

LA TRINITÉ

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° 111

RICHARD dit SAINT-VICTOR

LA TRINITÉ

TEXTE LATIN

Tractatio de Trinitate. tractatio ad hōtes de

Gaston SALET, s. J.

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, rue de la Tombe-Issoire, PARIS
1959

NIHIL OBSTAT :

Lyon, le 24 juin 1058

B. ARMINJON, s. j.

Praep. Prov. Lugd.

imprimateur :

Paris, le 18 octobre 1958

P. GIRARD, s. s.

Vie. geo.

INTRODUCTION I

L'a m b i a n c e .

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 1118, examina la doctrine de Gilbert delà Portée. 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 xip 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 long-temps 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. R. Wallier, *Richard de Saint-Victor > De Trinitate*. texte critique avec introduction, notes et tables, publié par Jean Riballic, 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. Dumézil » *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de Contour*, Paris, 1952. p. 169.

D'après J. Ribatiliibk , · 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.» ()p. cif., Introduction, p. 12 et 13.

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

Bernard de Clairvaux est mort en 1153, après avoir lait gement son influence prudentielle.

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

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 sainteté de Richard : des visiteurs illustres, S. Thomas Becket et Alexandre III en portent témoignage.

Tous les historiens du xii^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, Ecossais, 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 ama² et qui s'exprime dans l'adage d'Hugues de Saint-Victor - Omnia disce³ -, une confiance jeune quelque peu absolue en la dialectique, cette « disciplina disciplinarum » et en même temps, chez les mêmes penseurs, un élan de piété

1. S. Augustin, O⁹ ordine 3.13.33 <33,1013>.

Incomparable, ce qu'il faut appeler une ferveur de l'intelligence et un Intellectualisme mystique, bref une sorte d'état de grégo 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,

temps de lire les ouvrages écrits par les saints tine tendance puissante emporte les esprits vers la recherche. A la suite de S. Anselme, ils veulent parvenir à l'intelligence de ce qu'ils

nière lucide en ralliant ces professeurs de dialectique « qui Jugent inexistant ce qui dépasse leurs petits raisonnements... ne croient qu'il 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 Hildiard 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 Franciat*, où la dialectique est déclarée Impiété et Invention du diable. Mais Jean de Salisbury, biographe de S. Anselme,

3. *Id.* (TS. 1237).
4. Ep., ISS (152, 33).

saura défendre vigoureusement la logique et la culture intellectuelle'.

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 Porréc 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

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 Age, 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

amatur et amor » . Richard se réfère à un passage célèbre de S. Grégoire¹, 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 divines². Enfin la définition de la personne donnée par Boëce est critiquée avec vivacité³.

Les SOURCES

Quant aux Pères grecs, leur Influence, qui semblait notable au P. de Régnon¹ dans les Idées de Richard sur la personne, sur les processions immédiate et médiante, 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, ça et là, dans notre traité quelques réminiscences des autours païens, telle la définition de l'amitié ou la remarque sur l'impossibilité d'un bonheur parfait qui on lisait l'antiquité profane. Mais ces quelques phrases ne vont pas au-delà de ce que tout homme cultivé se devait de connaître.

Chez l'un et chez l'autre, c'est le même désir : fides quaerens
tion divine anime toute la dialectique du *De Trinitate*.

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 ombre ». De plus, s'agissant de la

, se développe

valeur et l'originalité de Klchard.

même mesure, les démonstrations

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

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 spiri-

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) (Vf).

Il existe une substance suprême.

et donc qui n'est pas de lui-même — nous devons bien con-

dure 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 plus grande ride meilleure et qui existe par elle-même (X, XI).

Unique et absolument parfaite.

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 parlaite (XXI-XXII). Qui possède la perfection en plénitude et non en y partidpant est seul à la posséder ; l'hypothèse contraire est absurde (XXIII-XXV).

Livre deuxième. — Les attributs divins.

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

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 Immobile, tout changement par diminution, nugato lui-même (III).

Dieu étant sempiternel et immobile 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 incomensurable 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'intréé est indépendant du temps.

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).

Pas plus que la divinité les attributs ne sont communis-

« *substantiality* 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).

Comme il ne peut y avoir qu'un Dieu (bien d'autres arguments le démontrent), il ne peut y avoir qu'un Seigneur ;

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

unité, puisque tous les attributs s'identifient avec la substance et la simplicité divine (XIX).

XXI).

La substance divine est une essence supersubstancialle. de son activité, de son immutabilité (XXII-XXIV). qui est de lui-même et éternel (XXV).

Livre troisième. — Pluralité et Trinité en Dieu.

Questions à traiter.

raison qu'il y a dans l'unité divine pluralité de personnes et Trinité. Étudier l'origine de ces personnes (I).

En Dieu il y a plénitude de charité parfaite et souveraine. d'un autre — exige une pluralité. Et la charité divine souveraine, pour être parfaite et parfaitement ordonnée, ne peut être 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.

communiquer généreusement tout ce qu'on peut supposer un associé à la gloire (IV).

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

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 doux 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 (IX).

Théorie 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, porte 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 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 condescension, 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 coéternelles.

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

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

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

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

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 à ; personne dit plutôt « quelqu'un » (VI, VII).

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

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

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 — Rien l'être d'elle-même. 1

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

seule : autrement il y aurait série indéfinie et sans principe 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

ANALYSE

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 sol-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 ; donc également principe de la troisième. D'ailleurs la perfection de l'amour dans les deux premières 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, XIII).

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.

celui dont le propre est de donner sans recevoir et celui dont

INTRODUCTION

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 ; ou autre 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 (XVI-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.

sont différentes, bien que toutes deux de l'Innascible, l'une par la communication de l'amour (VI). Il y a priorité (de

sième ne peut l'être ; il n'est pas davantage fils du Fils, (VIII).

cable, on appelle la troisième personne Esprit-Saint par analogie avec le souille vital chez l'homme, mieux encore par

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

origine dans aucun autre — le Fils, engendré, puisqu'il

INTRODUCTION

l'Esprit ni engendré, 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 par 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 *Imago* 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 il la fois semblable et différent : Il reçoit et il donne (XX). El cela justifie aussi l'expression « figure de la substance » du Père — ce qui revient à dire « figure de la substance inengendrée ». Car, d'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 inuit ou lumineux le dogme de l'unité divine et de la Trinité (XXIII-

MÉTHODES, PRINCIPES BSBNTIBS ET THÉORIES 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.

MÉTHODE, FICTION ET THÈMES

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

décrir 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 impul-

aller de l'avant. ¶ *Rides quaerit, intellectus invenit...* Et rursus intellectus eum 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 brumeuse ». 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 humain ». 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.

2. *De Trinitate*, 18, 2, 2 (42, 1055).

sablement, 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 consultata unum eundemque sensum pari loquuntur concordia ». » Mais de tous les chapitres de ce livre, le plus instructif est celui où 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 conscience ». Au reste il n'est

est réellement à l'image de Dieu. En considérant dans l'homme la vie spirituelle la plus haute, particulièrement l'ainour qui est charité, on est assuré d'avoir sur Dieu une lumière authentique. Il y a là un centre d'observation privilégié et un miroir fidèle : « Haec porta, haec scala, hac intratur ad Intima, hac elevatur ad summa... Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum anima rationalis ». » On opérera la « translatio » de l'humain au divin en excluant

principe « maxima propositio, communis animi conceptio », que la piété tait admittre 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

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 monde s, n'a pas

1. *Benjamin major*, 5.7 (IM, 174).

MÉTHODE, PRINCIPES ET THÈMES

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'illu-

soit vrai⁴, 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 bien

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 inférieures » ? 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 bien » ? 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

d'abord : « La MUIU virili solido et rigoù » (« nom, c'en la bMUIU. » Un

3. Dr TrialMe. 1S, 2.2 (42.108).

d'abord longuement de la Substance suprême et de l'unité divine ? On a dit en des formules un peu simplifiées que la

Personnes pour retrouver ensuite l'unité de nature, tandis que la dogmatique latine partait de l'unité de nature et s'efforçait en un second temps de distinguer les Personnes¹.

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-trinité qu'il essayerait tant bien que mal de réduire à l'unité. Le *De Trinitate*, qui se développe autour du Symbole Quicunque, est d'abord et vigoureusement un traité théologique « De Deo

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 veneremur », et pour lui, comme

l'union 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.

vrai que chez lui les Personnes sont en pleine lumière. Ce d'une « réalité évanescante » et il est aux antipodes du déisme litté 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

cherchant à prouver que dans l'unique nature divine il peut y avoir trois personnes distinctes, du moment que chacune

MÉTHODE, PRINCIPES ET THÈMES

d'elles * oblient cette nature à un titre qui lui est exclusivement propre.

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 solitude *. Triple raison éclatante, triple rayon dans lequel se décompose, à nos yeux, la simplicité de la substance 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 personnes *. 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 preuve *.

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 « discréction » et totale tiens 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 Indicible *.

C'est encore la charité qui rend compte de la différence entre les processions et de l'originalité des personnes dis-

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 uni-

A travers les lenteurs pédagogiques de certains développements, les digressions et les reprises, cette Idée de la charité l'enchantement de sa lumière.

ligne de son génie qu'on s'étonne d'avoir à constater qu'il ne l'a il pas développée Jusqu'au bout¹. Elle avait été entrevue, nous l'avons remarqué, par Hugues de Saint-Victor.

« A ces recherches nous devons apporter d'autant plus d'intense application et d'ardeur persévérente que chez les Pères on trouve, sur ces problèmes, moins de démonstrations rationnelles rigoureuses. »

Sur ce point il est apparu comme un maître à ceux qui

homme ». On sait l'influence profonde qu'il a exercée sur l'école franciscaine, l'auteur de la *Summa Italesiana* et S. Bonaventure, sans d'ailleurs étonner l'originalité propre de ces docteurs ». S. Thomas, dans les *Sentences*, parlant de l'idée du Pseudo-Denys sur la bonté, avait accepté l'argumentation de Richard (. Et si plus tard il lui a préféré l'opposé augustinien, c'est sans aucun sectarisme : il ne le considère pas comme l'unique chemin de la vérité, par opposition

1. Livre S. XX. XXIII.

Trinitatis, Innet. unicus (Quamedit).

METHODE, PRINCIPES ET THEMES

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

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'être 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 où ce qu'elle a de profondément original, puisque seule cette révélation a défini Dieu comme la Charité¹.

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

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 l'est significatif que la mention des trois attributs revienne dans le résumé final du traité.

Raisonnement on ne doit pas attendre que, dans un
L'ordonnance majestueuse de l'ensemble ne va pas sans

quoique 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 égale^e

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 anthropomorphique, 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 x^e siècle, la dialectique, qui était chose fort sérieuse et qu'ils manisaient comme un puissant moyen d'investigation, prenait, à certains moments, l'aspect d'un jeu et nous allions 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, la condition qu'il soit suggestif. Le penseur vain 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 OGIBABCIIH THÉOLOGIQUE

La ogibABCIIH THÉOLOCIQUE.

