à l'aide des similitudes ¹.

Ici n'omettons pas une remarque : peut-être la raison pour laquelle on dit « le Saint-Esprit » est-elle de prévenir une idée fautive : qu'on n'en vienne pas, à cause de son caractère propre indiqué plus haut, à mésestimer sa bonté ².

SEUL LE FILS EST VERBE.

XII

De même si l'on cherche la raison pour laquelle seul le Fils de Dieu est appelé Verbe, c'est encore la réflexion sur les propriétés qui semble devoir la fournir. Disons d'abord que le verbe qu'on profère est habituellement révélateur des sentiments et de la sagesse de celui qui le profère. Il est donc légitime d'appeler Verbe celui qui manifeste la connaissance du Père, lui-même source de la sagesse ³.

976 C Vous allez peut-être répliquer en m'objectant que le nom du Père est manifesté, non seulement par le Fils ⁴, mais aussi par le Saint-Esprit, puisque le Saint-Esprit est lui-même cette Onction qui nous instruit de tout ⁵, puisqu'il est lui-même celui qui nous enseigne tout, nous suggère tout, et nous introduit dans toute la vérité ⁶. Si c'est la raison pour laquelle le Fils est appelé Verbe, pourquoi le Saint-Esprit ne le serait-il pas également ?

Faisons donc cette remarque complémentaire : le verbe naît du cœur seulement et il manifeste au dehors la pensée de celui qui le profère. C'est donc à juste titre que

3. Cf. *Épistolaire*, 1, 5. A propos de cette « source » S. AUGUSTIN dit (contre les ariens) : « Fons fontem gerit... Fons ergo de fonte, Filius de Patre et simul abasque fons unum. » *Contra Maximinum*, II, 28, 7 (42, 80).

4. Jean, 17, 1-6.

5. 1 Jean, 2, 20.

6. Jean, 14, 26.

Patris sola genitura Verbum nominatur, per quod ipse, qui principalis est sapientia, manifestatur. Juxta hoc itaque nuncupatio Verbi pro similitudinis ratione videtur convenire. Filio soli.

Sed adhuc fortassis iterum dicis quia aliud videtur esse verbum cordis et aliud videtur esse verbum oris; illud de corde oritur, istud vero ore profertur; illud interius latet, per istud cordis cognitio patefieri solet. Et neutrum eorumque utramque dietarum proprietatem habet, sed una unius, altera videtur alterius.

Sed dico quia, si subtilius penses, idem verbum esse invenies et quod corde concipitur et quod voce profertur. Quid est enim vox, nisi verbi vehiculum, vel, si magis placet, verbi indumentum? Numquid est alius aliquis homo indutus et alius aliquis cum fuerit exutus? Numquid, queso, verbum quod ore profers profere potuisses, nisi ipsum prius per cogitationem in corde habuisses? Et cum verbum prolatum ab auditore fuerit intellectum, nonne idem verbum incipit esse in corde suo quod prius erat in corde tuo? Si vero aurem haberet ad locutionem cordis, quemadmodum habet ad locutionem oris, non omnino opus haberet ut ei exterior locutio fieret. Ex his, ut credo, patenter intelligis quod idem verbum est oris quod cordis; sed in corde est sine voce, in ore vero cum voce. Absque dubio una et eadem veritas corde concipitur, verbo profertur, auditione addiscitur. Verbum esse habet ex solo corde, auditio autem ab utroque.

Quoniam ergo verbum de solo corde procedit et per

1. Sur le verbe du cœur et la parole, cf. S. AUGUSTIN, *De Trin.*, 15, 16 et 11 (42, 1069-1075).

J. Riballier renvoie ici à un passage parallèle de RICHARD dans le *De iudicario potestate in finali et universalis iudicio*: « Si habereum aurem apertam ad verbum cordis sicut habeo ad verbum oris, posset utique me sola cogitatione de his que velles secretis docere. Docenda namque cogitare hoc esset docere et docenda cogitantes intellexisse hoc esset discenda didicisse. » Il

le Fils unique de l'unique Père est nommé le Verbe, car il manifeste celui qui est la sagesse primordiale. Ainsi l'appellation de Verbe ne semble convenir à raison de l'analogie qu'au Fils seul.

Vous allez peut-être encore objecter que le verbe du cœur et le verbe des lèvres semblent bien deux réalités différentes : celui-là vient du cœur, celui-ci est articulé par les lèvres ; l'un est intérieur et caché, l'autre, habituellement, révèle la pensée du cœur. Ni l'un ni l'autre ne possède à la fois cette double propriété : l'un, semble-t-il, a la première ; l'autre, la seconde.

A quoi je réponds : une analyse plus déliée vous fera découvrir que c'est le même verbe, qui est conçu par le cœur et exprimé par la parole. Qu'est-ce que la parole, sinon le véhicule du verbe ou, si vous aimez mieux, le vêtement du verbe ? Allez-vous dire que l'homme vêtu et l'homme une fois dévêtu sont deux hommes différents ? Dites-moi, le verbe que vos lèvres profèrent, auriez-vous pu le proférer, s'il n'avait existé d'abord par la pensée dans votre cœur ? Et quand le verbe ainsi proféré a été saisi par l'auditeur, n'est-ce pas le même verbe, qui existait d'abord en votre cœur et commence d'exister en son cœur ? Et s'il avait des oreilles pour la parole du cœur comme il en a pour la parole des lèvres, on n'aurait pas besoin de lui parler au dehors. Voilà qui montre clairement, je pense, que c'est le même verbe qui existe et sur les lèvres et dans le cœur, mais sans paroles dans le cœur, sur les lèvres avec des paroles. Très certainement c'est une seule et même vérité qui est conçue par le cœur, exprimée par le verbe, apprise par l'audition. Le verbe tient son existence du cœur seulement ; l'audition dépend du cœur et du verbe¹.

Ainsi, puisque le verbe procède du cœur seulement et

remarque que l'enseignement serait tellement plus facile si nous avions une oreille pour écouter les pensées des autres, bien plus encore si nous avions des yeux ouverts sur ce qu'ils ressentent ! Il explique avec profondeur que le dernier jugement, où les cœurs seront ouverts, se fera par un aveu silencieux de la conscience et par une sentence silencieuse du Juge ; que, pour la même raison, le jugement des consciences innombrables sera instantané (196, 1182-1183).

ipsam cordis sagacitas innotescit, recte a simili Dei Filius Verbum Patris dicitur, per quem paterna claritas manifestatur. In Patre omnis veritatis conceptio, in ejus Verbo omnis veritatis prolatio, in Spiritu sancto omnis veritatis auditio, juxta hoc quod in Evangelio legitur de ipso : *Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audit, loquitur.* Non igitur Pater potest dici Verbum, qui non est ab aliquo ; sed nec Spiritus sanctus, qui non est ab uno solo ; sed solus Filius, qui est a solo uno a quo emanat omnis veritatis manifestatio. De hoc verbo habes in psalmo : *Eruerunt cor meum verbum bonum.* In hoc Verbo loquitur Pater Spiritui sancto, in hoc loquitur spiritui creato angelico et humano. Locutio autem, secundum superius dicta, alia intrinseca, alia extrinseca. Intrinseca vero est illa quam capit solus Spiritus sanctus, ad quam extrinseca est illa quam capit spiritus creatus. Et sicut interior locutio in nobis fit sine humani flatus cooperatione, exterior autem omnino non fit nisi ipso cooperante, sic sane in illa supereminenti natura, interna illa locutio agitur auctore Patre solo ; nam solus Pater dicit, solus Spiritus sanctus audit. Exterior autem locutio peragitur auctore etiam flamine divino, hoc est Spiritu sancto. Hinc est etiam quod idem Spiritus nunc flamen, nunc spiramen, nunc Spiritus Dei dicitur, per quem spiritibus angelicis et spiritibus humanis Dei Verbum inspiratur.

Ecce habes quod superius proposuimus, cur unus solus

1. Jean, 16, 13, avec les réflexions de S. Anselme, cf. supra, l. 5, IX.

2. Ps. 42, 2. Cf. *Sermo de indiviso Spiritu Sancto*. RICHARD Y COMBES dans la parole de l'Écriture « scilicet habet vocem » (196, 1019-1020).

3. Onufre représente le Saint-Esprit appartenant du Verbe ce que celui-ci contemple, le regard fixé sur le Père, *Hom. sur S. Jean*, t. 2, 12 (P. G., 14, 145).

4. On sait que le mot « auctor », employé à plusieurs reprises par Richard, appartient à la langue théologique de S. HILAIRE : « Et aliud est sine auctore esse semper aeternum, aliud quod Pater M est auctori est coaeternum. Ubi enim Pater auctor est, ibi et nativitas est ; at vero ubi auctor aeternus est,

qu'il révèle la sagesse du cœur, on a raison d'appeler, par analogie, Verbe du Père ce Fils de Dieu qui manifeste la gloire paternelle. Dans le Père se trouve la conception de toute vérité, dans son Verbe l'expression de toute vérité, dans l'Esprit-Saint l'audition de toute vérité, suivant ce que nous lisons de lui dans l'Évangile : « Il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra il le dira ». Le Père ne peut être appelé Verbe, car il ne procède de personne. Le Saint-Esprit, non plus, car il ne procède pas d'un seul. Il n'y a que le Fils qui soit Verbe, car il procède d'un seul qui est l'origine de la manifestation de toute vérité. C'est de ce Verbe qu'il s'agit dans le psaume : « De mon cœur jaillit une parole excellente ». C'est en ce Verbe que le Père parle au Saint-Esprit. C'est en lui qu'il parle à l'esprit créé, angélique et humain. La parole elle-même, disons-nous, est soit intérieure, soit extérieure. La parole intérieure est celle qui n'est comprise que du Saint-Esprit ; la parole extérieure est celle qui est comprise par l'esprit créé. Et tout comme, en nous, la parole intérieure est produite sans la coopération du souffle humain, tandis que la parole extérieure requiert absolument cette coopération, de même, assurément, dans cette nature suréminente cette parole intérieure a pour auteur le Père seul, car seul le Père parle et seul l'Esprit écoute. La parole extérieure, elle, requiert, pour être formée, le Souffle divin, c'est-à-dire le Saint-Esprit. C'est pourquoi aussi le même Esprit est appelé tantôt Souffle, tantôt Haleine, tantôt Esprit de Dieu : c'est lui en effet qui inspire aux esprits angéliques et aux esprits humains le Verbe de Dieu.

Dès lors vous avez la réponse à la question posée : pourquoi dans la Trinité un seul est appelé Esprit de Dieu ; et

ibi et nativitas aeternitas est : qui sicut nativitas ab auctore est, ita et ab aeterno auctore aeterna nativitas est. » De Trinitate, 12, 21 (10, 446). Dans les passages très nombreux où le mot est employé, il exprime l'idée de Principe dans la Trinité, avec la primauté et l'autorité que cette idée implique.

5. AUGUSTIN justifie le terme et le défend contre les interprétations des ariens, qui y mettaient une infériorité essentielle du Fils. *Contra Maximianum*, II, 14, 6 (42, 773).

in Trinitate dictus sit Dei Spiritus, habes nihilominus
cur Verbum Dei dictus sit solus Filius.

XIII

977 D Ecce dum unam questionem solvere laboramus,
aliam incidenter incurrimus. Diximus quod Dei Filius
Verbum dicitur, eo quod ipse paternam claritatem
loquitur ; et qualis vel quanta per ipsum manifestatur :
Sed, sicut Filius clarificat Patrem suum, nonne et Pater
revelatione sua clarificat Filium suum, juxta hoc quod
ipse Filius ait ad Petrum : *Beatus es, Simon Barjona, quia
caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in
caelis est* ? Sed attende ne forte secundum quemdam
clarificandi modum Filius clarificet Patrem suum,
secundum quem tamen modum Pater non clarificat
Filium suum. Est enim Filius a Patre suo, non autem
Pater a Filio. Apparet itaque in Filio paternae propri-
tatis gloria quanta sit, qui Filium talem et per omnia
978 A sibi aequalem et habere voluit et potuit. Quantae
benignitatis, quantae dulcedinis, quantae benevolentiae
fuit quod de magnitudinis suae divitiis nihil sibi soli
reservavit, nihil habere voluit quod non illi communi-
caverit ! Ecce habes singularem quemdam clarificandi
modum, secundum quem Filius clarificat Patrem suum.
Sed forte ad haec objicis et dicis quia eodem clarifi-
candi modo Pater clarificatur etiam a Spiritu sancto.

1. Voir note « Filius Verbum », p. 497.

2. *Matthias*, 16, 17.

3. Cf. S. GREGOIRE DE NAZIANZE : « On pourrait dire que le Père est au Père ce que la définition est au défini, car Logos veut dire aussi défini. Le Père est une déclaration brève et claire de la nature du Père. Car tout être engendré est une définition silencieuse de celui qui l'engendre. » *Disc. theol.*, 4, 20 (P. G., 36, 129).

4. HILAIRE a expliqué longuement, contre les ariens, cette « charité » réciproque du Père et du Fils : dans les œuvres accomplies par le Fils, le Père est glorifié par le Père qui lui donne de les accomplir ; le Père est glorifié

vous comprenez également pourquoi seul le Fils est appelé Verbe de Dieu ¹.

XIII

977 D Mais en essayant de résoudre un problème, voici que nous en venons à donner dans un autre. Le Fils de Dieu est appelé Verbe, disions-nous, parce qu'il proclame la gloire du Père et manifeste par lui-même la nature et la grandeur de cette gloire. Mais s'il est vrai que le Fils glorifie son Père, n'est-il pas vrai aussi que le Père glorifie son Fils en le révélant, selon la parole du Fils lui-même à Pierre : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux ² » ? Remarquez-le pourtant, le Fils a une certaine manière de glorifier son Père que n'a pas le Père pour glorifier son Fils. Car le Fils procède de son Père, mais non pas le Père de son Fils. Ainsi le Fils révèle dans toute sa magnificence la gloire propre du Père qui a voulu et qui a pu avoir un tel Fils en tout égal à lui-même. Quelle bonté, quelle aménité, quelle bienveillance de ne s'être rien réservé pour soi de toutes les richesses de sa grandeur, de n'avoir rien voulu posséder sans le lui communiquer ! Telle est la manière absolument unique dont le Fils glorifie son Père ³.

978 A Peut-être à cela objecterez-vous encore : l'Esprit-Saint, lui aussi, glorifie le Père de la même manière. Tout comme

par le Fils qui, par ces œuvres, fait connaître le Père : « Cum omnia Filius accepit, clarificatus a Patre est ; et contra clarificatur Pater, cum sunt universa per Filium... Honor famulantis in honoris mittentis est, ut honor gigantes in honorem nascitis est. » *De Tris*, 3, 13 (10, 83).

Commentant le texte « Manifestavi tuum nomen hominibus », il explique comment le Fils glorifie le Père en faisant connaître le nom du Père et par conséquent le vrai nom de Dieu. Il le fait en se révélant lui-même comme le Fils : « Hoc a Filio predicatur, hoc incognitum manifestatur : sic clarificatur per Filium Pater, cum Pater Filium talis agnoscat. » *Ibid.*, 3, 17 (*Id.*, 86). La révélation essentielle consiste non pas à faire connaître que le Père est Dieu, mais que Dieu est Père, *Ibid.*, 3, 22 (*Id.*, 91).

Sur la glorification mutuelle du Père et du Fils, cf. S. BERNARD, *In Conf.*, 70, 4 (183, 1131-1132).

Sicut enim Filium coesse sibi voluit, ut haberet cui communicaret magnitudinis suae divitias, sic et Spiritum sanctum cohaerere sibi voluit ut esset cui communicaret caritatis suae delicias. Utrumque paternam gloriam loquitur, in utroque paternam proprietatis declaratur. Sed nota quod praedicta paternae proprietatis clarificatio, quam habet Pater in Filio, non est ei communis cum aliquo, quoniam Filius est a Patre solo. Illa autem clarificatio, quae relucet in Spiritu sancto, non est declaratio paternitatis, nec est solius Patris, sed est ei cum suo Filio communis. Nam Spiritus sanctus non est a Patre solo, sed prorsus pari modo tam a Patre quam Filio.

Recte ergo Filium Verbum vel lingua Patris dicitur, in quo solo, iuxta praedictum modum, paternitatis gloria declaratur.

XIV

Diligenti consideratione dignum videtur qua ratione Spiritus sanctus donum Dei dicatur. Sicut in superioribus evidenti explanatione ostendimus, in Patre est plenitudo amoris gratuiti, in Spiritu sancto plenitudo amoris debiti, in Filio plenitudo amoris debiti simul et gratuiti. Quomodo autem haec omnia oporteat intelligi, satis ibi diligenter expressi. In illa vero summe simplici natura, ubi non potest esse compositio aliqua, pro certo non est aliud aliquid Spiritus sanctus et aliud aliquid amor ipsius. Quid itaque est Spiritus sancti datio vel missio, nisi debiti amoris infusio? Spiritus sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus deitatis amor menti humanae inspiratur. Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore

le Père a voulu le Fils coexistant avec lui, pour avoir à qui communiquer les richesses de sa grandeur, ainsi il a voulu le Saint-Esprit uni à lui étroitement, pour avoir à qui communiquer les délices de sa charité. Les deux processions proclament la gloire du Père; les deux processions font apparaître le caractère propre du Père. Notez-le toutefois, cette glorification de sa paternité que le Père trouve dans le Fils lui appartient exclusivement, puisque le Fils a son origine dans le Père seul. Au contraire la glorification qui resplendit aussi dans le Saint-Esprit n'est pas une manifestation de la paternité; et elle n'appartient pas exclusivement au Père, mais tout aussi bien à son Fils. Car le Saint-Esprit ne procède pas seulement du Père, il procède absolument de la même manière et du Père et du Fils.

Il est donc légitime d'appeler le Fils Verbe ou Langue du Père, puisque lui seul met en lumière de la façon que nous avons dite la gloire de la paternité.

LE SAINT-ESPRIT DON DE DIEU.

XIV

Nous devons examiner avec tout le soin qu'elle mérite la question de savoir, à quel titre le Saint-Esprit est appelé Don de Dieu. Nos explications antérieures ont montré avec évidence que dans le Père se trouve la plénitude de l'amour gracieux, dans le Saint-Esprit la plénitude de l'amour obligé, dans le Fils la plénitude de l'amour à la fois gracieux et obligé. Et j'ai déterminé alors assez soigneusement le sens précis de ces expressions¹. Or dans la nature divine souverainement simple, où aucune composition n'est possible, il est absolument certain que le Saint-Esprit et son amour ne sont pas deux réalités distinctes. Dès lors, qu'est-ce que le don ou la mission du Saint-Esprit, sinon l'infusion de l'amour obligé? Ainsi, le Saint-Esprit est donné par Dieu à l'homme au moment où l'amour obligé qui se trouve dans la divinité est inspiré à l'âme humaine. Car lorsque cet Esprit entre dans l'âme raisonnable, il enflamme ses affections de l'ardeur divine

1. Cf. supra, l. 3, III; l. 5, XVI.

inflammat et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amorem quem debet exhibeat.
 978 D Quid enim est Spiritus sanctus nisi ignis divinus? Omnis enim amor est ignis sed ignis spiritualis. Quod facit ignis corporalis circa ferrum, hoc agit hic ignis de quo loquimur circa cor foedum, frigidum et durum. Nam ad huius ignis immisionem, animum humanum omnem nigredinem, frigiditatem, duritiam paulatim deponit et totus in ejus a quo inflammatur similitudinem transit. Nam ex succensione ignis divini, incandescit totus, exardescit pariter et eliquescit in amore Dei, juxta illud Apostoli: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

Sed cur, quæso, dicitur per Spiritum sanctum, magis quam per Patrem et Filium? Sed scimus quia Pater auctorem vel datorem non habet, unde nec nisi gratuitum amorem habere valet. Filius autem, ut superius dictum est, habet amorem tam gratuitum quam debitum. In divino itaque amore, proprietati Filii vel proprietati Patris conformari non possumus, qui simul utrumque vel saltem solum gratuitum amorem erga Deum habere non valemus. In quo enim, quæso, creatura Creatorem suum gratis diligere valet, a quo habet totum quod habet?

1. S. AUGUSTIN avait dit : « Ut ames Deum, habet in te Deus et amet se de te. » *Sermones*, 128, 4 (38, 715). GUILLAUME DE SAINT-THOMAS développe magnifiquement cette idée que Dieu s'aime en nous par son Esprit : « Vous vous aimez vous-même en vous-même, ô Dieu aimable, quand du Père et du Fils procède l'Esprit-Saint, Amour du Père au Fils et du Fils au Père, Amour si puissant qu'il est unifié, unifié si puissamment qu'elle est consubstantialité. Et vous vous aimez encore vous-même en nous, quand vous donnez à nos cœurs l'Esprit de votre Fils. Vous vous aimez en nous faisant vous aimer ; nous vous aimons en recevant votre Esprit, votre Amour qui nous possède et transforme nos affections jusqu'à un accord parfait dans l'amour. » *De contemplando Deo*, 7 (184, 374-375).

2. *Ibid.*, 5, 5.

C'est en se servant de la même comparaison, classique depuis les Pères, que Richard décrit le troisième degré de la « violente charité », *De IV gradibus violentæ caritatis* (190, 1221-1223) ; voir édition Dumoige, p. 165-168, avec textes des Pères et des auteurs mystiques. Le rapprochement entre

et la transforme à la ressemblance de sa propriété personnelle, pour qu'elle témoigne à son Auteur l'amour qu'elle lui doit ¹.

979 D Qu'est-ce que le Saint-Esprit sinon le feu divin ? Car tout amour est un feu, mais un feu spirituel. Ce que le feu matériel réalise pour le fer, le feu dont nous parlons l'opère dans le cœur impur, glacé, endurci. Pénétrée par ce feu, l'âme humaine perd progressivement toute noirceur, toute frigidité, toute dureté. Elle passe tout entière à la ressemblance de celui qui l'enflamme. Brûlée par ce feu divin, elle devient tout entière incandescente, elle est tout entière embrasée, elle se liquéfie dans l'amour de Dieu, suivant ce mot de l'Apôtre : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné ². »

Mais pourquoi cette expression « par le Saint-Esprit » plutôt que « par le Père » ou « par le Fils » ? C'est que, nous le savons, le Père n'ayant ni principe ni donateur, n'est susceptible de posséder que l'amour gracieux ; le Fils, lui, nous l'avons dit, possède à la fois l'amour gracieux et obligé. C'est pourquoi, dans l'amour divin, nous-mêmes ne pouvons être conformés au caractère propre du Fils, ni au caractère propre du Père, car, vis-à-vis de Dieu, nous ne pouvons avoir ce double amour, nous ne pouvons du moins avoir l'amour qui n'est que gracieux ³. Comment, dites-moi, une créature pourrait-elle aimer d'un amour gracieux son Créateur de qui elle tient tout ce qu'elle possède ?

L'amour et le feu est assez fréquent chez Richard : « Quis autem neget amorem spiritalem ignem esse ? » *Dei*, *sermones*, 5, 6 (196, 175) ; *In Ps.*, 28 (id., 299) ; *De sacrificio David* (id., 1834) ; *De differentia sacrificii Abraham...* (id., 1056-1057). Cf. EDUARDUS DE SAINT-VICTOR : « Scimus quod amor ignis est » (176, 954).

Ce passage montre d'une manière frappante comment, chez notre auteur, suivant l'expression de P. VIGNAUX « la spéculation trinitaire se lie à l'idéal d'une vie mystique ». *La pensée de Mègen Age*, p. 61.

3. Dire que nous sommes conformés immédiatement au caractère propre de l'Esprit n'est pas nier, pour autant, notre ressemblance avec le Fils. Cf. S. ATHANASE : « L'Esprit est appelé (par l'Écriture) et est vraiment le sceau. Et le sceau imprime le Fils, de manière que celui qui est ainsi scellé possède la forme du Christ. » *A Sérapion*, 2, 3 (P. G., 26, 629).

In quantum igitur auctori nostro debitum amorem reddimus, in tantum pro certo Spiritus sancti proprietati configuramur. Ad hoc namque homini datur, ad hoc illi inspiratur, ut illi in quantum sibi possibile est configuretur. Mittitur autem haec datio vel datur haec missio simul et pari modo tam a Patre quam a Filio. Spiritus namque sanctus ab utroque habet totum quod habet. Si igitur ab utroque habet esse, posse et velle, merito eum dicuntur mittere vel dare, a quibus accipit ut possit et velit venire et nobis inesse.

XV

Libet me hoc loco repetere quod recolo me alias scripsisse : quare speciali quodam dicendi modo potentia attribuitur ingenito, sapientia genito, bonitas Spiritui sancto ?

Quid sit potentia, quid sapientia, quid bonitas vel caritas, omne in commune novimus et quotidiano experimento probamus. In his itaque quae manifesta et nobis nota sunt erudimur, ni fallor, ad eorum notionem quae humanae capacitatis modum excedunt. In tribus enim his forma quaedam et imago summae Trinitatis exprimitur. Et quoddam nobis velut speculum proponitur, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur. Quae igitur sunt in trinitate ista respondent his quae sunt in Trinitate illa, tria tribus, similia similibus, propria propriis, singula singulis. Videmus quia potest esse multiplex potentia, etiam ubi nulla est vel esse potest sapientia. Taceo de elementis

1. S. AUGUSTIN remarque que le fait d'être donné « n'implique aucune infériorité pour l'Esprit : « Nec quia Ipsi dant, Ipse datur, Ideo minor est Illis, Ita enim datur sicut donum Dei et Ipse seipsum det sicut Deus... Non est illis creditio dati et dominatio dantis sed concordia danti et dantium. » De Trin., 15, 20, 36 (12, 1086). Voir note « Spiritus Sanctus Donum Dei », p. 499.

Ainsi, pour autant que nous faisons remonter à notre Créateur l'amour qui lui est dû, très certainement c'est à la propriété du Saint-Esprit que nous sommes configurés. C'est justement à cette fin qu'il est donné, qu'il est inspiré à l'homme, pour que celui-ci, dans toute la mesure du possible, lui soit configuré. Au reste ce don nous est envoyé, cet envoi nous est donné en même temps et de la même manière par le Père et par le Fils. Car c'est de l'un et de l'autre que le Saint-Esprit tient tout ce qu'il possède. Et puisque c'est de l'un et de l'autre qu'il tient être, pouvoir et vouloir, on a raison de dire que ce sont eux qui l'envoient ou le donnent, lui qui a reçu d'eux de pouvoir et vouloir venir en nous et y habiter¹.

APPROPRIATIONS AUX TROIS PERSONNES
DE LA PUISSANCE, DE LA SAGESSE, DE LA BONTÉ.

XV

Il me plaît de reprendre ici une question que je me souviens d'avoir traitée ailleurs. Pourquoi les expressions qui attribuent spécialement la puissance à l'Inengendré, la sagesse à l'Engendré, la bonté à l'Esprit-Saint ?

Ce qu'est la puissance, ce qu'est la sagesse, ce qu'est la bonté ou la charité, nous le savons tous, instruits par une expérience quotidienne. Nos connaissances très claires à ce sujet nous aident, je crois, à connaître ce qui dépasse les capacités de l'homme. Ces trois qualités sont comme une figure et une image de la Trinité : nous avons là comme un miroir permettant à l'esprit de voir par les créatures ce qui est invisible en Dieu². Entre cette trinité et l'autre il y a correspondance relativement au nombre ternaire, aux similitudes, aux propriétés, aux termes individuels. C'est un fait qu'il peut y avoir puissance multiple, là même où il n'y a et ne peut y avoir sagesse. Ne parlons pas des éléments

2. De tribus appropriation personis in Trinitate (196, 991-994).

3. Rom., 1, 20.

vel quibuslibet rebus insensatis. In rebus etiam animatis et brutis est potentia audiendi, videndi; potentia ambulandi, comedendi et bibendi et cetera hujusmodi.

979 D In his vero nulla sapientia est, nulla naturaliter inesse potest. Constat ergo, quod superius dictum jam est, quia potest esse multiplex potentia, ubi nulla potest esse sapientia. Econtra autem ubi nulla potentia est, nulla sapientia inesse potest. Nam posse sapere absque dubio est aliquid posse. Dat itaque esse posse, non sapientia potentiae, sed potentia sapientiae.

Item constat quod Lucifer, qui mane oriebatur, multam habet potentiam, multam sapientiam, sed nullam omnino voluntatem bonam. Bonitatis est autem bene velle: quid est enim bonitas nisi bona voluntas? Testis itaque est Lucifer ille, obduratus in sua perversitate, quod possit esse multiplex potentia, simul et multiformis sapientia, ubi nulla manent bonitatis vestigia. Econtra autem nulla bonitas inesse poterit, ubi sapientia
880 A vel potentia omnino defuerit. Nam posse bene velle est aliquid posse. Sapientiae vero est discernere inter bonum et malum. Et sine hujusmodi discretionem, nescit voluntas quid sit eligendum. Ut possis ergo bonitatem habere, oportet ut scias et vales bonum eligere: potentia dat posse, sapientia dat nosse, sine quibus bonitas non prodest ad esse. Contrahit itaque suum esse bonitas vera tam a sapientia quam a potentia. In hac itaque rerum trinitate, sola potentia non est de reliquarum aliqua; sapientia autem est de potentia sola; bonitas vero de potentia simul et sapientia. Vides certe quomodo in hac rerum trinitate expressae sunt proprietates Trinitatis illius summae et aeternae. Ibi est persona ingeni, quae non est ab alio alio. Ibi est persona geniti, quae est
980 B ab ingenito solo. Ibi est persona Spiritus sancti, quae est tam ab ingenito quam a genito. Quoniam ergo in

ni des objets insensibles. Mais dans les êtres vivants et les animaux il y a la puissance d'entendre, de voir, la puissance de se mouvoir, de manger, de boire et d'autres du même genre. Tandis qu'en eux il n'existe, il ne peut exister naturellement aucune sagesse. Ainsi apparaît ce que nous affirmons: il peut y avoir puissance multiple, là même où il ne peut y avoir aucune sagesse. Tout au contraire, où il n'y a aucune puissance, il ne peut y avoir aucune sagesse. Car pouvoir être sage est indubitablement un pouvoir. Ce n'est donc pas la sagesse qui donne à la puissance, mais la puissance qui donne à la sagesse de pouvoir exister.

De même, il est certain que Lucifer « qui s'élevait à l'aurore » possède une grande puissance, une grande sagesse, mais ne possède absolument aucune bonne volonté. La honte consiste à bien vouloir; qu'est-ce que la bonté, sinon la bonne volonté? Ainsi Lucifer lui-même, endurci dans sa malice, atteste qu'il peut exister puissance multiple et sagesse multiforme, là même où il n'y a plus trace de bonté. Tout au contraire, il ne pourra y avoir aucune bonté où manquera totalement sagesse ou puissance. Car pouvoir bien vouloir est un pouvoir. D'autre part, c'est la sagesse qui discerne entre le bien et le mal. Et sans ce discernement, la volonté ne sait que choisir. Pour être capable d'avoir la bonté, il vous faut savoir et pouvoir choisir le bien; c'est la puissance qui donne de pouvoir, la sagesse qui donne de savoir: sans elles la bonté ne parvient pas jusqu'à l'être. Ainsi la bonté vraie tient son être et de la sagesse et de la puissance. Dans cette trinité, seule la puissance ne procède d'aucune autre; la sagesse procède de la puissance seule; la bonté procède tout ensemble de la sagesse et de la puissance. Vous voyez certainement comment cette trinité d'ici-bas exprime les propriétés de la Trinité suprême et éternelle. Il y a en celle-ci la personne de l'Inengendré qui ne procède d'aucune autre; la personne de l'Engendré qui procède du seul Inengendré; la personne de l'Esprit-Saint qui procède à la fois de l'Inengendré et de l'Engendré. Ainsi, du moment que la puissance exprime le caractère propre de

1. *Isaie*, 14, 12.

potentia exprimitur proprietas ingeni, speciali quodam considerationis modo, merito ascribitur illi. Sed, quoniam in sapientia exprimitur proprietas geni, merito et illa, juxta eundem modum, ascribitur ipsi. Item, quia in bonitate proprietas Spiritus sancti invenitur, merito et ei bonitas specialius assignatur. Ecce quomodo ex hac rerum trinitate surgit consideratio, ex qua per exemplum ostenditur qualiter intelligi valet quod de divinis proprietatibus legitur.

XVI

980 C Quare autem Pater dicatur ingenuus, Filius vero genitus, per facile est videre nec eget laboriosa expositione.

Solus Pater a nullo alio est; et ideo dicitur nulli ratione dici potest. Nam si genitus esset, ipsum quod est ab alio accepisset. Merito ergo ingeni nomen accepit, qui ab alio aliquo originem non habuit. Si vero Filium non genuisset, Pater nullatenus dici debuisset. Quod autem Filium ab aeterno habuerit ex praedictis jam patuit. Filius itaque, quem ab aeterno habuit, ab aeterno genitus fuit et merito dici debuit quod ab aeterno esse accepit. Ergo dicitur genitus; nec solum genitus sed etiam unigenitus. Nam in Trinitate non est nisi unus Filius. Germanitatem namque illam quam habet Pater ad Filium, nec Pater, nec Filius habet ad Spiritum sanctum. In humana natura, ubi persona de persona gignitur, unus pater, alter filius nominatur. Recte ergo Spiritus sanctus genitus non dicitur, ne qui filius non est filius

989 D

1. Voir note « Formae quaedam et imago Summae Trinitatis », p. 560.
2. Dans la controverse antiricenne, la génération éternelle a été exprimée par les Pères, spécialement par S. IULIAIN, en formules définitives : « Trinitas igitur (Filius) aique est, quia ubi eo est qui quod est semper est. Ab eo autem esse, ubi est ex Patre esse, nativitas est. Esse autem semper ubi eo qui est semper, aeternitas est, aeternitas vero non ex se sed ab aeterno. Ex aeterno

l'Inengendré, il y a une raison de la lui attribuer d'une manière spéciale; du moment que la sagesse exprime le caractère propre de l'Engendré, il y a aussi une raison de la lui attribuer d'après le même principe; ainsi encore, puisqu'on découvre dans la bonté le caractère propre du Saint-Esprit, on a raison de lui assigner plus spécialement la bonté. Voilà comment cette trinité naturelle suggère une réflexion qui nous montre, dans un exemple, une manière possible de comprendre ce qu'on nous enseigne des propriétés divines¹.

JUSTIFICATION DES TERMES
ENGENDRÉ ET INGENDRÉ.

XVI

980 C Pourquoi le Père est appelé Inengendré et le Fils Engendré, rien de plus facile à saisir, nul besoin d'exposé laborieux.