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'indortune 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, à proprement parler, démarche Intellectuelle. De Cousin à Iauréau, à Pouillée, Janet et tant d'autres, on a traité les Victorins de mystiques exaltés, on leur a imputé un sentimentalisme antirationalnel¹. 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, citez l'un et citez 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

toyait 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

— 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 celle-ci et la vision dit 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 Bartoli, « on ne quille pas un instant le sol et le toit de l'église ».

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 : celle-ci est absolue *.

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 enrichie †.

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 de la religion que l'architecte l'est ^{il est aussi indépendant} de l'artiste. Pour lui, la

philosophie. La raison humaine, par ses propres principes et; scion ses méthodes, peut traiter librement de tous les dogmes ; elle étend sa compétence même aux mystères!

LA DÉMARCHE THÉOLOGIQUE

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

Evidemment Richard serait excusable de n'avoir pas prévu Froschammer et autres théologiens aventureux du xixe siècle et de ne s'être pas mis en garde contre leurs erreurs. Mais il faut reconnaître qu'en fait sa position est

cherchant l'intelligence² 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

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 connaître³ ». 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 promesse⁴. 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 valeur⁵. 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, « evacuavi 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 s. » D'ailleurs la raison elle-même n'est-elle pas fondamentalement une

2. *De Utroque archifrat. 3. 2. 6* (30. 1243).

3. *Desiderio inferioris hominis. I. 23* <100. 1134).

Chwihl (100.

1014-1015).

5. *Benedictus maior. 4. 3* <100. 137-138).

LES MAISONS NÉCESSAIRES

formule pourrait avoir de résonances fâcheuses, elle serait démarche complexe de Richard.

Cette poursuite ardente « il la trace de Dieu », *indaffallo*, 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 xix^e siècle que passionne le symbolisme), en contemplant surtout l'homme, image authentique du Créateur, on étudiant le jeu subtil des « ressemblances dissemblables », en essayant par une critique judicieuse de discerner ce qui

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 particu-

et distingue les processions, où il explique et Justifie les noms donnés par l'Écriture aux Personnes divines ».

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

penser Dieu, raisonner sur lui et même, affirme notre auteur, apporter dans l'argumentation des « raisons nécessaires ».

L'attitude intellectuelle de Richard, disons-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

38

présenter une démonstration
sion ambitieuse pour désigu

LES RAISONS NÉCESSAIRES

mystère, celui-ci demeurant toujours inviolé. De tait, 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 «*mettable*», 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 impénétrable à la raison.

Il ne suffirait pas d'ajouter que Richard se contente de démontrer la possibilité de l'énoncé de la *toi*¹. S. Thomas veut qu'on se borne à «*détendre la non-impossibilité des mystères proposés par la *toi**»², 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

INTRODUCTION

certains passages elle semble bien près de sa plume. Il convient 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 s'akur si exceptionnelle qu'on semblerait frappé de démence à ne pas se satisfaire de pareilles garanties ». Evidemment

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 Incontournable du Kichard, il y a peut-être lieu de tenir compte du « genre littéraire ». Le xii^e siècle est férus de technicité ratiocinante, la déduction se veut toujours

mas — 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 doux processions en Dieu ».

mas est respectueux du mystère et il Interprète ces « démonstrations » conformément aux principes du saint Docteur sur

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 mollirent 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.

Il rappelle que tous les mots humains — et par conséquent des profondeurs d'abîme. L'homme arrivera à peine

ou n'arrivera jamais à découvrir des termes aptes à l'exposer'. « On ne parviendra pas, en dépit de toutes les recherches, à une connaissance où l'esprit se reposera :

on lui donne entière satisfaction sur des vérités si profondes... Impossible d'enfermer Dieu dans une définition :

* Manifestement il ne saurait y avoir de définition propre de l'infini... 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*. 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 (Incomparabilitè copiosior) ». Il faut toujours rester modeste et rester à notre place, qui est la dernière dans l'ordre de l'intelligence « homo tenet imum ».

« Gardons-nous de porter à la légère un jugement trop humain sur un mystère d'une telle profondeur ». 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. 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'encore 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

d'éclairer les « simpliciores », parmi lesquels, avec une certitude de l'ordre de la vérité, il faut 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.

vite mettre en doute la conviction que nous avait inspirée tous ces raisonnements ! ». 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

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

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.

Voir note 1 Rulteiv MOomrth .. p. 5CS.

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 des 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.

Elles 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 ». 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 démontrer ? 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

venus après lui comme un téméraire, un sacrilège, un violateur 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 Scol. Erlgène ► 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 audacieuses 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 eux 1 ». 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 Victorinsy 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 nette situation nouvelle. Il nous est difficile, au xx^e siècle, de retrouver exactement la prob., blématique, l'état d'esprit et le comportement des docteurs du xn^e siècle 2. Nous n'avons plus le droit d'utiliser toutes leurs formules. Il faut nous garder cependant de condamner une pensée - totalement soumise à la fol mais ambitieuse de tout démontrer 4 ». Et nous devons admirer leur

1. *De dictione notante, proposito. Cf. Den M. Cuwrxs, Sess Scol Sri-*

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 connasseurs de Richard nous faisait remarquer il 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 xi^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 religieuse ; tout cet 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, meuocuraiB.

L'édition critique, déjà mentionnée, établie par J. Riballier, 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. *Pathologie jésuite*, tome ISS, col. SS7-9x1. L'éditeur de J. de Toulouse, reproduite par Sugue, semble très apparentée à celle de *Le Wtre d'Alaples*,

par les dictionnaires actuels.

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

théologie positive sur la Sainte Trinité, t. II, p. 235-335) se usent toujours avec intérêt, mais seraient à compléter et à réviser sur bien des points.

Le seul ouvrage français consacré explicitement et unique-

· De Trinitate · de Richard de Saint-Victor, Paris, Ottawa,

Dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, l'article *Richard de Saint-Victor* de G. Pairs donne une longue analyse du *De Trinitate* et une appréciation sur Richard théologien (t. XIII, 2, col. 2680-2691).

Carmelo Ottaviano, *Riccardo di S. Vito, 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,

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

trinalire de saint Thomas d'Aquin, est très utile pour situer Richard par rapport aux théologiens de son époque et à la théologie du xvi^e siècle.

Paul Vioza, *Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1958,

a sur Richard des pages brutes mais spécialement suggestives (ch. 2, p. 52-55).

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. Sal et., *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,

Mentionnons enfin tout particulièrement deux spécialistes des études ricardianes. Dans l'ouvrage déjà cité du P. DvMBton, 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 Ouitmet, 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. 351-394) ; « *Caritas ordinata* » et « *Amor discretus* » dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor (*Revue du Moyen Age latin*, t. 4, 1948, p. 225-235).

Il nous serait impossible de dire tout ce que personnellement nous devons à Mgr Gulmot, 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 Vregillo et le P. Dumelgo qui ont bien voulu se charger de revoir la traduction et les notes de ce volume.

TEXTE ET TRADUCTION

DE TRINITATE

LIBRI SEX

LA TRINITÉ

SIX LIVRES

PROLOGUS

Justus meus >> fide vivit, apostolica sententia est simul et prophética. Nam Apostolus dicit quod propheta praedicit, quia justus ex fide vivit : si sic est, imo quia

retractare sacramenta fidei nostrae. Sine fidei namque impossibile est placere Deo. Nam ubi non fides, non potest esse spes. Oportet enim accidentem ad Deum credere quia est et quod inquirentibus se remunerat 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 autoni-

me diligitur a Patre meo, et ego diligam eum et mani/eetaMf ei meipsum. Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio. Cum autem Christus apparuerit vita nostra, tunc et

PROLOGUE

De la foi à l'intelligence de la foi.

lique comme c'est un oracle prophétique, car l'Apôtre de la foi*. 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 foi*. En vérité, sans la foi impossible y avoir l'espérance : il faut bien, pour approcher de Dieu, croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui Je cherchent ; autrement quelle espérance sera possible ?

SSSC 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

Quant à l'effet de la charité, vous l'apprenez

la manifestation, la manifestation à la contemplation, la contemplation à la connaissance. ■ Mais lorsqu'apparaîtra le Christ notre vie, alors nous aussi nous apparaîtront paree que nous le verrons tel qu'il est .> Vous voyez le

erimus, quia videbimus eum sicuti est. Vides unde quo pervenitur, vel quibus gradibus ascenditur, mediante spes et caritate, deinde fide ad cognitionem divinam et per cognitionem divinam ad vitam aeternam : *Haec est autem, inquit, vita aeterna, cognoscere te verum Deum, et quem mi-*

fido vita illa qua interim vivimus bene; ex cognitione vita initium ostendit —*lentum.*

Quam studiosos ergo in Udo esse nos convenit, a qua omno bonum et fundamentum sumit et finis ultionis capit! Sed sicut in tide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio. Forramur itaque ad perfectionem et, quibus ad profectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem : satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod

studuerunt vel quousque profecerunt mundi hujus philosophi ; et pudeat nos in hac parte inferiores illis inveniri : *Quod enim notum est Dei manifestum est illis,* testo Apostolo, qui, *eum cognovissent Deum, non sicut,* *Deum glorificaverunt.* Cognoverunt ergo. Quid ergo nos accepimus ? Amplius aliquid debet in nobis aminor 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 éternelle. « La vie éternelle, dit Noire-Seigneur, c'est de te connaître, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ ». 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, de la tunnaisuim-, la vin qui, plus tard, nous fera vivre 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 corréssion naissance en est la consommation et la perfection. Pour progresser possibles, allons hâtivement de la foi jusqu'à la connaissance, faisons tous nos efforts pour atteindre

y ont réalisés et rougissons de nous révéler, sur ce point, inférieurs à eux. « Car ce qui est connaissable de Dieu leur est manifesté », au témoignage de l'Apôtre, « ils ont connu Dieu, mais ne l'ont pas glorifié comme Dieu ». Ainsi donc ils l'ont connu. 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 on nous plus efficace qu'en eux l'amour de la vanité ! Il faudra bien que, dans ces questions, nous nous montrions plus ca-

1. Plusieurs Unitariens du Moyen Age, v. g. Abilard, pensent d'ailleurs d'appuyer sur la doctrine de Pires, attribuaient aux philosophes païens, à

Juxtel et per philosophos gentibus dignitate est revotata (divina Tri-

SS9 C nos in his posse oportebit quos fides dirigit, spes trahit, caritas impellit. Parum ergo debet nobis esse quae recta est, quae credimus intelligere. Nitamur semper, in quantumemus ex fide. Sed quid mirum si ad divinitatis arcana mens nostra caligat, cum omni pene momento terrenarum cogitationum pulvere sordescat ? *Exculere de pulvere,* virgo *filia Sion.* Si filii sumus Sion, sublimem illam con-

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 ascen-

ascensionis nostrae doclorem atque ductorem Spiritum

in nobis futura est, veniet ipse corporaliter in ea carne quam assumpsit pro nobis, secundum illud : *Sic veniet*

Ksso 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 licito et du possible, à saisir par la raison ce que nous tenons par la foi. Au reste quel 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 ?