Le Père seul ne procède d'aucun autre : impossible donc absolument de l'appeler engendré; car, s'il était engendré, il aurait reçu d'un autre ce qu'il est. En conséquence, il mérite le nom d'Inengendré, n'ayant pas son origine dans un autre. Par ailleurs, s'il n'avait pas engendré de Fils, il aurait été abusif de l'appeler Père. Mais il a eu un Fils éternellement, cela ressort de ce que nous avons dit. Le Fils qu'il a eu éternellement a été éternellement engendré et il faut dire qu'il a reçu l'être éternellement². C'est pourquoi on l'appelle Engendré et non seulement Engendré, mais Unique-engendré : car dans la Trinité il n'y a qu'un Fils. Cette parenté du Père avec le Fils, ni le Père ni le Fils ne l'ont avec le Saint-Esprit. Dans la nature humaine, quand une personne engendre une personne, l'une est appelée père, l'autre fils. On a donc raison de ne pas donner au Saint-Esprit le nom d'engendré, pour qu'on ne voie pas un fils en celui qui n'est pas fils. Et, d'autre part, on ne lui donne pas le

989 D

autem nihil aliud quam aeternum. Quod si non aeternum, jam nec Pater qui aeternalis est auctor aeternus est. » De Trinitate, 12, 25 (10, 448).

esse putetur. Nec tamen ingenitus dicitur, ne eo ipso is qui a semetipso non est aliunde originem habere negetur.

Nomen enim geniti, quandoque strictius, quandoque largius accipimus. Non enim omnibus quae gignere vel gigni dicimus, eadem, secundum usum loquendi, germanitatis vocabula attribuimus. Cum homo hominem gignit, hunc parentem, illum prolem; hunc patrem, illum filium; hunc genitorem, illum genitum norma loquendi dicere consuevit. Arbor ramum gignere dicitur; nec tamen arbor parens, nec rami proles illius nominatur.

981 A Ramus florem gignit; nec tamen ille pater, hic filius dici consuevit. Vermis ex fructu gignitur; nec tamen hic genitor, ille hujus genitus nominatur. Ecce vermem secundum unam acceptionem genitum dicimus et secundum aliam acceptionem genitum negamus.

Generatio autem, quando large accipitur, nihil aliud videtur esse quam productio existentis de existente secundum operationem naturae. Productio vero, quae secundum operationem naturae non est, generatio juxta usum dici non potest. Eva de Adam secundum operationem naturae non est producta; et ideo non dicitur generata. Quaedam autem naturalis productio praedicta illa germanitatis nomina suscipit; quaedam, ut jam diximus, omnino non suscipit.

981 B Quoniam igitur productio Spiritus sancti, prout diximus, talis non est ut debeat dici filius, merito quidem non dicitur genitus. Sed quia ejus processio secundum naturae productionem est, non debuit dici ingenitus. Rationabiliter itaque, sicut jam diximus,

1. Cf. S. ANSELME, comparant les différents « générations » : « Si innumerabiles res habitantibus dicuntur nasci ex quibus habent ut sint, cum nullum eorum de quibus nasci dicuntur teneant similitudinem sicut patris paritatis — dicimus enim capillus nasci de capite et penna ex arbore, licet nec illi capillus nec ista arboris similia sint — si, inquam multa hujusmodi non abeant dicuntur nasci, tanto congruentius deo potest Verbum Summi Spiritus ex illo existere nascento quanto perfectius quod proles parentis trahit ejus similitudinem ex illo existendo. » *Monst.*, 39 (138, 192).

nom d'ingénéré : ce serait par le fait même nier qu'il ait son origine en dehors de soi, lui qui pourtant n'est pas de lui-même.

Car le terme d'engéré est pris tantôt au sens strict, tantôt au sens large. Dans le langage usuel, nous n'employons pas les mêmes termes de parenté pour désigner tous ceux dont nous disons qu'ils engendrent ou sont engendrés¹. Quand un homme engendre un homme, nous parlons de parent et d'enfant; l'un est père, l'autre fils, l'un engendrant, l'autre engendré : tel est l'usage ordinaire de la langue. On dit que l'arbre engendre le rameau et pourtant on n'appelle pas l'arbre père, ni le rameau son fils. Le rameau engendre la fleur, dans le cas on n'a pas coutume de dire parent et enfant. Le ver est engendré par le fruit; cependant on ne dit pas alors engendrant et engendré. Ainsi selon les divers emplois du terme, tantôt nous disons, tantôt nous ne disons pas du ver qu'il est engendré².

La génération au sens large n'est pas autre chose que la production d'un existant par un existant, selon l'activité de nature. Une production qui n'est pas selon l'activité de nature ne peut être, d'après l'usage, appelée génération : Ève n'a pas été produite d'Adam par activité de nature : aussi ne dit-on pas qu'il l'a engendrée. De plus, comme nous l'avons remarqué, pour telle de ces productions naturelles on peut employer les termes de parenté déjà indiqués, pour telle autre on ne le peut pas.

981 B Ainsi, puisque la manière dont le Saint-Esprit est produit n'autorise pas, nous l'avons dit, à l'appeler fils, on a raison de ne pas l'appeler engendré. D'autre part, puisque sa procession est une production de nature, on ne doit pas l'appeler ingénéré. En conséquence, il est raisonnable, nous le disions, de ne pas l'appeler engendré : ce

2. L'exemple de la « génération spontanée » du ver, admise par l'auteur (cf. *Intr.*, c. XVIII), montre bien la diversité des sens possibles des mots engendrer et génération.

CF. S. THOMAS : « Vermes qui generantur in animalibus non habent rationem generantis et filialis, licet sit similitudo secundum genus... » S. th., I, q. 27, art. 2; I, q. 93, art. 2.

genitus non dicitur, ne qui filius non est filius esse credatur. Rationabiliter nihilominus ingenuus non dicitur, ne in hoc naturalem originem habuisse negetur.

XVII

Quantum ad humanam naturam spectat, consubstantialem sibi de seipso producere, idem videtur esse quod prolem generare.

In natura divina, si bene perpenditur, multo aliter invenitur. Pater siquidem tam Filium quam Spiritum sanctum de seipso producit, uterque autem consubstantialis sibi existit. Et tamen uterque ejus filius dici non potest, quoniam utriusque productio uniformis non est. Si enim utraque uniformis esset, una, secundum ordinem naturae, altera principalior non fuisset. Quod autem una principalior altera sit, superior disputatio invenit.

Scimus autem quoniam in propagatione humanarum personarum multiformis est modus, secundum diversos germanitatis gradus, sicut superius jam diximus. Nam alius est procedendi modus filii de patre suo, alius nepotis ab avo, alius autem pronepotis a proavo. Quod vero dico de istis videri potest et in reliquis. Inter omnes autem procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principaliores esse illum procedendi modum qui est filii de patre. Nam ubi iste non praecessit, ceterorum nullus existendi locum omnino habebit.

Quando autem transumuntur nomina de humanis ad divina, constat utique hoc fieri similitudinis gratia, juxta id quod in Apostolo legitur : quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Juxta rationem ergo similitudinis propositae, quid aliud intelligitur cum Deus dicitur Deum generare, Pater Deus Deum Filium generare ? Quid, inquam, aliud oportet intelligere quam

terme suggérerait qu'il est fils, alors qu'il ne l'est pas ; il est raisonnable également de ne pas l'appeler inengendré ce terme nierait qu'il ait une origine naturelle.

XVII

Dans la nature humaine, produire de soi un être consubstantiel à soi, avoir une progéniture, engendrer un fils, c'est, à ce qu'il semble, la même chose.

Dans la nature divine au contraire, on découvre à la réflexion qu'il en va tout autrement. Certes le Père produit de lui-même et le Fils et le Saint-Esprit ; l'un et l'autre lui est consubstantiel ; et pourtant ils ne peuvent tous deux être appelés fils, car la production n'est pas la même pour l'un et pour l'autre. S'il y avait uniformité dans les deux productions, l'une ne serait pas, dans l'ordre de la nature, principale par rapport à l'autre. Or l'une est principale, nous l'avons constaté au cours de nos réflexions précédentes¹.

Nous savons que, dans la propagation des personnes humaines, il y a bien des modes divers, en accord avec les divers degrés de parenté, nous l'avons déjà expliqué. Le fils procède de son père, le petit-fils de son grand-père, l'arrière-petit-fils de son arrière-grand-père selon des modes différents ; et cela se vérifie dans les autres cas. Entre tous les modes de procession le premier évidemment, le principal relativement aux autres est celui du fils procédant de son père. Car où il n'y a pas celui-ci d'abord, aucun des autres ne pourra se réaliser.

Or la transposition des vocables de l'humain au divin se fait évidemment en vertu de la ressemblance, selon le mot de l'Apôtre : « Ce que Dieu a d'invisible se révèle à l'esprit par les créatures². » D'après la ressemblance qui s'offre à nous, que faut-il comprendre par cette expression que Dieu engendre Dieu, que le Père qui est Dieu engendre le Fils qui est Dieu, oui, que faut-il comprendre sinon que

1. Cf. supra, c. II, VII, VIII.

2. Rom., I, 20. C'est la sixième fois que reparait ce texte dans le *De Trinitate*. Cf. I, VIII, 1, 1, X, 1, 8, VI, 1, 8, I, 1, 8, XV.

982 A illum qui producit alium de se procedentem, juxta principalem procedendi modum producere? Credimus et rationis attestatio consecuti sumus Patrem gignere et, quod consequens est, Filium nasci de Patre. Creditur ex generatione esse processio Filii, sine generatione esse processio Spiritus sancti. Si quaeris quid sit Deum divinum personam gignere, de se sibi conformem et consubstantialiam, secundum principalem procedendi modum, producere. Si quaeris quid sit Filium nasci de Patre, hoc est unum de altero, secundum principalem procedendi modum, procedere. Ex generatione procedere idem videtur quod in procedendo principalem procedendi modum habere. Sine generatione procedere idem videtur quod in procedendo principalem procedendi modum omnino non habere. Generationem, nativitatem, 982 B processionem per omnia oportet intelligere pro modo et dignitate tantae excellentiae et proprietate supereminentis naturae. Si igitur quaeris quis sit producendi modus, ille pro certo quem superius jam diximus. Producenti procul dubio qui est ipsa omnipotentia, idem erit de se alium producere quod ex ordinatissima causa idipsum velle. Ex principaliori autem causa id velle, idem erit quod generare. Nam, cum uterque procedendi modus constet in voluntate, differunt tamen pro causae alteritate, unde et in causa principaliori constat principalior modus procedendi.

Vultis super his quae diffusius jam diximus audire verbum abbreviatum? Ingenitum velle habere de se sibi conformem atque condignum, idem mihi videtur quod gignere Filium. Tam genitum quam ingentum velle habere condilectum, idem videtur quod producere Spiritum sanctum. In illo nota communionem honoris, in isto communionem amoris.

982 C

1. Cf. supra, livre 6, III; cf. aussi I, 3, II et XV.

la personne produisant l'autre qui procède d'elle la produit selon le mode principal de procession? La foi nous déclare et la raison nous a confirmé que le Père engendre et donc que le Fils naît du Père. La foi nous déclare que la procession du Fils est une génération, tandis que la procession du Saint-Esprit n'est pas une génération. Vous demandez : « Qu'est-ce que, pour Dieu, engendrer une personne divine? » — C'est produire de soi une autre personne semblable et consubstantielle à soi, selon le mode principal de procession. Vous demandez : « Qu'est-ce, pour le Fils, que naître du Père? » — C'est procéder d'un autre selon le mode principal de procession. Procéder par génération, c'est identiquement, semble-t-il, avoir dans la procession le mode principal de procession. Procéder sans être engendré, c'est, dans la procession, n'avoir aucunement le mode principal de procession. Bien entendu, 982 B génération, naissance, procession doivent être comprises, à tous égards, selon le mode qui convient à une telle excellence et selon le caractère propre de la nature suréminente. Vous demandez quel est ce mode de production. C'est assurément celui que nous avons dit plus haut. Sans nul doute, celui qui produit étant la Toute-Puissance même, pour lui, produire un autre de soi-même, c'est identiquement le vouloir en vertu d'une raison parfaitement sage¹. Et le vouloir en vertu de la raison principale, c'est identiquement engendrer. Car si, dans les deux processions, il y a essentiellement vouloir, elles diffèrent cependant comme diffèrent les raisons du vouloir : c'est la raison principale qui constitue le mode principal de procession.

Désirez-vous de ce long développement une expression condensée? La génération du Fils, à mon sens, est identiquement la volonté de l'Inengendré, d'avoir de soi-même une personne semblable à lui et de valeur égale. La production du Saint-Esprit, semble-t-il, est identiquement la volonté de l'Inengendré et de l'Engendré d'avoir une personne à aimer ensemble. Dans un cas, remarquez-le, il y a communication de la gloire, dans l'autre, communication de l'amour².

982 C

2. On sait que, devant le problème de la différence entre les deux pro-

Quod autem conformem diximus, diligens lector quaerat attentius, ne forte ad id referri valeat vel debeat, in quo, juxta quamdam proprietatum conformitatem, solus Filius Patris imaginem portat.

XVIII

Sicut jam superius notavimus, paupertas humanae loquelae compellit nos saepe dictionum significationem variare. Hinc est illud, ut jam diximus, quod generationis significationem modo extendimus, modo restringimus. Quod dictum est de generatione, idem dicimus et de processione. Quod enim dicimus procedere, non utique solemus uniformiter accipere. Quantum ad generalem acceptionem, idem esse videtur gigni quod existens de existente secundum naturalem operationem produci. Juxta hanc acceptionem, solus in Trinitate Pater ingenuus dicitur, Spiritus sanctus ingenuus esse negatur.

Productio autem existentis de existente, pro diversis naturis, procul dubio invenitur esse multiformis. Praeter ceteris autem omnibus, pro dignitate naturae, ille productionis modus praecipuus videtur, qui secundum naturalem, qui inanimatis inesse non potest, appetitum agit et secundum quem solum genitor et pater dicitur ille qui generat, genitus et filius ille qui generatur.

Juxta hanc considerationem possumus dicere quod idem videtur esse naturalis productio animantis de animante in conformitatem substantiae, quod parenti prolem generare. Non autem omnis productio animantis de animante secundum operationem naturae potest in hanc definitionem concurrere. Verum enim cum ex

cessione — problème que Richard étudie avec intrépidité — S. AUGUSTIN rendait les armes : « Quid autem inter nasci et procedere interest, de illo

Nous venons de parler d'une personne semblable : réfléchissez bien, lecteur attentif, ce terme ne peut-il pas, ne doit-il pas suggérer cette ressemblance dans les propriétés qui fait que seul le Fils est l'image du Père ?

SEUL LE FILS EST L'IMAGE DU PÈRE.

XVIII

Nous l'avons déjà remarqué, l'indigence du vocabulaire humain nous oblige fréquemment à employer les mots en plusieurs sens. Ainsi, nous le disions, le terme de *génération* a une signification tantôt large, tantôt stricte. Ce qui est vrai de la génération est vrai de la procession : le mot *procéder* n'a pas pour nous un sens uniforme. Au sens le plus large, être engendré paraît signifier qu'un existant est produit d'un existant suivant l'activité de nature. En ce sens, du Père seul, dans la Trinité, on dit qu'il est *ingénéré* ; on ne le dit pas du Saint-Esprit.

Bien entendu, la production d'un existant par un existant se réalise très diversement dans les diverses natures. Par comparaison avec tous les autres modes de production, au point de vue de la dignité de la nature, le principal nous paraît être celui qui se réalise selon l'appétit naturel, qu'on ne peut trouver chez les êtres inanimés, et qui seul permet d'appeler progéniteur et père celui qui engendre, progéniture et fils celui qui est engendré.

D'après ce principe, la génération d'un fils par son père semble être identiquement la production naturelle d'un vivant par un vivant en conformité avec sa substance. Cependant toute production d'un vivant par un vivant selon une activité de nature ne rentre pas dans cette définition. Quand un ver naît d'un homme, comment dire

excellentissimum naturam loquens explicare quis potest ?... Distingere autem inter illam generationem et hanc processionem necesse non valet, non sufficit. — Contra Maximianum, II, 14, 1 (42, 770).

hominem nascitur, quis eum hominis prolem, vel hominem ipsius parentem fateatur ?

Sciendum est autem quòd si homo non peccasset, si naturae suae integritatem servasset, in producenda prole dueretur quidem non tam secundum appetitum animalem quam secundum consensum rationalem. Esset itaque homini, in generis sui propagatione, non tam appetitiva quam votiva productio prolis, juxta conformitatem imaginis suae. Si itaque homo primordialis puritatem integritatem servasset, ad divinae similitudinis rationem in ejusmodi magis accederet.

Sed, ut ad id redeamus propter quod et ista interposuimus, videtur idem esse Deo Patri Filium gignere, quod personam de sua persona naturaliter et pro voto producere, juxta singularem quamdam configurationem proprietatis suae. Commune est omnibus in illa Trinitate plenitudinem divinitatis habere. Proprie proprium autem Spiritui sancto habere nec personae alicui dare. Commune autem Patri et Filio tam habere quam dare.

Merito quidem ejus Filius dici debuit, cui Pater hanc proprietatis suae figuram et imaginis formam intime impressit et plene expressit. Propter hanc conformitatis expressionem, solus Filius imago Patris dicitur ; propter hoc, solus Filius figura substantiae illius recte nominatur. Quoniam ergo Pater in producendo Spiritum sanctum ei, ut sic dicam, imaginis figuram non impressit, ejus filius dici non debuit, quavis de eo naturaliter processerit. Sicut non in omni processione existentis de existente secundum operationem naturae, solet usus uni prolis, alteri parentis nomen accommodare.

1. Cf. S. JEAN DAMASCÈNE : « Les routes sont mesurées par la nature plutôt qu'elles ne la mènent. L'homme, être raisonnable, mène la nature plutôt qu'il n'est mené par elle. » *Foi orthodoxe*, 2, 27 (P. G., 94, 950, 961).

qu'il est fils de cet homme et que cet homme est son père ?

Il faut savoir par ailleurs, que si l'homme n'avait pas péché et avait gardé l'intégrité de sa nature, il serait amené à engendrer, moins par l'impulsion animale que par la volonté raisonnable. Dans la propagation de l'espèce, l'acte générateur de l'homme serait moins instinctif que volontaire, à la ressemblance de celui dont il est l'image. Si le premier homme avait gardé intacte sa pureté primitive, il approcherait davantage en cela de la ressemblance divine ¹.

Mais revenons à la question qui a provoqué ces remarques. Pour Dieu le Père, engendrer le Fils semble être identiquement produire de sa personne, naturellement et selon son vouloir une personne ayant une conformité singulière avec sa propriété caractéristique ². Or toutes les personnes de la Trinité ont en commun de posséder la plénitude de la divinité. Le Saint-Esprit a exclusivement en propre de la posséder sans la donner à une autre personne. Tandis que le Père et le Fils ont en commun de la posséder et de la donner.

Ainsi on a été amené par une bonne raison à nommer Fils celui en qui le Père a imprimé au plus intime et pleinement exprimé cette empreinte de sa propriété personnelle, cette forme de sa ressemblance. A raison de la conformité ainsi exprimée, seul le Fils est appelé image du Père, seul le Fils est nommé justement l'empreinte de sa substance ³. Au contraire, le Père en produisant le Saint-Esprit ne lui a pas donné, pour ainsi dire, l'empreinte de son image ; on ne doit donc pas l'appeler son fils, bien qu'il procède de lui par nature. Tous les cas de procession d'un existant à partir d'un existant selon l'activité de nature n'autorisent pas à employer les termes d'enfant et de parent.

2. Lefèvre d'Étaples et J. de Toulouze ont la leçon « personam de sua substantia naturaliter... »

3. *Colossiens*, 1, 13 ; *Hébreux*, 1, 3.

XIX

983 D Sed, sicut commune est Patri et Filio divinitatis plenitudinem naturaliter dare, sic est commune Filio et Spiritui sancto plenitudinem divinitatis a semetipsis non habere. Si igitur Filius recte dicitur Patris imago, propter proprietatis similitudinem quam habet cum Patre suo, cur non eadem ratione Spiritus sanctus dicitur imago Filii, propter proprietatis similitudinem quam habet cum ipso? Itaque tam Filio quam Patri videtur esse commune de sua persona personam producere ad imaginem similitudinis suae; utrobique procedens de altero videtur esse productus imago. Si igitur recte ingenti Filius dicitur, quem producit de se ad imaginem similitudinis suae, cur Spiritus sanctus eadem ratione non recte dicitur filius geniti, quem genitus producit de se sub imagine similitudinis suae?

984 A Sed res rei imago dici non solet pro eo quod utraque similiter non habet, sed pro eo quod utraque simile habet. Quomodo ergo unus dicitur alterius esse imago ex eo quod uterque dicitur non habere? Neuter enim habet a semetipso esse vel aliquid a semetipso habere. Alioquin lapis recte dicitur imago hominis et homo recte dicitur imago lapidis, quoniam neuter a semetipso habet quod habet sed nec habere valet. Quod quam frivolum sit nemo non intelligit.

Sed dicis ad ista fortassis: sicut commune est Patri

1. Les Pères grecs, on le sait, n'avaient pas de scrupule à enseigner que le Saint-Esprit est l'image du Fils comme le Fils est l'image du Père. Symbole de S. GÉROISE LE THÉOLOGICIEU, (P. G., 10, 985); S. ATHANASE, à Sérapus, I, 20 (P. G., 26, 629); Ps. BASILE, contre EUSOBIUS, 5 (P. G., 29, 720); S. JEAN DAMASCÈNE, Foi orthodoxe, 1, 13 (P. 1, 856). C'était, pour eux, une manière d'affirmer contre les Ariens la divinité du Fils et de l'Esprit. Bien entendu, ils n'en concluaient pas la filiation de l'Esprit.

VOIR NOTÉ « Spiritus non imago Unigeniti », p. 302.

2. Certains ms., saisis par Lefèvre d'Étaples et J. de Toulouse, ont le texte « ...dici non solet pro eo quod utraque simile non habet, sed pro eo

LE SAINT-ESPRIT N'EST L'IMAGE NI DU PÈRE NI DU FILS.

XIX

981 D Par ailleurs, de même que le Père et le Fils ont tous deux ce caractère de communiquer par nature la plénitude de la divinité, ainsi le Fils et le Saint-Esprit ont tous deux ce caractère de ne pas posséder d'eux-mêmes cette plénitude de la divinité. Si donc on est en droit d'appeler le Fils image du Père à cause de la ressemblance que cette propriété commune lui donne avec son Père, pourquoi ne pas appeler de même le Saint-Esprit image du Fils à cause de la ressemblance que la propriété commune lui donne avec le Fils? Il appartient donc, semble-t-il, au Fils tout comme au Père de produire de sa personne une personne qui soit à son image et ressemblance. Dans les deux cas celui qui procède de l'autre semble bien être à l'image de celui qui le produit. Puisqu'on a raison d'appeler Fils de l'Inengendré celui que l'Inengendré produit de soi à son image et ressemblance, pourquoi ne serait-on pas fondé à dire de la même manière que le Saint-Esprit est fils de l'Engendré, du moment que celui-ci le produit de soi et à son image et ressemblance? ?

984 A Et toutefois on n'a pas coutume d'appeler un objet image d'un autre objet à raison d'un caractère qui leur manque semblablement à tous deux, mais bien à raison d'un caractère semblable qu'ils possèdent tous deux? Comment affirmer que l'un est l'image de l'autre à raison de ce qu'on dit leur manquer à tous deux? En effet ni l'un ni l'autre ne tient de soi-même être ou avoir quelconque. Avec ce principe on a le droit de dire que la pierre est l'image de l'homme et l'homme l'image de la pierre, du moment que ni l'un ni l'autre n'a rien, ne peut rien avoir de soi-même. C'est absolument ridicule, tout le monde le comprend.

Peut-être allez-vous répliquer: de même que le Père et

quod utraque simile habet » (Cl. J. RIDAUBERT, op. cit., p. 254.) Le sens reste le même.

et Filio divinitatis plenitudinem dare, sic Filio et Spiritui sancto commune est eandem plenitudinem accepisse. Cur ergo eadem affinitas germanitatis utrobique non ascribitur alterutris, propter conformitatem alternae similitudinis ?

984 B Sed notandum quod sua Spiritus sancti acceptio est ei tam a Patre quam a Filio. Sed pro accipiendo, non potest dici Patris imago qui nihil omnino accipit ab alio aliquo, cum sit unius in hoc ad alterum dissimilitudo magis quam similitudo. Non ergo ex eo in quo ei dissimilis est, ejus imago vel ejus filius recte dici potest. Sed si non est filius unius, nec debet dici filius alterius, quoniam germanitatem quam habet ad unum, eandem procul dubio habet ad alterum, eo quod uniformiter omnino procedat tam ab ingenito quam ab unigenito et totum quod accipit ab uno, accipit ab alio et eodem modo. Denique ex eo quod dicitur Spiritus sanctus omnem plenitudinem accepisse, ostenditur a semetipso non habere. Et ex eo, ut jam diximus, quod dicitur

984 C non habere, non recte dicitur alterius imago esse. Sed ubi ad imaginem et similitudinem producentis procedens non gignitur, juxta usum loquendi, nec pater qui gignit, nec filius dicitur qui generatur. Legitur de Adam quod genuerit ad imaginem et similitudinem suam. In sola autem hujusmodi generatione, solet usus dicta illa principalia germanitatis nomina accommodare.

Ex his itaque quae dixi colligitur quod Spiritus sanctus non sit imago unigeniti, sed nec ejus filius debeat dici.

XX

984 D Existimabit forte aliquis, quod Filius idcirco dicitur sit imago Patris, quod ei sit in potentia, sapientia et

1. Ici comme plus haut (XI, XIII), l'auteur s'appuie sur la doctrine de la procession en utroque insonum ab uno principio, si fortement exposée par S. AUGUSTIN, De processionibus Spiritus Sancti, ch. 8-25 (138, 298-322).

2. Genèse, 5, 2.

le Fils ont en commun de donner la plénitude de la divinité, ainsi le Fils et le Saint-Esprit ont en commun d'avoir reçu cette plénitude. Pourquoi alors ne pas attribuer ici et là le même degré de parenté à un et aux autres à cause de la ressemblance qui, de part et d'autre, les rapproche ?

984 B Mais, il faut le noter, le Saint-Esprit reçoit et du Père et du Fils ; qu'il reçoive interdit de l'appeler image du Père qui, lui, ne reçoit absolument rien de personne : à cet égard, il y a entre eux bien plutôt dissemblance que ressemblance ; et ce n'est pas ce qui le rend dissemblable du Père qui autorise à l'appeler son image ou son fils. Mais puisqu'il n'est pas fils de l'un, impossible de le dire fils de l'autre ; car indubitablement il a la même parenté avec l'un et avec l'autre, du moment qu'il procède absolument de la même façon et de l'Inengendré et de l'Engendré et que tout ce qu'il reçoit de l'un, il le reçoit de l'autre et identiquement¹. Enfin l'expression même que l'Esprit-Saint a reçu toute la plénitude montre qu'il ne la possède pas de lui-même. Mais, nous venons de l'expliquer, on ne peut correctement l'appeler image d'un autre à raison de ce qu'on le dit ne pas posséder. Or quand celui qui procède n'est pas engendré à l'image et ressemblance de celui qui le produit, on n'a pas coutume de parler de père qui engendre, de fils qui est engendré. Nous lisons d'Adam qu'il engendra à son image et ressemblance². Il n'y a que pour ce mode de génération qu'il est d'usage d'employer les termes principaux de parenté.

984 C De tout ce que nous avons dit nous concluons que le Saint-Esprit n'est pas l'image de l'unique Engendré et qu'on ne doit pas l'appeler son fils.

RAISON DERNIÈRE POUR LAQUELLE LE FILS
EST APPELÉ IMAGE DU PÈRE.

XX

On va peut-être croire que le Fils est appelé image du Père à cause de sa ressemblance parfaite, de son égalité

bonitate per omnia similis et omnino aequalis. Sed si ex hac consideratione diceretur Filius imago Patris sui, cur non eadem ratione Spiritus sanctus dicitur imago Patris simul et Filii? Nam ubi dictum est: qualis Pater, talis Filius, statim adjunctum est: talis Spiritus sanctus. Ubi praemittitur: omnipotens Pater, omnipotens Filius, illico et subjungitur: omnipotens Spiritus sanctus. Dicitur quia Deus Pater, Deus Filius, ubi et adnectitur quod Deus sit Spiritus sanctus. Si Filius itaque dicitur imago Patris pro hujusmodi similitudine vel aequalitate, quare non oportet de Spiritu sancto pro similibus similia sentire?

- 985 A Sed valde notandum et cum summa diligentia considerandum, quid pro capacitatis nostrae exiguitate de divinis dicatur minus proprie vel quid magis dicatur expresse. In Scriptura siquidem sacra, multa quidem et velut ex industria minus proprie dicuntur, ut ab exiguitate nostra facilius capiantur. Saepe autem ea quae dicit minus proprie, solet evidentiori expressione corrigere. Hinc est quod ubi praemittitur: aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus, quasi ad veritatis expressionem statim adnectitur: et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. Sic sane ubi dictum est omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus, subsequenter quasi corrigendo adjungitur: et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.
- 985 B Dicto similiter quia Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, statim subjungitur: et tamen non tres dñi, sed unus est Deus.

Ubi itaque est simplex unitas et summa simplicitas, quid ibi facit qualis et talis? Nihil recte dicitur sibi ipsi aequale. Ubi vera unitas est, non tam aequalitas quam identitas convenienter dici potest. Pater potentia est, Filius potentia est, Spiritus sanctus potentia est;

1. Symbole Quinquagesime.

absolue avec lui, en puissance, en sagesse, en bonté. Mais si c'était là le motif permettant d'appeler le Fils image du Père, pourquoi ne pas appeler aussi le Saint-Esprit image du Père et du Fils tout ensemble? Car la formule qui proclame: « Tel le Père, tel le Fils » ajoute immédiatement: « Tel le Saint-Esprit »; on commence par dire: « Tout-Puissant est le Père, Tout-Puissant le Fils » et aussitôt on continue: « Tout-Puissant le Saint-Esprit »; on dit: « Dieu est le Père, Dieu le Fils » et là encore on ajoute: « Dieu le Saint-Esprit ». Si donc le Fils est appelé image du Père en vertu de cette ressemblance ou égalité, pourquoi ne doit-on pas avoir sur le Saint-Esprit dans un cas semblable une idée semblable?

- 985 A Mais ici nous devons remarquer et discerner avec la plus grande attention ce qu'on nous dit de la réalité divine d'une manière moins rigoureuse, en égard à nos faibles capacités, et ce qu'on affirme plus formellement. Dans la Sainte Écriture, bien des expressions sont employées improprement, comme à dessein, pour être plus facilement comprises de notre faiblesse; et d'ailleurs assez souvent ces impropriétés sont corrigées par des expressions plus claires. Et ainsi, dans notre formule qui dit d'abord: « Éternel est le Père, éternel le Fils, éternel le Saint-Esprit », on ajoute aussitôt, comme pour préciser la vérité: « Et pourtant il n'y a pas trois éternels, mais un seul Éternel »; de même, après avoir dit: « Tout-Puissant est le Père, Tout-Puissant le Fils, Tout-Puissant le Saint-Esprit », immédiatement on ajoute par manière de correction: « Et pourtant il n'y a pas trois tout-puissants mais un seul Tout-Puissant ». De même encore, après avoir dit: « Dieu est le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit », on continue en disant: « Et pourtant il n'y a pas trois dieux mais un seul Dieu ».

Toutefois, dans le cas de la simple unité, de la suprême simplicité, que viennent faire les mots « tel » et « tel »? L'expression « égal à soi-même » est incorrecte. Où il y a réelle unité, ce n'est pas d'égalité qu'il faut parler mais d'identité. Le Père est la Puissance, le Fils est la Puis-

2. Symbole Quinquagesime.

nec tamen nisi una et eadem potentia Pater et Filius et Spiritus sanctus. Quod dicimus de divina potentia, idem et de divina sapientia, idem per omnia et de divina substantia. Neque est aliud Dei potentia vel sapientia quam ejus substantia.

In humana natura, substantia filii convenienter dici potest imago patris sui, quoniam alia est substantia 983 C patris, alia filii. In divina autem natura, una eademque substantia est Patris et Filii et Spiritus sancti. Quae igitur comparatio esse potest, ubi vera unitas est? In summe namque simpliciter unitate non potest similitudo vel dissimilitudo inesse. Imago paterna est inquirenda, ubi est mutua congruentia non sine differentia aliqua, nec differentia sine permaxima convenientia.

Oportet itaque ad propinquitatem considerationem recurrere, qui ista de quibus loquimur cupit plenius agnoscere. Est autem, ut saepe jam diximus, omnibus commune plenitudinem divinitatis habere. Proprium vero est Patris non accepisse, sed dare; proprium est Filio tam accepisse quam dare. Convenientia itaque est in dando, differentia vero in accipiendo. Quomodo autem 983 D in hac mutua convenientia Patris imaginem Filius gestat, sicut superius docuimus, aperta ratio demonstrat.

XXI

Opus est alta consideratione, si cupimus certius agnoscere qua ratione Deus Dei Filius dicatur figura sub-

1. Voir note « Aquilinus », p. 504.

2. Cf. *supra*, XI.

3. Hébreux, 1, 3.

C'est peut-être l'expression scripturaire « figura substantiae ejus », commentée d'ailleurs par les Pères, qui a inspiré à ANSELM le rapprochement de la comparaison qu'il préfère pour exposer la Trinité des personnes : l'airain (nos), le sceau fait de l'airain à l'image primitive (materiatum et formatum) et capable de sceller (sigillabile) et le sceau imprimé à la cire (sigillatum). *Introd. ad theol.*, II, 13 (178, 1068-1070); *Epistola*, 17 (id., 1720); cf. une autre comparaison analogue : l'image de cire, *Theol. christ.*, 4 (id., 1238 sq.).

sance, le Saint-Esprit est la Puissance; et pourtant le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'une seule et même Puissance. Ce que nous disons de la Puissance divine vaut aussi de la Sagesse divine, vaut à tous égards aussi de la Substance divine; en Dieu Puissance et Sagesse ne sont pas des réalités distinctes de la Substance ¹.

Dans la nature humaine, il est bien exact de dire que la substance du fils est l'image de son père, car autre est la substance du père, autre celle du fils. Mais, dans la nature 983 C divine, il n'y a qu'une seule et même substance du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Quelle comparaison possible où il y a réelle unité? Dans l'unité souverainement simple il ne peut y avoir ressemblance ou dissemblance. On doit chercher l'image du Père dans une conformité qui ne va pas sans quelque diversité, dans une diversité qui implique un parfait accord.