* Seconde 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*, capables de nous faire planer au-dessus du terrestre et de nous éléver vers le ciel. Goûtons les réalités du ciel et non celles de la terre !, les réalisités du ciel où le Christ est assis à la droite de Dieu. Suivons Paul pour le

ISD b troisième ciel, où il a entendu des mystères qu'il n'est pas permis à l'homme de redire . 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 éléver notre esprit à sa suite. Le Christ est monté avec son corps ; mon-
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

qu'il a prise pour nous, suivant la parole : « Il viendra tout comme vous l'avez vu montant au ciel . . . Élevons-
! Sia A nous donc par l'Esprit, élevons-nous par l'intelligence,

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

Mais il doit nous paraître insuffisant de monter par la contemplation de l'esprit, jusqu'aux secreta du premier ciel. Elevons-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'éternité. La première est celle de l'esprit huminum, 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

89) B déposséder. Cest 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 lui. 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

talis gloriam meritis comparare. Hanc utique angelicus spiritus quasi hereditario jure jam possidet, quam per severanliac sua merito ea conditione obtinuit ut de celero 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 cooperant 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

liter, ad secundum virtualiter, ad tertium mtelecuhahler.

Ad hoc utique ultimum coelum spirituales viros Spiritus Christi sublevat, quos revelantis gratiae praerogativa

piationis 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 necum ad illam sufficimus quae est

Haec in operis nostri praefatione praemissimus, ut ammos nostros ad hujusmodi studium attentiores et arden-

in hujusmodi exercitio multum studiosos fore, etiamsi non detur id ipsum quod intendimus pro voto perficere.

I. Isolé, 57, IS.

vertus: pour lui, monter au second ciel, c'est se préparer par les mérites la gloire de l'incorruptibilité. Colle incorruptibilité, l'ange la possède maintenant, comme par droit d'héritage ; il l'a conquise par le mérite de sa por-
SSOC severance; désormais elle est pour lui inammissible. Quant

étres 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 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 intellectuelle s.

élève les hommes spirituels qu'une grâce privilégiée d'illumination éclaire d'une manière plus sublime et plus

W b les fois que la grâce de la contemplation nous fait par-
hier insuffisant d'avoir une foi authentique aux réalités
vérités de foi par le témoignage de la raison.

Sans nous satisfaire de celle connaissance de l'éternal que donne la seule foi, essayons d'atteindre celle que donne l'intelligence, n'étant pas encore capables de celle que donne l'expérience⁴.

Toutes les réflexions de ce prologue ont pour but de rendre nos esprits plus attentifs et plus ardents à celle étude ; c'est un grand mérite, croyons-nous, d'ôlre remplis de zèle dans cette recherche, même si les résultats ne répondent pas entièrement à nos désirs⁵.

ttal.', *Oe Saeram*, I. 10. 3 (175, 330).

4. CL.S.Aucvriu, «e TrinU, Prière amale, 1S, 25. 51 (42, 1007-1008).

CAPITULA PRIMI LIBRI

- I. Quod rerum notitiam triplici apprehendimus modo : experiendo, ratiocinando, credendo.
- II. Quod nihil firmius tenetur quam quod constanti fide apprehenditur.
- III. Quid do his agitur in hoc opere quae jubemur do aeternis erodero.
- IV. Medus agendi in hoc opere : non tam auctoritates inducere quam ratiocinationi insistere.
- V. Breviter praelibatur de quibus in sequentibus
- VI. Quod universaliter omnis modus ostendi potest sub triplici distributione comprehondi.
- VII. De illo essendi modo qui non est ab aeterno et, eo ipso, neo 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 semetipsa ot, eo ipso, ab aeterno ot sino omni initio.
- XII. Item quod una sola substantia sit a semetipso, a qua et colora omnia ; ot quod non nisi a semetipsa habet totum quod habet.
- XIII. Quod summa substantia sit idem quod ipsa potentia, idem quod ipsa sapientia ; undo 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
- III. Cet ouvrage traite de ce que nous impose la
- 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.
 - n'est pas de lui-même.
- VIII. De l'être qui est de lui-même et, en conséquence
- IX. De l'être qui est éternel sans être pourtant de lui-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. Qued summa substantia non possit habere parem sicut nec superiorem.
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 nonnisi a se habet totum quod habet ; quod idem sit
- XVIII. Quod omnino sit impossibile vel ipsum Deum quod Deo sit melius definire posse.
- XIX. Si Deus ipse non potest per intellectum attin gere aliquid melius Deo, multo minus humana cogitatio.
- XX. Investigantibus et disputantibus de Deo quid soleat esso quasi maxima propositio et velut
- XXI. Quod Deus sit summe potens, ut etiam sit omnipotens.
- XXII. Quod Dei sapientia sic sit summa, ut sit usque quaque perfecta.
- XXIII. Quod de Dei sapientia dicitur alia adhuc ratione confirmatur.
- XXIV. Confirmatur aedem ratione quod superius dictum est de divinae potentiae plenitudine.
solus et, quod consequens est, nec Deus nisi

LIVRE I. LA SUBSTANCE DIVINE

- 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 cherches 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

891 A Si ad sublimum scientiam mentis sagacitate ascendere volumus, operae pretium est primo nostro quibus modis rorum notitiam apprehendere solemus. Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tonemus. Et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus; ad aeternorum vero notitiam, modo ratiocinando, modo credendo, assurgimus. Nam quae-dam ex his quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanum rationem osso
 891 B videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, auctoritate potius quam argumentatione, juxta illud propheto : *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-

ne Sacrum.. L 10, 3 (170, 327-330).

classiques, est l'ordre que les Pères, Augustin, Ortolore, 1^{re} ou 10 trouvent

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.

Si nous voulons nous éléver par une intelligence per-spicace 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 foi *. 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 hu-

891 B raine, 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 divine s. 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 comprendre ». Mais ici nous devons bien remarquer, je crois, que la parole de l'Ecriture 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-

i * tiendrez pas.. Le texte cité ici est celui des LXX. passé dans l'ancien ver-

probatae constantiae in fidei suae assertione.

gence de ces vérités, à condition, bien entendu, qu'ils éprouve dans l'affirmation de cette foi".

SSI C Ce qu'il y a ici d'admirable, c'est que, pour nous tous,

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.

(aient y réfléchir ! Avec quelle sécurité de conscience sur ce point nous pourrons comparaître au tribunal de Dieu. Ne serons-nous pas fondés à lui dire en toute assurance : « Seigneur, s'il y a 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 pouvez 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 confirmiez «s paroles par les signes qui les accompagnaient ». Et voilà

DE TRINITATE, LIB. I

892 A Hinc est utique quod perfectio fideles paratores 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 intolli gentiae 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
892 B vita obtinetur aeterna. In hac sano acquisitione summa utilitas, in eorum contemplatione summa jucunditas. Hae sunt summae divitiae, hae sempiternae deliciae, in delectatio.

De d. Trin. I (SS, 38 J).

In B.M. C.M., 1364.

pensé authentique d'Abélard.

LIVRE I. LA SUBSTANCE DIVISE, II-III

SHA 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 résolue

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 foi ¹. C'est la plénitude de cette connaissance, c'est la parfaite intelligence de ces vérités qui nous donne 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 infinie ».

jubemur, ex catholicae fidei regula, non de quibuscumque sacramentis ex tempore factis, quae credere jubemur modus alius in his, alius vero in illis.

892 C Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae habiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et oxplana-

billia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. Omnia quae cooperunt esse ex tempore, pro beneplacito J Conditoris, possibile est esse, possibilis est non esso : 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 esso possunt. Videtur autem omnino impossibile omne necessarium esse necessaria ratione carere.

Sed non est cujusvis animae hujusmodi rationes de

C'est précisément de ces vérités que la règle de foi

proposé do 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

les croyons, mais nous n'en dirons rien dans cet ouvrage. Car ces deux sortes de vérités requièrent des méthodes différentes ⁺.

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'élucider, d'expliquer la vérité pour mettre en valeur les enseignements de notre foi.

J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit do 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 no l'atteignous 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, ot, de même, assurément elles ne cesseront jamais d'exister ; bien plus, elles sont toujours ce qu'elles sont, elles no peuvent être autres, ni autrement. Or il semble absolument impossible que tout ce qui est nécessaire n'ait pas une raison nécessaire ³.

profundo et latebroso naturae sinu elicere et velut do
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
893A cogitamus. Cum quali, queso, studio quantoque desi-
derio deberemus illi incumbere negotio, illi inhiare spe-
ctaculo, de quo pendets salvandorum omnium summa bea-
titudo ! Credo autem me nonnihil fecisse, si detur mihi
mentes studiosas in hujusmodi negotio vel in modico
adjuvare et ad tale studium tepidas mentes meo studio
provocare.

Legi frequenter quod non sit Deus nisi unus, quod sit
aeternus, incecalus, immensus, quod sit omnipotens et
omnium Dominus, quod ab ipso est omne quod est,
quod ubique est et ubique totus, non per partes divisus.
893B Legi de Deo meo quod sit unus et trinus, unus substan-
tialiter sed personaliter trinus : haec omnia legi ; sed unde
haec omnia probentur, me legisse non memini. Legi quod
in divinitate vera non sit nisi una substantia, quod in
unitate substantiae sint plures personae, singulae a sin-
gulis celeris proprietate distinctae ; quod sit ibi persona
quae sit a semolipsa, 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 Iribus quod non sint tres

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 celle contemplation à laquelle tient la bénédiction 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 ardeur".

Bien ties lectures m'ont appris qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'il est éternel, incréé, 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,

aeterni, sed unus aeternus ; quod non tres incroati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Audio de tribus quod non tres omnipotentes, sed unus omni-
393 c potens ; audio nihilominus quod non tres dili, sed unus est Deus, nec tres Domini, sed unus est Dominus. Invenio quod Pator 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 undo haec omnia probentur me legisse I non recolo : abundant in his omnibus auctoritates, sed non aequo ot argumentationes ; in his omnibus expri-menta desunt, argumenta rarescunt. Puto itaque me non nihil fecisse, sicut superius jam dixi, si in hujusmodi', studio studiosas mentes potero vel ad modicum adjuvare et si non detur posse satisfacere.

393 D Ut igitur planae et perspicuae veritatis solido et velut immobili fundamento insistat, inde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat,, vel resilire praesumat. Omne quod est vel osse potestJ aut ab aeterno habet esso, aut esse coepit ex tempore.^a Item omne quod est vel osso potest, aut habet esse ai semotipso, aut habet osse ab alio quam a somotipso. Universaliter itaque omne osse triplici distinguitur ratione.^a Erit enim esso cuique existenti, aut ab aeterno, neo a somotipso ; aut o contrario, nec ab aeterno nec a semote ipso ; aut mediato inter haec duo, ab aeterno quidem nec tamen a semetipso. Nam illud quartum, quod huic tortio.

2. Voir note · Auctorluti. rationes .

de ces trois, j'entends proclamer qu'ils ne sont pas trois éternels, mais un seul éternel ; qu'ils ne sont pas trois incrés, ni trois immenses, mais un seul incréé et un seul

trois tout-puissants mais un seul tout-puissant ; j'entends
§33C 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 Eils n'est pas fait mais qu'il est engendré ; que le
Saint-Esprit n'est pas fait ni engendré mais qu'il pro-
cède à Tout cela, bien souvent, je l'entends dire et je le

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 consta-
tations font défaut, les arguments sont plutôt rares :

couvre inutile si, dans cette recherche, j'arrive

§33D 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
ronde impossible le doute, qui décourage toute résis-
tance. 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 temps 3. 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 Titre 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

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

VII

Ab illo itaque rorum genero 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 secedere, alia succedere et quae

nibus, hoc in animalibus incessanter videmus; idem in arbustis et herbis quotidianis probamus experimentis.