Pour en savoir davantage sur cette question, il faut donc revenir à la considération des propriétés. Nous l'avons dit et redit, toutes les personnes ont en commun de posséder la plénitude de la divinité; mais le Père a en propre de n'avoir pas reçu et de donner; le Fils a en propre d'avoir reçu et de donner. Il y a donc en lui conformité avec le Père du fait qu'il donne, mais diversité du 983 D fait qu'il reçoit. C'est de par cette conformité entre eux que le Fils porte en lui l'image du Père, la raison donnée plus haut le montre à l'évidence ².

POURQUOI LE FILS EST APPELÉ
FIGURE DE LA SUBSTANCE DU PÈRE.

XXI

Une réflexion pénétrante nous est nécessaire si nous voulons savoir plus nettement à quel titre le Fils de Dieu, Dieu lui-même, est appelé « figure de sa substance » ³.

La comparaison du sceau a été vivement attaquée par S. BERNARD : « Excessiva illa de genere et specie non similitudo sed dissimilitudo », comme introduisant dans la Trinité inégalité et dissemblance. *Treat. de sermibus Abonardi* (182, 1058).

stantiæ illius. Ubi nominatur figura alicujus substantiæ, possumus hoc ipsum, ni fallor, duobus modis intelligere. Nam, si ad humana recurramus, ut per speculum videre possimus, alia videtur hominis figura, quæ ejus substantiam informat et alia est figura imaginis, quæ eum representat. Utraque tamen figura est, utraque ipsius figura dici potest. Ubi itaque est substantia gemina, potest esse hinc informans, illinc representans figura.

986 A

Sed Patris et Filii est una eademque substantia. Juxta itaque hunc modum, non potest Filius dici paternæ substantiæ figura. Sed si non potest dici figura juxta hunc modum representans, numquid dici poterit figura informans ? Sed si Filius Patrem informaret, eum utique eo ipso formosum redderet ; et tunc non tam Filius a Patre quam Pater a Filio pulchritudinem acciperet. Sed in hoc nec ratio consentit, nec fides catholica hoc recipit.

Testante Veritate, didicimus quoniam *Spiritus est Deus*. Super his itaque quæ quærimus, spirituales naturam interrogemus. Spiritualis autem natura est anima tua ; anima vero tua aut formosa est aut deformis ex voluntate sua. Formosam facit voluntas bona, deformis fit ex voluntate mala ; formosam enim facit sua benignitas, deformem sua malignitas. Ex his licet pendere quæ sit figura spiritualis substantiæ. Procul dubio, dante Domino, eadem perfectionis forma potest informare animam tuam et animam meam. Si itaque

986 B

1. HIERONYME DE SAINT-VICTOR dérivé : « In corpore uno et figura et forma et pulchritudo. Et videtur figura prima esse ad substantiam, deinde forma et ex utroque pulchritudo : et hæc tria in uno corpore et unum corpus, ut in utraque natura (in mento et in corpore) imago Creaturis eadem. » *De Soc.*, 1, 3, 31 (176, 232). Il se réfère sans doute à l'anthologie trinitaire de S. AUGUSTIN : dans toutes les œuvres divines il y a un *sanctus species, ordo*. *De Trin.*, 6, 10, 12 (42, 832).

2. S. AUGUSTIN, expliquant le mot de S. Hilire : *Species in imagine*, dit bien que le Filis est la beauté du Père, mais en ce sens qu'il révèle cette beauté, non qu'il la constitue : « *Trinsum Verbum perfectum, cui non desit aliquid et res quodam omnipotentis etque sapientia Dei, plena omnium*

L'expression « figure d'une substance » peut être, je crois, entendue de deux manières. Car, pour en revenir à la réalité humaine qui nous permet d'observer comme dans un miroir, tout autre est la figure de l'homme qui est la forme de sa substance, tout autre la figure qui le représente. Ici et là néanmoins il y a figure, ici et là on peut parler de figure de l'homme. Et ainsi dans le cas de deux substances il peut y avoir d'une part une figure qui est forme, d'autre part une figure qui est représentation ¹.

986 A

Mais dans le Père et le Filis il n'y a qu'une seule et même substance ; ce n'est donc pas de cette manière qu'on peut dire du Filis qu'il est figure de la substance du Père. Si on ne peut le dire en ce sens de figure représentative, va-t-on pouvoir dire qu'il est figure au sens de forme ? Mais dans l'hypothèse où le Filis serait la forme du Père, c'est lui assurément qui, par là même, lui donnerait sa beauté ; et alors ce n'est pas le Filis qui recevrait sa beauté du Père, mais bien plutôt le Père qui recevrait sa beauté du Filis. Or c'est là une idée que la raison n'admet pas et que repousse la foi catholique ².

Le témoignage de la Vérité nous a enseigné que « Dieu est Esprit ³ » : dans la question qui nous occupe, c'est la nature spirituelle qu'il faut interroger. Votre âme est une nature spirituelle : et votre âme est belle ou difforme de par sa volonté : c'est la volonté bonne qui la rend belle, la volonté mauvaise qui la rend difforme ; elle est belle par sa propre bonté, difforme par sa propre malignité. Et voilà qui nous permet de comprendre ce qu'est la figure d'une substance spirituelle. Sans aucun doute, par la grâce du Seigneur, la même forme de perfection peut informer et votre âme et mon âme. Si donc c'est dans la ressemblance

986 B

informam viventium incommutabilium. » *De Trin.*, 6, 10, 11 (42, 931). Cf.

PATRICK : « *Christus formæ Patris ; non Christi formæ et itaque*

Condime in faciem Domini bonitatem paternam. »

Apostolus (50, 919).

Ailleurs RICHARD explique, après S. AUGUSTIN, que le Père n'est pas sage par la Sagesse qu'il a engendrée : « *Nam si ex sapientia quæ Filius est sapere, non iam Filius a Patre quam Pater a Filio esset, quibus idem est esse quam sapere.* » *Quomodo Spiritus sanctus sit amor Patris et Filii* (196, 1011).

3. *Jean*, 4, 24.

juxta voluntatis similitudinem Patris ac Filii conformitatem vel configurationem quaerimus, absque dubio et sine omni contradictione inveniemus quod sicut Pater vult habere personam procedentem de se, cui possit impensae sibi dilectionis delicias communicare, ita et Filius per omnia similiter et habere vult et habet pro voluntate. Sicut ergo superius diximus de imagine, sic et configuratio colligenda est ex proprietatum conside-
 986 C ratione, ubi, ut jam diximus, invenitur mutua convenientia, nec tamen sine aliqua differentia; nec differentia sine permaxima convenientia.

XXII

Sed dicis ad ista fortassis: ubi non est pluralitas, non potest esse conformitas. In vera autem divinitate nulla est pluralitas substantiarum, cum tamen veraciter ibi sit pluralitas personarum. Quid ergo est, quod Filius dicitur figura paternae substantiae, et non potius paternae personae? Nam, sicut dictum est, non potest dici paternae substantiae figura quasi ipsum informans; nec, si utriusque est una eademque substantia, videtur posse dici figura paternae substantiae figuram repraesentans.
 986 D

Sed notandum quoniam quod dicitur Filius ab Apосто-lo figura paternae substantiae, idem valet ac si diceretur figura substantiae ingenitae. Nihilominus autem si diceretur figura ingenitae substantiae, idem esset ac si diceretur figura ingenitae personae. Si Patrem dicis, si ingenitam substantiam, si ingenitam personam nominas, eandem procul dubio personam designas. Procul dubio

1. *Hilbertz*, t. 3. Dans le texte nous lisons: « Figura substantiae ejus » (Del).

de la volonté que nous cherchons la conformité, la configuration entre le Père et le Fils, indubitablement et sans contestation possible nous découvrirons que tout comme le Père veut avoir une personne procédant de lui, à qui il puisse communiquer les délices de la charité dont il jouit, de même le Fils, d'une manière parfaitement semblable, veut posséder et possède en fait cette personne, selon son vouloir. Comme nous le disions à propos de l'image, il faut expliquer de même cette configuration par les caractères propres des personnes. C'est là, disions-nous, que se trouve
 986 C une conformité mutuelle n'allant pas sans quelque diversité, mais aussi une diversité n'allant pas sans la plus grande conformité possible.

IL EST LÉGITIME DE PARLER
 DE SUBSTANCE INENGENDRÉE
 ET DE SUBSTANCE ENGENDRÉE.

XXIII

A tout cela vous objecterez peut-être: sans pluralité, il ne peut y avoir conformité; or dans la divinité authentique, il n'y a pas pluralité de substances, mais bien pluralité de personnes; pourquoi dire alors que le Fils est figure de la substance du Père et non pas plutôt figure de la personne du Père? Nous l'avons dit, on ne peut l'appeler figure de la substance du Père au sens où il serait sa forme; d'autre part, puisqu'ils ont tous deux une seule et même substance, il est clair qu'on ne peut pas le dire figure de la substance du Père au sens où il en serait l'image représentative.
 986 D

Mais il faut remarquer ici que l'expression de l'Apôtre sur le Fils « figure de la substance paternelle » est équivalente à l'expression « figure de la substance inengendrée ». Or dire « figure de la substance inengendrée » reviendrait exactement à dire « figure de la personne inengendrée ». Que vous disiez Père ou que vous parliez de substance inengendrée ou de personne inengendrée, indubitablement c'est la même personne que vous désignez.

nihil aliud est Patris persona quam substantia ingenita, nihil aliud Filii persona quam substantia genita.

987 A Sed multi temporibus nostris surrexerunt, qui non audent hoc dicere; quin potius, quod multo periculosius est, contra sanctorum Patrum auctoritatem et tot attestations paternarum traditionum, audent negare et modis omnibus conantur refellere. Nullo modo concedunt quod substantia gignat substantiam, vel sapientia sapientiam. Pertinaciter negant quod omnes sancti affirmant; ad id quod ipsi dicunt auctoritatem invenire non possunt. Afferant, si possunt, auctoritatem, non dicam plures, sed saltem unam, quae neget substantiam gignere substantiam. Nam ad hoc quod dicimus, auctoritates multas etiam ipsi adducunt et in morem Goliae, gladium ex quo jugulentur deferentes, ad certamen procedunt.

987 B Sed sic intelligendum est, inquit, quod Patres dicunt: bene Patres dicunt quod substantia substantiam gignit; nostra expositio ad hoc contendit ut erodamus quod substantia substantiam non gignit. Fidelis expositio et omni acceptione digna, quae hoc quod sancti Patres pariter clamant contendit esse falsum et quod nemo sanctorum asserit contendit esse verum.

Sed dicunt: Si Filii substantia est genita, Patris vero ingenita, quomodo utriusque erit una eademque substantia? Absque dubio substantia Filii est genita, substantia Patris ingenita; nec ingenita substantia est genita, nec genita est ingenita. Nec tamen sequitur ut

1. LEONARD, *Ser.*, I, Dist. 5, l. Voir note « Substantia genita », p. 594.

2. J. Süssel, 17, 51.

3. Jérôme, rappelant l'usage qu'avait fait S. Paul de l'inscription: « Au Dieu inconnu » (Actes, 17, 23), écrit: « Difficilat enim a vero Davit extorquere de manibus hostium gladium et Goliae superbissimi caput proprio incrone truncare. » Ep. 70 (22, 625).

ANGLARD promettait le sort de Goliath à ses adversaires, en s'armant de leur glave de dialecticiens: « Parvulus David immensus et tessidum Gollim proprio ejus gladio jugavit. Et nos eodem dialecticae gladio... in ipso converso... » *Theol. christ.*, 3 (173, 1227). Item ALAIN DE LILLE expliquant

Indubitablement la personne du Père n'est rien autre que la substance inengendrée; la personne du Fils, rien autre que la substance engendrée.

987 A Et cependant, de nos jours, beaucoup ont surgi qui n'osent pas employer ces formules ou qui même, ce qui est beaucoup plus dangereux, à l'encontre de l'autorité des Saints Pères et de tant d'affirmations de la tradition ancienne, osent bien repousser ces formules et multiplient les efforts pour les réfuter¹. Ils refusent absolument d'admettre que la substance engendre la substance, que la sagesse engendre la sagesse. Ils s'entêtent à nier ce que tous les saints affirment, bien incapables d'ailleurs de découvrir une autorité à l'appui de leurs allégations. Qu'ils apportent, s'ils le peuvent, une autorité, je ne dis pas plusieurs, mais du moins une seule, pour nier que la substance engendre la substance. Au reste, eux-mêmes citent en faveur de notre doctrine un grand nombre d'autorités; et tel Goliath, ils s'en vont à la bataille en portant le glaive qui les égorgera².

987 B Mais, disent-ils, voici comment il faut comprendre l'enseignement des Pères: Bien! les Pères affirment que la substance engendre la substance; notre exposé³ va à montrer qu'on doit croire que la substance n'engendre pas la substance. Exposé fidèle et méritant toute créance⁴. On déclare faux ce que les Saints Pères clamant d'une seule voix et on déclare vrai ce que n'affirme aucun des saints!

Mais ils objectent: si la substance du Fils est engendrée et la substance du Père inengendrée, comment l'un et l'autre possèdent-ils une seule et même substance? Très certainement la substance du Fils est engendrée et la substance du Père inengendrée; très certainement une substance engendrée n'est pas inengendrée, une substance engendrée n'est pas inengendrée; et pourtant il ne s'en-

pourquoi il cite des auteurs païens: « Ut gladio Gollio ejus rotundetur hostilitas. » Süssel, Prolegom.

3. L'édition critique adopte la leçon « vestra expositio »; « nostra » se trouve dans de nombreux manuscrits par J. de Toulouse (J. REBAILLAN, *op. cit.*, p. 259).

4. Cf. I Timothée, 1, 15.

ibi sit alia et alia substantia, sed alia et alia persona.

Pro certo aliter est in natura divina et aliter in natura humana. In humana natura, si substantia unius alicujus sit genita, alterius vero ingenta, absque omni contradictione consequens erit ut alia sit substantia unius et alia omnino substantia alterius. In divina vero natura, procul dubio unius substantia est ingenta, alterius genita; nec tamen consequens est ut alia sit substantia unius et alia alterius, sed ut alia sit persona istius et alia persona illius.

Non capio, inquis, non intelligo; sed quod per intelligentiam capere non potes, per fidei devotionem credere potes. Alioquin tibi tuisque similibus dicitur: *Si non credideritis, non intelligetis*. Cur non creditis quod universalem Ecclesiam quotidie de Christo confidentem agnoscitis: Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus? Sed forte non vultis hoc credere, eo quod non potestis exemplo probare vel per intelligentiam capere.

Numquid per intelligentiam capituli vel exemplo probatis quod unitas substantiae possit esse in personarum pluralitate et personarum pluralitas in unitate substantiae? Numquid magis excedit humanam intelligentiam illud quod pertinaciter negatis quam istud quod nobiscum veraciter affirmatis? Si vero ejus assertionis enodationem nostis quam astruitis, cur eam in lucem non profertis? Cur eam fratribus invidetis? Et si vos latet utriusque enodatio, cur creditis sanctis Patribus in uno et non aequo eis creditis in altero? Si ipsis jure creditur, non aliud est Patris persona quam substantia ingenta, nec aliud Filii persona quam substantia genita.

Ut autem breviter dicamus quod super propositam questionem sentimus, in hoc genita substantia ingentiae figuram gerit, quod eandem quam ista de se per-

suit pas qu'il y ait là deux substances distinctes, mais bien deux personnes distinctes.

Il est clair qu'il en va tout autrement dans la nature divine et dans la nature humaine. Dans la nature humaine, si la substance d'un être est engendrée et la substance d'un autre inengendrée, par une conséquence irrécusable il faudra bien que la substance de l'un soit absolument différente de la substance de l'autre. Dans la nature divine, au contraire, il est certain que la substance de l'un est inengendrée, que la substance de l'autre est engendrée; et pourtant il ne s'ensuit pas qu'entre l'un et l'autre il y ait différence de substances, mais seulement différence de personnes.

« Je ne sais pas, dites-vous, je ne comprends pas. » Eh bien ! ce que vous ne pouvez saisir par l'intelligence, vous pouvez le croire par la foi. C'est à vous et à vos pareils qu'il est dit : « À moins de croire, vous ne comprendrez pas ¹. » Pourquoi ne croyez-vous pas ce que l'Église universelle, chaque jour, vous le savez bien, proclame du Christ : « Il est Dieu engendré de la substance du Père avant les siècles ² » ? Peut-être refusez-vous de le croire sous prétexte que vous ne pouvez trouver d'exemple pour l'appuyer, que vous ne pouvez le saisir par l'intelligence. Mais pouvez-vous saisir par l'intelligence ou montrer par un exemple la compatibilité de l'unité de substance avec la pluralité des personnes et de la pluralité des personnes avec l'unité de substance ? Ce que vous niez avec entêtement dépasse-t-il davantage l'intelligence humaine que ce que vous confessez loyalement avec nous ? Si vous avez une explication de la thèse que vous échafaudez, pourquoi ne pas la faire connaître ? Pourquoi la refuser jalousement à vos frères ? Et si dans les deux cas la solution vous échappe, pourquoi croyez-vous aux Saints Pères dans un cas et non point aussi dans l'autre ? Or s'il faut les en croire, la personne du Père n'est rien autre que la substance inengendrée, la personne du Fils rien autre que la substance engendrée.

Pour résumer notre pensée sur la question à résoudre : la substance engendrée est la figure de la substance inen-

1. Cf. *Isaïe*, 7, 9.

2. Symbole Quicumque.

988 A sonam et eodem modo producit ; et ejusdem doni causa et origo, auctor et principium existit. Eadem sane totius plenitudinis largitio per omnia manat tam ab una quam alia, tam a genita quam ab ingenita substantia.

XXIII

Quando ad sublimium et invisibilium investigationem et demonstrationem nitimur, similitudinum scala libenter utimur, ut habeant qua ascendere possint qui contemplationis penas nondum acceperint. In illa itaque natura, quam ad divinam imaginem et similitudinem factam agnovimus, ad divinum simile libenter quaerimus et elicimus, unde ad divinorum intelligentiam sublevari valeamus.

988 B Ecce sint duo quorum unus alicujus rei scientiam vel alicujus artis notitiam per seipsum excogitando invenit et quidquid inde adinvenire potuit alteri tradidit et ad plenum et ad integrum erudit. Quid ergo ? Numquid non eadem scientia, eadem veritas, absque ambiguitate aliqua, constat esse tam in corde unius quam in corde alterius ? Alioquin alium non docuit scientiam quam alter invenit. Ecce unus eorum scientiam tradidit, alter accepit. Vides certe quod istius scientia sit ab alio accepta ; illius, ut sic dicam, omnino inaccepta. Numquid tamen aliud aliquid est ista quam illa ? Si quidquid veritatis est in ista, totum nec aliud est in illa, procul dubio utriusque scientia erit essentialiter una.

988 C Constat tamen nihilominus quod accepta scientia non sit inaccepta, nec inaccepta possit dici accepta, cum

1. Ainsi la raison formelle pour laquelle le Fils est « figure » du Père est que, comme lui et avec lui, il « donne » la plénitude de la divinité au Saint-Esprit. Cf. supra, I, 6, XI et livre 5.

988 A générée en ce qu'elle produit de soi la même personne que produit celle-ci, qu'elle la produit d'une manière identique, qu'elle est la cause et l'origine, l'auteur et le principe du même don : c'est assurément le même don de toute la plénitude qui s'écoule intégralement et de l'une et de l'autre, et de la substance engendrée et de la substance inengendrée¹.

COMPARAISON : LA SCIENCE DONNÉE ET REÇUE.

XXIII

Dans notre effort pour découvrir et démontrer les réalités supérieures et invisibles, nous aimons nous servir de l'échelle des similitudes, pour faciliter l'ascension à ceux qui n'ont pas encore reçu les ailes de la contemplation. C'est donc dans cette nature créée, nous le savons bien, à l'image et à la ressemblance de Dieu, que nous aimons chercher quelque similitude avec le divin, que nous aimons emprunter de quoi nous soulever jusqu'à l'intelligence des divines réalités.

988 B Soit donc deux hommes, dont l'un a découvert par sa propre réflexion une science ou un art et qui a transmis à un autre homme tout ce qu'il a pu acquérir, qui lui en a donné une connaissance complète et intégrale. Eh bien ! dans ce cas, n'est-ce pas indubitablement la même science, la même vérité qui se trouve et dans le cœur de l'un et dans le cœur de l'autre ? Ou bien alors il faut dire que l'un n'a pas enseigné à l'autre la science qu'il a découverte. Ainsi donc l'un a transmis la science, l'autre l'a reçue. Certainement, vous le voyez, la science de l'un est une science reçue de l'autre, tandis que la science du premier est une science pour ainsi dire absolument non reçue. Et pourtant la science de l'un est-elle autre chose que la science du second ? Si toute la vérité qui se trouve dans l'une se trouve totalement et identiquement dans l'autre, sans aucun doute la science de l'un et de l'autre sera essen-

988 C tiellement une. Il reste vrai néanmoins qu'une science reçue n'est pas une science non reçue et qu'une science non reçue ne peut être appelée science reçue ; toutefois,

tamen inaccepta et accepta, ut dictum est, sit essentialiter una.

Ex hac rerum, ut credo, speculatione, possumus perpendere quid oporteat de divinis sentire. Huic ergo speculae innitente, videamus si ex his quae nobiscum credunt convinci possit quod de ingenta et genita substantia quidam necdum crediderunt. Credunt nobiscum quod Pater quidquid habet a semetipso habet. Credunt nobiscum quod Filius a Patre accepit quidquid ab aeterno habuit. Constat itaque quod plenitudinem sapientiae Filius accepit a Patre. Concedunt nobiscum quod non sit alia sapientia Patris et alia sapientia Filii, sed una eademque per omnia tam Patris quam Filii. Nihilominus tamen constat quod sapientia Filii sit accepta, sapientia Patris inaccepta. Constat aequo quod inaccepta non sit accepta, nec accepta sit inaccepta, cum tamen tam accepta quam inaccepta sit procul dubio essentialiter una. Quis adeo simplex vel hebes ut neget de sapientia divina quod possibile videt in scientia humana?

Sed, ut adhuc diligentius huic speculationi insistamus, illud in commune omnes novimus quoniam Filius habet esse a Patre, ex Patris generatione; si ex generatione habet esse, ergo et sapere; nam non aliud est ei esse et aliud sapere. Unde itaque est ei essentia, inde et sapientia. Quod autem accepit esse ex generatione, constat et ipsum genitum esse. Constat quod Filii sapientia, vel potius Filius sapientia sit ex Patre genita. Nec aliud est Patrem Filio sapientiam dedisse vel Filium accepisse, quam Patrem eum qui sapientia est generasse: Pater siquidem Filio et generando donat et donando generat. Recte ergo de Filio dicitur quod sit genita sapientia,

1. Cette belle comparaison, développée par Richard dans toute son ampleur, lui a peut-être été suggérée par les passages du quatrième Évangile: « Ille vos docerit omnia... » (14, 26) et « Quicumque audierit loqueri... » (16, 13). Elle se trouve également dans S. Anselme, *Monst.*, 44 (158, 157) et encore De processione S. Spiritus, 11 (158, 394).

nous venons de le dire, reçue et non reçue, cette science est essentiellement une¹.

Voilà une considération qui, je crois, nous permet de comprendre ce qu'il faut penser de la réalité divine. De ce point d'observation, essayons de voir si, à partir de notre croyance commune, on peut démontrer ce que d'aucuns ne se résignent pas à croire touchant la substance inengendrée et engendrée. Avec nous ils croient que le Père a de lui-même tout ce qu'il possède. Avec nous ils croient que le Fils a reçu du Père tout ce qu'il a possédé depuis toujours. Il est donc évident que le Fils a reçu du Père la plénitude de la sagesse. Avec nous ils admettent que la sagesse du Père et la sagesse du Fils ne sont pas différentes, mais qu'il n'y a qu'une seule sagesse absolument identique dans le Père et le Fils. Et pourtant il faut bien constater que la sagesse du Fils est reçue, que la sagesse du Père est non reçue. Il est clair également qu'une sagesse non reçue n'est pas une sagesse reçue, qu'une sagesse reçue n'est pas une sagesse non reçue, bien que sans aucun doute, reçue ou non reçue, la sagesse soit une essentiellement. Et qui donc serait assez stupide et obtus pour nier de la sagesse divine ce dont il constate la possibilité dans la science humaine?

Mais poussons plus avant cette analyse. Nous savons tous que le Fils tient son être du Père par la génération. Si c'est par la génération qu'il tient l'être, c'est par elle qu'il tient aussi le savoir, puisqu'en lui être et savoir ne sont pas deux réalités différentes. Pour lui, l'origine de l'essence est donc l'origine de la sagesse. Ayant reçu l'être par génération, il est bien clair qu'il est lui-même engendré. Il est clair que la sagesse du Fils est engendrée ou plutôt que le Fils est la sagesse engendrée par le Père. Dire que le Père a donné au Fils la sagesse ou que le Fils l'a reçue, c'est dire exactement que le Père a engendré celui qui est la sagesse. Car c'est en l'engendrant que le Père donne au Fils et c'est en lui donnant qu'il l'engendre. Par conséquent il est légitime de dire du Fils qu'il est la sagesse engendrée et du Père qu'il est la sagesse inengendrée. Toutefois l'un ne sait absolument rien que l'autre

sicut et de Patre quod sit sapientia ingenita. Nihil vero omnino sapit unus, quod non aequè sapiat et alius. Utrobique itaque una eademque sapientia, cum tamen nec ingenita sit genita, nec genita sit ingenita.

Si vero Filius est genita sapientia, consequenter et genita substantia. Neque enim aliud est ejus sapientia quam ejus substantia. Quod igitur dictum est de genita et ingenita sapientia, juxta eandem consequentiam concedere oportet de genita et ingenita substantia.

989 B Frustra itaque quidam timent dicere quod substantia gignat substantiam, sapientia sapientiam et quod Pater sit substantia ingenita, Filius substantia genita, quasi inde convinci possit quod alia substantia sit ingenita, alia sit genita. Sicut enim superius jam diximus, ex eo quod Pater est substantia ingenita, Filius genita, non ex eo sequitur quod sit alia et alia substantia, sed prorsus alia et alia persona.

XXIV

989 C Sed, ut plenius clucescat quod de geminatione personae sine geminatione substantiae jam diximus, superius posito exemplo adhuc diligentius insistamus. Superius docuimus quod una eademque scientia possit esse in duobus, si artis alicujus notitiam, quam unus apprehendit, alterum ad plenum docuerit. Si itaque nomen doctrinae tam passive quam active accipiatur, ut doctrina dicatur tam ejus qui docet quam ejus qui docetur, profecto si hoc gemino modo doctrinam accipimus, alia erit doctrina unius et alia absque dubio doctrina alterius. Sicut scientia dicitur ab eo quod est scire, sic sane doctrina ab eo quod est docere. Utrobique est idem scire, utrobique autem non est idem docere : nam unus docet, alter docetur ; unus erudit, alter eruditur. In uno

ne sache également. Ainsi, de part et d'autre, il y a une seule et même sagesse. Et par ailleurs une sagesse inengendrée n'est pas une sagesse engendrée, une sagesse engendrée n'est pas une sagesse inengendrée.

Mais si le Fils est la sagesse engendrée, il est donc la substance engendrée. Car en lui la sagesse n'est pas une réalité différente de la substance. Ainsi ce que l'on dit de la sagesse engendrée et inengendrée, il faut bien, d'après le même raisonnement, l'admettre de la substance engendrée et inengendrée.

989 B C'est donc une crainte futile que d'avoir peur de la formule : la substance engendre la substance, la sagesse engendre la sagesse, ou encore : le Père est la substance inengendrée, le Fils est la substance engendrée ; comme si, par là, on était amené à conclure que l'Inengendré et l'Engendré sont deux substances différentes. Nous le répétons, de ce que le Père est la substance inengendrée et le Fils la substance engendrée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait deux substances distinctes, mais bien qu'il y a deux personnes distinctes.

XXIV

989 C Toutefois, pour mettre en meilleure lumière notre assertion, que la dualité de personnes n'entraîne pas une dualité de substances, revenons avec plus d'attention encore à l'exemple donné précédemment. Nous avons montré qu'il peut y avoir en deux hommes une seule et même science, si la connaissance d'un art acquise par le premier est par lui enseignée au second intégralement. Supposons qu'on prenne le mot « instruction » au sens passif et au sens actif, pour désigner l'instruction de celui qui est instruit et l'instruction de celui qui instruit ; si nous prenons le mot instruction dans les deux sens, il est clair que l'instruction de l'un sera différente de l'instruction de l'autre. Tout comme science vient de savoir, certainement instruction vient d'instruire. De part et d'autre il y a même science, tandis que de part et d'autre il n'y a pas même instruction : car l'un instruit, l'autre est instruit ; l'un enseigne, l'autre est enseigné ; dans l'un il y a instruction qui instruit, dans l'autre

itaque est doctrina docens, in altero doctrina discens.
 889 D Alia ergo est doctrina unius et alia alterius. Juxta hunc
 itaque modum alia potest esse doctrina tua et alia mea,
 quamvis utrobique, tam in discendo quam in docendo,
 sit una eademque scientia. Et si idem esset utrique no-
 strum substantia sua quod scientia sua, posset esse
 utrique substantia una sicut et scientia una. Et si utrique
 nostrum idem esset persona sua quod doctrina sua,
 esset utique persona, sicut doctrina, unius una et alterius
 altera.

Si scientia mea originem trahit ex tua, nonne suo
 quodam modo una gignitur ex alia ? Si in humana na-
 tura scientia ex scientia gignitur, cur in divina natura
 non multo rectius sapientia sapientiam gignere dicatur,
 ubi sapientia idem quod substantia omnino esse con-
 vincitur ? Sicut in humana natura, scientia docens et
 900 A scientia edocta est una eademque scientia, verumtamen
 alia et alia doctrina, sic in divina natura, sapientia gi-
 gnens et sapientia genita est una eademque sapientia et,
 quod consequens est, una eademque substantia, verum-
 tamen alia et alia persona. Sicut itaque in humana
 natura, ex eo quod unius est scientia accepta, alterius
 inaccepta, nec accepta sit inaccepta, nullatenus sequitur
 quod sit in eis alia et alia scientia, sed alia et alia doc-
 trina : sic in natura divina, ex eo quod unius substantia
 est genita, alterius ingenita, nec genita sit ingenita,
 nullo modo sequitur quod ibi sit alia et alia substantia,
 sed alia et alia persona.

XXV

990 B Dictum est de Patre quod sit substantia ingenita.
 Dictum est de Filio quod sit substantia genita. Dicendum
 est de Spiritu sancto quod sit substantia nec genita nec
 ingenita. Quomodo autem hoc sit intelligendum ex su-

instruction qui est instruite ; l'instruction de l'un est
 889 D donc différente de l'instruction de l'autre. En ce sens on
 peut dire que votre instruction est différente de la mienne,
 bien que, de part et d'autre, il n'y ait qu'une seule et même
 science, qu'elle instruisse ou soit instruite. Et à supposer
 qu'en nous deux la science fût identique à la substance,
 il pourrait y avoir en nous deux une seule substance
 comme il y a une seule science. Et à supposer qu'en
 nous deux la personne fût identique à l'instruction, assu-
 rément la personne, tout comme l'instruction, appartiendrait
 à l'une au premier, l'autre au second.

Si ma science a son origine dans la vôtre, n'est-il pas
 vrai que, d'une certaine manière, l'une est engendrée par
 l'autre ? Et si, dans la nature humaine la science engendre
 la science, pourquoi ne pas dire — et à bien meilleur titre
 — que dans la nature divine la sagesse engendre la sagesse,
 puisqu'il est absolument prouvé qu'en Dieu la sagesse
 est identique à la substance ? De même que chez les
 hommes la science qui instruit et la science qui est ins-
 truite est une seule et même science, bien qu'il y ait deux
 990 A instructions différentes, ainsi, en Dieu, la sagesse qui
 engendre et la sagesse qui est engendrée est une seule et
 même sagesse et par conséquent une seule et même sub-
 stance, bien qu'elles soient deux personnes distinctes.
 Chez les hommes, que la science de l'un soit reçue, la
 science de l'autre non reçue et qu'il y ait opposition entre
 reçue et non reçue, il ne s'ensuit nullement que, dans les
 deux, il y ait deux sciences différentes mais seulement
 deux instructions différentes. Tout de même, en Dieu,
 que la substance de l'un soit engendrée, celle de l'autre
 inengendrée et qu'il y ait opposition entre inengendrée et
 engendrée, il ne s'ensuit nullement qu'il y ait deux sub-
 stances différentes, mais seulement deux personnes diffé-
 rentes.

XXV

990 B Du Père on a dit qu'il est la substance inengendrée ;
 du Fils on a dit qu'il est la substance engendrée ; du Saint-
 Esprit il faut dire qu'il est la substance qui n'est ni engen-
 drée, ni inengendrée ; nos remarques précédentes montrent

perioribus est manifestum. Sed, quamvis solus Pater dicatur substantia ingenta, solus Filius substantia genita, solus Spiritus sanctus substantia nec genita nec ingenta, nihilominus tamen Patris et Filii et Spiritus sancti est una eademque substantia, sicut una eademque sapientia. Nam, sicut saepe jam dictum est, non est aliud aliquid divina substantia et aliud aliquid divina sapientia.

990 C Nam et ad hoc ipsum quod modo loquimur, paulo latius explicando superiori exemplo informamur. Ecce sunt tres aliqui quorum unus scientiam aliquam invenit et docuit, alter ab eodem inventore didicit et scripsit, tertius legit et intellexit : primus habet a semetipso, secundus a solo primo, tertius tam a primo quam a secundo. Nam ex eo quod primus eam invenit et alter scripsit, ad tertii notitiam pervenit.

Si itaque eadem intelligentiae veritas plena et integra est in omnibus, numquid, quantum ad essentiae veritatem, alia scientia est alicujus unius et alia alicujus alterius ? Denique, si ille qui didicit audiendo didicisset legendo, vel ille qui didicit legendo didicisset audiendo, numquid scientia consecuta erit in alterutris alia et alia ?

990 D Si ergo in tribus personis potest esse una eademque scientia, quare in tribus illis Trinitatis divinae non multo magis creditur esse una et eadem sapientia ?