Quod in operatione naturae, idem videmus in operibus industriae. Quod igitur innumera sint quae ab aeterno non

895 C 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

LIVRE I. LA SUBSTANCE DIVINE, VI-VII

extremes, a 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 éternel. 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.

394 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 do-

la raison donnée plus haut, n'est pas de lui-même, nous est attesté pari 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 arbustes 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-

instanti quando nihil habuit, quando omnino nihil potuit : quod quam sit omnino impossibile, sunaa montis hominem nullatenus potest lutere. Omnia itaque illa, quae esso coegerunt ex tempore, constat habere commune, quod non est ab aeterno et eo ipso, ut jam dictum est, nec a semelipso. Ecce de illo essendi modo jam diximus, de quo dubitare non possumus, utpote de illo quem quo⁸tidiano usu probamus.

VIII

894 D Sed ex illo esse quod non est ab aeterno nec a semelipso ratiocinando colligitur et illud esse quod est a semetipso, et eo ipso quidem etiam ab aeterno : nam, si

habent nec habere valent. Convincitur itaque aliquid esse a semelipso et eo ipso, uti jam dictum est, etiam

dem futurorum nihil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisse dare tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit ipsa evidentia ostendit et rerum existentium experientia convincit.

Sic sane ex his quae videmus ratiocinando colligimus et ea esse quae non videmus ; ex transitorii, aeterna ; ex mundanis, supermundane ; ex humanis, divina : *Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspicuntur.*

Une 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

VIII

SSI b 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 eut un temps où rien n'existeit ; et alors, rien ne serait jamais venu à l'existence ; dans cette hypothèse, on 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 fausse, c'est l'évidence même et l'expérience des choses qui existent le démontre .

Ainsi, du visible le raisonnement nous fait conclure à MSA 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 l'esprit par les créatures » .

Fuisse autem aliquod 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 coaevus existit. Ex quo enim fuit, de se radium producit et sine radio nullo tempore fuit. Si igitur lux ista corporalis habet radium sibi coaevum, cur non habeat lux illa spiritualis et inacces-

893 B quid de natura increata pensare vel aestimare debeamus. Videlicet quotidie quomodo naturae ipsius operatione existentia existentiam producit et existentia de existentia procedit. Quid ergo? Numquid in illa super-excellenti 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 incommunabilitate sit aliquid esse quod non sit a semetipso et fuerit ab aeterno.

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

Ptrci, vg. S. Gaitoine DR l'vsse, *Contre Eusebie*, I, 5 (P. C. 43, 788) i

• enixior «I lucii uelirnos» (42, 406); *Contre tert. Arian.*, 3 (42, 630-636).

1070-1071).

od . II t

Bon. major, S, I (100, 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 précédât 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

Il a produit de lui-même son rayon, jamais il n'a existé sans aucun rayon. Si donc cette lumière matérielle a un
 893 B 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 incréée . 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 stérilité ? 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 concluante .

AublAnn, *Sic et Non*, III <178, 1279L

de l'ordre naturelle. - *Foliotheos*, I, S(F. G., 04,812).

805C De gemino itaque essendi modo quos' diximus esse |
ab aeterno intendimus agere in hoc opero et de his quae
ad ejusmodi considerationem videntur pertinere. Nam i-
do consideratione rerum temporalium, de his videlicet :
quae pertinent ad tertium modum, nihil interim inten-
norum investigationem necessariam vel utilem compre-
bamus, sicut enim ex Apostolo habemus et superius

895 D *conspiciuntur.* Quoties igitur per visibilium specula-
quid aliud quam velut quamdam scalam erigimus, per
quam ad ea quae supra nos sunt mente ascendamus ?

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.

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 rorum existentium et tam multiplici dif-
ferentia graduum, esse oporteat aliquid summum. Sum-
mum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil

UVÈE I. LA SUBSTANCE DIVINE, X-XI

WSC 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 n'y 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

considération du visible à la contemplation de l'invisible, que faisons-nous, sinon dresser comme une échelle, pour nous éléver par l'esprit à ce qui nous dépasse ?

de l'expérience. Ainsi, dans notre ouvrage, ce que nous disons de l'éternal 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.

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 ;

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

utrumque habeat et summum videlicet locum tenore et a sometipsa esse. Nam, sicut superius jam diximus
890 B atque probavimus, si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno; et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio. Convincit itaque rerum exportarum

tipsa. Nam, si nulla a sometipsa esset, nullum omnino eorum ioret, 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
tissimum est quod in tota rerum universitate nihil esse
potest, nisi possibilitatem essendi vel de seipso habuerit
vel aliunde acceperit. Quod enim esse non potest, om-
nino non est. Ut igitur aliquid existat, oportet ut ab
essendi potentia posse esse accipiat. Ex essendi itaque
potentia osse accipit omne quod in rerum universitatibus

sometipsa, nec aliquid habet nisi

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
890 B et prouvé déjà, si rien n'existe de soi-même, rien n'existorait 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 modo d'être qui est éternel et sans commencement.

XII

Nous pouvons démontrer encore avec plus d'ampleur
891 C nos affirmations sur la substance suprême. Il est absolument certain que dans l'universalité des êtres rien ne peut exister s'il n'a ou 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, summo sapiens est. Est enim impossibile
896 D majus aliquid dare quam habere. Sapientia quidem a
possidente tota potest dari, simul et a danto tota reti-
neri; sed majorent sapientiam quam habes omnino im-
partira non vales. Summo sapientem itaque esse oportuit,
unde omnis sapientia originem trahit. Sed ubi substantia?
rationalis non est, sapientia omnino inesse non potest
soli enim rationali substantiae 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, quae
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, praeter 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. Recto ergo haec substantia primordialis dicitur,
a qua omne quod est principium et originem sortitur.

XIII

Nunc illud consideramus quod jam dictum est, quia
summa substantia summo potens est. Sed illud certis-
897 B simum est quoniam hoc ipsum quod potens est, illi est
de ipsa potentia; hoc ipsum quod sapiens est, de ipsa?
sapientia. Probatum est autem quia totum quod habet,
nonnisi a semetipsa habet. Ut igitur habeat nonnisi
a semetipsa quod habet de ipsa potentia, quod habet de
ipsa sapientia, nesciis est ut illao omnino non sint aliud
aliquid quam ipsa. Alloquin quae 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 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. Oui 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.

X III

Reprendons maintenant notre assertion précédente, que la substance suprême est souverainement puissante. 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 esso 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

807 C Hoc autem in loco nuno illud summopere attendendum est quia, si substantia hoc ipsum quod summa potentia est, diversa aliqua substantia id ipsum esse non potest. Alloquin diversae substantiae essent una et una diversae; quod est utique omnino impossibile. Sed dicis ad ista fortassis: Quid si potest diversa aliqua substantia summam potentiam habere, etsi non possit summa potentia esse? Nonno aequipotentes erunt, si ambae summam potentiam habuerint? Absque dubio et incunctanter affirmo quia, si una earum summam potentiam habere potest et esse non potest, aequipotens ei non est quae utruraquo potest. Ex parte enim posse et ex parte non posse quod altori est ex toto possibile, hoc non ostendit potentiae ipsius plenitudine sed de ejus participatione gaudere. Multo autem est majus multoquo 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.

807 D

1. Cf. S. Augustinus, *De Trin.*, IS, 5, 7 et 8 (d. 1001-1002) i S. ANSBURG. Monat. 10 (158, 104-105).

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 doux perfections s'identifient donc avec la substance et il on faut conclure, que chacune d'elles s'identifie avec l'autre.

89^e 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 partielle-

89^f lement et partiellement ne pas pouvoir ce qu'un autre peut totalement, ce n'est pas jouir 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 : il 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.

s-a-p-m-i-n <>? ; nōmīnīl = q., pellūdīt, piac est Ipse tiens. nōspīnī esse ;

Inse : la est. sepsa mplemūm, magnum, mēmūm, unum Doum.

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 stantiae primordiali essentia inferior osse poterit, si naturaliter cum illa commune habuerit quod parem vel superiorem habere non possit? Juxta haec erit una quae major et minor. Est ergo impossibile primordiale substantiam propriae naturae consortem habere.

SOS A 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 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. WSA est absolument identique à la puissance suprême, il est dans sa nature de pouvoir tout et d'exclure une

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 EN substance.

XVI

SSS B D'après l'argumentation précédente, nous avons main-
tance 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

potuit alicui alteri substantiae dare, non dicam ut dici
 898 C tatem haberet, sed ut ipsa deltae esset. Alloquin, quod
 impossibile est esse, parem haberet.

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

XVII

Audi nunc quam de Facili possumus probaro 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
 8981) 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 ali-
 quibus communis fuerit, communis itaque erit et sub-
 stantia illa, quae non est aliud quam divinitas ipsa.

Sed substantia una non potest esse communis plu-
 ribus substancialiis : alloquin una eademque substantia
 esset plures, et plures una : quod quam falsum sit ratio-
 latore non sinit.

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

899 A Sive ergo una tantum, sive plures personae dicantur

LIVRE 1. LA SUBSTANCE DIVINE, XVI-XVII

il donner à aucune autre
avoir la déité, mais d'être

implique la divinité même. Par conséquent, Dieu est nécessairement un en substance.

XVII

Constatez maintenant avec quelle facilité nous pou-
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.

identique à la divinité même, leur sera commune éga-

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 noire.

Si l'on dit au contraire que la divinité est commune
à plusieurs personnes, il faut affirmer, d'après nos asser-
tions précédentes, que cette substance, identique à la
divinité même, leur sera commune. Mais alors dans

n'y aura pourtant qu'une seule substance.

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

ab aeterno. Et juxta quod de summa substantia, quae non est aliud quam ipse probatum est, ab ipso est omne

id ipsum 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 integratatis 899B mensura non comprehendatur ab alia. Nihil itaque

eius posse quam ejus esse. Quidquid ergo optimum, quidquid praecipuum ab ejus sapientia deprehenditur vel definitur, totum hoc juxta eamdem integratatis plenitudinem ab ejus potentia comprehenditur, totum : in ejus essentia concluditur. Nam quantum ad perfectionis culmen, si aliquid per intelligentiam attingeret, I quod per efficaciam apprehendere non posset, jam se procul dubio magnificentius per sapientiam quam per potentiam extenderet, esset quo una eademquo substantia et seipsa major et seipsa minor. Nam Dei qui- 899C dem substantia, cum nihil sit aliud quam ejus potentia^a vel sapientia, si se latius per sapientiam quam per pe- tentiam extenderet, si se per illam quam per istam latius.

LIVRE I. LA SUBSTANCE DIVISE, XVII-XVIII

nité, l'existence d'une ou de plusieurs, Dieu ne sera jamais qu'un en substance".

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 .

Perfection absolue de Dibù.

XVIII

Puisque la sagesse de Dieu et la puissance de Dieu sont absolument une ou même réalité, aucune perfection, aucune excellence n'est incluse ou l'une qui n'est pas 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

efficace, 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 a. 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

DE THIXITATIC, ULL.

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 899 1) 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 vicinus accedit neque tamen pertingit.

XX

Contingere itaque videtur, quadam quasi dole naturae, quod cuncti pene tam eruditii quam minus eruditii solent habere familiare et quasi pro regula tenere, Deo videlicet quidquid optimum judicant incunctanter attribuere; et quod quosdam do hac regula perspicua ratio ratiocinando non docet, sine dubietatis ambiguo devotio;

1. Cl. S. Ax:hisib, Monol. 10(153, 101-108) [Pros. 2 & 3 (ISS, 227-228)].

*Sisteruo vero est aliquid quo majus cogitari non palest ut non cogitari possit non esse : et hoc es tu, Dominus Deus noster. . Il ajouté, pour conforter son argument : * Si enim aliqua mens posset eus tuero malius te. ascenderet

eius intellectus ultra Deum, quod nullus potest incerto latente. * De pte Trinil., 3 (ISS, 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 intelligence ¹.

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 Dieu ². 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 lui ³.

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

¹ *De Trin.*, 14, 8, 11 (42, 1044). S. Akkensee : « Tento altius Mur.. Motet.. 50 (ISS, 212-213).

DE TRINITATE, LIU.

I. *et. Illy quin o. Sicut. Victor; siquidet ratio optimo date quod melius
out bonum. De Sacram. 1.3.12 <178.20>.*

Vote note . Mulum praptitio, communis animi concupis .. p. 070.

affirme-t-on avec assurance que Dieu est immenso, 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 MOB 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

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-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 pos-

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 deficere, posse destrui et in nihil
 lum redigi, et quaelibet hujusmodi, majus est omnino
 non posse quam posse. Magis enim sunt ista infirmitatis
 900D indicia quam majestatis insignia. Omnia itaque illa et
 sola utique illa potest, quae, uti jam diximus, posso
 potentia aliqua est. Et eo rectius atque verius cum omni-
 potentem esse dicimus, quo ejus potentiae omnia infir-
 mitatis argumenta detrahimus.

XXII

Quod de divina potentia jam dictum est simili quidem
 ratione de divina sapientia quaeri potest. An inde dicatur
 illa, an ita veraciter est summa, ut sit usquequaque per-
 fecta ? Sed certissime constat quoniam ubi omnipot-
 entia est, plenitudo sapientiae deesset non potest. Nam
 901A si ei de sapientiae plenitudine aliquid perfectionis deesset
 quod habere non posset, absque ulla ambiguitate omni-
 potens non esset. Constat itaque de Dei sapientia quod
 de omni omnino scientiae et prudentiae perfectione nihil
 ei desit, cuius adjectione major vel melior esse possit;
 Notandum quod ex consideratione divinae sapientiae^a,
 plenitudo potentiae ipsius deprehenditur. Et rursus ex
 omnipotentiae consideratione, sapientiae plenitudo mani-
 festatur atque convincitur.

XXIII

Sed quod de divina sapientiae plenitudine jam diximus
 901 II alia adhuc ratione convincere possumus. Constat siquidem
 nihil per Impeditum ei nihil potes contra te. Praeterea, 7 (IM. 230),

^a Absurd d'ovloppe l'onsuement la nihno Wo et couchu l . Paus ilquo

coup plus exact de dire « ne pouvoir pas » : pouvoir diminuer, pouvoir défaillir, pouvoir être détruit, pouvoir être anéanti et autres choses du même genre ; en tout

ce sont là bien plutôt marques de faiblesse que signes
900 de grandeur. Dieu peut donc tout cela et cela seul,
repoussons-le, qui implique une puissance on qui peut le

puissance tout ce qui dénoterait une faiblesse .

XXII

La question peut se poser de la même manière pour la sagesse divine que pour la puissance. Est-ce qu'on la

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
SOI A 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
Mi b que nous disions sur la plénitude de la sagesse divine.

DE TRINITATE, LIB. I

quoniam quisquis sapiens est aut sapientiae ipsius plenitudo 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 ost scip-sam, ex parte habeat et ex parte non habeat; et plenitatem sui ipsius habere non valeat? Quam igitur non potest Dei substantia se totam non habere, tam non potest sapientiae plenitudo carere.

XXIV

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

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

XXV

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

ct do agemulio et (l)omnipotentia dictum [l.] De Trin., S. 10.11 (-12,11S).
Cf. S. Asiscus, Mon., 10 (SS, 100-105).

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

Une raison semblable confirme ce que nous avons W2A dit plus haut de la toute-puissance. De même qu'on est sage ou bien par la plénitude de la sagesse ou bien on 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 tude 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

JW 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 do facili fieri possunt nullipotentis! Ecce quam facile convincitur quod non nisi unum omnipotentem esse ipsa rerum natura patitur. Deum autem omnipotentem esse perspicua ratione collegimus et jam indo dubitare non possumus. Quam igitur non potest esso omnipotens nisi unus, tam non potest esse Deus nisi unus.

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

Ecco de divinitatis unitate nulla jam diximus; superost nunc ut de naturae 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 divinité.

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

I. *Cf. sapro*, XVI.

CAPITULA LIBRI SECUNDI

- I. Qued in hoc libro agitur de divinis proprietatibus ; et primo, quod Deus sit incroatus.
- II. Quod sempiternus sit Deus.
- III. Qued 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 in realis, 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 esso pluribus substantiis communes.
- XII. Quod divinitas superius incommunicabilis dicatur, hic enucleatus et plenius exprimitur.
- XIII. Qued, secundum diversos modos dicendi, possit sapientia seu potentia modo comunicabili, 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 inoré.

II. Dieu est sempiternel.

III. Il est incorruptible et absolument immuable.

IV. D'où nous pouvons conclure qu'il est éternel.

être immense.

VII. A partir de l'existence d'un seul immense comment on prouve qu'il n'existe qu'un seul

VIII. Dieu étant seul incréé, seul éternel, tout le reste

IX. Autre manière de prouver que Dieu est étemel

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

- XV. Quod non potest esse nisi unus Dominus, sicut nec nisi unus Deus.
- XVI. Quod Deus ipso sit suum bonum ; quod ipso sit summum bonum ; et quod summum bonum sit universaliter perfectum.
- XVII. Quod in illo summo bono universaliter perfecto sit vera unitas et summa simplicitas.
- XVIII. Quod de summi boni simplicitate vel unitate dictum est, quomodo alia ratione confirmari
- 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.

late bonus.

- XXIII. Quod sit in omni loco incomprehensibiliter ; et in omni tempore invariabiliter ; et quomodo uniformis et quomodo multiformis.
- XXIV. Quod ejus facere sili a se fieri velle, et ejus pali non nolle fieri ; et quod aequa 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,
- XVIII. Autre argument pour confirmer l'assertion sur la simplicité ou l'unité du souverain bien.
- XIX. Ce souverain bien absolument parfait est véritablement 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 surémi-
- 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 modo d'être qui est étemel et de lui-même.

UBER SECUNDUS

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 qua ratione probentur ignoret. Quibusdam vero minime vel minus firmiter inhaereret, nisi in hoc ipsum catholice tradita fides ipsa dirigeret. Nam quod Deus sit increatus, aeternus, immensus facile suscipit et libenter acquiescit 901 D animus humanus. Esso autem impossibile plures aeternos, plurcs immensos esse non facile eroderet, nisi hoc ipsum fidei regula persuaderet, maximo 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 non nisi a semetipso est creatorem habere non potest. Quid enim dicimus (creatum, nisi de nihilo factum? De nihilo vero fieri 908 C non potuit qui nunquam nihil fuit, qui a semetipso et ab aeterno esse habuit.

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

1. D'après ks liutei» livres Uturgiques de l'sbbays de Saint-viktor. le op. ell., p. 108.

a. a. S. anis u. jionoi. e <ss.jst-isa, «i ls @l. i.e d ! Hué™ os Saint-Victor De Sacram., t. 3. 0 (TS, 210).

LIVRE S. LES ATTRIBUTS DIVINS, I-II

LIVRE DEUXIÈME LES ATTRIBUTS DIVINS

¶**DIC** 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 divines.¹

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 incrément, éternel, immense, l'esprit 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.

DIC Dieu est incrément : cela ressort abondamment de ce qui précède, inutile de recommencer notre exposé. Si 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, **WIC** celui qui jamais n'a été rien, celui qui a possédé l'être de lui-même et de toute éternité .

ÉTERNITÉ ET IMMENSITÉ DU DIEU.

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

etiam sicut initio sic et fine careat et sempiternum esse habeat. Nam hoo est sempiternum esse carere initio et fine. Nunc ergo ex eo quod certissimum est convincamus illud undo aliquis dubitare potest. Est autem certissimum quod in sapientia, quae Deus est, nihil falsitatis inesse potest. Alloquin non summe soporet qui: vel fallere vellet vel falli potuisse. Constat itaque Deum ;

902 D veracem esse; et hoc ipsum est ei ex veritate. Veritas igitur non est aliquid aliud quam ipso, cum voraciter convinci possit non habere nisi ox 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 osso non posset, omnino non esset. Veritas itaque ab aeterno fuit, ox qua verum fuit quod ab aeterno verum fuit; et veritas in aeternum erit, ex qua verum erit quod in

903 A 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 canebit. Sempiternus itaque est Deus, sempiternum esso habens, utpote initio et fine carens.

Quoniam jam constat de Deo quod habeat sompiternum esse, consequens est ut quaeramus an etiam habeat osso incommutable. Scendum itaque quia omnis, mutatio est aut do statu in statum meliorem, aut do statui in statum deteriorem, aut do statu in statum prius aequalis : ubi autem nihil horum esso potest, vera

903 B incommutabilitas inest. Do singulis ergo quae praemisimus diligenter investigemus.

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

1. Voir «olo·Deus Veritas aotora», p. 472.

LIVRE 2. LES ATTRIBUTS DIVINS,

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 doux. 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

902 D avait pu se tromper. La véracité de Dieu est une évidence et celle de la vérité lui vient de la véracité. 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

903 A 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

Ainsi Dieu est sempiternel, possédant l'être sempiternel, n'ayant ni commencement ni fin.

in

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 non 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 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, qualemque 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, certo nec sibi nec altori dare potuit quod omnino non habuit. Ex his itaque potest colligi quia 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 aliud et aequalem transeat, oportet ut qualitercumque deficiat ab aliquo quod prius habuit et ut in ejusdem defectus recompensationem, aliquid ei accedat quod prius non duabus mutationibus subjacebit, quarum utramqua 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.

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

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

assurément, ne saurait décroître. Tout être qui croit 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

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

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 immuable .

903 D En réunissant les trois affirmations précédentes, nous

cimus. Nam aliud videtur sonare aeternum, aliud autem sempiternum. Sempiternum namque esse videtur quod mutabilitate. Et quamvis forsitan neutrum sine alio invenitur, recte tamen inter nominum significationem distinguitur. Quid itaque aliud est aeternitas quam diu⁺ turnitas sino initio ot lino et carens omni mutabilitate? Sed qui increatus et sempiternus est caret initio et fine; ot cujus 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.