Nec tamen sapientia accepta ab uno solo est sapientia non accepta ab aliquo ; nec accepta a duobus est sapientia vel accepta a nullo vel accepta ab uno solo. Absque dubio tamen in his omnibus nonnisi una eademque sapientia est, quod consequens est, nonnisi una eademque substantia. Substantia tamen Patris, sicut et sapientia, non est ei ab alio aliquo ; substantia Filii, a Patre solo ; substantia Spiritus sancti, tam a Patre quam a Filio. Et quae de sapientia dicta sunt per

en quel sens on doit l'entendre. Et bien que l'on dise du Père seul qu'il est la substance inengendrée, du Fils seul qu'il est la substance engendrée, du Saint-Esprit seul qu'il est la substance qui n'est ni engendrée ni inengendrée, reste pourtant que dans le Père, le Fils, l'Esprit-Saint il y a une seule et même substance comme une seule et même sagesse. Car, nous l'avons dit bien souvent, la substance divine et la sagesse divine ne sont pas deux réalités différentes.

990 C Nous pouvons mieux comprendre ces affirmations en développant un peu davantage l'exemple donné précédemment. Voici trois hommes : l'un a découvert une science et l'a enseignée ; le second l'a apprise de celui qui l'a découverte et il l'a mise par écrit ; le troisième l'a lue et l'a comprise. Le premier ne la tient que de lui-même ; le second ne la tient que du premier ; le troisième la tient et du premier et du second. C'est bien parce que le premier l'a découverte et le second mise par écrit que le troisième est parvenu à la connaître.

Supposons que la vérité ainsi possédée soit chez les trois identique, dans sa plénitude intégrale, peut-on dire que, relativement à la vérité essentielle, la science de l'un soit différente de la science de l'autre ? Supposons encore que celui qui a appris en écoutant ait appris en lisant ou que celui qui a appris en lisant ait appris en écoutant, la science ainsi obtenue serait-elle modifiée chez l'un et chez l'autre ?

990 D Ainsi donc, puisqu'en trois personnes il peut y avoir une seule et même science, pourquoi ne pas croire à plus forte raison, que dans les trois personnes de la Trinité divine, il y a une seule et même sagesse ?

Sans doute une sagesse reçue de quelqu'un n'est pas une sagesse qui n'est reçue d'aucun autre ; et une sagesse reçue de deux personnes n'est pas une sagesse qui n'est reçue d'aucun autre ou qui est reçue d'un seul. Reste pourtant qu'il n'y a en tous qu'une seule et même sagesse et par conséquent une seule et même substance. La substance du Père, pas plus que la sagesse, ne lui vient d'un autre ; la substance du Fils vient du Père seul ;

omnia et de substantia dici possunt, quoniam sapientia et substantia in divinis non aliud et aliud ponunt.

991 A Et si scientia eruditi inde disciplina dicatur quod ad plenum discatur, ut idem intelligatur disciplina quod, ut sic dicatur, discentia plena; et si id quod disciplinam dicimus ad modum discendi referamus, juxta hanc utique acceptionem alia est disciplina discentis exco-

991 B gitando, alia discentis audiendo, alia autem discentis legendo.
Ecce secundum hanc acceptionem, ut vides, in humana natura potest esse disciplina trina, ubi non est nisi una eademque scientia. Quid ergo mirum si in illa natura ubi est substantia idem ipsum quod sapientia, quid, inquam, mirum, si ibi est persona trina ubi non est nisi una sola substantia? Ecce quam plano et aperto exemplo confirmatur quod de divina unitate vel Trinitate fides catholica confitetur.

992 A Item illud consideremus quoniam si ego et tu et aliquis tertius eandem et omnino aequalem scientiam habemus, numquid majus aliquid esset mea et sua quam sola tua, vel mea et tua quam sua sola, vel sua et tua quam mea sola? 992 B Denique mea et tua et sua numquid majus aliquid erunt quam sola mea, vel sola tua, vel sola sua? Quis hoc dicat, nisi quod dixerit minime intelligit?

992 A Sic sane in illa Trinitate, quaelibet duae personae vel totae tres majus aliquid non sunt, pariter acceptae, quam sola persona ingeniti vel sola persona unigeniti vel sola persona Spiritus sancti.

In hujus nostri operis calce illud replicare et memoriae commendare volumus, sicut ex superioribus satis evidenter ostendimus, quod omnipotentiae consideratione

1. Cf. S. ISIDORE DE SÉVILLE : « Disciplina » = « discendo » nomen accipit; unde et « scientia » dici potest: nam « scire » dictum a « discere », quia nemo nostrum scit nisi qui discit. Aliter dicta « disciplina » quia « dicitur plena ». *Etymologiae*, I, 1 (82, 73).

la substance du Saint-Esprit vient du Père et du Fils. Et ce qui est dit de la sagesse vaut entièrement de la substance, puisque sagesse et substance en Dieu ne posent pas deux réalités différentes.

991 A Et si l'on nomme la science de l'homme instruit « discipline » parce qu'elle est « pleinement saisie », de telle façon que « discipline » signifie, pour ainsi dire, « saisie pleine »; et si dans le mot discipline nous mettons une référence au mode d'acquisition du savoir, autre est la discipline de celui qui saisit par la réflexion, autre la discipline de celui qui saisit par l'audition, autre la discipline de celui qui saisit par la lecture.

En ce sens, vous le voyez, il peut y avoir dans la nature humaine une trinité de disciplines et cependant une seule et même science. Dès lors, quoi d'étonnant si, dans cette nature divine où la substance est identique à la sagesse, il y a Trinité de personnes et pourtant une seule substance? Voyez comment cet exemple clair et manifeste vient confirmer ce que la foi catholique professe de l'unité et de la Trinité en Dieu.

991 B Ajoutons encore une réflexion : à supposer que moi, vous et un tiers ayons une même science, strictement égale, ma science avec la sienne serait-elle plus grande que votre seule science ? ou bien ma science serait-elle plus grande que sa seule science ? ou bien sa science avec la vôtre serait-elle plus grande que ma seule science ? et enfin ma science et la vôtre et la sienne seraient-elles plus grandes que ma seule science ou votre seule science ou sa seule science ? Comment le dire, à moins de ne rien entendre à ce qu'on dit ? 992 A

De même, assurément, dans la Trinité, deux personnes, n'importe lesquelles, ou toutes les trois prises ensemble, ne sont pas plus grandes que la seule personne de l'Inengendré ou la seule personne de l'unique Engendré ou la seule personne du Saint-Esprit.

Au terme de cet ouvrage, nous voulons le redire et le graver dans la mémoire, comme nous l'avons plus haut mis en belle lumière : à considérer la Toute-Puissance on prouve facilement qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'un

facile convincitur quod non sit sed nec esse possit Deus nisi unus; ex bonitatis plenitudine quod sit personaliter trinus; ex plenitudine vero sapientiae liquido colligitur 992 B quomodo conveniat unitas substantiae cum personarum pluralitate.

Dieu; la plénitude de Bonté révèle qu'il est trine en ses personnes; la plénitude de Sagesse permet de faire apparaître clairement l'accord entre l'unité de substance et la pluralité des personnes ¹.

1. Voir note « Facile convincitur », p. 507.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

ASCENSIO NOSTRA SPIRITUALIS

(Prologue.)

Entre la foi, qui est la connaissance de base, indispensable, mais en un sens rudimentaire, de la réalité divine, et la vision béatifique, qui est la connaissance expérimentale et savoureuse de cette réalité, il y a place pour toute une ascension progressive.

Bien que, dans le Prologue, il soit question de « contemplation », la démarche qui nous est demandée ici n'est pas la contemplation mystique, à laquelle nous pouvons, sans doute, nous préparer, mais qui ne dépend pas de nous, « privilège d'une grâce d'illumination éclairant quelques hommes spirituels d'une manière plus sublimée et plus parfaite ». Richard en a traité dans le *Benjamin major*, la distinguant soigneusement de la « meditatio » et de la « cogitatio ». Et précisément la cinquième et la sixième contemplations ont pour objet les perfections de Dieu et la Trinité, 4, XVII-XXIII (196, 156-163). Ces contemplations se réalisent, en principe, dans un « excessus mentis » et une « alienatio animi ». Cf. J. CHATELON, *Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor* (Bulletin de littérature ecclésiastique, 1940, t. XLI).

Au contraire, il s'agit ici d'un effort de l'esprit, évidemment animé par l'amour et supposant la grâce, mais qui est d'ordre rationnel, qui met en jeu toutes les ressources de la réflexion et de la dialectique « studiosse cogitare » et qui aboutit à une certaine intelligence des vérités de la foi. Cf. aussi *Declarations ad B. Bernardum* (196, 266). D'ailleurs cette réflexion sur le mystère dispose à la contemplation proprement dite. Lorsque les deux se rejoignent, c'est dans le langage mystique de l'auteur, le baiser de Joseph et de Benjamin. Cf. *Benjamin minor*, 87 (196, 62).

On pourrait dire de Richard ce que note un commentateur de S. Augustin : « Il y a un vrai mysticisme dans cette théologie. Celle-ci n'est pas à proprement parler une contemplation ; elle est une étude, mais faite par un mystique et fondée sur une haute expérience religieuse de Dieu. Elle n'exclut aucune vraie et solide construction intellectuelle en ces matières ; mais elle y ajoute une confirmation supérieure, qui éclaire et cimente le tout. » J. MOYER, dans *Œuvres de S. Augustin*, 16, la Trinité [Bibliothèque augustiniennne].

Au reste, le Prologue de Richard, qui considère l'énoncé de la foi surtout comme un donné très ferme, mais qui est un point de départ vers plus de lumière, se situe dans la droite ligne de S. Augustin, de S. Anselme, d'Hugues de Saint-Victor, d'Abélard, etc.

Cf. S. AUGUSTIN, *De Trin.*, 9, 1, 1 (42, 959-961); 15, 2, 2 (*id.*, 1057-1058) : « Cum inconseue crediderint Scripturam sanctam tanquam veracissimis testibus, agant orando et bene vivendo ut intelligent, id est ut quantum videret potest videratur mente quod teneri fide » 15, 27, 49 (*id.*, 1096) : 15, 28, 51 « Desideravi intellectu videri quod credidi » (*id.*, 1098), etc.

S. ANSELME déclare : « Quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in vita capimus esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto esse propinquius speciei ad quam omnes anhelamus existimo. » *De fide Trin.*, Proem. (158, 264). « Semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem quomodo scilicet. » *Id.*, 2 (158, 263). Et encore : « Non tento, Domine, penetrare aliquid tuum, qui nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum. » *Prosl.*, 1 (158, 227). Sur l'élan mystique qui l'anime dans la recherche de Dieu, cf. *Prosl.*, même chapitre.

GILBERT DE LA PORRÉE, dans une perspective moins mystique, explique qu'on doit passer de la « perception » que donne la foi à l'« assensio », qui est une connaissance plus parfaite : « Fidem rationemque conjungo, ut scilicet primum ex fide autoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei comparatur. » *In Boeth.* (64, 1316).

L'auteur de la *Somma Sententiarum* énonce le principe : « Ideo enim credimus et aliquando sciamus » I, 1 (176, 43).

ABELARD réfute ceux qui, par paresse ou ignorance, magnifient la foi pour déprécier l'intelligence de la foi. Il distingue soigneusement entre « credere », « intelligere », « cognoscere », « comprehendere » ou encore entre « intelligere seu credere » et « cognoscere seu manifestare » *Instr. ad Abel.*, II (178, 1051). Il remarque : « Cum etiam auditor de Deo, quod non intelligit excitat auditorem ad inquisitionem... Inquisitione facile intelligentiam parit, si devotio adit. » *Theol. christ.*, 3 (178, 1225). Et des commentateurs ont ainsi résumé sa pensée : « Il faut admettre une intelligentia fidei, intelligentia qui n'est pas seulement la compréhension grammaticale du texte révélé... mais aussi interprétation intellectuelle et savoureuse de l'objet de la foi par un traitement rationnel du donné. » G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle*, p. 302.

Les auteurs de l'époque s'objectent eux-mêmes à qui mieux mieux le texte classique de S. Grégoire : « Nec fides habet meritum cui humana ratio precebat experimentum. » *Super Evang.*, hom. 26 (76, 1197). Ils répondent que Grégoire n'a pas voulu interdire toute recherche d'intelligence, ainsi qu'il le montre d'ailleurs par son propre exemple. Cf. ABÉLARD, *Theol. christ.*, 3 (178, 1226) ; *Instr. ad Abel.*, II (*id.*, 1050).

SUPRA RATIONEM, CONTRA RATIONEM

(L. 1, L.)

Dans *Benjamin minor*, C. 86, RICHARD distingue entre les vérités qui sont « supra rationem sed non praeter rationem », dont la raison admet l'existence sans pouvoir cependant les pénétrer ou les démontrer rationnellement, et les vérités qui sont « supra et praeter rationem », qui semblent être à l'encontre de toute raison, telle « l'unité de la Trinité ». Les premières, objet de la cinquième contemplation, dépassent la raison, mais sont, pour ainsi dire, dans sa ligne. Les autres ne sont atteintes que par l'« excessus », dans lequel la raison est comme hors d'elle-même. Selon le vocabulaire mystique de Richard, dans la cinquième contemplation, Benjamin tue sa mère, dans la sixième, il sort de lui-même (196, 61-62).

HUGUES DE SAINT-VICTOR avait distingué ce qui est « ex ratione », les vérités démontrées et objet de science, « necessaria » ; ce qui est « secundum rationem », les vérités dépassant la raison mais susceptibles d'arguments, « probabilia » ; ce qui est « supra rationem », le mystère, « mirabilia » ; ce qui est « contra rationem », l'absurde, « incredibilia ». De ces propositions, les premières et les dernières ne peuvent pas être objet de foi. Pour les secondes « probabilia », « fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur ». Pour les troisièmes, « mirabilia », « non adjuvatur fides ratione ulla », mais pourtant « ratio admetatur venerari fides quam non comprehendit ». *De Sacr.*, I, 3, 30 (*P. L.*, 176, 231-232).

Sur la « revelation » nécessaire pour connaître la réalité divine, cf. HUGUES, *De Sacr.*, I, 10, 2 (176, 327-329) ; RICHARD, *Benjamin major*, L. 3, c. 9 (196, 118-119). Il s'agit non de nouvelles vérités révélées, mais bien plutôt de la suppression du voile qui est tendu devant l'intelligence contemplative du péché. Cf. J. CHATELON, *Sermons et opusculs inédits de Richard*, p. LXIX, LXX.

D'ailleurs même si le nous est pas donné de goûter la contemplation mystique, rien n'est plus fructueux que l'effort vers cette contemplation par la réflexion sur les données de la foi touchant la Trinité, *Benjamin major*, L. 4, c. 21 (196, 163-164).

RATIONES NECESSARIAE

(L. 1, IV.)

L'expression appartient au vocabulaire des logiciens et des rhéteurs de l'antiquité. C'est peut-être Cassiodore qui l'a transmise au Moyen Âge, comme tant d'autres éléments de la culture antique. Les « rationes necessariae » étaient les arguments basés sur la vérité

objective et capables par là même de provoquer la certitude, par opposition aux arguments seulement vraisemblables, susceptibles de produire quelque impression et aux arguments ad hominem. Il est possible que le terme ait ce sens chez S. Anselme [cf. A. M. JACQUIN, *Les Rationes necessarias de S. Anselmo*, Mélanges Mandanmet, II, p. 67-78] ; comme il semble l'avoir dans ce passage d'ANSELM : « Sola sufficit probabilitas his qui proponunt. Tam bene enim fidem faciunt per ea quae necessaria non sunt, dummodo concedatur ab eis eum quo disputatur, sicut per ea quae accessitatem habent, » *Dialectica*, III, 429, 6d. Cousin.

Toute la dialectique d'ANSELM se situe à l'intérieur de la foi. Même dans des textes comme *De fide Trín.*, 2 (158, 265), *De fide Trín.*, 4 (158, 272-273), *Cur Deus homo*, prol. (158, 361-362), il ne saurait être question d'une démarche rationaliste. L'intention d'Anselme de présenter une démonstration rigoureuse des vérités de la foi est nuancée par des précisions comme celle-ci : « Si quid dixerit quod major non monstret auctoritas, si volo accipi ut, quamvis rationibus quae mihi videbantur quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur » *Monol.*, 1 (158, 145). Même après tout l'effort dialectique, l'Essence suprême demeure ineffable. *Monol.*, 65-66 (158, 211-212). Mais bien que l'incompréhensibilité du mystère soit fermement maintenue, Anselme donne l'impression qu'il se flatte de pouvoir montrer son existence, « an est ? », le « quomodo » seul restant voilé. *Monol.*, 64 (158, 210). Voir Introduction, p. 39.

HUGUENOT SAINT-VICTOR enseigne que la raison, aidée de la grâce peut connaître et l'unité divine et la Trinité, *De Sacr.*, III, 4 (176, 218). Et il admet, non sans nuances, qu'on peut donner des preuves rationnelles de ces vérités, *Id.*, II (176, 220) et encore : « Ratio vera probat quod Deus unus est... Deinde etiam arguit et commendat quod non solum unus sed etiam trinus est Deus », *Id.*, 19 (176, 224). La raison peut même comprendre pourquoi (quare) en Dieu *mens, sapientia, amor* sont des personnes, *Id.*, 25 (176, 227).

Il reconnaît, d'autre part, que la connaissance de Dieu reste toujours obscure : « Ab initio suam notitiam Deus temperavit ab homine ut nec totus manifestus esset nec totus absconditus. » Et selon lui, parmi les divers moyens de connaître Dieu : raison et création, « aspiration » et doctrine, deux relèvent de la nature, deux de la grâce, *Id.*, 31 (176, 235).

On peut estimer que la position de Richard est analogue à celle de S. Anselme. Il a évidemment une série de textes où il semble présenter une démonstration rigoureuse : sur la pluralité des personnes, 3, XIV ; sur la nécessité d'une troisième personne, 3, XVIII, XIX ; 4, 1 ; 3, XVII ; sur la nécessité d'une seule personne qui soit d'elle-même, 5, XX. Certains textes pourraient donner à penser que l'incompréhensibilité de la Trinité n'est pas plus mystérieuse que celle des vérités sur la nature divine prouvées par la raison et énoncées seul le « quomodo » nous échappe, 4, III.

Restent cependant les déclarations, qu'on ne peut pas prendre

comme de simples clauses de style sur l'impuissance de la raison à comprendre Dieu, sur la simplicité divine, 1, XX et 2, XX ; sur la substance et les attributs, 2, XXII ; sur l'égalité dans la Trinité, 3, XXIV ; sur la pluralité des personnes, 4, XIX.

Il faut remarquer aussi que Richard souligne volontiers l'impuissance du vocabulaire humain et donc de nos concepts pour exprimer la réalité divine, 5, XX ; 5, XXII.

Enfin et surtout on doit faire entrer en ligne de compte les idées qu'il développe ailleurs sur la connaissance mystique. Traitant des divers degrés de la contemplation, il distingue très nettement les quatre premières contemplations qui ont pour objet la réalité créée et font appel à l'*humana industria*, aidée de la grâce et les deux dernières qui ont pour objet la réalité divine et dans lesquelles « totum pendet ex gratia ». La cinquième contemple les perfections de l'unité divine, la sixième contemple la Trinité ; elle est symbolisée par les deux chérubins du propitiatoire ; l'une a pour objets les vérités « supra rationem », l'autre, les vérités « praeter rationem », *Beauregard major*, 1, 12 (196, 78). Cf. I, 6 : « Supra rationem, nec tamen praeter rationem [contemplatio] tendenda est, quando ei quod per intelligentiam aeternam cognitum humana ratio contra non potest, quoniam potius facile acquiescit et sua attestatio alludit... Sexta... quando illa ex divini luminis irradiatione cognoscitur et considerat quibus omnia humana ratio reclamant. Talia sunt peccata omnia quae de personarum Trinitate credere jubetur. De quibus, cum ratio humana consultat, nihil aliud quam contra videtur » (196, 72). De la cinquième contemplation on peut faire retour à la connaissance humaine ; tandis que les réalités aperçues dans la sixième sont intraduisibles en concepts humains, *Id.*, 4, 12 (196, 168).

Comment dès lors entendre les « rationes necessariae » ? Dans la pensée de l'auteur, il ne s'agit pas d'une argumentation rationnelle indépendante de la foi. L. 1, I, d'un rationalisme qui violerait le mystère. L. 5, XXII, etc., bien que la distinction entre démontrer l'existence de la Trinité et en comprendre le comment nous paraisse insuffisante pour respecter pleinement ce mystère, L. 3, XXIV, XXV [cf. L. 2, XXI : « Ex his arbitrator perficere est intelligere quam ineffabile inno et incomprehensibile quod ratio ratiocinando compellit de Deo nostro sentire. » Dans ce passage il est question des attributs divins, mais la position de l'auteur sur la Trinité semble la même].

D'autre part, il ne veut certainement pas se contenter de simples « raisons de convenances », avec ce que l'expression suggère d'approximatif et de conjectural. L. 4, IV.

Les raisons apportées sont nécessaires parce que la vérité dont il est question est elle-même nécessaire : on traite de Dieu et de son Être et non pas de ces initiatives de la liberté divine qui ne peuvent être l'objet d'une déduction. L. 1, III et IV.

Elles sont nécessaires aussi parce que les affirmations qui sont à la base du raisonnement — et que d'ailleurs nous sont données par la foi sous la lumière de la grâce — sont irréfutables : Dieu est

Charité. La parfaite Charité exige la pluralité et même la Trinité, L. 3, II.

Nous sommes donc assurés et nous pouvons affirmer avec certitude que notre raisonnement humain est dans la ligne de la pensée divine et rejoint sa vérité absolue. Nous dépassons le plan des raisons de convenance, c'est-à-dire des conjectures simplement vraisemblables.

Mais cet enchaînement rationnel de propositions qui nous donne une expression cohérente de vérités en soi nécessaires ne constitue pas une démonstration purement rationnelle, se suffisant à elle-même et qui serait pleinement apaisante pour l'intelligence, cf. L. 4, I.

Il est à remarquer que S. THOMAS, dans le *De Veritate*, approuve la position de Richard quant à l'existence des « rationes necessarias » : « A toute vérité de foi non connue par elle-même il y a une raison, non seulement plausible mais nécessaire, bien qu'il arrive qu'elle échappe à nos prises, comme d'ailleurs le remarque Richard. » *De Ver.*, q. 14, art. 9, ad 1.

S. BONAVENTURE, définissant sa méthode théologique « modus perscrutatorius et inquisitivus secretorum... sive ratiocinativus », invoque le patronage de Richard et ajoute : « Ergo cum fides nostra credat necessaria et illa habeant rationes latentes et talis indigent perscrutatione ut enodentur, patet quod modus perscrutatorius maxime convenit huic scientiæ. » *Sent. I, Proemium*, 9, 2.

AUCTORITATES, RATIONES

(L. 1, V)

L'antithèse entre le témoignage s'adressant à la foi et les preuves rationnelles (qui elle-même est un corollaire de l'antithèse entre la foi et la raison) se trouve déjà chez les Pères : « Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem ; ratio ad intellectum cognitionemque producit. » S. AUGUSTIN, *De vera religione*, 31, 25 (34, 141). « Cum auctoritate sume rationem. » S. JÉRÔME, *Ep.*, 14, 7 (22, 351), parlant du texte de l'Écriture et de l'idée qui l'offre à notre réflexion. Comme on le voit, « auctoritas, auctoritates » sont employés aussi au sens concret. Cf. « necrae auctoritates » pour désigner les Saintes Écritures (S. AUGUSTIN, *De civit. Dei*). En effet, par suite de l'évolution sémantique qui s'est continuée au Moyen Âge, le mot « auctoritas » qui signifiait d'abord la qualité donnant à un homme crédit et créance, a désigné la personne même qui possède cette qualité, puis le texte dans lequel s'exprime cette personne.

SCOT ERIGÈNE oppose fortement l'autorité de l'Écriture, qui est absolue « Divina auctoritas... quae nullo modo fallit nec fallitur. » *De divis. nat.*, 3, 35 (122, 959), à laquelle il joint celle des Symboles,

l'autorité des Pères, valable mais « humaine » « Sanctorum Patrum inconcessa probabilisque auctoritas », *Id.*, 2, 36 (*id.*, 617), « auctoritas humana », *Id.*, 5, 15 (*id.*, 810), et d'autre part, la démonstration rationnelle : « Hoc non solum auctoritate Sanctorum Patrum divinaeque Scripturas, verum etiam rectae rationis investigationibus est firmatum. » *Id.* 5, 36 (*id.*, 961) ; « Nil libentius accipio quam rationem firmissimam auctoritate roboratam. » *Id.*, 1, 64 (*id.*, 309). Cela ne préjuge pas d'ailleurs sa position sur les rapports de la foi et de la raison. Quand ERIGÈNE déclare : « Omnis auctoritas quae vera ratione non approbatur infirma videtur. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus data atque immutabilis manit, nullius auctoritatis stipulatione indiget. » *Id.*, 1, 69 (*id.*, 513), ce texte d'autorité pas à parler immédiatement de rationalisme ; mais il n'est guère augustinien, ni même ricardien.

BÉRINGER DE TOURS, accusé par LANFRANC, *Liber de corp. et sang. Domini*, 7 (150, 417) de négliger les « auctorités » et de se réfugier dans la dialectique, repondait l'accusation, mais voyait dans le mépris de la dialectique un mépris de l'homme, lui-même image de Dieu : « Maximo plano cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quo qui non configit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei. » *De sacra Coena*, éd. Vischer, p. 101.

On suit que S. ANSELME maintient avec une égale fermeté et la primauté absolue de l'autorité de l'Écriture et la nécessité des démarches rationnelles, *Monol.*, 64-67 (138, 210-213) ; *De concord. prose. Dei*, 6 (*id.*, 528).

HONORIUS d'AUTEN nous dit en une phrase soigneusement étudiée : « Fundamentum igitur opusculi supra petram id est Christum jacitur et tota machina quatuor firmis columnis fulciatur. Primam columnam erigit propheta auctoritas, secundam stabiliat apostolica dignitas, tertiam roborat expositorem sagacitas, quartam ligat magistrorum solers sublimitas. » *Elucidarium*, proleptico (172, 1110).

ABELARD cite abondamment les « auctoritates », mais souligne l'utilité et la nécessité du processus rationnel, spécialement dans la controverse ; « Quoniam neque sanctorum neque philosophorum auctoritate impertinentium argumentorum reselli potest, nisi eis humanis rationibus obstiterat qui humanis rationibus invehuntur, decrevimus et stultis secundum stultitiam responderet et eorum impugnationes ex ipsi artibus quibus nos impugnant concessare » ; *De usit. et Trio*, éd. Stöckle, p. 29 ; cf. *Historia calamit.*, 9 (178, 150-151). D'ailleurs, pour ABELARD, les « rationes » en théologie ont une bien autre utilité que celle qu'il concède ici avec mauvaise grâce, cf. *Introd. ad theol. II* (*id.*, 1049 sq.) [voir note « Ascensio nostra spiritualis »]. Mais il peut être intéressant de signaler qu'Abélard, si souvent présenté comme frère de dialectique, déclare avec modestie, à propos de la Trinité : « Nos docere veritatem non promittimus ad quam neque nos neque mortalem aliquem sufficere credimus, sed saltem aliquid verissimae atque humanae rationi vicinum nec sacrae fidei contrarium proponere libet... » [*Introd. ad theol.*, II,

2 (178, 1040). Il est remarquable aussi de le voir préférer aux raisons contraignantes les raisons « honestas » qui s'adressent à la conscience religieuse : « Magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur quod ex honestate amplius commendatur; et ea semper potior est ratio, quae ad honestatem amplius quam ad necessitatem vergit, praesertim cum quae honesta sunt per se placeant atque non statim sua vi quadam alliciant. *Introductio theol.*, III, 2 (178, 1090).

Quant aux « auctoritates », à partir du haut Moyen Âge, on a étudié les critères pour reconnaître les livres « authentiques » et on a dressé des catalogues de ces livres. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Erud. Didasc.*, IV (176, 777 sq.). Ils comprennent, outre l'Écriture, les textes des Pères, souvent considérés comme inspirés, puis les Symbola et les décrets ecclésiastiques; on y joint parfois les « Sententiae magistrorum ». ROBERT DE MELUN considère comme véritables « auctoritates », en plus de l'Écriture, les livres royaux par l'Église, les commentaires patristiques; mais il proteste avec véhémence contre les glossateurs qui prétendraient se faire passer pour « auctoritates ». *Sententiae*, Praefatio, p. 19 sq., éd. R. M. Martin.

Par « auctoritates », Richard semble entendre, en plus de l'Écriture, les commentaires patristiques et les Symbola. Il suppose toujours ces autorités. Mais étant donné son but et sa méthode, il n'a pas à dresser de listes de témoignages. Il se réfère pourtant à plusieurs reprises au Symbole *Quicumque*. Il a une citation du Ps. Jérôme (L. 4, II); et une citation implicite de S. Grégoire (L. 3, II); le nom de S. Augustin est mentionné une fois (L. 4, XX). Il critique les spéculations indépendantes de la tradition (L. 3, X). Enfin, il invoque vigoureusement l'autorité des Pères dans la controverse de la « substantia genita » (L. 6, XXII).

On se rappelle la réflexion de S. THOMAS, répondant à la question : faut-il, dans les problèmes théologiques, argumenter par raisons ou par autorités ? Si l'on allègue les seules autorités, dit-il, « auditor vacuus abscedet » (*Quodlib.*, 4, art. 18).

MAXIMA PROPOSITIO, COMMUNIS ANIMI CONCEPTIO (L. 1, XX.)

« Maxima propositio » est une expression qui a cours chez les logiciens et les rhéteurs. BOECKE dit : « Nous appelons suprêmes et souveraines (supremat et maximas) les propositions qui sont universelles et qui sont tellement notoirees et manifestes qu'elles n'ont pas besoin de preuve, mais bien plutôt prouvent elles-mêmes ce qui est douteux ». Elles sont, par elles-mêmes, ou bien nécessaires ou bien plausibles et notoires. La « prima et maxima propositio » est explicitement dans l'argumentation ou bien, si elle est seulement implicite, elle lui confère sa vigueur, *In topica Cicer.*, L. 1 (64, 1051-1054).

« Communis animi conceptio » est défini par BOECKE « un énoncé admis par quiconque on comprend les termes »; il en distingue deux espèces : les énoncés admis par tous les hommes sans exception, vg. « Si à deux quantités égales on enlève des quantités égales, les restes sont égaux »; et les énoncés admis seulement par les doctes, mais par tous les doctes : « L'incorporel n'est pas dans le lieu ». *Quomodo substantiae* (64, 1311). C'est l'application immédiate, faite par la raison, des premiers principes. Cf. S. THOMAS, *S. th.*, I, q. 2, art. 1, ad 2.

ANSELLARD fait appel à une « maxima propositio », qui est précisément la valeur du consentement universel ou du consentement des doctes : quand on n'arrive pas à comprendre une vérité mystérieuse « interim autem, dum ratio laetel, satisfaciunt auctoritas et ea notissima atque maxima propositio... a philosophis tradita conservatur : Quod omnibus, vel pluribus, vel doctis videtur hominibus ei contradictio non oportere », *Theol. christ.*, III (178, 1226).

RICHARD donne des exemples de ces énoncés admis par tous, vg. L. 3, III. Pour lui, la « communis animi conceptio » a une valeur irrécusable : « Rien de plus certain que ce qui a son origine dans une conception commune de l'esprit », L. 4, V. Il s'appuie sur elle, dans ce passage, pour attribuer à Dieu ce qui est le meilleur; au livre 5, II, il fera jouer le même argument pour prouver la parenté et l'union en lui très étroite possible entre les personnes divines.

L'axiome « attribuer à Dieu tout ce qu'on estime le meilleur » est impliqué dans la phrase de SÉNÈQUE sur la divinité : « Quid est Deus ? Mens universi... quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, quae nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. » *Natur. quaest.*, I, praef.

S. AUGUSTIN prouve l'incorruptibilité divine en se servant du principe : « Neque enim ulla anima unquam potuit potenter cogitare aliquid quod sit te melius, qui summum et optimum bonum est ». *Confes.*, 7, 4, 6 (32, 735-736). Il dit encore : « Summum bonum omnino et quo esse aut cogitare melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus est Deus, si blasphemis carere cogitamus ». *De moribus Manichaeorum*, II, 11, 26 (32, 1335); « Ita cogitatur ut aliquid quae nihil melius sit atque sublimius illa cogitatione conetur attingere ». *De doctrina christ.*, 1, 7 (34, 22).

BOECKE affirme que la bonté de Dieu est « communis humanorum conceptio animorum » et ajoute : « Cum nihil Deo melius excogitari queat, id quo nihil melius est bonum esse quid dubitet ? » *De avoat.*, III, 10 (63, 765).

SCOT ERICHTON admet que les termes comme « essentia, virtus, sapientia, scientia... » peuvent être appliqués à Dieu, dans le moment cataphorique de la pensée et sont « quasi propria ». « Quoniam in natura nostra quiddam primum optimumque sit significat... non absurde referatur ad unum optimumque principium omnium bonorum, quod est Deus. » *De div. nat.*, 9, 2-5 (122, 390-392).

Le même principe est au cœur de l'argument de S. ANSELME sur l'existence de Dieu, *Profat.*, 2 et 3 (158, 227-228) et de toutes ses

réflexions sur le *Summum Bonum*, *Monof.*, 1-4 (158, 144-150), vg. « Est aliquid quod sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt. » *Id.*, 3 (*id.*, 148). Cf. 15, 16 (*id.*, 161-164).

HUGUES DE SAINT-VICTOR pose le principe : « Suae est ratio optima dare quod est optimum » et s'appuie sur lui pour *prosser*, entre autres choses, l'unité divine, *De Sacr.*, I, 3, 12 (176, 220).

RICHARD fait jouer, à plusieurs reprises, l'axiome « nihil melius », en particulier dans la déduction de la pluralité des personnes à partir de la charité, L. 3, III, V; et pour établir l'existence de la troisième personne, L. 3, XI.

Dans les chapitres XVIII-XXI du L. 1, Richard affirme que Dieu est l'indépassable d'une manière absolue : au-dessus de lui, il n'y a aucune réalité existante ou possible; aucun au-delà de Dieu n'est concevable même pour la pensée infinie de Dieu. Or, toute créature que soit la pensée de l'homme — et Richard le rappelle lui-même — lorsqu'elle pose cette affirmation absolue, elle rejoint en ce point la pensée divine : elle n'est pas, pour ainsi dire, en dehors de Dieu, mais se situe dans le courant de la pensée divine et dans sa lumière, « au cœur même de la vérité ».

DEUS VERITAS AETERNA

(L. 2, II.)

L'idée de la vérité, immuable et indépendante du temps, présente dans l'esprit humain et transcendant à lui, est spécialement chère à S. AUGUSTIN : elle est à la base de la « démonstration augustinienne par excellence » de l'existence de Dieu et de son éternité. *Confessions*, 7, 10, 16 (32, 742); *De libero arbitrio*, L. 2, c. 12 et 13 (32, 1259-1261); *Enarr. in Ps.*, 134, 6 « Est enim et vero et eo ipso quod vero est, sine initio et sine termino est » (37, 1743); *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 2, 3 (42, 694).

L'idée se retrouve chez S. ANSELME, *Monologion*, c. 18 : « Impossibile est vel cogitare quod veritas principium aut finem habeat » (158, 168), cf. *De Veritate*, 1 (*id.*, 468-469); 10 (*id.*, 478-479).

Comparer S. THOMAS, *Contra gentes*, L. 2, 84 « Ex hoc quod veritates intellectae sint aeternae quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno, sicut in causa universali continentiva omnis veritatis ».

L'argument sera repris par BOSSUET (*Logique*, I, 36); par LEIBNITZ (*Nouveaux Essais sur l'entendement*, 4, 11), par MALEBRANCHE.

Ici Richard ne vise pas à donner une preuve de l'existence de Dieu à partir des vérités éternelles, mais seulement à démontrer l'éternité divine.

AETERNUM CREARI NON POTUIT

(L. 2, X.)

AU XII^e siècle, sous l'influence du platonisme, certains docteurs, spécialement dans l'école de Chartres, ont admis l'existence d'une matière *ab aeterno*, sans nier pour autant qu'elle fût créée. Sur cette question, voir M. D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, c. 5.

ALAIN DE LILLE, par exemple, en témoigne : « Fuerunt etiam inter modernos quidam qui dixerunt primordiale materiam fuisse ab aeterno et tamen ab ipso Deo procedere sicut splendor procedit ab igne; non tamen esse aeternam quia creata fuit; creatiois ejus tamen ullum principium fuit. Unde nec Deus ante ipsam fuit; et tamen ab ipso fuit et tamen cum ipso fuit; sicut pars creatus in pulvere vestigium facit, quod tamen posterioris pede son est et tamen ab ipso est. » *SUMMA*, 5 d (*id.* P. Glorieux, p. 129). Lui-même réfute vigoureusement cette théorie platonicienne : « Qua insania ductus Plato quamdam inordinatam materiam mundi praevnisse exordium... » *Id.*, 5 (*id.*, p. 126-129).

Cf. aussi ANSELME : « Alter vero [inter doctores hujus temporis] adeo philosophicus imitator sectis ut proficitur Deum priorem per existentiam mundo nullatenus esse. » *Theol. christ.*, 4 (178, 1286).

Notre auteur repousse ces théories et identifie, sans l'ombre d'une hésitation, « être créé » et « avoir un commencement ».

On sait que S. THOMAS n'adopte pas cette position imparturbable. Pour lui, la non-éternité du monde est une vérité de foi et non point la conclusion d'une démonstration rationnelle rigoureuse. Repréant en somme la position rapportée par Alain de Lille, il admet comme possible une genèse causale du monde, qui ne serait pas une genèse temporelle. Un monde éternel n'aurait pas été créé « après le rien », mais n'en aurait pas moins été « fait de rien ». Et son « éternité » ne serait pas l'éternité divine. *S. th.*, I, q. 46, art. 2 (Cf. BOÏCK, *De consolatione*, 5, 6).

SUBSTANTIIS QUASI DIVINIS

(L. 2, XIII.)

TERTULLIEN avait écrit : « Vult enim Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporeales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat Ideas, id est formas... » *De anima*, 18 (2, 678).

S. AUGUSTIN se réfère souvent à la doctrine de Platon : « Sunt ideas principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque

incommutabiles, quas ipsas formatas non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quas in divina intelligentia continentur. » *De diversis questionibus* 83, q. 46, 2 (40, 31). Ailleurs S. Augustin désigne ces idées par les expressions : *species, rationes primordiales, causales rationes, primae causae*.

A la suite de S. Augustin, les théologiens du Moyen Âge font souvent mention de cette doctrine.

SCOR ÉTIENNE parlait des « causes primordiales », ainsi nommées « parce qu'elles ont été créées les premières par la Cause créatrice de tout et qu'elles créent à leur tour ce qui existe au-dessous d'elles ». Elles constituent dans son système la « natura qua et creator et creat ». Leur création semble identifiée avec la génération du Verbe. Elles sont donc à rapprocher des « rationes aeternae » de S. Augustin. Cf. *De div. nat.*, 2, 15 (122, 547-548) ; *Id.*, 2, 2 (*id.*, 529) ; *Id.*, 2, 20 (*id.*, 556).

HUGUES DE SAINT-VICTOR mentionne aussi les « causes primordiales », au-dessus desquelles est la Cause première, *De Sacr.*, I, 2 et 3 (176, 206-207) ; I, 2, 22 (*id.*, 216). Il repousse, en effet, d'une manière catégorique la théorie des philosophes anciens qui admettaient d'autres principes que Dieu : « In hoc differant aeterna nostri a philosophis, quod philosophi Deum opifitem tantum et tria ponunt principia : Deum, materia et archetypas idem ; nostri vero unicum ponunt principium et hoc Deum solum. » *Exp. in Heptat.*, 4 (175, 33) ; cf. *De Sacr.*, I, 4, 1 (176, 187).

Sur la nature exacte et la situation de ces « causes » ou « idées » par rapport à Dieu et à la créature, certains hésitent. ACHARD DE SAINT-VICTOR écrit : « Intellectuales sive exemplares quas praedicte sunt rerum formae, quas in Deo per se dicuntur et sunt intellectum, longe alterius et inferioris sunt substantiae quam intellectus quo dicuntur esse. Intellectus siquidem ille Deus ipse est ; formae autem rerum in praecedentibus aeternum est idem ibi sunt in intellectu quod et apud nos in actu. » *De unitate et pluralitate creaturarum*, c. 1 (in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1954, p. 306).

ROBERT DE MELON parle de certains exégètes en renom qui, dans leurs commentaires de texte johannique : « Quod factum est in ipso vita erat », enseignent que les « rationes rerum » sont « infra Creatorem et supra creaturam ». Lui-même déclare sans artifice ne pas comprendre cette position : « Quae me proorsus non intelligere fateor. » *Sent.*, I, p. 2, II et III.

Dans cette expression « substantiis... sed ne aliquibus quasi divinis », il est possible que Richard fasse allusion à ces idées platoniciennes ainsi comprises et à ces « causes primordiales ». Mais il ne prend pas à son compte ces spéculations.

AB AETerno VOLUIT

(L. 2, XXIV.)

S. AUGUSTIN, méditant sur la coexistence de l'Éternel et des êtres temporels, avait formulé en ces termes le mystère : « Verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dico omnia quae dicis et fit quicquid dicis ut fiat, nec aliter quam dicendo facis ; nec tamen simul et sempiterno fit ut omnia quae dicendis facis. » *Confessiones*, 11, 7 (32, 813) ; cf. *De Trin.*, 5, 16, 17 (42, 922-923) où il montre que Dieu ne change pas, en « devenant » Créateur, du fait que la créature vient à l'existence.

SCOR ÉTIENNE résolvait la question en niant la création en temps, qui selon lui supposerait des accidents en Dieu. *De div. nat.*, 3, 8 (122, 639-642) ; il admettait l'éternité du monde, pour la raison que tout est éternel dans les causes primordiales et dans le Verbe qui les contient, cf. *Joan.*, I, 3-4 ; l'apparition des créatures n'en est que la manifestation et d'ailleurs, constituée, en ce sens, une « création » de Dieu lui-même.

HUGUES DE SAINT-VICTOR s'attache à montrer que la science divine n'est pas conditionnée par l'existence ou la non-existence des êtres contingents : « Omnia in Creatore ab aeterno increata fuerunt quae ab ipso temporaliter creata sunt et illic sciebantur ubi habebantur et eo modo sciebantur quomodo habebantur ; et non cognovit aliquid extra se Deus qui omnia habebat in se. » *De Sacr.*, I, 2, 15 (176, 212). Cf. *Id.*, 14-19 (*id.*, 211-213).

Les choses ont en Dieu, une valeur supérieure à celle qu'elles ont en elles-mêmes. C'est une idée développée souvent par AUGUSTIN : « Attendite arcem in arte et arcem in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis... » *In Joan.*, tr. 1, 16-17 (35, 1387) ; tr. 3, 8 (35, 1398) ; cf. *De Trin.*, 4, 1, 3 : Les choses sont vie dans le Verbe, « quod factum est in ipso vita erat ». « Haec omnia priusquam fierent erant in notitia facientis. Et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia. » *De Genesi ad litteram*, 5, 15, 33 (34, 332-333), etc.

Même idée chez SCOR : « Res ipsae in notionibus suis veritas sunt quam in seipsis subsistent. » *De div. nat.*, 5, 3 (122, 867) ; « In Deo sumus per excellentem et ante existentem in ipso nostrae essentiae rationem. » *Id.*, 3, 8 (122, 640).

Cf. aussi S. ANSELME, *Monol.*, 36 (158, 190) : « Omnia creata substantia verius in verbo, id est in intelligentia Creatoris quam in seipsis. C'est la doctrine reprise par Richard.

Dans le *De Trinitate* d'ACHARD DE SAINT-VICTOR, nous trouvons des considérations analogues : les choses ont plus de valeur en Dieu « ibi » que dans leur existence actuelle « hic » : « Hoc enim in modo interest solum quod hic variabiliter sunt, ibi sunt id est intelligen-

tur invariabiliter, ut ergo secundum modos inter formas rerum in intellectu et formas earundem in actu qualis potest notetur distinctio. Illae sunt intellectuales, istae actuales; illae immutabiles et aeternae, istae mutabiles et speciales; ejuſdem tamen substantia sunt utraeque vel potius utroqueque. » *De Trin.*, c. 50. Cf. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1954, p. 386.

PRÆDICAMENTA

(L. 2, XXV.)

S. AUGUSTIN enseigne qu'on ne peut trouver en Dieu d'accidents, qui sont en nous-mêmes des imperfections « Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus in illo quaerere quod longe melius est meliore nostro », *De Trinitate*, 5, 1, 2 (42, 912), etc.; et qu'on ne peut appliquer à Dieu proprement que les catégories de substance ou mieux d'essence : *Id.*, 5, 2, 3 (42, 912), 7, 5, 10 (42, 932) et de relation : « Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium... quod non est accidens », *Id.*, 3, 5, 6 (42, 914). Quant aux autres prédicaments « Situs vero et habitus et loca et tempora non proprie sed translate ac per similitudinem dicuntur de Deo », *Id.*, 3, 8, 9 (42, 917).

BOËCE traite des prédicaments appliqués à l'homme et à Dieu et montre que la « prédication » est radicalement différente, qu'il s'agisse de la substance qui en Dieu est « ultra substantiam », qu'il s'agisse des prédicaments qui qualifient la substance, ou de ceux qui lui sont extrinsèques. Quant à la relation, elle ne modifie rien à la réalité de l'être; en Dieu elle suppose la pluralité des personnes, mais ne divise ni ne multiplie l'essence (64, 1252-1256).

La question des prédicaments se rattache à celle de la cognoscibilité de Dieu et à celle de la formulation du mystère de la Trinité; c'est ce qui explique l'intérêt que lui ont porté les théologiens dès le haut Moyen Âge. ALCEUS en traite dans son *De fide Trinitaria*, L. 1, 15 (101, 22-25).

SCOT ÉRIGÈNE fait une critique drastique des dix catégories aristotéliennes appliquées à Dieu, y compris de la substance et de la relation, cela au nom de la théologie négative. Il conçoit pourtant à la théologie affirmative : « Categoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dignoscuntur, de Causa omnium non absurde possunt profertur, non ut proprie significant quid ipsa sit, sed ut translativè quid de ea quodammodo cum inrebusque probabilitè cogitandum est suadent. » *De divit. nat.*, 1, 14-16 (122, 463-465). On a remarqué dans ce texte l'accumulation des termes præsidentiels.

Évidemment, Richard est moins apophtique. Notons qu'il emploie dans ce passage le mot de « relation » et il le fait bien. Tout paradoxal que cela nous paraisse, ce terme, qui avait été utilisé

largement par Boèce, S. Anselme et par les théologiens du XII^e siècle, vg. ROBERT DE MELUN, *Sententiae*, I, 3, XXV, GUILLAUME DE SAINT-THOMAS, *Aeterna fidei, passim* (180, 423-429), ne se rencontrent qu'ici dans le *De Trinitate*. Était-ce pour éviter les difficultés soulevées par la doctrine de Gilbert sur la relation en Dieu? (vg. *Boeth.*, 64, 1292, etc.). Quoi qu'il en soit, l'idée même de la relation est partout présente dans le traité, vg. lorsque Richard traite des « parentés » divines, de l'amour qui donne et qui reçoit, des « existences » que sont les personnes, etc. On peut noter chez lui l'emploi du terme « habitudo », vg. : « Ut igitur de illa personarum Trinitate aliquid loquamur juxta humanum modum, quasi intrinsecus cuique est quod est apud semetipsum; quasi vero extrinsecus est habitudo quam habet ad alium. » l. 6, XII.

BONITAS, CARITAS

(L. 3, II.)

L'idée de Bonté divine se rencontre assez naturellement chez les philosophes théistes, vg. PLATON, pour qui tout s'explique par cette bonté. *Timée*, 29 DE.

Pour le pseudo-DENYS, le terme de bonté exprimé au mieux les « profections » de l'Être ineffable se manifestant comme Cause universelle. *Nomina divines*, 5, 1 (P. G., 3, 816).

S. AUGUSTIN parle de la « gratia bonitas », dont nous avons une réplique dans l'« amor gratuitus » de Richard, *De civit. Dei*, 14, 26 (44, 635).

S. ANSELME s'éleve immédiatement de la considération des biens partiels à la Bonté infinie « aliquid summe bonum et summe magnum et summum omnium... optimum et maximum », *Monol.*, 1, 2, 3, etc. (158, 144 sq.).

HUGUES DE SAINT-VICTOR, ramenant au groupe ternaire : Puissance, Sagesse, Bonté, tout ce qu'on peut dire de Dieu, enseigne que c'est la Bonté qui explique la création des êtres, spécialement des êtres raisonnables, cette Bonté pouvant et voulant se communiquer « Bonitate sola, non necessitate trabebatur ad communicandum ». *De Sacr.*, I, 2, c. 4 et 5 (176, 208).

ANSELME DE LAON, à partir de l'« Essentia summe bona » et de la « plenitudo caritatis », conçoit à la convenance de la création : « Necessitas decens ut quod caritatis erat exsequeretur. » *Sententiae divinae paginae*, IV, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XVIII.

ABELARD semble glisser de l'idée de Bonté infinie à celle de création nécessaire, *Théolog. christ.*, 5 (178, 1330). Assurément, Dieu est bon en lui-même, mais il s'exerce cette bonté d'une manière effective qu'à l'égard de la créature. *Épître*, 22 (178, 1729-1730).

Chez ces auteurs il s'agit donc de la Bonté créatrice tournée vers les hommes ou encore de Dieu qui est Caritas parce qu'il s'aime lui-même d'un amour qui est identique à sa substance. Cf. ROBERT DE MEUN, *Sent.*, I, 6, 51 et 52. ANGLAND signale au passage : « Sunt autem nonnulli qui caritatem Dei non solum ad creaturas porrigi velint, verum etiam ad una persona ad alteram ». *Theol. christ.*, 4 (178, 1311), mais il ne s'attache pas à cette idée dont il montre pourtant les avantages. C'est l'originalité incontestable de Richard d'avoir choisi la Bonté comme point de départ de son analyse trinitaire et de sa déduction des personnes.

Étant donné le rayonnement du pseudo-Denys au XII^e siècle, la connaissance qu'on avait de lui à Saint-Victor, notamment par les commentaires d'Hugues, *In Hierarchiam coelestem* (175, 923-1155); les citations implicites de lui qu'on trouve en d'autres ouvrages de Richard [cf. la phrase éditée de S. BONAVENTURE : « Ricardus sequitur Dionysium in contemplatione », *De reductione artium ad theol.*, Opus, V, p. 321], on serait tenté d'expliquer par une influence dionysienne cette idée capitale du *De Trinitate*. Pourtant de bons commentateurs s'y refusent d'une manière catégorique : « Son grand ouvrage sur la Trinité ne porte pas trace des conceptions dionysiennes », écrit le P. DUMÉRIE, *art. Denys*, Dictionnaire de Spiritualité, t. 3, col. 327. Mgr GUMPERT (dans une note inédite) estime que la déduction de la pluralité des personnes, chez Richard, est indépendante de l'idée d'amour « extatique » et de « bien diffusif de soi » : Denys reste sur le plan physique et sur l'idée de procession, Richard choisit le plan de la valeur : selon lui, la pluralité est exigée par la perfection même de cette valeur qu'est la charité. La bonté considérée formellement sous l'aspect de la charité, requiert d'emblée plusieurs sujets et ainsi nous offre une analogie éclairant le mystère.

À plusieurs reprises, S. AUGUSTIN avait frôlé ce principe et cette explication [cf. M. NÉDONCELLE, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité ? dans Augustinus Magister*, t. 1, p. 595 sq.]. Il déclare que la charité fraternelle nous donne le meilleur exemple de l'unité dans la pluralité. *In Joannem*, 14, 5 (25, 1508) ; 18, 4 (*id.*, 1538) ; 39, 5 (*id.*, 1684). Il admet que la meilleure définition de Dieu c'est « Caritas », *Serm.*, II, 2 (38, 163) ; il enseigne que voir la charité c'est voir la Trinité : « Imo vero vides Trinitatem si caritatem vides », *De Trin.*, 8, 8, 12 (62, 958). Il énonce l'idée essentielle : « Non amplius quam tria sunt, unus diligens eum qui de illo est, unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio ». *De Trin.*, 6, 5, 7 (*id.*, 928) ; et encore : « Ecce tria sunt : amans et quod amat et amor », *De Trin.*, 8, 10, 14 (*id.*, 960) ; cf. *Id.*, 9, 2, 2 (*id.*, 961-962) ; 15, 3, 5 (*id.*, 1000). Toutefois Augustin se refuse à développer l'analogie de l'amour mutuel entre les personnes humaines, peut-être à cause du danger de trithéisme, peut-être dans la crainte qu'on n'en vienne à l'analogie familière qui lui semble nécessaire. *De Trin.*, 12, 5, 5 (*id.*, 1000-1001). Il s'en tient donc à l'analogie tirée de la vie spirituelle de l'être humain, qui dès lors domine toute la théologie. Citons, à titre d'exemples, parmi les prédécesseurs

et les contemporains de Richard, SCOT ÉRASCHE, *De divinis nat.*, 2, 32 (122, 610) ; S. ANSELME, *Monast.*, 32 et sq. (158, 185 sq.) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacra.*, I, 3, 21 sq. (176, 225 sq.) ; ROBERT DE MEUN, *Sent.*, I, 6, 43 sq. ; LOHMEYER, *Sent.*, dist. 3, c. 3, etc.

On peut remarquer cependant qu'il y a chez HUGUES des passages extrêmement suggestifs sur la dilection mutuelle nécessaire à la vraie béatitude « Cum in solo Deo vera veritudo sit, necesse est ut et quisque amet eipsum et ad invicem quisque alterum », *Erud. didasc.*, 7, 23 (176, 833) ; sur l'« amor singularis » qui refuse un « consors amoris », *De amore spousi* (176, 967) ; sur l'égoïsme qui n'est qu'une « solitaria et misera dilectio », *De artha animas* (176, 953). Cf. G. DUMÉRIE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'Amour*, p. 33-35.

RICHARD connaît bien l'analogie augustinienne et la rappelle dans *Benjamin major*, 4, 29 (196, 162). Il s'attache pourtant à la seule analogie de la charité. Pour lui, la valeur absolue de la charité est une évidence qui n'a pas à être démontrée : c'est comme un principe premier, une « communis animi conceptio », corroboré d'ailleurs par l'expérience aussi bien que par la réflexion sur la nature des choses : « Hoc docet natura... experientia », L. 3, III, IV, V. Il faut donc attribuer ce « meilleur » à Dieu, l'Être le meilleur. Cf. P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Âge*, p. 60.

Non moins évident est pour lui le caractère essentiellement « altruiste » de la charité, signalé par S. Grégoire, et qui exige et, par conséquent, suppose ou pose l'autre et les autres, étant d'ailleurs bien entendu que l'amour tourné vers l'autre n'est pas une absorption ni une perte de soi-même.

Selon la pensée de Mgr GUMPERT (note inédite), dans cette notion ricardienne de la charité, nous voyons, pour ainsi dire, confluer l'idée de S. Augustin sur le Souverain Bien, le principe anselmien de la perfection suprême à attribuer à Dieu, l'indication de S. Grégoire sur le caractère essentiellement altruiste de la charité, la notion, qui est scripturaire et traditionnelle, de la charité ordonnée et, par dessus tout, l'idéal évangélique de l'amour du prochain, qui, dans la doctrine du Christ, apparaît comme un rayonnement de la charité trinitaire et que nous pouvons dès lors transposer en Dieu lui-même pour avoir quelque notion de la Trinité.

C'est sur les deux principes fondamentaux de la valeur divine de la charité et de son altruisme essentiel que se construit toute la dialectique du livre 3, reprise et complétée au livre 5.

On trouve chez BAUDOUIN DE FORD, qui écrivait sans doute après Richard, des idées assez apparentées. La charité dans notre âme est ce qui nous donne la meilleure connaissance de Dieu : « In nobis enim nihil similis caritati que Deus est quam ipsa caritas que in nobis à Deo est » Dieu, étant l'Amour, ne peut être solitaire : ce serait contraire à sa dignité, à sa gloire, à sa béatitude. La charité exige communication intégrale du bien « amor communis » et réciprocity parfaite de l'amour « communio amoris ». L'application est faite explicitement au Fils, mais non au Saint-

Esprit : il n'y a rien de cette « condilio» si caractéristique de notre auteur. La dépendance de Baudouin vis-à-vis de Richard est douteuse. Cf. *De vita cosmofica* (204, 547-549).

Les idées de Richard ont été adoptées, mais d'ailleurs avec des nuances notables, par les docteurs franciscains. Ainsi la *Somma halesiana* explique, à propos de la pluralité des personnes divines : « Bonitas est sicut principalis ratio illius numeri, quia laus huius et eius perfectio extenditur in communicatione; sed communicatio semper est unius ad alium et ideo ubi est communio, semper est alius et alius, et ita multiplicatio et numerus, et bonitas summa est quasi principalis causa multiplicationis in divinis. » Inq. 2, tr. univ., q. 3, c. 5, n. 317 (éd. Quaracchi). Un peu plus loin est proclamé le principe : « Summi boni summa est communicatio. » *Id.*, *ibid.*

Selon S. BONAVENTURE, « Ratione simplicitatis, essentia est communicabilis et potens esse in pluribus. Ratione primitivitas, persona nata est ex se aliam producere... Ratione perfectionis, ad hoc est apta et prompta. Ratione beatitudinis et caritatis, voluntaria. Quibus conditionibus positis, necesse est ponere personarum pluralitatem. » *Sent.*, I, q. 2. Cf. *Sent.*, I, dist. 10, art. 1, q. 2.

Il dit encore, dans une perspective assez diophysienne : « Bonum dicitur diffusivum sui; summum igitur bonum summa diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, libera et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostatis aequae nobilitatis... ita quod esset dilectus et condilio, genitus et spiritalis, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus, nequaquam esset summum bonum, quia non summo se diffunderet. » *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2.

ALBERT LE GRAND, traitant de la procession du Saint-Esprit, cite et approuve Richard (*Summa theologiae*, Tract. 7, q. 31, membr. 1).

S. THOMAS, dans la *De potentia*, q. 9, art. 9, avait fait appel à l'autorité de Richard et à sa déduction pour montrer qu'en Dieu il y a trois personnes et trois seulement. Il reprenait également les idées richardiennes sur l'amor gratuitus et l'amor debitus, q. 10, art. 4 ; sur la « communion de majesté » cause de la procession du Fils et la « communion d'amour » cause de la procession du Saint-Esprit, q. 10, art. 5.

Mais dans la *De caritate* (art. 7), s'objectant lui-même un texte d'Aristote et le fameux texte de S. Grégoire, il pense répondre efficacement à la difficulté en niant que « l'autre » soit nécessaire à la charité, qu'il distingue de l'amitié. Et dans la *Somma*, il nie que la bonté, si elle est parfaite, exige un « associé » pour une beatitudo plénière (S. th., I, q. 32, art. 1, ad 2). Cf. aussi II-II, q. 25, art. 4.

CARITAS ORDINATA, AMOR DISCRETUS

(I, 3, II)

Au sujet de cet élément, qui est essentiel dans la dialectique de Richard, il faut se reporter aux études pénétrantes de Mgr Guerry, *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor*, in *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, XIV, 361-394, et à *Caritas ordinata* et « amor discretus » dans la *Théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, in *Revue du Moyen Âge latin*, 1948, 225-236.

Dans la doctrine de Richard, la « discretus » a une importance capitale en tout ce qui concerne la vie morale et spirituelle de l'homme : elle est la puissance qui discerne et juge, qui ordonne et modère ; elle est intérieure à toutes les vertus ; elle éclaire l'amour ; elle a un rôle dans l'élan mystique qu'elle garde de l'irrationalité et de la désosure : vg. *Benjamin minor*, c. 56-70 (196, 47-51). Cf. G. DUMÉNIL, *op. cit.*, p. 62 sq.

C'est ce qu'il faut transposer dans la vie intra-divine. Puisque Dieu est identiquement Bonté et Sagesse, la Charité est nécessairement éclairée et ordonnée ; elle ne peut aimer que proportionnellement à la valeur de l'aimable. Aussi, de la part d'une personne divine absolument parfaite, l'amour souverain ne peut s'adresser qu'à une autre personne divine également parfaite. Cf. I, 3, c. 4, 7, 11, 15, 19. Il y a là une loi de l'Être divin, qui d'ailleurs ne s'impose pas à Dieu comme de dehors, étant la Sagesse divine elle-même.

La « caritas ordinata » est un moyen terme indispensable dans toute la dialectique du livre 3. Avec elle, nous sommes bien évidemment aux antipodes de ce mysticisme aveugle et irrationnel, qu'on a parfois reproché aux auteurs du XII^e siècle et en particulier aux Victorins. « L'amour pour eux est irrationnel : cela veut dire d'abord qu'il est « déraisonnable », imprudent, présipité, désordonné dans le choix des moyens. Cela veut dire aussi qu'il est « aveugle », ignorant des natures, des différences entre les êtres, de l'ordre « essentiel » (Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge, p. 76). On ne trouvera rien, de moins dans le *De Trinitate*, qui répond à cette description du P. ROUSSELOT.

C'est l'idée de « charité ordonnée » qui permet à Richard d'affirmer en Dieu même la charité altruiste, tout en se gardant des dévotions qui avaient compromis la pensée d'Abélard.

Abélard en effet, après avoir ramené tous les attributs au groupe ternaire : Puissance, Sagesse, Bienéance, et montré qu'ils étaient l'expression du Souverain Bien, *Introductio ad theol.*, I, 178, 989 sq. ; cf. *Epitome*, 19 (178, 1722), semblait identifier les trois personnes avec ces trois attributs essentiels (cf. *De unitate et Trinitate*, éd. Stöckle, p. 3) : « Nomine vero Patris, ut diximus, Potentia designatur, nomine Filii Sapientia et nomine Spiritus sancti Bonitas effectus

ergo creaturas, *Theol. christ.*, 1, 2 (178, 1126). Voulant donner un contenu à cette « Bénignité » propre au Saint-Esprit et aussi trouver un moyen d'expliquer sa procession, il fait appel à l'autorité de S. Grégoire et l'enseigne que l'altruisme nécessaire à la charité demande une extension à un autre que soi ; par conséquent, de la part de Dieu, une extension à la créature ; et cela d'autant plus que la Bénignité ne trouve pas à s'exercer dans la divinité même, puisque Dieu n'a besoin de rien, *Introd. ad Theol.*, 2 (178, 1072).

Ces textes, tout en justifiant Abélard du reproche de panthéisme qu'on lui a parfois adressé, semblent, en revanche, suggérer l'idée d'une création nécessaire. Lui-même avait vu le danger et disait dans le même ouvrage : « Sunt autem nonnulli qui caritatem Dei non solum ad creaturas porrigi, verum etiam ad una persona ad alteram, ut videlicet amare Patris in Filium vel Filii in Patrem Spiritus ipse sit », ce qui, dit-il, évite l'inconvénient d'une création nécessaire ou d'une procession contingente de l'Esprit. *Id.* (178, 1084).

GUILLEAUME DE SAINT-THIERRY pense même un des fondements de la doctrine abélardienne en affirmant que chez S. Grégoire il s'agit uniquement de la charité entre les hommes et que cet altruisme est inapplicable aux personnes divines. Dieu s'aime que lui-même. Quand il aime l'homme et que, par le Saint-Esprit, l'homme aime Dieu, c'est Dieu qui s'aime lui-même en l'homme, *Disputatio adversus Abelardum*, 4 (180, 260-261).

Richard estime au contraire que la façon malheureuse dont Abélard a introduit en Dieu la charité altruiste n'est pas une raison de rejeter cet altruisme et il pense que le principe de S. Grégoire peut s'appliquer *in divinis*.

Mais chez les deux auteurs, la charité altruiste intervient à deux moments distincts de leur spéculation trinitaire et d'ailleurs comporte deux sens radicalement différents. Pour Abélard, la charité altruiste se situe dans un exposé où la Trinité est considérée essentiellement comme tournée vers les créatures et on l'invoque pour montrer finalement que la vie trinitaire n'est pas close sur elle-même. Dans la pensée de Richard, l'idée de charité altruiste est première, antérieure, pour ainsi dire, à la considération des personnes dont elle-même est appelée à rendre raison. Elle est donc de ce chef dégagée de toute vue vers la créature. Mais surtout, parce qu'elle est charité ordonnée, elle ne peut trouver un objet proportionné que dans la vie intra-trinitaire : une procession vers les créatures est radicalement incapable de réaliser de manière satisfaisante l'altruisme de la charité infinie. Toute charité exigeant l'autre, la charité divine ordonnée exigeant l'autre qui soit de dignité égale et donc Dieu, il faut conclure que la charité divine exige une pluralité de personnes divines. Lorsque Richard se fait adresser l'objection : « A supposer même que dans cette vraie divinité il n'y eût qu'une seule personne, elle pourrait encore avoir et de fait elle aurait la charité à l'égard de ses créatures », c'est là exactement la position d'Abélard qu'il réfute par cette phrase : « Oui, mais envers une personne créée, il lui serait impossible au moins d'avoir une charité

souveraine, car ce serait un désordre dans la charité d'aimer souverainement qui ne serait pas souverainement aimable », L. 3, II.

Tandis que pour Abélard la charité est un mouvement du riche qui s'incline vers le pauvre et suppose essentiellement l'inégalité des personnes, pour Richard au contraire, la parfaite charité ne consiste pas à sortir de soi pour donner, mais, en restant soi-même, à aimer l'autre d'un amour qui est à la fois pleinement désintéressé et souverainement sage : elle requiert impérieusement l'égalité de valeur entre les personnes. [Les considérations précédentes s'inspirent de notes inédites de Mgr Guinet.]

CONSOCIALIS AMOR

(L. 3, XX.)

L'idée de l'Esprit, lien du Père et du Fils est très rare dans la patristique grecque : cette idée est en effet dans une toute autre perspective que le schéma du Saint-Esprit procédant « du Père par le Fils ». On la trouve cependant chez S. ÉPIPHANE, *ANAGORASIS*, 7 et 8 (P. G. 43, 28, 29).

Elle est énoncée par MARCUS VICTORINUS dans ses *Hymnes* : « Adesto, sancte Spiritus, Patris et Filii copula », *H.*, 1 (8, 1139) ; « Tu, Spiritus sancte, conexio es : conexio autem est quiddam connectit duo, ita ut connectas omnia, primo connectit duo eaque ipsa tertia complexio duorum, atque ipsa complexio nihil distans uno, unum cum facit duo : o beata Trinitas », *H.*, 3 (8, 1146).

S. AUGUSTIN, peut-être sous l'influence de Victorinus, *et De fide et symbolo*, 9, 10-20 (40, 191-193), a souvent formulé cette idée « Societas est quodammodo Patris et Filii ipse Spiritus sanctus », *Serm.*, 71, 20, 33 (38, 463). « Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum. » *Id.*, 41, 48 (38, 454). « Ille ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfectione, sine caritate, sine gaudio. » *De Trin.*, 6, 10, 11 (42, 932). Cf. *Id.*, 6, 5, 7 (*id.*, 928) ; *Id.*, 15, 19, 36-38 (*id.*, 1086-1087).

Cette idée est évidemment en parfait accord avec le schéma augustinien de la procession de l'Esprit à Patre et Filio. Cf. S. FULGENCE, *Ad Ferrandum*, resp. 4 (65, 427).

Elle est donc développée par les théologiens latins, mais avec des nuances assez différentes. S. ANSELME, toujours très « essentialiste », considère le Père et le Fils s'aimant chacun et aimant l'autre dans l'amour de l'unique essence divine, *Monolog.*, 51 (158, 291). S. THOMAS accentue davantage le caractère de l'amour de l'un pour l'autre, S. th., I, q. 37, a. 1, ad. 3.

S. BONAVENTURE, fidèle à Richard, explique la procession du Saint-Esprit formellement par l'amour du Père pour le Fils, du Fils

pour le Père, sans aucun retour sur soi : « Amor qui est Spiritus sanctus non procedit a Patre in quantum amat se, nec a Filio in quantum amat se, sed in quantum unus amat alterum, quia nexus est: ergo Spiritus sanctus est amor, quo amans tendit in alium; ergo est amor et ab alio et in alium, et ita duo composituratur rationem processionis perfectae », *Sent.*, I, dist. 13, q. 1.

PERSONAE, PROPRIETATES, SUBSISTENTIAE

[L. 6, III.]

Les théologiens du XII^e siècle admettent, comme S. Augustin et Boèce, que l'idée de personne implique celle de substance.