90i A Quod caret initio et fine, procul dubio constat infinitum esse. Quaori 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 901 B manifesta ratione fateri convincimur quod una eadomque substantia est et seipsa major et seipsa minor. Nam si aeternitas ejus est infinita, magnitudo autem finita, erit

LIVRE S, LBS ATTRIBUT. DIVINS, IV-V

Sempiternel veut dire, il ce qu'il semble, n'avoir ni commencement ni fin. Éternel veut dire cela et signifie en plus litre soustrait il 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 il lu mutabilité ? Or l'etro ineré et sempiternel n'a ni commencement ni fin; et l'être dont l'élut 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'etro éternel.

W4A Do 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 sagesse . 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-même * Si donc nous montrons que l'éternité de Dieu est infinie, il nous est impossible de nier que sa grandeur également soit infinie; autrement do toute évidence nous serions amenés à dire qu'une seule et même substance est tout il la fois plus grande et plus petite qu'elle-même. Car, A supposer que son éternité soit infinie et sa grandeur finie, une seule et même substance sera, à raison

inBallada II- De Trin., S, 10, II (43, SIR).

una oademque 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

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

Libet modo etiam illud considerare, utrum si pos-

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

004D 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

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,

s'impose : si l'une est infinie, l'autre également sera infinie.

Ainsi Dieu possède une grandeur infinie et, par le de Dieu qu'il est immense, puisque sa grandeur échappe

n'y A QU'Y N ÉTHB IMMENSE, ēTEHNEI, INCEIÉ.

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

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 immenses, 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 immenses. 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.

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 aetemos.

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 carum 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, orit 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 esso, 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 esso potest, aut est secundum operationem naturae, aut est secundum impertitionem gratiae. Quam vero certum est quod divina natura degenerare, vel omnipotentia corrumpi non valet, tam certum lore 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'éternal possède nécessairement l'immensité. Et si l'immensité ne peut manquer à l'éternal, sans aucun doute il sera tout ensemble éternal 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 gratuit*. Aussi vrai que la nature divine ne peut dégénérer ni la toute-puissance se dégrader, aussi vrai la substance divine

ipsius operatione, esse non posset quod Deus non esset.
 905 C Sed satis superius probavimus quod non possit esse Deus nisi substantialiter unus. De ipso itaque Deo, do 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 ipso.

Sed quidquid ab illo est, non tam exiguo natura quam operante gratia, pro arbitrio beneplaciti, potuit ab illo fieri, potuit aequum et ab illo non fieri. Quae igitur ab illo sunt divinam illam et incorruptibilem et incommutabilem substantiam materiam habere non possunt. Constat itaque, sola divina substantia excepta, celera omnia vel ex nihilo facta vol mutabile aliquid habere pro materia. Sed primordialis materia, quae, unde
 905 D fuit, quae vel a semetipsa esse vol divinam substantiam pro materia habere omnino non potuit? Et si primordialis materia materiam habere dicitur, ut primordialis assurit simul et primordialis osso negatur. Hinc ergo manifeste colligitur quod primordialis materia, quod materialia omnia, mediante materia, quod immaterialia queaque et universaliter omnia sunt ex nihilo creata. ¹

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

Quidquid autem ex creatione esse accipit, fuit prouidubio quando omnino nihil fuit; aliquin ex nihilo: creari non potuit: omne itaque creatum ex tempore esse coepit. Quod autem increatum est, omne tempus prac-

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, do 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 acti-

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 mutable. 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 néant².

Ainsi apparaît clairement la vérité de la foi que seul Dion est incrémenté². Comme il est seul à exister de lui-même, évidemment il est seul aussi à exister de toute éternité.

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 temps². L'incréé, lui, a pré-

2. Symbole Quintuplex.

cessit. Quod vero fuit quando nullum tempus fuit, procul dubio mutabile esso non potuit; alioquin tempori obnoxium fuit, quando nullum adhuc tempus fuit, quod omnino esse non potuit. Quod enim obnoxium est mutabilitati, CO ipso obnoxium est tempori. Tempus enim semper in motu est et vel ad modicum quidem omnino; stare non potest; ot si nulla mutatio esset, procul dubio; tempus omnino non esset. Constat itaque, quod superius jam dixi, quia quod obnoxium est mutabilitati, obnoxium est et tempori. Obnoxium autem mutabilitati aliquid.

906 B esse non potuit, quando tempus nullum fuit. Quod ergo increatum est, quoniarn ante omnia tempora fuit, mutabile esso non potuit. Quod autem ost 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 sino fine. Quod non potest mutari de esse in aliud esse manet sine omni mutatione. Itaque quod increatum est non solum initio caret, verum etiam sino fine et omni mutabilitate manet. Carere autem initio et fine et omni mutabilitate dat aeternum esse. Igitur quod est increatum convincitur esso 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 increatus nisi unus, nec est aeternus nisi unus. Et aequo e converso, si non est aeternus nisi unus, nec est increatus nisi unus.

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

cédé tous les temps. Or ce qui existait quand n'existe pas le temps, assurément ne pouvait être mueble ; 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 la 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 temps². Notre affirmation précédente est donc certaine : qui est soumis au changement est soumis aussi au temps. Mais on ne peut être soumis au changement quand il n'y a pas de temps. Par conséquent, l'incréé, existant avant tous les temps, n'a pu être mueble. 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 changement³. Par conséquent l'incréé non seulement n'a pas de commencement, mais dure sans fin et sans aucune mutabilité. Or n'avoir ni commencement, ni fin, ni mutabilité, c'est être éternel. Il est donc prouvé que l'incréé est aussi éternel. Inversement il est évident que l'éternel est aussi incrément. Car l'éternel existe de toute éternité et par le fait même n'a pu être créé.

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

Notre assertion précédente sur l'immensité de Dieu est susceptible d'une autre démonstration encore, par *In nullum enim est in principio orat Verbum - et hoc omni per ipsum Inde*

2. CL S. AUGUSTIN. *In Joh. Jr. 33,10* (35,1630) i *In PL*, 0, 11 (36, 122); S. *Assumptio. Monas.*, 21 (153,171-173).

derala 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 cumularetur in millies, imo in millies millies, cresceret tantum. Hinc ergo, ut
 905 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 soipsa 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 facile 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.

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

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 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-

DE TRINITATE, UH. 2

substantiis communis. Quod ibi jam dictum est de divinitate simili ratione dici potest de Deo immensitate; nihilominus autem de ejus aeternitate. Quam non potest
907 B enim esso 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.

moveare potest, nisi aperta enodatione solvatur. Probatum est superius quod divina substantia sit idem quod ipsa potentia, idem quod ipsa sapientia. Quis autem
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 esso communes? Ubi enim eadem ratio praemittitur, cur similis consequentia non merito subinfertur? Sed, ut hunc perplexionis nodum facilius dissolvamus, quod do divinitatis singularitate superius diximus altiori

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

I. CL. I.. 1, XVII.

Vicronises, L.D. Ar., 1, 52 (8, 113); également

S. Jérôme et Caule-

cable', 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 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 incommunicables identiques à la substance divine, pourquoi ne pas dire, sont incommunicables et ne peuvent se trouver en plu-
misses : 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.

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

alia specialis, alia individually. Substantialitas autem illa

quam inanimatis. Illa vero est specialis, quae competit unius tantum speciei omnibus individuis, ut humanitas. quae est omnibus hominibus communis. Individuelle autem est illa, quae uni soli quidem individuo inest et pluribus substantiis omnino communis esse non
908 A potest. Ad designandum individualcm aliquam substanc-

dicendorum evidentiam ponere et a proprio nomine trahere possumus. Dicatur itaque a Daniele danicitas, sicut ab homine humanitas. Danicitas itaque intelli-

stentia ex qua Daniel esso habet illa substantia quae ipso est et quam participaro non potest aliqua alia. Humanitas itaque sicut corporalitas est communis in multis ; danicitas vero omnino incommunicabilis. Incommunicabilem vero idcirco dicimus, quia sic est ejus ut non possit esso alterius. Nam qui hanc subsLanthallaiom ha-

buerit, prolecto Daniel erit ; qui vero non habuerit;:-
908 II idem Daniel esso non poterit. Diversa namque substantialitas facit substantiam diversam. Singularis autem et individua non potest facere nisi unam. Incommunicabilis itaque est danicitas, ut diximus, quia sic est subsli, stentia substantiae unius ut non possit esso ultius. Si igitur idcirco incommunicabilis dicitur esso, quia non

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 substantially générique est celle qui est commune à

l'ité 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 substan-

W8 A 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 <daniélité> du mot Daniel comme nous disons l'humanité du mot homme ». Ainsi il faut comprendre la daniélité comme cette substantialité même ou, si vous aimez mieux, comme cette subsistance qui

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 daniélité est absolument incomunicable, incomunicable en ce sens qu'elle lui appartient, à lui, de manière à ne pouvoir appartenir à un autre. Celui qui aura celle substantialité sera certainement Daniel, celui qui ne l'aura pas ne pourra

llalités qui fait la diversité des substances ; mais une substantialité singulière et individuée ne peut faire qu'une seule substance. Ainsi la daniélité est incomunicable, nous le disons, parce qu'elle est tellement la subsistance d'une seule substance qu'elle ne peut l'être d'une autre. Si donc on la dit incomunicable pour cette raison qu'elle ne peut appartenir à une autre substance.

substantia esset idem ipsum per omnia quod substancialitas 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 communicabitis esse, quam non possunt diversae substantiae esse una et una diversae.

008 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 ratiocinationem, sic sunt unius ut non possint esse alterius; et eo ipso incommunicabiles perpendimus.

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

X III

Sed ut ad id redeamus propter quod ista digessimus, 008 n cur non eadem ratione potentia ipsa atque sapientia incommunicabiles dicuntur, si idem ipsum quod divina substantia veraciter esso comprobantur? Sed sciendum est quod tam nomine potentiae quam nomine sapientiae

mur, ut non tam unicam 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

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

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 soient des substances différentes !

ce point le moindre doute s'avérerait non seulement

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 incommuniquables.