Mais certains, ROSCELIN, par exemple, identifient personnes et substance jusqu'à dériver vers le trithéisme : « Non igitur per personam aliud aliquid significamus quam per substantiam, hoc ex quadam loquendi consuetudine, tripliciter solemus personam, non substantiam, » *Ad Abel.* (178, 365). Cf. cette autre proposition rapportée par S. ANSELME : « Si, inquit, tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino idem : ergo Pater et Spiritus sanctus cum Filio incarnatus est. » *De fide Trin.*, 3 (118, 266). Ce trithéisme, qui n'était peut-être que verbal dans la pensée de l'auteur, a été certainement compris par S. Anselme comme un trithéisme doctrinal.

Pour éviter l'inconvénient de traduire hypostase par substance et de parler de trois substances en Dieu, RUFIN avait dit « trois subsistences », expliquant ainsi la formule grecque, *Hist. eccl.*, I, 29 (21, 499). Le terme était inconnu en ce sens de S. AUGUSTIN. Celui-ci emploie « subsistere », mais comme correspondant à substance : « Sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus. » *De Trin.*, 7, 4, 9 [42, 942]. Le mot se trouve dans la version latine des Trois Chapitres, Constantin, II, DENZ., 213.

Pour BOÈCE, « subsistence » désigne l'être en soi et pour soi en général; *subsistere* est donc simplement identique à *esse*, tandis que le terme *substante*, en lui-même, dit sujet d'inhérence. Subsistence peut donc désigner l'essence subsistentia ou « substantia ». On peut donc appeler les personnes « subsistences individuelles ». En fait, cependant Boèce dit trois personnes, selon l'usage ecclésiastique et ne verrait pas d'inconvénient à dire trois substances si cet usage ne s'y opposait, *De personis*, 2 et 3 [64, 1342-1343].

La *Summa Sententiarum* enseigne que les personnes divines se distinguent par les propriétés et sont elles-mêmes ces propriétés :

elle s'appuie sur le texte du pseudo-Jérôme, *Sum. Sent.*, I, 11 (176, 58-59).

ANSELME identifie personnes et propriétés personnelles, interprétant dans ce sens le pseudo-Jérôme (c'est justement l'interprétation contestée par Richard). Dans la *Theologia christiana*, 3 (178, 1253 sq.) il s'en explique longuement et combat certains docteurs assez fous pour soutenir « propriétés ipsas personarum alias res esse ab ipso Deo vel ab ipsis personis ». Dans l'*Introductio ad theologiam*, II, 7 (*id.*, 1895), il revient sur la doctrine selon laquelle « propriétés... tres essentias diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis natura ». L'auteur, dont parle Abélard est le deuxième des quatre hérétiques qu'il a classés au pilori « qui nunc circa nos cathedras pestilentiae tenent » et il s'agit de Gilbert l'Universel, qui plus tard devint évêque de Londres. Mais dans ces passages et dans celui de la *Theologia* où il exclut la théorie qui voit dans les propriétés « formas aliquas in Deo », on peut se demander s'il ne pensait pas aussi à Gilbert de la Porrée.

GILBERT, en effet, avait écrit : « Ostendit autem (Boethius) illa et de diversis praedicari et esse diversa non modo a se invicem verum etiam ab essentia, quae diversa nominibus una de eisdem dicitur de quibus et illa, salva Dei simplicitate, dicuntur. » *De pved. trium perz.* (64, 1303). Toutefois, dans ce passage, il ne s'agit pas, à vrai dire, des personnes elles-mêmes, mais des noms des personnes et de la « prédication » de ces noms.

Ailleurs Gilbert distingue le sujet dont on dit qu'il est Père et le contenu intelligible présenté à l'esprit par le mot Père, c'est-à-dire la relation de paternité. Toutefois, pour Gilbert dont les perspectives ne sont pas directement ontologiques, il ne s'agit pas d'une distinction dans la réalité divine elle-même, mais d'une distinction logique, imposée par les règles du langage humain.

Au concile de Reims, en dépit de S. Bernard, on n'avait pas voulu définir la proposition « Proprietas personarum sunt ipse persona et quod Pater est paternitas ». Selon le témoignage d'OTTO DE FREISING : « De proprietatibus, un personae essent... suppressum est. » *Gesta Freder.*, I, Monum. Germ. Hist. Ser. Script., XX, 384. Quant à la proposition du symbole affirmant que toutes les propriétés qui sont en Dieu éternellement sont Dieu (DUNZ., 391), Gilbert y avait souscrit, en déclarant que sa doctrine ne lui était pas contraire : « si tamen sane fuerit intellecta », J. DE SALISBURY, *Hist. Pont.*, c. 13.

ROBERT DE MELUN développe très longuement l'idée que les personnes sont les propriétés mêmes et réfute les arguments des adversaires, en particulier celui qu'ils voudraient trouver dans la formule liturgique « et in personis proprietatis », *Sententiae*, I, 5, I-XX.

LOMBARD tient la même doctrine et, comme les autres, cite le pseudo-Jérôme pour déclarer « proprietates esse personas et personae esse subsistentias ». *Sent.*, I, dist. 25, 2 et 3. Il parla cependant de « proprietates quae Pater est Pater et proprietates quae Filius est Filius », I, dist. 26, 3.

C'est dans tout ce contexte théologique qu'il faut situer et comprendre l'effort de pensée de Richard.

Notons que les théologiens, auxquels Richard fait allusion dans ce passage, admettaient que le mot *personne* pouvait avoir des sens multiples, soit en général, soit même *in divinis*, ce qui ne simplifiait guère la question. Cf. ASÉLARD : « Tribus itaque seu quatuor modis et pluribus fortasse bene nomen persona sumitur : aliter videlicet a theologis, aliter a rhetoribus, vel in comediis, ut supra determinatum est. » *Theol. clarif.*, 1, 2 (178, 1258). Cf. ALAIN DE LILLE, dans un passage parallèle à celui de Richard : « Has objectiones quidam vitare conantes attribuunt huic nomini persona diversos significaciones, ut nunc usia cum dicitur « Pater est persona », nunc hypostasim ut cum dicitur « Pater est alia persona quam Filius », nunc personalem proprietatem ut cum dicitur « Pater dicitur a Filio in persona », significet etc. » *Summa*, éd. Glorieux, 36 d.

Cf. aussi LOMBARD qui admet un triple sens du mot *personne* dans la Trinité : essence, hypostase, propriété, I, dist. 25, 2 et 3. Richard essaiera de déterminer un sens du mot *personne* applicable à tous les cas. Car, selon la remarque de S. AUGUSTIN, qui s'était heurté au problème sans le résoudre : « Persona generale nomen est in tantum ut etiam homo possit dici, cum tantum interit in hominem et Deum. » *De Trin.*, 7, 4, 7 [62, 546].

GRAECI NON SUMUS

(L. 4, IV.)

On peut remarquer que notre auteur n'a pas pour les Grecs les admirations de SCOT ÉRIGÈNE : « Graeci solito more res acutus considerantes expressivius significantes... » *De div. nat.*, 5, 35 [122, 955]. « Graeci non sumus », dit-il un peu sèchement. Il ne cède donc pas à l'engouement de certains docteurs du XII^e siècle pour le vocabulaire théologique grec. Cf. D. M. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, XVII.

On peut même noter d'une manière générale qu'il évite autant que possible les termes techniques et les mots nouveaux. Et il explique minutieusement ceux qu'il a été obligé d'employer. Il est sans doute de l'avis d'ALAIN DE LILLE, qui, tout en reconnaissant : « latinitas penuriosa est », déclarait : « Omnis sermo theologicus debet esse usitatus, qui profanas verborum novitates Ecclesiae devitat ; generalis, ut ab hominibus intelligentibus recipiatur... ; ut etiam intellectus sit percipibilis, debet enim verborum involucra cavere extrinsecus ; ut etiam rei de qua loquimur sit consensu. » *Theol. Reg.*, 34 (210, 637).

ROBERT DE MELUN proteste contre les mots nouveaux « Novitas verborum detestabilis ». Il a également toute une diatribe fourguenne

— et pour nous plaisante — contre les docteurs de son époque « nunc plerique », qui émaillent leur enseignement de citations grecques. Selon lui, ils étaient vaineusement une fausse science, aboutissant à une mixture gréco-latine « inutile, amère, insipide » et voudraient contraindre le lecteur adulte à revenir aux classes de grammaire. Même la formule « Trois hypostases, une essence » ne trouve pas grâce devant lui, *Sententiae*, Praefatio, éd. R. M. MARTIN, p. 36 sq. Cf. aussi S. BARRAUD, *In Cont.*, 51, 7 (183, 1028).

Tout cela est assez conforme au principe de S. AUGUSTIN : « Qui docet vitabit verba omnia quae non docent. » *De doctrina christiana*, 4, 10, 24 (34, 100).

INCOMMUNICABILIS EXSISTENTIA

(L. 4, VI-XVIII)

Pour S. AUGUSTIN, « personne » est un terme absolu, d'ordre essentiel : « Ad se quippe [Pater] dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum, sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et iustus et si quid huiusmodi. » *De Trin.*, 7, 6, 11 [62, 943] ; cf. 7, 1, 2 (*id.*, 934) ; 7, 4, 9 (*id.*, 942). Augustin n'a aucune peine à admettre la formule grecque : trois hypostases ou trois substances, *id.*, 8, proem. (*id.*, 947). Le mot *personne* a l'avantage d'éviter certaines difficultés : « Fortassis igitur commodius dicuntur tres personae quam tres substantiae. » *Id.*, 7, 5, 10 (*id.*, 943). D'autre part, bien évidemment, Père, Fils, Esprit sont des termes relatifs, mais on voit assez mal qu'ils aient, comme relatifs, une consistance. Augustin est défendu contre tout sabellianisme par l'affirmation même de la foi. Mais, chez lui, intellectuellement, le problème de la signification du mot *personne* *in divinis* reste sans solution : il n'a pas achevé la synthèse de l'absolu et du relatif, comme le fera S. THOMAS : « Les notions de relations et de substances semblent se heurter dans une sorte d'antitypie qui les rend non seulement irréductibles mais imperméables l'une à l'autre. » I. CHEVALER, *S. Augustin et la pensée grecque*, Fribourg, 1940.

Boèce pose clairement le principe « Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem » ; il enseigne que « personne » implique « substance », mais que les relations, qui distinguent les personnes, ne divisent pas la substance. On voit moins bien chez lui comment les personnes ont une réalité véritable, *De Trin.* (64, 1253-1255).

S. ANSELME enseigne lui aussi que les relations distinguent irréductiblement les personnes : « Sic sunt oppositi relationibus ut alter nunquam suscipiat proprietatem alterius. » *Monol.*, 43 (158, 195). Mais il reste, comme Augustin, rigoureusement « essentialiste » et s'arrête devant la même difficulté : « Sic est alius Pater, alius Filius,

ut cum ambo dixerim videam me duos dixisse ; et sic est idipsum quod est et Pater et Filius et non intelligam quid duo dixerim » (*Id.*). Et encore : « Licet possim dicere Trinitatem propter Patrem et Filium et utriusque Spiritum qui sunt tres, non tamen possum proferre une mensine propter quid tres, velut si dicorem propter tres personas sicut dicorem unitatem propter unam substantiam... Quare in summa essentia, sicut non sunt plures substantie ita nec plures persone » (du moins en rigueur de termes). *Id.*, 78 (*id.*, 221).

Même ligne de pensée dans la *Summa Sententiarum*, I, 9 (176, 55-56) et chez HUGUENOT DE SAINT-VICTOR, *De Sacra*, II, l. 4 (176, 377-379) ; également chez LOMBARD, qui copie HUGUENOT, *Sent.*, I, dist. 23, l. 1 : « Persona secundum substantiam dicitur ».

GILBERT DE LA PORCÉE définissait la personne « persona, per se una) comme le sujet dernier d'attribution, distingué de tout autre par la « collection de ses propriétés diverses » : « Omnis enim persona adeo est per se una, quod cuilibet plena et omnibus que illi convenient collecta proprietate, cum alterius persone similiter plena, et ex omnibus collecta proprietate de uno vero individuo predicari non potest », *In Boeth.* (64, 1372), définition qu'il appliquait aux personnes divines mutatis mutandis (*id.*, 1293). Il essayait d'échapper à l'identification formelle et totale de personne et substance *in divinis* par une distinction entre le « subsistent » et la « subsistentia », entre le « id quod est » et le « id quod est » ; et en disant que les personnes en Dieu sont distinctes entre elles « extrinsecus affixarum rerum oppositione » (*id.*, 1296). Toutes ces explications ont été mal comprises par ses adversaires : certains, par exemple, l'ont accusé de professer une quaternité en admettant « quatuor unitates aeternas », *Gaufridi Libellus*, 4 (185, 609, 611), alors que le but de Gilbert était, semble-t-il, de trouver une formulation du mystère qui ne contrevint pas à toutes les lois logiques et grammaticales.

Tout cela peut nous aider à situer la position de Richard.

La personne est une réalité substantielle, mais en qui la substance est déterminée jusqu'à être incommunicable.

Elle n'est pas formellement une nature, *aliquid*, mais quelqu'un, *aliquis*, possédant une nature (douée de raison), quelle que soit la manière dont il la possède. Dès lors, pourvu qu'il y ait plusieurs « quelqu'un » réellement distincts, il y a plusieurs personnes : peu importe qu'ils aient une ou plusieurs natures.

Il faut donc étudier, non seulement la nature que possède une personne, mais à quel titre elle la possède : cette considération d'origine, qui n'est pas extrinsèque et secondaire, devient capitale dans l'hypothèse d'une nature absolument simple, possédée identiquement par plusieurs personnes : seule elle peut fonder une altérité, où n'existe aucune différence qualitative.

Le vocable « exister » (ex-sistere) indiquant à la fois la consistance de l'être et son origine, le mot « existens » (ex-sistentia) au sens concret exprime correctement l'idée de personne et peut s'appliquer à Dieu : il implique la réalité substantielle, il indique le caractère d'origine, il permet donc de distinguer entre « *aliquis* » et « *aliqui* »

dans une autre ligne que « *aliquid* », lequel est nécessairement un.

On évite ainsi de se limiter au point de vue absolu de l'essence dont il serait impossible de sortir pour distinguer les personnes ; et d'autre part, on ne fait pas des relations d'origine et donc des personnes quelque chose de purement extrinsèque à la réalité substantielle, ce dont Augustin avait la phobie.

Sans vouloir résoudre la question des influences, on ne peut s'empêcher de remarquer que les considérations de Richard sur la signification du mot personne (VI), la personne possédant la nature (VII), la distinction des personnes par les origines (XI), présentent des analogies frappantes avec les développements des Pères cappadociens sur les mêmes sujets. Voir, par exemple, S. BASILE, *Lettre sur l'Esprit et l'Hyposiose*, 38 (*P. G.*, 32, 325 sq.) ; S. GREGOIRE DE NYSSÈNE, *Quod non sunt tres dicitur* : « Il nous faut d'abord croire ce que ils sont comme être, puis chercher de quelle manière ils sont, ce que nous les croyons être... Pour une même chose, en effet, autre est le concept de « ce qu'elle est », autre le concept de « comment elle est... Supposons qu'on demande à un jardinier, à propos d'un arbre, s'il a été semé ou planté ou s'il a poussé spontanément et qu'il nous réponde que cet arbre a été planté ou non, cette réponse nous indique-t-elle la nature de l'arbre ? » (*P. G.*, 45, 133-136).

Richard, qui n'emploie jamais — à une exception près — le mot de relation, en pourtant l'équivalent dans la considération de l'origine. Par ses vues sur l'incommunicabilité de la personne, sa consistance et son mode de posséder l'être, il est déjà dans la ligne de pensée qui conduira S. THOMAS à définir la personne divine : « Persona divina significat relationem ut subsistentem », *S. th.*, I, q. 29, art. 4. Son influence est notable aussi sur les docteurs franciscains. Cf. A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1956, I, ch. 2.

IN VERBORUM VARIETATE VERITAS UNA

(L. 4, XX.)

Accord des formules trinitaires.

« Une essence, trois substances ». Historiquement, le mot substance a été employé pour rendre l'hypothèse des grecs, en évitant l'inconvénient de dire en latin « tres substantiae ». Cf. PATAU, *De Trin.*, IV, 3, §. C'est une formule qu'on trouve dans les conciles et chez les théologiens. Ici Richard veut donner une certaine justification du préfixe sub. Quant à essence, on se rappelle que S. AUGUSTIN préférait le mot à substance, *De Trin.*, I, 5, 10 (42, 942). De même LOMBARD, qui trouve « substance » abusif pour parler de Dieu, *Sent.*, I, dist. 8, c. 7.

« Une essence, trois substances ». C'est la formule grecque, admise

par S. AUGUSTIN, cf. *vg. De Trin.*, 7, 4 (42, 939 sq.); *Id.*, 8, Proem. (42, 947), que SCOT ERMOGENE adoptait avec satisfaction. *De dictis*, Nat., 2, 23 (122, 567); 2, 29 (122, 598); qu'on trouve aussi chez S. ANSELME, *Mérol.*, c. 78 (158, 222); dont AMBLARD dit : « Liquidum est, cum tres substantia a quibusdam eorum [græcorum] dicuntur, substantias pro personis abusive dici. » *Theol. christ.*, 4 (178, 1259). Richard explique : une essence que possèdent trois sujets individuels et incommunicables, présentant une analogie avec les substances concrètes que distinguent les accidents.

« Une substance, trois substances ». Substance signifie : une réalité substantielle existant par soi et infinie, par opposition aux essences créées, cf. S. ANSELME, *Mérol.*, c. 27 (158, 180); subsistence est l'équivalent de « existence incommunicable ».

« Une essence, trois personnes », c'est la formule usuelle au Moyen Age et qui a les faveurs de Richard. Cf. *supra*, V. Son effort d'analyse porte tout entier sur la définition du mot Personne.

SUBTILIA CORPORA ?

(L. 4, XXV.)

Beaucoup de Pères, voulant expliquer les apparitions des anges, d'après la Bible et aussi dans le désir de réserver à Dieu la spiritualité absolue, admettent une certaine « corporeité » des anges. Cf. PÉTAU, *De Angelis*, I, 2 et 3. S. AUGUSTIN est hésitant, *vg. De Trin.*, 3, 1, 4 (42, 870); 3, 10, 21 (*id.*, 881), etc. Il parle, à leur sujet, de « corpus, non caro », *Serm.*, 362 (39, 1622), de « aerium vel æthereum corpus », *Ep.*, 9, 3 (33, 72), etc. Remarque aussi la phrase de S. GRÉGOIRE : « Comparatione quidem nostrorum corporum, spiritus sunt; sed comparatione summi et incircumscripti Spiritus, corpus », *Mérol.*, 2, 3 (75, 557).

Les Pères grecs semblent plus fermes en parlant de la spiritualité proprement dite, bien que leur pensée ne soit pas toujours tirée au clair. Le pseudo-DENYS tient l'incorporeité des anges, *De coel. Hier.*, 15 (3, 328 sq.). Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris, 1954, p. 154, 155.

A l'époque de Richard, S. BERNARD attribue aux anges un corps, surtout pour expliquer leur ministère auprès des hommes et aussi parce que la spiritualité parfaite est un attribut divin, *in Cont. serm.*, 5 (183, 798-803). ANSELME de LAON appelle les anges « incorporeum creaturam » *Sent. Anselm.*, I. HUGUES DE SAINT-VICTOR leur accorde comme première propriété « substantiam simplicem et immaterialem », *De Sacr.*, I, 5, 8 (176, 250); mais il enseigne que les anges sont dans le lieu, n'ayant pas l'infinité divine, *Id.*, I, 3, 18 (176, 224). C'est aussi la position d'AMBLARD : « Vel stiam corpore dicit [angels] secundum quod omnem creaturam corpoream dicit

mus, hoc est circumscriptam ». Et il cite Gennade : « Creatura omnis corporalis, angeli et omnes caelestes corporeae licet non carne subsistant », *Intr. ad theol.*, I, 20 (178, 1026). LOMBARD formule ainsi l'opinion de S. Augustin : « Angles esse corporeos ac propria et spiritalia habere corpora » et il semble lui-même pencher vers cette opinion, *Sent.*, II, dist. 8, 1 et 3. Peut-être Lombard est-il visé dans ce passage de notre auteur.

On sait que S. THOMAS résout les difficultés qui arrêtaient les Pères en montrant qu'un être, même purement spirituel, n'est pas Acte pur, s'il a « une forme limitée par la nature qu'elle affecte », sans qu'il soit nécessaire d'admettre en lui une composition matérielle; et en montrant, d'autre part, qu'un esprit peut être dans le lieu sans y être localement, mais « par application de sa vertu en tel lieu », *S. th.*, I, q. 30, art. 2, ad. 3; q. 52, art. 1.

SPECULA, SPECULUM, SPECULATIO

(L. 5, VI.)

Commentant le texte de S. Paul : « Nos autem reveleta facio gloriam Domini speculantes » (II Cor., 3, 8), S. Augustin distingue soigneusement « specula », poste d'observation et « speculum », miroir. « Ibi [sc. in textu greco] speculum ubi apparent imagines rerum a specula de cuius altitudine longius aliquid intuetur, etiam sono verbi distat omnino; satique apparet Apostolum a speculo, non a specula dixisse : gloriam Domini speculantes. » *De Trin.*, 15, 8, 14 (42, 1067-1068). Il ne veut pas employer « specula » pour éviter d'attribuer à l'homme une connaissance de Dieu, qui serait directe tout en restant lointaine. Il n'admet qu'une connaissance indirecte et par reflet dans le miroir de notre âme, avec la seule possibilité pour nous et l'obligation de nous purifier, pour rendre cette connaissance moins floue et moins imparfaite.

Richard, qui n'admet pas davantage une connaissance directe et immédiate de Dieu, emploie cependant à plusieurs reprises et sans scrupule le terme « specula ». Ici les deux mots sont rapprochés dans le même texte. D'après un passage de *Benjamin major*, « speculum statuo », c'est « contemplandi scientiam comparare »; c'est l'exercice de la « mentis dilatatio » qui aboutit à la connaissance des réalités spirituelles, *Benj. major*, I, 5, c. 3 (196, 172).

Quant au terme de « speculatio », assez fréquent dans le *De Trinitate*, il se rapproche de « speculum », non seulement par la forme verbale, mais par le sens. Pour notre auteur, il n'y a pas un abîme entre « speculatio » et « contemplatio ». On a remarqué que les « spéculations » du *Benjamin minor* peuvent aisément se réduire aux « contemplations » de *Benjamin major* [J. CHATILLON, *Les quatre degrés de charité d'après Richard de Saint-Victor*, dans *R. A. M.*,

t. 20, p. 237). Lui-même remarque que les mots « contemplatio » et « speculatio » sont parfois interchangeable. Allureils il les distingue soigneusement, comme il distingue les « contemplativi » des « speculativi »; il les rapproche néanmoins en les comparant aux anges, soit supérieurs, soit inférieurs. Chez les uns et les autres il y a contemplation; mais les « majores », les « contemplativi » voient « in pura et simplici veritate » ce que les autres, les « minores », les « speculativi », voient « vix per speculum et in aenigmata »; dans la simple « speculatio » il peut y avoir « mentis excessus ». *Benjamin major*, 5, 14 (196, 187); *Adnotationes in ps.*, CXIII (196, 333-345). Cf. J. CHATILLON, *Richard de Saint-Victor, Sermons et opuscules spirituels inédits, l'édit d'Alexandre*.

Quelle que soit l'élasticité bien connue du vocabulaire ricardien et même si l'on n'admet pas que « speculatio » ait ce sens dans notre traité, nous sommes peut-être invités à ne pas donner à ce mot le sens trop intellectualiste du terme « speculation » et pas davantage le sens d'une contemplation mystique proprement dite.

Au XIII^e siècle, S. BONAVENTURE opposera « speculatio » à « meditatio » dans le texte fameux sur les Prêcheurs et les Mineurs, *In Hexaem.* Coll. 22, 21 (Ed. Quar., V, 449). S. THOMAS réduira purement et simplement la « speculatio » à la « meditatio », *S. th.*, 2, 2, q. 180, art. 3, ad 2.

MEDIETAS ARITHMETICA, GEOMETRICA, HARMONICA

(L. 5, XIV.)

Les expressions « medietas arithmetica, geometrica, harmonica » sont empruntées au vocabulaire de cette science des nombres qui a fasciné l'Antiquité et le Moyen Âge. Elles sont expliquées au long et au large par BOHEM, *De Arithmetica*, 1, 2, c. 43 et sq. [63, 1147-1156], sommairement par ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymol.*, III, 8 [82, 160]. Les anciens connaissaient les onze « medietates » possibles; mais ils n'en ont d'abord considérés que trois, dites primitives.

Il y a « medietas arithmetica » dans une série comportant la même différence entre les termes : 1, 2, 3... ($1 + 1 = 2 + 1 = 3 + 1 = 4$).

Il y a « medietas geometrica » dans une série comportant une proportion constante entre les termes : 1, 2, 4... ($1 \times 2 = 2 \times 2 = 4 \times 2 = 8$).

Il y a « medietas harmonica » (par analogie avec les proportions entre les intervalles musicaux) dans une série où l'on ne considère pas la seule différence entre les termes ou la seule proportion, mais toutes les deux. On compare et les deux extrêmes et la différence du grand terme et du moyen et la différence du moyen et du petit. La série 3, 4, 6 présente une « medietas harmonica » : le grand terme

est double du petit et la différence entre le grand terme et le moyen est double de la différence entre le moyen et le petit.

On trouve un bon exposé de la question des « médiétés » dans « Histoire générale des sciences », Paris, 1957, t. I, *La science antique et médiévale*, 2^e partie, livre 1, *La science hellène* par P. H. MICHAUX, c. 2, p. 229-231.

Richard fait allusion à toute cette belle science. Mais il a la sagesse de n'y chercher qu'une certaine analogie : « haec dispositio videtur habere aliquid cum arithmetica medietate...; geometrica medietatis speciem... Trinitas praetendit. » Il estime que dans un schéma de quaternité, comportant deux personnes intermédiaires et qu'on peut figurer par P, F1, F2, S, la proportion « arithmétique » serait respectée, car P n'est de personne, F1 est de P, F2 est de P et de F1, S est de P, F1, F2. Mais il n'y aurait plus proportion « géométrique », parce que entre F1 et F2 il y a accord en tous points (donner et recevoir), tandis qu'entre P et F1 ou entre F2 et S il y a accord en un point seulement. Il trouve, en revanche, que dans la Trinité où les trois personnes sont caractérisées par « donner sans recevoir », « recevoir et donner », « recevoir sans donner », on peut admirer une « medietas » qui est à la fois « arithmetica, geometrica, harmonica ».

NONNULLA IMO MULTA SIMILITUDO

(L. 6, I.)

Le terme même d'analogie ne se trouve pas dans le *De Trinitate*, ni, semble-t-il, chez les autres auteurs du XIII^e siècle. Il n'était cependant pas inconnu des latins : S. ISIDORE DE SÉVILLE l'explique, copiant Quintilien : « Similium comparatio sive proportio. » *Etymol.* 1, 18 [82, 104]. SCOR EMANEN l'emploie au sens du pseudo-Denys : « secundum nostram analogiam », c'est-à-dire selon notre degré de participation à Dieu et la manière dont nous devons y correspondre, *De divinis nominibus*, 2, 27 [122, 585] ; 5, 23 (*id.*, 905).

Mais bien entendu, ce que nous appelons analogie et que les théologiens de l'époque désignaient par les termes de proportio, similitudo, est mis en œuvre par eux, comme par quiconque entreprend de penser Dieu et de parler de lui.

Toute leur théologie est animée et travaillée par la dialectique qui s'exprime dans la formule dionysienne « ressemblance dissimilable », *Mist. celestis* [P. G., 3, 137, 140, 141].

S. ANSELME avait dit, à propos d'une comparaison utilisée par lui : « Multum tamen in hac similitudine intueor dissimilitudinem », *Mosel.* 11 [158, 159]. Toutefois contre l'objection de GAUNTON, parlant « pro insipiente » : « Neque aut rem ipsam quo Deus est

novi aut ipsam possum conjicere ex alia simili, quandoquidem et tu talem asseris illum ut esse non possit simile quiddam», *Liber pro insipiente*, 4 (158, 243-244), il maintenait qu'à partir des biens partiels nous pouvons nous faire une idée du Bien suprême, *Contra Gazonit.*, 8 (id., 258) et que nous avons une connaissance de Dieu obscure mais ferme, *Monol.*, 64 (id., 216). Il a exprimé avec vigueur la difficulté fondamentale sur la connaissance de Dieu et donné l'essentiel de la réponse dans le *Monol.*, c. 65 « Si ergo illa natura et ineffabilis est quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari, et falsum non est si quid de illa, ratiōne docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari » (id., 211-212).

Au XII^e siècle, les théologiens prennent au sérieux la parole de l'Apôtre sur la créature qui nous révèle l'Invisible et analysent, parfois avec subtilité, les similitudes qui peuvent nous faire connaître Dieu (Cf. ALAIN DE LILLE, *Summa*, 10, éd. Glorieux), en étant d'ailleurs tous bien convaincus de l'imperfection de cette connaissance. Mais, selon la remarque de Clément d'Alexandrie, « certains s'inspirent davantage de la maxime de Boèce : « In divinis intellectualiter versari oportet neque deduci ad imaginaciones, sed potius ipsam inspicere formam, quae vera forma nec imago est », *De Trin.*, 2 (64, 1250) et présentent une connaissance plutôt négative « per solam ceterarum remotionem » (id., 1361) ; d'autres insistent davantage sur la nécessité et la valeur des similitudes. Cf. ROBERT DE MELUN, *Sent.*, 1, 3, 30 sq. ; 1, 3, 67 sq. ; ABÉLARD, *Introd. ad theol.*, 2, 13 (178, 1067-1071).

Ces grammairiens théologiens ont aussi profondément conscience de l'imperfection radicale du langage humain, corollaire inévitable de l'imperfection des concepts, de cette « laboriosa egestas », dont parlait Scot, *De praedict.*, 9, 1 (123, 390), et qui faisait dire à S. ANSELME : « Sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis quae communis sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis », *Monol.*, 65 (158, 211). Il affirmait, à l'occasion, la transcendence de Dieu sur toute terminologie et toute grammaire. Cf. ABÉLARD : « Quid itaque mirum si, cum omnia ineffabiliter transcendat Deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat? », etc., *Introd. ad theol.*, 2, 10 (178, 1062 sq.) ; ROBERT DE MELUN : « Habeant suam loquendi legem et regulam aequipollentiae locutionum et praedicationum ubi possunt et debent, fides et fidei doctrina illis non tenentur. » *Sent.*, 1, 4, 23.

Néanmoins les vocables humains appliqués à Dieu ne sont pas arbitraires : on peut opérer légitimement la transposition des termes. Cette « translatio », mentionnée par ALBERT, *De fide Trin.*, 1, 15 (101, 22), à laquelle Scot se résignait comme à un moment de la théologie cataphatique, *De div. nat.* (122, 522), a été étudiée avec complaisance au XII^e siècle, vg. par ALAIN DE LILLE, *Summa*, 9, 6 (éd. Glorieux) ; Transominatio leum habet in divinis sed non denominatio ». Cf. aussi *Regulae*, 36 (219, 638). Elle est délicate et doit se faire en tenant compte de la tradition et de manière à ne

pas choquer les fidèles. Cf. ABÉLARD, *Théol. christ.*, 4 (178, 1273 sq.) ; ROBERT DE MELUN, 1, 6, 3.

Dans le *De Trinitate* de Richard, la citation réitérée du texte paulinien — d'autant plus significative que le livre contient fort peu de citations scripturaires — et l'emploi, fréquent lui aussi, des comparaisons de l'échelle et du miroir (1, X ; 5, VI ; 6, I ; 6, XV ; 6, XVII ; 6, XXIII, etc.) suffiraient à nous signaler l'usage de la méthode d'analogie.

Chez notre auteur, l'analogie n'a pas le sens rigoureux qu'elle aura chez S. THOMAS (*De Ver.*, q. 23, art. 7, ad 9 ; S. th., I, q. 13, art. 5). Il distingue cependant entre une quelconque similitude extérieure et un véritable rapport de proportions (6, IV). Et çà et là, mais spécialement dans 6, I, sans faire la théorie de l'analogie, il indique quelques principes essentiels.

Le point de départ est évidemment l'expérience. La nature tout entière est un livre, nous apprenant ce qu'on doit penser et affirmer de la nature divine (1, IX). L'homme surtout est une image privilégiée de Dieu et qui a été peinte par Dieu lui-même (5, I), ce qui justifie l'anthropomorphisme dans la manière de parler des réalités divines (5, VI). Ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme peut et doit nous donner sur Dieu des idées justes ; sans crainte de nous tromper, attribuons au meilleur ce qui est le meilleur (1, XX ; 3, XIV). La charité surtout, qui est le don le plus divin fait à l'homme, peut nous élever jusqu'à la perfection suprême (3, II, etc.).

Sans doute, dans cette « ressemblance qui ne va pas sans dissimblance » la dissimblance l'emporte de beaucoup. Richard énonce vigoureusement le principe, à plusieurs reprises, dans le *De Trinitate*, vg. 5, VI ; et on le retrouve ailleurs encore dans son œuvre, notamment *In Apocal.*, 1 : « Omnia figura tanto evidentius veritatem demonstrant quanto per dissimilem similitudinem figurat se esse et non veritatem probat... Quamvis namque creatura ad imaginem et similitudinem sui facta sit Creatoris, magna enim differentia est inter creaturam et Creatorem et deficit comparatio ojus ad illum » (196, 689). C'est le principe qui sera canonisé par le concile de Latran : « Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quia inter eos major sit dissimilitudo notanda. » DXXX., 432. Notre connaissance de Dieu n'est donc jamais qu'une recherche tâtonnante (5, XI). Nous n'en affirmons que plus consciemment l'incompréhensibilité suréminente de Dieu et son mystère (2, XXI ; 6, IV). Et nous discernons avec d'autant plus de soin, par la raison, entre ce qui doit être attribué à Dieu et ce qu'il faut nier de lui (6, I), nous décelons, par exemple, l'équivoque des termes comme sagesse et puissance, etc., quand on les applique à Dieu et à l'homme (1, XIII). Autant de remarques montrant bien que, si la théologie de Richard, dans son ensemble, est peu apophatique, on ne saurait l'accuser, comme on l'a fait un peu légèrement, de méconnaître toute théologie apophatique et même toute analogie avec les restrictions qu'elle suppose.

En dépit de ces restrictions que lui-même formule, il nous reste

une connaissance authentique de Dieu. « Multa similitudo. » « La dissemblance ne va pas sans quelque ressemblance et même une ressemblance notable » (6, 1; 6, V). Entre la Trinité divine et telle « trinité » du monde humain il y a mystérieuse correspondance (6, XV). Ce qu'on appellera plus tard la « via eminentiae » nous permet des affirmations positives sur Dieu, sur son « Être supersubstantiel » (6, XVI). L'antithèse même entre Dieu et l'homme est singulièrement instructive : elle nous donne de l'apercevoir comme dans une symétrie inversée (3, IX; 3, X).

Il faut tenir compte aussi de l'imperfection radicale de tout langage humain et Richard le souligne volontiers. « L'homme arrivera à peine ou n'arrivera jamais à déceler dans des termes après à exposer ce mystère » (6, XXI). Cf. aussi 3, XVIII; 4, XI. Mais la « dissimilitudo », la « similitudo dissimilitudo » autorisent à la fois et exigent le transfert à Dieu des vocables « pro similitudinibus ratione... nomina transmutare » (6, II). Richard met en œuvre cette transposition des termes tout le long du traité, qu'il s'agisse de la substance divine (1, 1); des attributs (2), de la personne (4), de l'amour trinitaire (3 et 5), des processions et des vocables de la parenté humaine qui les expriment (6, XVII, etc.), des noms qui désignent les personnes : Père, Fils, Esprit, Image, Don, etc. (6, passim).

FILIUS IMAGO PATRIS

[L. 6, XI.]

L'origine de ce nom appliqué au Fils est évidemment scripturaire (Colos., 1, 15, etc.).

Les Pères, dans la controverse antiarrienne, y trouvent un argument pour la consubstantialité du Fils. « Étant image du Père, il est différent des créatures et de tout le reste, car il possède le caractère et la ressemblance de celui dont il est l'image ; ainsi quiconque déclare le Père incréé et tout-puissant conçoit aussi, dans cet incréé et ce tout-puissant, son Verbe et sa Sagesse, qui est son Fils. » S. ATHANASE, *De decret. Nic. syn.*, 30 (25, 472). Cf. S. BASILE : « Celui qui pense au Fils trouve exprimée l'image de l'ypostase du Père, non qu'il voie dans l'image l'imaisibilité du Père (car alors elle se confondrait avec lui) ; mais il contemple dans la beauté engendrée, la beauté inengendrée », *Ep.*, 38, 8 (32, 340). *De Spir. sanctis*, 18, 45 (32, 149). Cf. S. HILAIRE, *De Trin.*, 7, 37 (10, 230). S. JEAN DAMASCÈNE (à propos de la querelle des images) analyse la notion d'image : elle comporte ressemblance avec le modèle, dépendance vis-à-vis de lui et manifestation de ce modèle. *Disc. sur les images*, 3, 16 (94, 1357). S. AUGUSTIN fait seulement remarquer l'équivalence des termes Image, Verbe, Fils. *De Trin.*, 6, 2, 3 (42, 925) et il montre que le Fils est l'image parfaite du Père. *De Trin.*, 6, 10,

11 (42, 931). Les Pères n'insistent pas à quel titre formellement le Fils est image du Père.

La question — et la difficulté — sont clairement présentées par PETAU : le Fils est-il Image en vertu de l'identité d'essence ? Mais il n'y a pas de ressemblance d'une chose à soi-même. L'est-il en vertu d'une propriété ? Mais si le Fils est semblable au Père dans sa paternité, il est Père.

Lui-même s'efforce de montrer que le Fils est Image « quatenus Deus est et rationis solius essentialis », « propter solam ejus naturam et essentialiam cumque subsistentiam ». Et il combat la position de RICHARD, en essayant d'en appeler aux Pères, *De Trin.*, l. 6, c. 6 et 7.

Richard, en effet, est très net. L'Image est une ressemblance de personne à personne, qui n'est pas l'égalité parfaite en vertu de l'identité de substance : à ce compte, le Saint-Esprit serait Image (XI, XX). Le Fils est Image du Père parce que, tout comme lui et avec lui, il communique au Saint-Esprit la plénitude (XI). « Le Père a profondément marqué en lui l'empreinte de sa propre personne », son caractère qui est de donner (XVIII). On a ainsi l'avantage de trouver la raison d'image, non pas dans l'essence qui est une dans les trois, mais dans un caractère personnel, qui est identique dans le Père et le Fils et que ne possède pas le Saint-Esprit.

La *Summa Halensis* reprend les mêmes idées. I, q. 61, memb. 3, art. 2. S. BONAVENTURE s'en inspire mais les nuance : « Dans le Fils seul on trouve la raison d'image : soit parce qu'il procède d'un seul et qu'il procède par voie de nature, soit parce qu'il produit le Saint-Esprit avec le Père et semblablement. Qu'il procède par voie de nature est la raison propre ; les autres raisons sont de convenance ». I, q. 31, p. 2, a. 1, q. 2.

S. THOMAS admet bien que l'image exige autre chose que la parfaite égalité dans l'unité d'essence, mais il trouve « inessentials » la position de Richard, estimant qu'on ne peut chercher égalité ni image dans la considération des relations. Pour lui, le Fils qui est produit comme « Verbe » est nécessairement « Image », *S. th.*, I, q. 33 art. 2.

FILIUS VERBUM

[L. 6, XII.]

Dans la tradition grecque, le Logos est compris en général au sens de parole. PETAU l'a noté : « Plerique, cum de Verbo Dei agunt et cum nostro comparant, externum et prolatum assumunt ». *De Trin.*, l. 6, c. 1, 7. Par exemple, S. GREGOIRE DE NAZIANZE qui déclare : « Le Fils est appelé Logos, non seulement parce qu'il est engendré sans passion, mais encore parce qu'il est joint au Père et qu'il le révèle ; on pourrait dire aussi peut-être, parce qu'il est comme

la définition du Père », *Discours théol.*, 4, 20 (P. G., 36, 128). Quand ils distinguent la parole qui est dans le cœur et celle qui est sur les lèvres, ils entendent souvent par la première le Père, par la seconde le Fils. Ainsi S. ATHANASE, *De sent. Dion.*, 23 (P. G., 25, 613); S. BASILE, *Hom.*, 16, 3 (P. G., 31, 477); S. CYRILLE D'ALEX., *Theasurus*, 6 (P. G., 75, 86) : « La parole proférée est dans cette parole du cœur et lui est semblable en tout. Car dans la parole on peut voir ce qui est dans le cœur et s'appelle pensée ; et réciproquement dans l'esprit on peut voir la parole encore silencieuse. Ainsi le Fils de Dieu procède du Père sans division ; il est le caractère et la similitude de sa propriété, étant le Logos substantiel et vivant du Père vivant. » Pour S. JEAN DAMASCÈNE, le logos dans l'âme n'est pas seulement pensée mais discours intérieur qui sera proféré par la langue, *Foi orthodoxe*, I, 2, c. 21 (P. G., 94, 946) ; cf. I, 6 (*id.*, 804).

Selon S. AUGUSTIN, le verbe humain, qui est « locutio cordis » et « visio », est antérieur à toute parole même silencieuse ; antérieur à tout vocable même seulement imaginé ; antérieur à tout signe. Et c'est ce verbe du cœur, purement intérieur qui est l'Image du Verbe de Dieu : « Quicumque cupit ad qualemcumque similitudinem Verbi Dei pervenire non intueatur verbum nostrum quod sonat in auribus, nec quando voce profertur, nec quando silentio cogitatur. » *De Trin.*, 15, 10 et 11 (42, 1069-1073). On trouve cette idée augustinienne chez S. ANSELME, *Mono.*, 48 (158, 199-200) et, au XII^e siècle, par exemple chez HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacr.*, I, 3, 20 (176, 225) ; chez ABÉLARD : « (Logos) ipsum mentis conceptum seu rationem mentis significat, non vocis prolationem. » « Verbum Dei... quasi quaedam ejus intellectualis ac perpetua locutio », *Introd. ad theol.*, I, 11 (178, 996) ; cf. *Epitome*, 8 (178, 1704). C'est l'idée qui sera développée dans la théorie scolastique du « verbe mental », où le sens de « parole intérieure » n'est plus le même que chez les Grecs.

Évidemment ces deux conceptions du Verbe ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais complémentaires : la parole articulée suppose bien un verbe purement mental. Toutefois la nuance n'est pas négligeable : ici le verbe est le terme de la pensée silencieuse, là il est comme la substance de la parole qui va être exprimée.

Richard semble plus voisin de l'idée des Pères grecs que de celle qui sera développée par les scolastiques. Pour lui, le Verbe est manifestation et expression parée du Père « Verbum vel lingua Patris » (6, XIII) ; cette parole suppose bien « le Verbe du cœur » qu'elle exprime, mais elle n'est pas formellement diction du Père à lui-même. Cf. *De Verbo incarnato*, 6 (196, 1001).

On peut noter d'autre part que, traitant des noms divers du Fils, Richard passe de *Filius* à *Imago* puis à *Verbum*, ce qui est logique dans sa position. S. BONAVENTURE, après la *Summa Halensis*, procède de même : « Eo que Filius, eo Imago et eo ipso Verbum », *In Sent.*, I, dist. 31, p. 2, a. 1, q. 2. Il est non moins logique que S. THOMAS d'après ses principes conçoit, au contraire, de la production du Verbe à la génération du Fils, S. th., I, q. 27, art. 2.

SPIRITUS SANCTUS DONUM DEI (L. 6, XIV.)

Le terme de « Don » pour désigner le Saint-Esprit est d'usage traditionnel. On le trouve chez les Grecs, vg. S. ATHANASE : « Unique est le Fils, le Verbe vivant : il faut donc que soit unique aussi, parfait et achevé son Énergie et Donation sanctifiante et illuminatrice, qui est dite procéder du Père parce qu'elle est émise, envoyée et communiquée par le Verbe que nous confessons venir du Père. » *A Sérapion*, I, 20 (P. G., 26, 277-580) ; S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, 3^e dialogue sur la Trinité (P. G., 75, 844).

Mais ce sont les Latins surtout qui emploient le terme Don comme un nom propre du Saint-Esprit. Cf. PÉTAU, *De Deo trino*, VIII, 2, 3. Ainsi S. HILAIRE : « Baptizans jussit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, id est in confessione et Auctoris et Unigeniti et Doni », *De Trin.*, 2, 1 (10, 50) ; cf. 2, 29 (10, 70).

S. AUGUSTIN use de ce terme avec prédilection, sans doute parce que c'est un mot impliquant la relation et dès lors pouvant désigner proprement la personne — à la différence des vocables Spiritus, Sanctus, Caritas, noms essentiels qui conviennent aux trois et peuvent seulement être appropriés à telle personne. De plus le terme permet de distinguer les deux processions du Fils et de l'Esprit : « Exit enim non quomodo natus sed quomodo datus et ideo non dicitur Filius », *De Trin.*, 5, 14, 15 (42, 921) ; cf. 5, 11, 12 (*id.*, 919).

La difficulté est que ce nom pourrait suggérer une infériorité de l'Esprit ; elle est facilement résolue : « Nec quia illi dant, ipse datur, ideo minor est illis. Ita enim datur sicut Donum Dei, ut etiam se ipse dei sicut Deus », *De Trin.*, 15, 19, 36 (*id.*, 1086).

Une difficulté plus grave est que ce nom paraît de soi exprimer une référence à la créature, évoquer le ton temporel de la grâce et qu'ainsi il ne semble pas exprimer la procession elle-même, ni désigner intrinsèquement la personne. S. Augustin répond : « Quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat et antequam esset cui daretur », *Id.*, 5, 15, 16 (*id.*, 921). Le terme don ne fait pas plus abstraction de celui qui donne que de celui qui reçoit. *Id.*, 5, 14, 15 (*id.*, 921). La mission implique et révèle la procession : « Sicut Spiritui sancto donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quia ab illo procedat », *Id.*, 6, 20, 29 (*id.*, 998). C'est la pensée qui sera reprise par S. THOMAS : « In nomine doni importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietates originis Spiritus sancti, quae est processio », S. th., I, q. 38, art. 2, ad 2 ; cf. *id.*, art. 1.

Les théologiens du XI^e siècle restent dans la ligne d'Augustin. ROBERT DE MELUN, par exemple, nie que, pour mériter le titre de Don, le Saint-Esprit dût être donné aux créatures et affirme, sans

trop l'expliquer, que le mot *Don* désigne bien la procession elle-même, *Senten. I, 6, 30*.

ALAIN DE LILLE ne veut pas admettre une double procession, éternelle et temporelle et déclare : « Ex tempore ergo Spiritus sanctus est datum quis est datum (il est don communiqué temporellement), ita ab aeterno factus datum quis donabilis », *Summa*, 139, éd. P. Glorieux, p. 269.

AMÉLARD enseigne que la procession du Saint-Esprit est éternelle « secundum naturalem suam benitas affectum, quem ita ab aeterno sic habuerit ut ex opere suo impletur quando cum implendum esse providit ». Il distingue donc entre l'« affectus » ou l'« efficacia », qui est éternelle et l'« effectus », qui est temporel dans la création, *Introduct. ad theol.*, III, 17 (178, 1082-1083). Mais pour lui, qui voit surtout l'aspect « économique » de la Trinité, l'Esprit est bien tourné essentiellement vers la création : « Eius benitas magis secundum ipsum caritatis effectum sive effectus accipienda est ». Tandis que la Sagesse est intérieure à la Puissance et est engendrée d'elle, la Bonté est comme un épanouissement au dehors. Et de l'Esprit « proprie non dicimus ex substantia Patris esse, quamvis ejusdem substantiae ». *Id.*, III, 15 (*id.*, 1072).

Dans la pensée de Richard, le Saint-Esprit est bien, en lui-même, le « Don », puisqu'il est le terme de l'amour purement gratuit du Père et du Fils qui donne sans recevoir et qui sa propre personne est uniquement accueilli et « amour obligé » (*cf. supra*). Considéré dans sa mission et tourné vers les créatures, il est, par excellence « Don de Dieu » et c'est ainsi que Richard le considère dans notre texte. Du moment qu'il a défini le Saint-Esprit comme « la plénitude de l'amour obligé », il n'a aucune peine à montrer le lien étroit qui existe entre la procession et la mission, celle-ci n'étant pas autre chose que « l'infusion de l'amour obligé » dans l'âme humaine. L'idée de la communication de cette propriété personnelle a donc l'avantage de nous faire remonter immédiatement à la propriété personnelle elle-même, à la relation intra-trinitaire qui constitue la personne du Saint-Esprit.

FORMA QUÆDAM ET IMAGO SUMMÆ TRINITATIS

(L. 6, XV.)

La question des rapports entre les attributs divins et les personnes dans la Trinité a fort préoccupé les théologiens du Moyen Âge. Parmi les attributs, S. AUGUSTIN avait spécialement considéré l'éternité, la sagesse, le bonheur, en ramenant à ceux-ci tous les autres, *De Trin.*, 15, 6, 9 (42, 1063). Au XI^e siècle, les docteurs s'attachent, dans leurs spéculations, à la puissance, à la sagesse, à la bonté. Sur ce point, certains se réfèrent vaguement à l'Écriture et à S. Augustin.

AMÉLARD, cependant, d'une manière plus précise, invoque l'évêque Maxime pour « potentia », S. Augustin pour « sapientia » et « benevolentia ». *Theol. christ.* (178, 1128), *Introduct. ad theol.* (178, 989 sq.). On pourrait faire appel encore au *De Trin.*, 7, 1 (42, 951 sq.) et 15, 17, 27-31 (*id.*, 1079-1081).

D'après nos auteurs, ces trois attributs comprennent tous les autres et ils se révèlent spécialement dans toute l'œuvre divine : HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacram.*, 1, 2, 6 (176, 208) ; 1, 2, 8 (*id.*, 209) ; 1, 3, 26 (*id.*, 217-228) ; 1, 3, 29 (*id.*, 231) ; *Summa Sent.*, 1, 10 (*id.*, 56-58) ; GILBERT DE LA PORCÉE, in *Boeth.* (64, 1257) ; AMÉLARD, *Introduct. ad theol.* (178, 989) ; LOMBARD, *Sent.*, 1, dist. 34, c. 3 et 4.

Ces attributs manifestent la distinction des personnes. Ainsi ROBERT DE MELGUN : « His tribus Trinitas convenientissime et perfectissime distinguitur », *Sent.*, 1, 2, 6 ; 1, 3, 17. Étant donné que les pères ont eu une connaissance authentique de Dieu — ce qui, précisément les rend inexcusables d'après S. Paul — et que le vrai Dieu est Trinité (*cf. HUGUES, De Sacram.*, 1, 3, 4 et 5 (176, 218)), c'est la connaissance de ces trois attributs qui, pour eux, a été la voie d'accès au mystère essentiel. Cf. LOMBARD, *Sent.*, 1, dist. 3, c. 1 ; ROBERT DE MELGUN, qui explique laborieusement que la connaissance de la Trinité par ces trois attributs peut suffire au salut, mais que pourtant la prédication de la Trinité est pratiquement nécessaire, *Sent.*, 1, 2, 5-8. Tout cela justifie l'appropriation des trois attributs aux personnes que font les docteurs de ce temps : « Non inconvenienter doctores nostri temporis... » *Sent.*, 1, 3, 17.

AMÉLARD, en effet, développe longuement l'idée que les philosophes anciens et spécialement Platon « maximus Plato philosophorum » ont connu la Trinité par les trois attributs manifestés dans la création : *Introduct. ad theol.*, 1, 3, passim (178, 1029, etc.) ; *Theol. Summi Boni*, 1, 4, 5, 6 ; *Epitome* (178, 1705, 1713, 1715). Mais il va plus loin et à côté de formules parfaitement orthodoxes et traditionnelles, il semble, dans son exposé trinitaire, assimiler les trois personnes aux trois attributs essentiels.

« Que Dieu soit trois personnes, cela revient à dire que la substance divine est à la fois puissante, sage et bonne », *De unitate*, 1, 3. « Proclamer que Dieu est Père, Fils et Esprit, cela revient à dire qu'il est le Souverain Bien, que rien ne lui manque de la plénitude de tous les biens et que par sa participation toutes les créatures sont bonnes », *Introduct. ad theol.*, 1, 9 (178, 990).

Ses adversaires l'accusent de confondre attributs et personnes, d'aboutir au sabellianisme et, par ces attributions, d'enseigner que seul le Père est puissant, que seul le Fils est sage, que seul l'Esprit est bon. Cf. S. BERNARD, *Tract. de error. Abel.*, 3 (182, 1058 sq.) ; GUILLAUME DE SAINT-THIÉRY, *Disp. adv. Abel.*, 2 et 3 (180, 250-257), lequel admet bien cependant que les trois attributs nous aident à mieux connaître la Trinité, *op. Aenigma fidei* (180, 421-423). De là, cette proposition condamnée au concile de Sens : « Quod ad Patrem, qui ab alio non est, proprie vel specialiter attingit ope-

ratio, non etiam sapientia et benignitas », Deez., 381. Tout cela compromet l'idée de l'appropriation des attributs aux personnes.

ROBERT DE MELUN réagit avec une aigreur singulière contre ces accusations, discute et réfute point par point les arguments des adversaires d'Abélard et légitime les appropriations. *Sent.*, I, 3, 17-23. Cf. R. M. MARTIN, *Pro Petro Abaelardo, un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XII, p. 308-333.

Richard, dont on sait les relations avec Robert de Melun, explique lui aussi le bien-fondé des appropriations abélardiennes, soit dans ce passage, soit dans le *De tribus appropriatis personis in Trinitate*, auquel lui-même renvoie le lecteur (196, 993-994). Il fait une brève allusion aux appropriations dans le *De Verbo incarnato*, ch. 5 (196, 999-1000) et là encore renvoie pour l'explication au *De tribus appropriatis*. Il existe, selon lui, comme selon ABÉLARD, *Intr. ad théol.*, II (178, 1069-1070), une priorité de la puissance, car on peut avoir la puissance sans la sagesse et la bonté, tandis que l'inverse n'est pas vrai. De même il y a une priorité de la sagesse sur la bonté. Ainsi la sagesse dépend de la puissance seule; la bonté dépend et de la puissance et de la sagesse. Nous trouvons donc là le fondement d'une analogie légitime; la Puissance est une désignation valable de la propriété personnelle de l'Engendré; la Sagesse peut servir à exprimer la propriété de l'Engendré; la Bonté nous manifeste la propriété de celui qui procède de l'Engendré et de l'Engendré « *Forma quaedam et imago Summae Trinitatis exprimitur* ».

On peut remarquer que l'analogie développée par Richard a une valeur très supérieure à celle que nous trouvons chez ROBERT DE MELUN, placée sous le patronage de S. Augustin (*Sent.*, I, 3, 24) et qui est proposée aussi par HUGUO, *De Sacr.*, I, 3, 26 (176, 228): la puissance serait attribuée au Père pour écarter l'idée fautive de vieillesse et par conséquent de moindre puissance; la sagesse serait attribuée au Fils, pour qu'on ne se le figure pas moins sage, comme le sont les jeunes; la bonté serait attribuée au Saint-Esprit, pour qu'on n'imaginerait pas violent et tempétueux celui qui est appelé souffle de Dieu. Tout cela est pittoresque, mais par trop anthropomorphique. On ne trouve d'ailleurs à ce sujet, dans S. AUGUSTIN, que cette phrase: « *Apud homines pater deficit senescendo; et non illa (Fili) nativitas sic est, ubi nec deficit Filius nec senescit Pater.* » *Contra Maximianum*, II, 14, 6 (52, 773). Il faut ajouter que HUGUO et Robert indiquent aussi une explication qui préjude à celle de Richard.

On sait que la théorie de l'appropriation des attributs a été adoptée par la scolastique; la formule « *proprie vel specialiter attribuitur* », tant reprochée à Abélard, est devenue sans difficulté « *appropriatur* ». Cf. par exemple, S. BONAVENTURE, *Sent.*, I, dist. 36, q. 3; S. THOMAS, *Sent.*, I, dist. 31, q. 1, art. 2; *De Verit.*, q. 7, art. 3; S. AN., I, q. 39, art. 8.

Il n'est pas sans intérêt de noter que, dans la première partie du *De tribus appropriatis*, Richard développe l'analogie augustinienne

« in qua attribuitur Patri unitas, Filius aequalitas, Spiritui Sancto utriusque concordia ». La subsistance du Père, qui n'est de personne, fait abstraction de toute pluralité et affirme à un titre spécial l'unité divine. La subsistance du Fils, qui est du Père, implique la pluralité [nécessaire à l'égalité] et, comme image parfaite du Père, le Fils est à un titre spécial « l'égalité ». Le Saint-Esprit est à un titre spécial « connexion et concorde » dans la Trinité, parce qu'il est le seul à avoir la même relation aux deux autres personnes, lesquelles ont la même relation avec lui. « Primordialiter itaque unitas pertinet ad ingentium; et idcirco in Trinitate omnia unum propter ipsum. Aequalitas primordialiter pertinet ad unigenitum; et idcirco in Trinitate omnia aequalia propter ipsum. Connexio singulariter pertinet ad Spiritum Sanctum; et idcirco in Trinitate omnia connexa propter ipsum » (196, 993).

Dans cet exposé, il n'est pas question de la charité, qui sera une idée majeure du *De Trinitate*; d'autre part, dans le grand traité de Richard, le schéma trinitaire indiqué ici ne reparait plus. En revanche, ces considérations sont tout à fait dans la ligne d'ACHARD DE SAINT-VICTOR, un des maîtres de Richard. Il a en effet construit toute sa « déduction » trinitaire d'après le schéma: « *unitas, aequalitas, communio* », qu'on retrouvera aussi chez ALAIN DE LILLE entre autres, *Regulae theologicae*, III et IV (210, 624, 625). Cf. M. T. D'ALVERNY, art. cit., p. 362-364.

SPIRITUS NON IMAGO UNIGENITI

(L. 6, XIX.)

On ne peut dire que l'Esprit soit l'Image du Fils, qu'il lui ressemble en ce que, comme le Fils, il ne possède pas de lui-même la divinité. Un objet n'est pas l'image d'un autre objet parce que ni l'un ni l'autre ne possèdent tel caractère: la similitude dans la privation, étant purement négative, ne peut suffire pour qu'il y ait image: ce n'est pas parce que ni l'homme ni l'éléphant ne peuvent voler que l'éléphant serait l'image de l'homme.

Peut-on dire du moins que l'Esprit soit l'image du Fils en ce que, comme lui, il « reçoit » la divinité — ce qui est bien un caractère commun positif? Non, car l'Esprit procédant du Père et du Fils comme d'un seul principe, a exactement le même rapport avec le Fils qu'avec le Père: n'étant pas Fils et Image du Père, il ne peut être Fils et Image du Fils. Il semblait qu'il y eût deux groupes binaires symétriques: Père et Fils qui donnent, Fils et Esprit qui reçoivent; le Fils étant l'Image du Père parce qu'il donne comme lui, l'Esprit doit être l'Image du Fils parce qu'il reçoit comme lui. Mais en vérité, ce n'est que par un artifice verbal qu'on peut identifier

la position du Fils et celle de l'Esprit « recevant » la divinité, car le Fils indivisiblement « reçoit et donne », le Saint-Esprit « reçoit » seulement.

AEQUALITAS

(L. 6, XX.)

Le Symbole Quicumque dit « Personae coaequales ». Mais peut-on parler d'égalité, où il y a unité parfaite ? « Image sola non est et similitudo non sibi est », dit S. HILAIRE dans son argumentation antiricenne à propos de l'unité et de la similitude du Père et du Fils. *De Trinitate*, 3, 23 (10, 92). Il avait dit aussi : « Similitudo res ipsa naturalis coaequat per similitudinem non indifferentis essentiae. » *De Synodus*, 73 (10, 528).

En conséquence, ANDRIAR enseignait que le mot « égalité », dans le cas des personnes divines, a un sens négatif : il signifie que dans la Trinité il n'y a aucune supériorité ni infériorité ; et en même temps le mot affirme la distinction des personnes. *Theol. christ.*, L. 4 (178, 1265 sq.). Cf. LOMBARD, *Sent.*, I, dist. 31, 1.

S. THOMAS déclarera qu'on est fondé à parler d'égalité, où il y a distinction des personnes et unité d'essence, *S. th.*, I, q. 42, art. 1, ad 4.

Richard a plus d'une fois insisté sur l'égalité dans la Trinité, par exemple dans sa « déduction » des personnes en vertu de la « caritas ordinata » (qui requiert impérieusement cette égalité). Voir L. 3, VII, X, XV, XXI-XXV. Il souligne tout ce que cette égalité parfaite a d'incompréhensible pour la raison humaine.

On peut noter que, dans le *De tribus appropriatis*, notre auteur, reprenant la pensée de S. Augustin, légitime l'attribution spéciale de l'« égalité » au Fils, parce qu'il est seul l'image du Père, ce qui implique « spécialement » l'altérité et la conformité parfaites (196, 991-992).

SUBSTANTIA GENITA

(L. 6, XXII.)

Richard, dans tout ce passage argumente vigoureusement et ironique contre le Maître des Sentences. Le ton est encore plus agressif dans un développement du *De superexcellenti baptismo Christi*. Des contradictions il est écrit : « Non est mirum si linguas habent leprosas quorum manus sunt leprosa... Quid ergo mirum si prove intelligunt qui male vivunt !... Caeci et duces caecorum... », etc. (196,

1015). On pourrait s'étonner que Richard ait rangé Lombard parmi ces tristes sires. Mais le problème est résolu par J. CHATILLON, démontrant que le *De superexcellenti baptismo Christi*, seul le début, n'est pas de Richard, mais de GAUCHIER DE SAINT-VICTOR, lequel, on le sait, prodigue les violences de langage. (Cf. J. CHATILLON, *Un sermon théologique de Gauchier de Saint-Victor égaré parmi les œuvres du prier Richard in Revue de Moyen Age latin*, janvier-mars 1952, p. 43, 50.) LOMBARD avait repoussé la formule « essentia genuit essentiam », I, dist. 5, 1 (cf. I, dist. 4, c. 1), en s'objectant à lui-même une bonne douzaine de textes de S. Augustin et quatre textes de S. Hilaire. Il aurait pu ajouter d'autres textes augustiniens, celui-ci, par exemple « Quand on emploie ces deux mots « sagesse née », un seul des deux, le mot « née » suggère le Verbe, le Fils et l'Image et aucun de ces vocables ne désigne l'essence, car ils ont tous un sens relatif. Mais dans l'autre mot « sagesse » jusqu'à un sens absolu — la sagesse est sage par elle-même — c'est l'essence qui est signifiée, identique à la sagesse. Par suite, le Père et le Fils sont ensemble une seule sagesse parce qu'ils sont une seule essence ; et ils sont désignés distinctement par les expressions « sagesse de la sagesse », comme « essence de l'essence », *De Trin.*, 7, 2, 3 (42, 936). Il aurait pu citer le symbole de S. GASTOIRE LE THACMATURGE (*P. G.*, 10, 983-988) et aussi compléter son dossier par les citations des Pères grecs, dont on trouve quelques-unes chez PÉTAU (*De Trin.*, I, 6, c. 10). On peut également rappeler les expressions des Conciles, v. g. Tolède, XI « Ipse quoque Pater est essentia sua, qui de ineffabili substantia Filium ineffabiliter genuit nec tamen aliud quod ipse est genuit : Deus, Deum, lux lucem », D. 275 ; Tolède, XV « Unus genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam », D. 294 ; Tolède, XVI « Sicut catholicum est dici : Deum de Deo, lumen de lumine, lucem de luce, ita verba fidei est proba assertio, voluntatem dici de voluntate, sicut sapientiam de sapientia, essentiam de essentia... », D. 296. Cf. aussi S. ANSELME, *Monol.*, 44 « essentia nata » [158, 196].

Les textes des Pères semblent très embarrassants à LOMBARD « Vehementer movent nos haec verba, quae quomodo intelligenda sunt, nullam ab aliis audire quam tradere ». Il les explique pourtant « Filium, qui est sapientia, qui est substantia, est de Patre qui est eadem substantia et sapientia ; et Filius, qui est divinitas, natus est de Patre, qui est divina natura. Et ut expressius dicamus, dicimus : Filium sapientiam esse de Patre sapientia et dicimus Filium substantiam esse genitum de Patre et a Patre substantiam ». Tout cela pour repousser la difficulté majeure : « Cum una et summa res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res se ipsam genuit, quod omnino esse non potest ». Cf. ANDRIAR, *Theol. christ.*, L. 3 [178, 1240].

Cette position de Lombard est comme canonisée par le concile de Latran : « Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confirmatur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est... et illa res non est generans, neque genita, neque procedens... » (ibid)

que ce ne soit pas une phrase textuelle de Lombard), D. 432. Beau-coup en ont conclu que la position de Richard avait été par le fait même condamnée.

Petau rejette comme infidèle à la pensée des Pères l'exégèse des textes patristiques donnée par Lombard et reprise par S. Thomas (qui « excuse » les Pères de leur imprécision de langage, I, q. 39, art. 5, ad 1). Car dans ces textes, dit-il, il s'agit bien directement de l'essence, non de la personne. Lui-même explique leurs formules en distinguant entre le terme adéquat de la génération qui est la personne et le terme formel qui est l'essence communiquée (L. 6, c. 10, 12), ce qui est une distinction bien scolastique pour expliquer la doctrine des Pères.

Selon lui, il n'y a pas eu matière à controverse réelle entre le Maître des Sentences et Richard. Il nie que Richard ait été atteint par le texte du Concile. Le Concile a condamné Joachim de Fiore, seul en cause, et non parce qu'il admettait la formule « essentia generat », mais parce qu'il voyait dans la doctrine de Lombard une quaternité : la somme des en plus des personnes ; et parce que lui-même professait le trithéisme : le Père produisait non seulement la personne du Fils, mais l'essence divine qui est dans le Fils ; dès lors il n'y avait entre les personnes divines qu'une unité collective. Joachim s'écartait ainsi de la doctrine de Richard, qui affirme avec la plus grande énergie l'unicité de l'essence.

Petau conclut qu'il n'y a qu'une différence de formules entre ceux qui admettent et ceux qui nient l'« essentia generans » et l'« essentia genita », dans le sens des Pères. De fait, dans les deux expressions « paternitas subsistens » et « substantia generans », on peut trouver exprimés et la réalité substantielle et l'acte notionnel de la personne.

Il faut cependant reconnaître que la formule « substantia genita » n'est pas très opportune et ne va pas sans inconvénients.

ROBERT DE MELUN avait longuement étudié la question : peut-on dire « essentia generans, essentia genita » ? Il avait montré les difficultés qu'il y a, soit à l'admettre (il semblerait que l'essence s'engendre elle-même), soit à la nier (il semblerait qu'il n'y ait pas de vraie génération en Dieu). Il avait rappelé par différents exemples la nécessité et la difficulté d'appliquer les règles de la « predicatio » : les deux propositions « le Père a engendré le Fils » et « la substance divine n'a pas engendré le Fils » sont vraies « separatim » ; la proposition « conjuncta » : « Le Père et non la substance divine a engendré le Fils » est fautive. Et il avait insisté sur le principe de bon sens « In his in quibus adeo latens est diversus quodam locutionis acceptio, vigilantia cautela opus est. » *Sent.*, I, 4, 22-28.

On sait que S. THOMAS n'admet pas qu'on puisse passer de la formule « Deus genuit Deum » à la formule « essentia genuit essentiam ». Car « Deus » peut désigner la personne, tandis que « essentia » est une forme abstraite. Or « in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi » S. Th., I, q. 39, art. 4 et 5. Et les théologiens, après lui, ont expliqué

soigneusement qu'on ne peut dire de l'essence tout ce qu'on dit de la personne, bien que la personne s'identifie réellement à l'essence.

La belle comparaison du maître et du disciple, développée par Richard dans les chapitres qui suivent, le dispense d'entrer dans la question qui préoccupait les Pères, en particulier S. Augustin, et après eux les théologiens : « Le Père est-il sage par la Sagesse qu'il engendre ? Et si oui, ne faut-il pas dire que le Père existe par le Fils ? D'après l'exposé du Victorin, le Père est sage de sa propre sagesse, qui est « enseignante » ; comme le Fils est sage de sa propre sagesse, la même, mais qui, en lui, est « enseignée ».

Notre auteur a traité explicitement la question parallèle : « Comment le Père et le Fils s'alimentent-ils par le Saint-Esprit ? Et d'ailleurs, là encore, il ironise sur Lombard : « Hæcine, frater, est illa questio quam insolubilem putant, insolubilem et dicunt et scribunt ? » *Quæstio Spiritus Sanctus est amor Patrie et Filii* ? (196, 1014-1012).

FACILE CONVINCITUR

(L. 6, XXV.)