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

XIII

Mais revenons à la question même qui a provoqué ce développement : pourquoi ne pas déclarer tout aussi incommuniquables 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 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 aquivocatio est ubi nomen unum sub diversa significatione designat substantiam diversam, quanto

909 A 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 enuntiatio aquivoqua esse; sed de Deo non dicitur nisi abusive : nec

sed hominem habere diceretur. Haec dicendi abusio, vel dictionum aequivocatio sensum confundit et potentiam atque sapientiam incomunicabiles dici non sinit. Denique demus tale nomen quod non possit nisi divinae potentiae vel divinae sapientiae convenire, et videbimus utramque incomunicabilem esso. Nam nomen ipsum

convenire, omnino deprehenditur incomunicabile. Si

909 B quidem, sicut jam probavimus, non potest esse omnipotens nisi unus. Sed ad exprimendam divinam sapientiam, omnipotentiae simile nomen non habemus ; sed saepe eam ex adjuncto determinamus, cum sapientiam summam, cum sapientiam ipsam vel plenitudinem sapientiae nominamus. Sed quovis modo exprimatur divina et increata potentia vel sapientia, ita ut non possit omnino subintelligi aliqua alia, absque dubio utraque erit incomunicabilis, neo poterunt esso communes pluribus substantiis, non dicam angelicis, non dicam humanis, sed nec aliquibus quasi divinis.

mais en deux sens différents *. S'il y a expression équivoque quand un seul mot, employé en deux sens, désigne deux substances différentes, combien plus encore quand 909 A un seul mot est écartelé pour désigner et ce qui, dans notre pensée, n'est pas une substance, et ce qui est une substance. Ainsi nous disons que l'homme lui-même possède

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 a est * un homme, mais qu'il a s un homme. Cet abus du langage et cette équivoque de l'expression embrouillent le sens et ne permettent plus de déclarer incomunicables la puissance et la sagesse *. 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 incomunicables. Ainsi le terme même de toute-puissance, qui ne peut convenir qu'à la puissance divine, apparaît strictement 909 B incomunicable 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

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 incomunicables; 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 .

XIV

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

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

Ilo utique voraciter Dominus dicitur, cuius libertas nulla potestate promitur, cuius potestas vel dominium nulla impossibilitate praepeditur. Voraciter autem Dominus dici non poterit, qui alienae voluntati invitus deservit vel cedit. Videtur itaque impossibile plures dominos esso. Nam si plures osso dicuntur, vide quid inconvenientis inde consequatur, Nam, si aliquis eorum aliud quemlibet suae servituti addicere velit, si ille qui impetratur oppressoris violentiam repellere non poterit, quomodo non potius servus quam dominus erit? Si vero oppressionis praesumptor violenter repulsus et vicius

XIV

En dehors même de ce que nous avons dit plus haut 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 l'on prétend qu'il y a plusieurs dieux, cette considération pourra faire apparaître que ,n'importe quel 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,

Demandons-nous maintenant s'il ne pent exister qu'un notre profession de foi.

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 celle hypothèse, voyez quelles messéances 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 voraciter dominum^ efficimus.

Sed quod ex considerata dominationis ipsius proprietate^

matur. Quam enim non poterit osso omnipotens nisi unus, tam non poterit esse Dominus nisi unus. Quis enim poterit ejus violentiae resistere, quem veraciter constititer omnia posse?

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

010 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 deesseset quam habere non posset, voraciter omnipotens omnino non esset. Universaliter autem perfectum est, cui in nullo nulla perfectio deest, sed nec deesse potest. Nihil autem melius, nihil potest esse maius ex quod est plenum et perfectum in omnibus. Constat itaque de omnipotente quod ipso sit summum bonum et, quod consono quens est, quod ipse sili 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; ipso sua, ipso summa felicitas. Constat itaque quod dictum est, quod; ipse sili sumnum bonum et quod ipsum sili universaliter

5(0) est vaincu et cède, comment sera-t-il véritablement seigneur, lui qui se soumet à la volonté de son vainqueur,

tulant ? 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.

i 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 Soigneur. 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 a qu'un seul Dieu.

A celui qui est vraiment tout-puissant rien ne peut manquer de ce qui est désirable. Car, où existe la toule-

perfection. Si lui manquait le moindre élément d'une perfection quelconque, il ne serait pas véritablement tout-puissant. Or ne manquer, ne pouvoir manquer

ne peut être meilleur ni plus grand que la plénitude et la perfection totale. Il apparaît ainsi que le tout-puissant est hui-même le souverain bien et par conséquent qu'il

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

est lui-même sa propre bonté, il est la bonté souveraine. Il est lui-même son propre bonheur, il est le souverain bonheur. Et voilé qui met en lumière notre assertion, qu'il est lui-même le souverain bien, c'est-à-dire la por-

perfectum. Quid enim est beatitudo, nisi bonorum omnium plenitudo atque perfectio? Constat itaque quia bono illi summo universaliter quo perfecto nihil omnino desit cuius adjectione meliorari possit.

XVII

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

faction totale. En effet qu'est-ce que la bénédiction, 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.

910D 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 mutable ; et toute mutabilité exclut l'éternité et, par le même, la félicité véritable ! 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 bénédiction et celle éternité vraiment heureuse impliquent l'immortalité véritable et par conséquent la véritable et souveraine simplicité.

911A 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

simplicité divine et de la perpétuelle unité : - Cum igitur illa notum nolle

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 superioris posuimus. In superioribus namque ratio invenit quod divina substantia sit idem quod ipsa potentia, idem quod

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 mutuam praedicationem suscipiunt ; et omnino omnia quae divinae substantiae dicuntur inesse vel unde dicitur aliquid habere in eamdem consequentiam cur-

in summa substantia, imo quidquid summa substantia est, non est ei aliud esse quam vivere, nec vivere quam intelligere, nec ab his aliud atque aliud potentem vel sapientem esse ; sed nec ab eis sicut nec a semelipsis 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.

XVIII

Co quo 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'immensité 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 *.

Ainsi, puisqu'il y a véritable et suprême unité en tout

MIC liquement 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.

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

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 noe duo universaliter perfecta. Nam, si duo aequae perfecta esse concedimus, oportet ut et consequenter concedamus quoniam quidquid plenitudinis, quidquid perfectionis est in uno, lotum juxta eundem modum atque mensuram erit et in allero. Erit itaque ulrobique una et eadem plenitudo, erit ulrobique una mdifferensque perfectio. Sed ubi differentia nulla est, pluralitas omnino recte dici sicut ei 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 usquequa 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 eundem consequentiam currit quam superior ratio de divinae substantiae unitate ratiocinando invenit. Nam si Deus veraciter est sumnum bonum, quam non potest esse sumnum bonum nisi

sunt illas tres res quibus Indivis Deus, mil ad quid Dilectus Indiget / Criminas enim Fisum nullo Indigere. » *De fide Tris.*, 3 (ICS. 271).

superfluum ? Superflua autem id est volcreator vel rector, si unus ad omnia aequa subdebet illi plures. » TUnd. christi, S (ITS. 151).

Il faut donc que le souverain bien soit souverainement un et non seulement souverainement un mais souverain 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

tout entière, selon un mode et dans une mesure identité, 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 souverain 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 . a Patro et Pillo ' rapporte

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

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

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 vero et summo? simplex ost, quid ipsi ad illam quae ost in uniono diuersi. fermentum substantiarum in personam unum? Si simplex identitas in ipsa est, quid ipsi ad illam quae est in concretione subsistentis et subsistentiae in unam? Nihilominus et longe est supra unitatem illum quae est ex collectione nullarum proprietatum in unam formam. Incomparabiliter autem et incomprehensibiliter supra hujusmodi omnes constat hanc fore, quao in infinitatis
912 C identitato habet summe simplex et incommutabile esset?

In illo itaque summo bono universaliterque perfecto;

summo simplex identitas. Ibi, quod adhuc mirabilissimum est, vera unitas cum plenitudinis universitate; ibi summa simplicitas cum perfectionis immensitato; ibi summo? simplex identitas cum lotius consummationis infinitato.

Attende ergo quam sit incomprehensibilis et om-

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

Ainsi, dans cette vraie et souveraine bonté, 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 huius libet de la substance divine.

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 subsistance ? Son unité est également de très loin supérieure à celle qui provient de l'union de propriétés multiples sur 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 unité véritable, en lui il y a simplicité souveraine, en lui il y a identité véritable et souverainement simple. Et, ce qui est plus admirable encore, il y a unité véritable avec intégrale plénitude ; il y a simplicité souveraine avec perfection illimitée ; il y a identité souverainement simple avec infinité dans le suprême achèvement.

Remarquez à quel point est incompréhensible et

nino inestimabilis simplicitas illa verae et summae

XXI

912 D Sed, ne quis ex simplicioribus existimet me contraria et sibi invicem repugnantia astruere, quasi ea quae dicta sunt non possint simul stare, ostendo ci 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

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 qualibet folio cujuscumque arboris ? Si tota terra solveretur in pulverem, et de singulis illius minutis interrogari potuisset, ad singulas interrogationes idem tam constanter quam veraciter responderet. Si mensura terrae in infinitum cresceret, de minutissimis partibus

Haec studui diligentius exprimere, ut quilibet quantumvis simplex propria scientia legat et intelligat quo-

infinitae. Quid ergo mirum, si in illa sapientia, quae Deus est et in qua omnis veritas est — alioquin perfecta non esset si cam anqua ventas lateret — .qmu,im|uum, uuuui ; si in illa est et juxta aliiquid summa simplicitas et juxta aliiquid summa infinita multiplicitas ? Quid, inquamj

LIVRE 2. LES ATTRIBUTS DIVINS, XX-XXI

impénétrable cette simplicité de la vraie et souveraine

XXI

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 incoinpréhensibilité suréminente. Si quelqu'un tenait dans la main une graine, ne penserait-il pas en vérité et n'affirmerait-il pas sans quement 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 inva-

cime ? Même idée à propos de tous les poils, même réponse à propos de tous les cheveux. Que dirait-il de n'importe

cune de ces particules, constamment et très justement 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

quelque vérité lui échappait), quoi d'étonnant, dis-je, si, dans cette sagesse, il y a souveraine simplicité à un point de vue et, à un autre point de vue, multiplicité

013 B mirum, si ibi concordet et in unum concurrat identitas eum multiplicitatis infinitate, simplicitas cum magnitudinis immensitate, vera unitas eum 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 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 tiarum naturam nihil ei volui in subjecto inhaerere deprehenditur, non tam substantia quam supersubstantia non excludit, 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

DIC TRINITATE, T4U. 1

bonitas videtur pertinere ad qualitatem, immensitas ad quantitatem. Quid ergo ? Erilne 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 sino qualitate bonus et sino quantitate magnus ? Et ad haec, quis idoneus ?

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

XXIII

Tenemus ex ante jam dictis quod Deus omnipotens si et absque dubio omnia possit. Si ergo vero omnipotens est, consequenter et ubique potest. Si ubique potest, potentialiter et ubiqibz est. Si ubique potentia-
liter, 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

911 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 quantulacuinquo cujuslibet 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

réfère à la qualité; l'immensité, à la quantité. Eh quoi !

tité ? Qui peut suffire à le comprendre ? Ou bien encore, puisqu'on 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 constraint d'affirmer sur notre Dieu.

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 il l'intérieur

914 A 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 exclu .

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 nee per tempora variatur, qui aeternus et incommutableibilis est. Sicut

91* B 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 gratae, in aliis et aliis multiformem se exhibet. In aliis est secundum participationem potentiae, nec tamen secundum participationem vitae. In aliis etiam secundum participationem vitee, non tamen secundum participationem

911 i: sapientiae. Quibusdam inest secundum participationem bonitatis, nec tamen secundum participationem beatitudinis. Quibusdam vero constat cum inesse secundum participationem utriusque. Et qui in se uniformis est et inutari nescit, largitatis suae manum in aliis contrahit, in aliis largiter, in aliis largius extendit.

XXIV

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

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.

lui-même, il se révèle multiforme dans la variété des êtres. Si vous cherchez la "disposition" de celui qui n'a pas de disposition", 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

914 C ciper à sa vio, 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

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 encore".