Cette conclusion semble d'abord un peu inattendue : on serait tenté de croire que l'auteur a fini ainsi parce qu'il faut bien trouver un point final. Mais ce n'est pas sans intention que Richard termine par ce rappel des trois attributs qui tiennent une telle place dans la spéculation trinitaire du Moyen Âge (cf. en particulier Abélard) et sur lesquels lui-même a insisté à plusieurs reprises.

La Toute-Puissance prouve l'unité divine, car tout se ramène à elle. Il y a une sorte de priorité de la Puissance sur la Sagesse et la Bonté, puisque être bon ou sage suppose pouvoir être bon ou sage. Cf. L. 1, XII. Et la Toute-Puissance est nécessairement unique : ce serait une absurdité d'admettre deux tout-puissants et par conséquent deux dieux. Cf. L. 1, XIV, XV, XXV ; L. 2, XV.

La plénitude de Bonté révèle la Trinité des personnes, car il n'y a pas bonté véritable sans pluralité, sans un « diligens » et un « dilectus » ; et il n'y a pas bonté plénière sans un « condillectus ». Cf. L. 3, II-V ; XI-XV, etc.

Comment la plénitude de Sagesse fait-elle apparaître l'accord entre l'unité et la Trinité ? On pourrait en trouver cette raison : que la beauté parfaite, qui se réfère à la Sagesse, exige un ordre de personnes liées harmonieusement, par des parentés différentes, dans une charité unique et triforme (amour gracieux, amour obligé, amour obligé et gracieux) ; il faut « l'union dans la beauté la plus harmonieuse, la distinction dans l'altérité la mieux ordonnée ». Cf. L. 4, I, II, XIV. Mais il y a une autre explication qui semble mieux rendre compte de la pensée de Richard. Si l'on remarque l'insistance

— ou l'opreté — avec laquelle il maintient la « Sapientia genita » et la « Substantia genita » et le très large développement qu'il donne à la comparaison de la science donnée et reçue, on pourra interpréter ainsi cette dernière phrase énigmatique : la considération de la Sagesse qui est engendrante, engendrée et communiquée, de la Science infinie qui est pensée par le Père, dite par le Fils, entendue par l'Esprit et qui pourtant reste une seule Science nous aide à comprendre comment il peut y avoir en Dieu, à la fois unité de substance et Trinité de personnes. Cf. L. 6, XXII-XXIV.

INDEX RERUM

(Les deux chiffres désignent le livre et le chapitre.)

AEQUALITAS.

- L'égalité implique une certaine pluralité, 6, XX.
 L'égalité vraie demande une similitude totale, 3, VII.
 L'égalité parfaite n'existe que dans la simplicité, 3, XXV.
 L'égalité parfaite des personnes consiste dans la possession du même Être souverain et souverainement simple, 3, XXIII.
 Elle est exigée par la plénitude de la félicité et de la charité, 3, XXI ; par l'amour souverain que règle la discrétion, 3, VII.
 Elle n'est pas compromise par le fait que l'une des personnes donne seulement, que l'autre reçoit seulement, que l'autre reçoit et donne, 5, XXII ; 5, XXIV.

AETERNITAS, AETERNUS.

- L'éternité est la prérogative de Dieu, Procl. ; elle est incommunicable, 2, XII.
 Tout ce qui est de soi-même est éternel, 1, VI.
 Rien de ce qui n'est pas éternel n'est de soi-même, 1, VI ; 4, VII.
 L'existence des êtres contingents prouve l'existence de l'Éternel, 1, VIII.
 L'existence d'un éternel n'ayant pas en lui-même son origine n'est pas impossible, 1, IX.
 Dieu est éternel, étant la Vérité, 2, II.
 Dieu n'est pas seulement sempiternel, n'ayant ni commencement ni fin ; mais éternel, étant immuable, 2, III ; 2, IV ; 2, IX.
 Dieu est éternel, étant indépendant du temps, 2, IX.
 Il est présent à tous les temps sans être dans le temps, 2, XXIII ; 2, XXIV.
 Il n'y a qu'un éternel parce qu'il n'y a qu'un immense, 2, VIII.
 Les personnes divines sont nécessairement coéternelles, 3, VI ; 3, XXI.

AMOR (voir aussi Caritas).

- Amor gratuitus : celui qui donne sans rien recevoir, 5, XVI ; il est propre à la personne qui est d'elle-même, 5, XVII.
- Amor debitus : celui qui reçoit sans rien donner que la réponse de son amour, 5, XVI ; il est propre à la personne qui n'est pas principe, 5, XVIII.
- L'homme ne peut avoir pour Dieu qu'un amor debitus, 6, XIV.
- Amor permixtus : celui qui tout ensemble reçoit et donne, 5, XVI ; il est propre à la personne qui précède et est principe, 5, XIX.
- Amor discretus (opposé à inordinatus) : celui qui, aimant selon la valeur, aime souverainement le souverainement aimable, 3, VII ; 5, XVII.
- Amor summus : celui qui ne peut être dépassé en intensité ni en valeur, 5, XVI.
- Amor privatus, singularis : il n'est pas la charité, 3, II ; il n'existe pas dans la Trinité, 3, XX.
- Les personnes divines peuvent seules avoir la plénitude de l'amour, 5, XVI.
- Chaque personne divine est l'amour souverain, mais possédée à un titre distinct, 5, XX ; 5, XXIII.
- Il n'y a aucune inégalité dans leur amour, 5, XXII.

ANGELUS.

- Sa gloire est incorruptible, 4, XXV.
- Il est incorporel, 4, XXV.
- Intermédiaire entre la nature divine et la nature humaine, il contribue à l'harmonie des êtres, 4, XXV.
- Les anges se distinguent par les différences qualitatives et non par l'origine, 4, XIV.

BONITAS.

- La plénitude de bonté implique la charité souveraine, 3, II.
- Rien ne peut surpasser la perfection et la valeur de la bonté suprême, 3, V.
- La plénitude de bonté exclut toute avarice, 3, XIV.
- Elle exige la communication à une troisième personne de la joie de l'amour mutuel, 3, XI ; 3, XVIII.
- La plénitude de bonté prouve la Trinité des personnes, 6, XXV.
- La bonté est spécialement attribuée au Saint-Esprit, 6, XV.

CARITAS.

- En nous, elle est fondée sur la foi et l'espérance, Procl.
- Rien n'est meilleur que la charité, 3, II ; rien n'est plus délectable, 3, III ; 3, IV.
- Elle existe nécessairement dans la souveraine Bonté, 3, II.
- La parfaite charité doit être indépassable en intensité et en perfection, 3, XI.
- La charité authentique exige une pluralité de personnes, 3, II ; 3, III ; 3, V ; 3, XIII ; 3, XIV.
- La charité s'origine la Trinité, 3, XI ; 3, XIII ; 3, XIV.
- La parfaite charité requiert un condignus, 5, VII.
- La parfaite charité demande qu'on veuille communiquer la joie de l'amour mutuel, 3, XI.
- La charité ordonnée est proportionnée à la valeur de la personne aimée, 5, XVII.
- Elle exige la coéternité des personnes, 3, VI ; leur égalité parfaite, 3, VII ; 3, VIII ; 3, XXI ; et l'unité de la substance, 3, VIII.
- Grâce à la troisième personne, la charité trinitaire est concorde parfaite et unité, 3, XX.

COMMUNIS ANIMI CONCEPTIO.

- Rien de plus sûr que ce qui provient d'une conception commune de l'esprit, 4, V.
- Elle nous fait attribuer à Dieu tout ce que nous estimons le meilleur et le plus élevé, 1, XX.

CONDIGNUS.

- Celui qui, par sa valeur, mérite d'être aimé ; la personne qui, étant divine, mérite l'amour souverain, 3, II.
- L'existence d'un condignus est exigée par la charité et réalisée par la toute-puissance, 5, VII.
- La raison qui explique le condignus est la communication de la grandeur, 6, VI.
- Il y a priorité de nature dans la production du condignus, 6, VII.
- Il reçoit de son principe tout pouvoir, donc celui de produire le troisième, 5, VIII.
- Pour le Père, engendrer, c'est identiquement vouloir un condignus, 6, XVII.

CONDILECTUS, CONDILECTIO.

Celui qui est associé à l'amour, à la joie d'être aimé par celui qu'on aime, 3, XI; 3, XIV; 3, XV.

Il n'y a pas condilection dans le simple amour mutuel, mais dans l'amour concordant et unifié des deux pour un troisième, 3, XIX.

La raison de la production du condilectus est la communication des délices de la charité, 6, VI.

La production du condilectus est seconde relativement à celle du condignus, 6, VII.

La production du Saint-Esprit n'est rien autre chose que la volonté du Père et du Fils d'avoir un condilectus, 6, XVII.

DEFECTUS.

— benevolentiae : c'est le refus de communiquer à un autre sa plénitude, 3, IV.

Cette défaillance est incompatible avec la plénitude de joie et de gloire, 3, IV.

— dilectionis : c'est le refus de communiquer à un troisième la joie de l'amour dont on est aimé, 3, XII; 3, XIII.

Cette défaillance est incompatible avec la plénitude de charité, de félicité, de gloire, 3, XII; 3, XIII.

DEITAS, DIVINITAS.

Elle s'identifie avec la Substance suprême, 1, XVI.

Dieu est unique et un en substance, même si la divinité est commune à plusieurs personnes, 1, XVII.

ESSE, ESSENTIA.

Les existants peuvent avoir ou bien l'esse éternel et de soi-même ; ou bien l'esse qui n'est ni éternel ni de soi-même ; ou bien l'esse éternel mais non de soi-même, 1, VI; 5, V.

L'être qui est de lui-même ne peut avoir un esse composé, 5, IV.

L'être de Dieu est supersubstantiel, 4, XVI ; comme n'étant pas sujet d'inbérance, 4, XIX.

Essentia désigne ce qui est principal dans la substance, 4, XXIII.

Essence est un terme plus exact que substance pour parler de Dieu, 4, XX.

EXPERIENTIA.

Elle nous donne la connaissance des réalités temporelles, 1, I; 4, VII.

Elle est le point de départ de tous nos raisonnements, 1, IX.

Elle nous impose bien des choses incompréhensibles, 3, X.

Nous avons peine à admettre ce qui dépasse l'expérience, 4, VIII.

EXISTENTIA.

Ce mot, au sens concret, désigne celui qui possède l'être substantiel en vertu d'une propriété, 4, XVI.

Exprimant la nature et l'origine de l'être, il peut désigner la personne, 4, XII; 4, XIX.

Les existences peuvent se distinguer ou bien seulement par une différence de nature (chez les anges) ; ou bien seulement par l'origine (en Dieu) ; ou bien par les deux (chez les hommes), 4, XIII; 4, XIV; 4, XV.

En Dieu, il y a une existence commune, qui est la Substance suprême, 4, XVI.

Il y a des existences incommunicables à raison de leurs propriétés, 4, XVII.

Il est plus exact d'appeler les personnes divines existences que substances ou substances, 4, XX.

Une existence incommunicable de l'Être divin est identiquement une personne divine, 4, XVIII.

En Dieu, être de soi-même est une existence incommunicable, 5, IV.

N'être pas de soi-même est une existence commune à deux personnes, 5, V.

Procéder immédiatement est une existence incommunicable, 5, XI.

De même, procéder et être principe, 5, XIV.

Procéder à la fois médiatement et immédiatement, 5, XI ; procéder sans être principe est une existence incommunicable, 5, XII.

FELICITAS.

Dieu est souverain Félicité, étant souverain Bien, 2, XVI.

La plénitude de la félicité exige l'amour mutuel et donc une pluralité de personnes, 3, III; 3, V; 3, XIV; 3, XVII.

Elle exige la charité consommée et donc la Trinité, 3, XII; 3, XIII.

La Trinité.

La félicité parfaite suppose des liens de parenté entre les personnes, 5, II.

FIDES.

La foi est le commencement et le fondement de tout bien. Elle est la condition de l'espérance et de la charité, Prol.

Rien n'est plus ferme que l'adhésion de foi, 1, II.

En matière de foi, les miracles et les signes tiennent lieu d'arguments, 1, II.

Il faut aller de la foi à la connaissance et à la vie éternelle, Prol.; 1, III.

FILIIUS.

Ce terme s'applique vraiment à celui qui est produit par la première procession, 6, V.

Pour le Fils, naître, c'est procéder du Père selon le mode principal de procession, 6, XVII.

Il est dit engendré et seul engendré, 6, XVI.

Celui qui précède des deux n'est pas leur fils, 6, VIII.

Le Fils est l'image du Père, non parce qu'il lui est égal en tout, 6, XX; mais parce qu'il est configuré à sa propriété personnelle: il donne comme le Père et avec lui, 6, XI; 6, XVIII.

Seul il le glorifie par la manifestation de sa paternité, 6, XIII.

Seul il est appelé Verbe, comme naissant du Père seul et étant sa parole intime, 6, XII.

On lui attribue spécialement la Sagesse divine, parce qu'elle dépend de la Puissance attribuée au Père, 6, XV.

Il est dit figure de la substance du Père, comme reproduisant la propriété du Père, 6, XXI; 6, XXII;

Comme Sagesse engendrée de la Sagesse inengendrée, 6, XXII, Il est la Substance engendrée de la Substance inengendrée, 6, XXII.

GENERATIO.

Diverses significations du mot, au sens large et au sens propre, 6, XVI; 6, XVIII.

Toute production de nature n'est pas dite génération, 6, XVI; 6, XVIII.

Rien n'empêche a priori que la nature divine soit féconde et engendre, 1, IX.

En Dieu, engendrer c'est produire un autre, consubstantiel à soi, selon le mode principal de procession, 6, XVII.

Pour le Père, engendrer, c'est vouloir un coéqual, 6, XVII.

Le Père, étant la Sagesse inengendrée, est la Substance inengendrée; le Fils, Sagesse engendrée, est la Substance engendrée, 6, XXII-XXV.

GLORIA.

La gloire divine, supposant la générosité qui se communique, exige une pluralité de personnes, 3, IV; 3, V; 3, XIV.

Excluant toute défaillance dans la charité, elle exige la Trinité, 3, XIII.

GRATIA.

Tout ce qui existe en dehors de Dieu est l'effet d'une activité de grâce, 2, VIII.

Toute action surpassant les forces intrinsèques de la nature est grâce, 6, I.

En Dieu lui-même, rien n'existe par activité de grâce: tout vient de la nature, 5, XXII.

IMAGO.

L'image (in humanis) suppose une ressemblance extérieure, 6, XI.

L'image n'est pas fondée sur l'absence ici et là d'une propriété, sur une ressemblance négative, 6, XIX.

L'image suppose à la fois similitude et différence, 6, XXI.

En Dieu, l'image est fondée sur la similitude des propriétés personnelles, 6, XI; 6, XVIII; 6, XX.

Et non sur l'identité de nature, 6, XX.

IMENSITAS, IMMENSUS.

Tout en Dieu est infini: s'il est éternel, il est immense, 2, V.

L'immense, échappant à toute mesure, est nécessairement unique, 2, VI.

Dieu est immense, étant la grandeur même et non point participation à la grandeur, 2, X.

L'immensité divine est incommunicable à plusieurs substances, 2, XI; 2, XII.

Dieu est partout sans être dans le lieu, 2, XXIII.

INGENITUS.

Seul le Père est dit Inengendré, n'ayant son origine en aucun autre, 6, XVI.

On attribue spécialement la Puissance à l'Inengendré, 6, XV.

Le Saint-Esprit n'est pas appelé Inengendré, 6, XVI.

Pour l'Inengendré, engendrer le Fils, c'est vouloir un congénitif semblable à lui, 6, XVII.

Pour l'Inengendré, produire le Saint-Esprit, c'est vouloir en commun avec l'Engendré un condilectus, 6, XVII.

Le Père est la Substance inengendrée, 6, XXIV.

Deux personnes ou les trois ensemble ne sont pas une grandeur supérieure à une seule personne, 6, XXV.

INNASCIBILIS.

L'Innascible a tout de lui-même, 5, VII ; 5, VIII.

Les autres personnes veulent voir immédiatement l'Innascible, 5, IX.

Pour l'Innascible, produire une personne, c'est vouloir immuablement, pour une raison très sage, avoir de soi-même un co-substantiel, semblable à soi, 6, III ; 6, V.

INTELLIGENTIA.

Elle donne une connaissance supérieure à la foi, inférieure à l'expérience de la vision, Prol.

Rien de meilleur, de plus doux que l'acquisition de cette intelligence, 4, III.

NATURA HUMANA.

La nature humaine est à l'image de Dieu, 6, I.

Entre nature divine et nature humaine la dissemblance l'emporte de beaucoup, mais la ressemblance est notable, 6, I.

Elles s'opposent et se répondent au point de vue de l'unité et de la pluralité, 3, IX ; 3, X ; 4, X ; 4, XXV.

Dans la nature humaine, les existences personnelles se distinguent et par la qualité et par l'origine, 4, XIV.

OPERATIO NATURAE.

L'activité des forces naturelles nous est révélée par l'expérience, 4, VII.

Une existence produit une autre existence selon l'activité de nature, 4, IX.

Dans la production d'une personne selon l'activité de nature, il y a parent et enfant, 6, II.

Dans la nature humaine, un fils ne procède pas de son père seul selon l'activité de nature, 6, IV.

La génération, au sens large, est la production d'un existant par un existant selon l'activité de nature, 6, XVI ; 6, XVIII.

En Dieu, l'activité de nature ne peut rien produire qui ne soit Dieu, 2, VIII.

En Dieu, recevoir et donner sont activité de nature, non de grâce, 5, XXII.

Dans la divinité immuable et éternelle tout est exigence de nature, 6, I.

PATER.

Ce nom s'applique vraiment à l'Innascible, 6, IV ; 6, V.

Seul le Père est dit Inengendré, 6, XVI.

Le Père est la Substance inengendrée, 6, XXII-XXV.

On lui attribue spécialement la Puissance comme ayant une priorité sur la Sagesse et la Bonté, 6, XV.

Le Père a des parentés différentes avec les deux qui procèdent de lui, 6, VII.

PERSONA.

La personne créée est en elle-même multiple et inégale à elle-même, 3, XXV.

Certains admettent une pluralité de sens du mot personne, 4, III.

Certains appellent les personnes subsistances, 3, IV ; 4, XX.

Personne dit substance, mais fait entendre autre chose encore, 4, VI ; 4, XIX ; 4, XX.

Personne signifie moins quelque chose que quelqu'un (de nature raisonnable), 4, VII ; 4, VIII.

L'altérité des personnes n'implique pas nécessairement une diversité de substances, 4, IX.

Dans la personne il faut considérer sa nature et son origine, 4, XI.

Le terme existence suggère ces deux aspects, 4, XII.

Une personne se distingue de toute autre par une propriété incommunicable, 4, XVII ; 4, XX.

La personne est une existence individuelle d'une nature raisonnable, 4, XXII ; ou un existant par soi seul, selon un mode singulier d'existence raisonnable, 4, XXIV.

La définition de la personne donnée par Boèce ne convient pas à toute personne et à la seule personne, 4, XXI.

PERSONAE DIVINAE.

- Le mot *personne* appliqué à Dieu et son sens ont été vobus par l'Esprit-Saint, 4, V.
- En Dieu il faut une *personne* qui soit d'elle-même, 5, III ; et c'est une existence incommunicable, 5, IV.
- Il faut une *personne* qui soit d'une seule, 5, VII ; et une seulement, 5, X ; une *personne* qui précède et soit principe, 5, XIII ; et une seulement, 5, XIV.
- Il faut une *personne* qui soit des deux, 5, VIII ; et une seulement, 5, X ; une *personne* qui ne soit principe d'aucune autre, 5, XI ; et une seulement, 5, XII.
- Il ne peut y avoir de quatrième *personne*, 5, XV ; 5, XX.
- La *personne* qui est d'elle-même a la plénitude de l'amour gracieux, 5, XVII.
- Celle qui n'est pas principe a la plénitude de l'amour obligé, 5, XVIII.
- Celle qui précède et est principe a la plénitude de l'amour mixte, 5, XIX.
- Chaque *personne* se veut elle-même et veut pour les autres tout ce qui est communicable, 5, XXIII ; 5, XXIV.

POTENTIA.

- La Puissance souveraine est identique à la Substance et à la Sagesse, 1, XIII.
- La Puissance divine est la Toute-Puissance, 1, XXI.
- Elle peut tout et cela seul qui dénote une véritable puissance, 1, XXI.
- Elle est plénitude de puissance et non participation à la puissance, 1, XXIV.
- L'être qui est de lui-même ne peut avoir une puissance seulement participée, 4, IV.
- Il n'y a qu'un Tout-Puissant, 1, XXV.
- La puissance divine est incommunicable à d'autres substances, 2, XI ; 2, XII ; 2, XIII.
- Il pourroit y avoir plénitude de puissance même en un Dieu uni-personnel, 3, XVI.
- Chaque *personne* possède l'unique Toute-Puissance, 3, XXII.
- On attribue spécialement au Père la Puissance, comme ayant une priorité sur la Sagesse et la Bonté, 6, XV.
- La Toute-Puissance prouve l'unité de Dieu, 6, XXV.

PRAEDICAMENTA.

En Dieu, les propriétés relatives peuvent se rattacher aux divers *prédicaments*, 2, XXV.

PRIOR CAUSALITER, NATURALITER.

Dans l'éternel, il ne peut y avoir priorité de temps, 3, XXV.

Mais il peut y avoir priorité de principe ou de nature, 5, VII ; 6, VII.

La dualité des *personnes* a une priorité sur la Trinité, 5, VII ; 6, VII.

PROCESSION.

Ce terme est susceptible de significations diverses, 6, XVIII.

La *procession* personnelle, in humanis, peut être ou bien immédiate, ou bien médiate, ou bien à la fois médiate et immédiate, 5, VI ; 6, II ; 6, XVII.

La *procession* immédiate est première, 5, VII ; 6, II.

Seule la *procession* immédiate est principale, 6, II ; 6, VIII.

La *procession* immédiate existe en Dieu, motivée par la charité et la Toute-Puissance, 5, VII ; 5, XI.

Et il n'y en a qu'une, 5, X.

Il y a en Dieu une *procession* à la fois médiate et immédiate, 5, VIII. Et il n'y en a qu'une, 5, X.

Il y a une *procession* immédiate, bien que non principale, 6, VIII.

Il n'y a pas de *procession* seulement médiate, 5, IX.

Les deux *processions* ont des raisons différentes, 6, VI ; 6, XVII.

Elles constituent des parents différentes, 6, VII.

PROPRIETATES DIVINAE.

Propriétés de la Substance :

Dieu est *incréd*, 2, I ; et *seul* *incréd*, 2, VIII ;

sempiternel, 2, II ; *incorruptible* et *immuable*, 2, III ; *éternel*, 2, IV ; 2, IX ; et *seul* *éternel*, 2, VII ; 2, IX ; 2, XI ;

infini et *immense*, 2, V ; 2, X ; *seul* *immense*, 2, VI ; 2, XI ;

unique, 2, XIV ; *seul* *Seigneur*, 2, XV ;

souverainement bon et *absolument parfait*, 2, XVI ;

souverainement simple et *excluant toute composition*, 2, XXII ;

d'une *simplicité* qui est *richeesse infinie*, 2, XXI ;

transcendant par rapport au lieu, 2, XXIII ; et au temps, 2, XXIV ;

un en lui-même et multiforme en son action, 2, XXIII ; 2, XXIV.
Ces propriétés s'identifient avec la Substance et entre elles ; se prouvent l'une par l'autre ; se disent l'une de l'autre, 2, VII ; 2, X ; 2, XVIII.
Cette unité est pour nous incompréhensible, 4, III.

Propriétés personnelles :

Il y a des propriétés incommunicables, distinguant les personnes ou existences, 4, XVII.
Elles sont les titres auxquels les personnes possèdent l'unique substance, 4, XIX.
Elles nous semblent inhérentes aux personnes, que certains, pour cette raison, appellent subsistances, 4, XX.

PULCHRITUDO.

La beauté parfaite suppose l'ordre dans la diversité des propriétés personnelles, 5, II.
Les propriétés : donner seulement, recevoir seulement, recevoir et donner forment une harmonie, 5, XIV.
La beauté serait détruite par l'adjonction d'une quatrième personne, 5, XIV, XV.

QUO NIHIL MAJUS, NIHIL MELIUS.

C'est ce qui caractérise la Substance suprême, 4, XI.
Dieu lui-même ne peut rien concevoir de meilleur ou de plus grand que lui, 4, XVIII.
Bien moins encore l'intelligence humaine, 4, XIX.
Il faut accorder à Dieu ce qui est le meilleur, 3, XI.
Pour que la charité soit suprême, il faut qu'il n'y ait rien de plus grand qu'elle, rien de meilleur, 3, XI.
La plénitude de bonté, de félicité, de gloire, exige ce qui est le meilleur, 3, V.
L'amour souverain est d'une telle intensité que rien ne peut lui être supérieur, d'une telle qualité que rien ne peut être meilleur, 5, XVI.

RATIO.

Certaines vérités de foi sont supra rationem, d'autres paraissent même contra rationem, 1, I.
Aux vérités éternelles et nécessaires il y a des raisons nécessaires, 4, IV.

La raison nous contraint d'affirmer bien des vérités que nous ne comprenons pas, 3, III.

SAPIENTIA.

La Sagesse souveraine est identique à la Substance, à la Puissance souveraine, 1, XIII.
En Dieu, la Sagesse ne peut dépasser la Puissance ni l'Être, 1, XVIII.
La Sagesse divine est souveraine relativement et absolument, 1, XXI ; 1, XXII.
Elle est plénitude de sagesse et non participation, 1, XXIII.
Comme la divinité, elle est incommunicable à d'autres substances, 2, XI ; 2, XII ; 2, XIII.
La plénitude de sagesse pourrait subsister en un Dieu unipersonnel, 3, XVI.
Qui donne à une personne la Sagesse lui donne l'existence, 5, IX.
On attribue spécialement au Fils la Sagesse divine, comme dépendant de la Puissance et ayant une priorité sur la Bonté, 6, XV.
Le Fils est Sagesse engendrée de la Sagesse inengendrée, 6, XXII.
La plénitude de la Sagesse en Dieu fait apparaître l'accord entre unité et Trinité, 6, XXV.

SCALA.

L'échelle de la contemplation nous élève vers le ciel, ProI.
Le visible est une échelle pour monter à l'invisible, 4, X ; 5, XXIII.
Les similitudes sont une échelle pour qui n'a pas les ailes de la contemplation, 6, XXIII.

SCIENTIA.

La même science communiquée par le maître, reçue par le disciple nous offre une image du Père et du Fils, 6, XXIII ; 6, XXIV.
La même science découverte par l'un, transmise par l'autre, communiquée au troisième nous offre une image de la Trinité, 6, XXV.
La science n'est pas plus grande en l'un qu'en l'autre, ni dans les trois que dans un seul, 6, XXV.

SIMILITUDO, DISSIMILITUDO.

- Dans le mystère de Dieu, nous cherchons à tâtons à travers les similitudes, 6, XI.
 Les similitudes sont une échelle pour nous élever à Dieu, 5, VI ; 6, XXIII.
 L'homme est une image de Dieu, peinte par Dieu lui-même, 6, XIX.
 L'image exige le ressemblance, mais toute ressemblance ne constitue pas une image, 6, XIX.
 Il faut étudier les rapports de ressemblance et de dissimilitude entre Dieu et l'homme, 5, VI.
 La dissimilitude l'emporte incomparablement, mais la ressemblance est notable, 6, I.
 Ressemblance et dissimilitude entre génération divine et génération humaine, 6, V.
 Si l'homme n'avait pas péché, il ressemblerait davantage à Dieu dans la génération, 6, XVIII.
 Dans la souveraine unité, il ne peut y avoir ni ressemblance ni dissimilitude, 6, XX.

SIMPLICITAS.

- La simplicité divine transcende toute unité créée, en excluant toute composition, 2, XX ; 2, XXII.
 Elle est une richesse infinie, 2, XXI.

SPIRITUS SANCTUS.

- Le Saint-Esprit n'est dit ni engendré ni inengendré, 6, XVI.
 Il n'est pas fils, 6, XVI ; 6, XVII.
 Il n'est pas produit à son mode principal de procession, 6, XVII.
 Il est produit par la volonté commune des deux premiers d'avoir un concilectus, 6, XVII.
 On lui attribue spécialement la Bonté, qui dépend de la Puissance et de la Sagesse, 6, XV.
 Il est appelé Esprit par analogie avec le souffle vital, 6, IX ; plus encore avec le souffle spirituel qui unit les œurs, 6, X.
 Il est appelé Saint comme source de la sainteté, 6, X.
 Bien qu'en tout semblable au Père, il n'est pas appelé son image, 6, XI.
 Il n'est pas l'image du Fils, 6, XIX.
 Il n'est pas Verbe, mais écoute la Verbe et l'inspire aux esprits créés, 6, XII.

- Il glorifie le Père, mais ne manifeste pas, comme le Fils, la générosité paternelle, 6, XIII.
 Il est Don de Dieu, communiqué à l'homme, auquel il infuse l'amour obligé, 6, XIII ; 6, XIV.
 Il est notre guide et notre docteur dans notre ascension spirituelle, Prof.

SUBSISTENTIA.

- C'est un terme savant qui réclame explication, 4, IV.
 Il désigne ce qui existe comme substance en vertu de sa substantialité, 2, XII ;
 Ce qui entre d'ordinaire en composition avec les accidents, 4, XIX ;
 Ce qui entre en composition avec le subsistant pour former une essence, 2, XX.
 On peut appeler les personnes divines subsistences au sens d'existences, 5, XX.

SUBSTANTIA SUMMA, PRIMORDIALES.

- Il faut une Substance ayant l'être d'elle-même et absolument souveraine, 1, XI ; source universelle de l'être, 1, XII ; de nature rationnelle, 1, XII ;
 identique à la Puissance et à la Sagesse, 1, XIII ;
 unique, n'ayant pas d'égal, 1, XIV ;
 ni d'inférieure participant à sa nature, 1, XV.
 Elle ne peut servir de matière aux êtres créés, 2, VIII.
 Elle s'identifie avec la divinité, 1, XVI.
 Elle est incommunicable à d'autres substances, bien plus encore que la substantialité d'un homme à d'autres hommes, 2, XII.
 L'unique Substance est commune aux personnes divines, 3, VIII.
 On peut appeler les personnes divines, substances (hypostases), 4, XX.
 Le Père est la Substance inengendrée ; le Fils, la Substance engendrée, 6, XXII-XXV.

SUMMUM BONUM.

- Dieu est le souverain Bien, 2, XVI.
 Sa perfection est souveraine simplicité, 2, XVII ; 2, XVIII.
 Il ne peut exister deux souverains Bœus, 2, XIX.

TEMPUS.

- Ce qui commence dans le temps n'est pas de soi-même, 1, VI ; 1, VII.
 Toute créature a un commencement temporel, 2, IX.
 Dieu est présent à tous les temps, sans être dans le temps, 2, XXIII ; 2, XXIV.
 Dans la Trinité, il n'y a aucune priorité temporelle, 5, VII.

VERBUM.

- C'est la parole qui est d'abord dans le cœur et proférée par les lèvres, 6, XII.
 Seul le Fils est Verbe, 6, XII ; et par lui seul, le Père parle à tous les autres, 6, XII.

VERITAS.

- Elle est indépendante du temps et éternelle, 2, II.
 Dieu est la Vérité, 2, II.
 Le Christ est maître de vérité et est la Vérité, ProL.
 L'Esprit est l'Esprit de vérité, 4, V.
 Dans le Père est la conception de toute la vérité ; dans le Verbe, l'expression de toute la vérité ; dans l'Esprit, l'audition de toute la vérité, 6, XII.
 La vérité est une et identique en celui qui communique et en celui qui reçoit la science, 6, XXIII ; 6, XXV.

VITA.

- La vie intérieure moralement bonne vient de la foi ; la vie éternelle béatifiante vient de la connaissance, ProL.
 Le souffle vital est la vie du corps, donne la sensibilité ; l'Esprit de Dieu est la vie de l'esprit, donne la sainteté, 6, X.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.	
L'Ambrosien.....	7
Les « sources » du traité.....	10
Analyse du <i>De Trinitate</i>	13
Méthode, principes essentiels et thèmes majeurs.....	24
La démarche théologique.....	33
Les raisons nécessaires.....	37
Texte, traduction, notes, bibliographie.....	45
LE DE TRINITATE, Texte et traduction.	
PROLOGUE (De la foi à l'intelligence de la foi).....	50
LIVRE I (La Substance divine).....	60
LIVRE II (Les attributs divins).....	106
LIVRE III (Pluralité et Trinité en Dieu).....	160
LIVRE IV (Les Personnes).....	224
LIVRE V (Les Processions).....	294
LIVRE VI (Les noms des Personnes).....	370
NOTES COMPLÉMENTAIRES.	
Ascensio nostra spiritualis (Prologue).....	463
Supra rationem, contra rationem (Livre I, I).....	465
Rationes necessariorum (L. 1, IV).....	465
Auctoritates, rationes (L. 1, V).....	468
Maxima prepositio, communis animi conceptio (L. 1, XX).....	470
Deus Veritas aeterna (L. 2, II).....	472
Aeternum creati non potuit (L. 2, X).....	473
Substantiis quasi divinis (L. 2, XIII).....	473
Ab aeterno voluit (L. 2, XXIV).....	475
Praedicamenta (L. 2, XXV).....	476
Bonitas, caritas (L. 3, II).....	477

Caritas ordinata, amor discretus (L. 3, II).....	481
Consocialis amor (L. 3, XX).....	483
Personae, proprietates, subsistentiae (L. 4, III).....	484
Graeci non sumus (L. 4, IV).....	486
Incommunicabilis existentia (L. 4, VI-XVIII).....	487
In verborum varietate veritas una (L. 4, XX).....	489
Subtilia corpora (L. 4, XXV).....	490
Specula, speculum, speculatio (L. 5, VI).....	491
Medietas arithmetica, geometrica, harmonica (L. 5, XIV).....	492
Nonnulla imo multa similitudo (L. 5, I).....	493
Filius imago Patris (L. 6, XI).....	496
Filius Verbum (L. 6, XII).....	497
Spiritus sanctus donum Dei (L. 6, XIV).....	499
Forma quaedam et imago summas Trinitatis (L. 6, XV).....	500
Spiritus non imago Unigeniti (L. 6, XIX).....	503
Aequalitas (L. 6, XX).....	504
Substantia genita (L. 6, XXII).....	504
Facile convincitur (L. 6, XXV).....	507
INDEX HERUM.....	509

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 8 DÉCEMBRE 1959
SUR LES PRESSES
DE PROTAT FRÈRES,
A MACON