XXIV

Étant donné que Dieu est vraiment tout-puissant.

*Disposition :

"Le viseur de Dieu est « raultUonne », tip.Ms., 3,10 ; la grOe de Dieu « l

fit, nisi ad nutum ejus fieret, procul dubio omnipotens
 »IS D non esset. Ejus itaque facere est a se fieri velle, ejus
 autem pati non nolle ab alio fieri. Et sicut omne ejus
 sic omne ejus agere est sine sui agitatione et indeficiens

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 quae volendo fecit ab aeterno fecit, quia ut fieret ab aeterno voluit ? Et si fecit quae futura sunt, numquid adhuc facit et erunt ? Numquid perseverat faciendo sicut et volendo ? Et cum aliquid esse desinit, numquid habere desinit
 »15 A quod prius habuit ? Vel habere incipit, quando aliquid nit vel nondum esae coepit nihil est ; et quod nihil est possideri non potest ; sed omnipotens possessor nec potest ditescere nec in sua ditione decrescere. Quid ergo ?

Nam hic cal transitorium, ibi aeternum ; et quod factum

quae voluerit fluxill format ut in Ursalatis umbrini q IM Incommunabilitatis luce non transeat, - MonUla, 3,3 (7S, 000); a, 13,20 (7S, 333).

mission. Car, si tout ce qui se produit ne se produisait pas selon sa volonté, il est clair qu'il ne serait pas tout-
SIHO 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 compatit sans propassion², 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'existe pas encore, est-ce que, dis-je, il veut quelque
chose qu'il ne voulait pas encore ? Mais non, l'être réel-
lement 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, main-

qui n'est plus à venir ? Son agir est-il permanent comme
son vouloir ? Et lorsqu'un être cesse d'exister, Dieu
SIS A 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 ac-
tualité ? Car ici, il est transitoire ; là, il est éternel. Ce
qui a été créé était vie on Dieu⁴, alors même qu'il n'avait

est ibi vita erat, etiam tunc quando neendum actualiter erat. Qui ergo nihil amittere vel acquirere potest aequem 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 comprehendendi possit. Ut enim mihi videtur, eorum significatio ad omnia praedicamenta evagatur. Nam cum ea quam significant relatione, quod consignificant solet modo ad haec, modo ad illa praedicamenta pertinere. Substantive namque dicitur unus alteri consubstantialis ; quantitative, aequalis vel inaequalis ; qualitatively, similis vel dissimilis ; ubi consignificat superior et inferior ; quando, anterior et posterior ; situm, consessor et concessio ; habere, possessio et possessio ; pertinet ad facere et pati generator et genitus, amator et amatus. Melius est itaque de his interim supersedero quam attentare quod non possumus debita brevitate succingere.

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

LIVRE 2. LES ATTRIBUTS DIVINS, XXIV-XXV

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 actuel-

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 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 «ségeant» et «session avec», l'état en disant possesseur et possession, l'action et la passion en disant engendrant et engendré, aimant et aimé. 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.

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'existant aucune réalité éternelle ayant son origine en dehors d'elle-même.¹

1. Voir note « Ab aeterno volait » R. 47B.

3. Il'est-à-dire i mimo s'il n'y avait aucun pncMion 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 dcesso 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 coeteras.
- 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 inventit in sometipso, docetur homo quid, quasi

SOMMAIRE DU LIVRE TROISIÈME

- I. April avoir considéré l'unité de la substance
de la pluralité des divines personnes.
- II. La plénitude de bonté, impliquant la charité,
exige dans la divinité véritable une pluralité de personnes.
- III. Celle pluralité de personnes divines, affirmée
par la plénitude de bonté, est do même attestée
par la plénitude de la félicité divine.
- IV. Ce double témoignage en faveur de la pluralité
des personnes est confirmé par la consi-
- V. Cette pluralité divine est ainsi confirmée par
- VI. Les personnes divines sont nécessairement
coéternnelles.
- VII. Dans cette pluralité des personnes il faut suprême
égalité autant que suprême similitude.
- VIII. Admirable manière dont se réalise l'unité sub-
stantielle dans cette pluralité et la pluralité personnelle dans la vraie unité de sub-
- IX. Dans la nature divine il y a pluralité de per-
sonnes dans l'unité de la substance ; dans
dans l'unité de la personne.
- X. La pluralité et l'unité que l'homme découvre
en lui-même lui apprennent comme par con-
cis Trinité. il

ex opposito, existimare debeat de his quae sibi credenda proponuntur de Deo suo. 3

- 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 attestatione 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 volo, consimili ratione, tertiam per-
- XVI. Quod plenitudo potentiae et sapientiae videatur posse consistere in singularitate personae.
- XVII. Quod completio felicitatis non videtur posse subsistere sine geminatione personae.
- XVIII. Qued consummatio verae et summae bonitatis videtur non posse subsistere sine completione Trinitatis.
- XIX. Quomodo, ex inspecta solum proprietate conditionis, deprehendi possit vestigium Trinitatis,
- XX. Quod ex tertiae personae consodalitate in illa Trinitate agitur ut concordialis et consocialis-
- 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 ulrobique miranda identitas.
- XXIII. Quomodo in his personis sit intelligenda dicta aequalitas, ubi est tanta unitas et talis idem^A

trasto 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
- 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 condilection 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 omniiformitas: summae coaequalitatis.

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

UBBR TERTIUS

In his quae usque huc dicta sunt de divinae substantiae unitate vel proprietate, secundum quod nobis videbatur exsecuti sumus. De reliquo vero investigaro proposuimus quid de divinarum personarum pluralitate

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.

Tertio vero loco quaerere oportebit utrumnam, juxim 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 considerationem⁹¹⁵? querenda. 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 singularium de earum nominibus.

Oportet autem in his quae ad quaerendum restant

XXIV. Celte égalité suprême et totale est incompréhensible.

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

LIVRE TROISIÈME

PLURALITÉ ET TRINITÉ EN DIEU

Questions à étudier.

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

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

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 devrons 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 undo possimus ista, non dico ex Scripturarum testimonii, sed ex rationis attestatione convincere.

In hoc autem inquisitionis meae proposito, qui voluerit rideat et qui voluerit irrideat et digne quidem. Nam, ut verum fatesar, ad tentandi ausum non me quidem tam scientia elevat quam aestuantis animi ardor instigat. Quid si non detur pervenire quo tendo? Quid si currendo deficio? Gaudet tamen, inquirendo faciem Domini mei semper, pro viribus cucurrisse, laborasse, desudasse. Et si contingat prae nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere, non nihil effeci, si veraciter mihi dicere contingat: feci quod potui, quaevisi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi. Et ecce asina illa Balaam, quae sessorem suum in suo itinere retardavit, nescio quo pacto me ad currendum 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.

LIVRE 3. PLURALITÉ ET TRINITÉ EN DIEU,

nous devrons mettre d'autant plus d'intense application sur ces problèmes moins de démonstrations rationnelles rigoureuses (je ne parle pas des témoignages scriptu-

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 auda-

en mon âme . 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 Seigneur . et d'y avoir sans trêve employé toutes mes forces il 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,

916C si je puis me dire en toute vérité: j'ai fait mon possible.

meuse ânesse de Balaam, qui empêchait son cavalier de poursuivre sa marche, me presse, moi, mystérieusement et me pousse il courir sur la roule où je suis engagé . 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.

oculus. Libenter aspicimus quæ nullum aliugmos. - *Bal/*, mincr. 13 <106,

de Dieu, cl. S. tta»», in Cml. SL I <18. 118».

Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono
 916 D universaliter 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-

narum deest, caritas omnino esse non potest.

Sed dicas 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

geret 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

In Cani. 60, C (183, 1113). Cf. *In Cani.* S3, -i (133, 1183).

Impartial et droit, *In P̄.* XXV (108,217). Ondolile (empirer per la modes⁹

Brujalinis mejor. 4,13(106,152). Cf. G. DvMSIOS, *op.cll.*, p. 41.42.

EXIGE UNE PIVBaXITé PERSONNES.

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 charité⁹. 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 autre¹⁰. Par conséquent, où manque une pluralité de personnes, impossible qu'il y ait charité.

Peut-être allez-vous dire : « A supposer même que dans celle 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

d'aimer souverainement qui ne serait pas souverainement aimable¹¹. Or il est impossible qu'en cette bonté souverainement sage il y ait désordre dans la charité.
 916 A Une personne divine ne pouvait avoir une charité souveraine à l'égard d'une personne qui n'était pas digne

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

nullum abum quantum scipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor convincit quod summum caritatis gradum necdum apprehendit. Sed persona divina profecto non haberet quem ut seipsam digno diligenteret, si condignam personam omnino non haberet. Divinae autem personae condigna non esset persona quae Deus non osset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam' 917 II 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.

summe diligendus est. Summam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae quae divinitate careret. Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vero plenitudo non potuit esso sine caritatis plenitudine: nec caritatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate.

III

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 attestatione una clamat, altera acclamat.

Conscientiam----- —

être n'en aime pas un autre autant que soi-même, 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, divine.^{17B}

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 réalité
EXIGE AUSSI UNE PLURALITÉ DES PERSONNES.

III

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 témoi-

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

Voir la note 1 Caritas ordinata , n. 481.

caritate melius, sic nihil caritate jucundius. Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia. Sicut igitur in plenitudine verae bonitatis non potest id

Necessse est itaque in summo felicitate caritatem non deesse. Ut autem caritas in summo bono sit, imposs-

In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor jucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In amore nutem 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 pluralitas personarum non potest deesse. Constat autem quia nihil aliud est summa felicitas quam ipsa divinitas. satio indubitanter convincit quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit.

pluralité de personnes⁴.

Certe, si dixerimus in illa vera divinitate osso solam personam unam, quemadmodum solum unam substantiam, juxta hoc procul dubio non habebit cui communicare; possit infinitam illam plenitudinis suae abundantiam. Sed, quæsto, ut quid hoc? An quia communicantem habere non possit cum velit? An quia habere nolit cum possit? Sed qui absque dubio omnipotens est 918 B per impossibilitatem excusari non potest. Sed quod constat non esse ex defectu potentiae, numquidnam erit ex solo defectu benevolentiae? Sed si communicantem vellet, isto in divina persona benevolentiae defectus

Certe, ut dictum est, nihil caritate dulciss, nihil caritate jucundiss, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulciss experitur, nulla unquam delectatione delectabilius fructur: his deliciis in aeternum carebit, si consortio carens in majestatis solio solitaria permanserit. Ex his itaque animadvertero possumus qualis quantusve esset isto benevolentiae defectus, si plenitudinis suae abundantiam mallet sibi soli avare retinere, quam posset,

dilectione. Sejuncta solam gratiam. O! quod, pro beneficio tributis, Justo impendi vel non impediri posse. Sed in divita excellencia omnino nomine M. quidquid curandum graviter diligit potest. Item amor gratuitus non

erratique. Il est malaisé de dire s'il s'agit, par rapport au De Trinitate, d'une allégation et d'une esquisse ou un contraire d'un résumé et d'un rapprochement.

de la génération du III^e i. Prorsus ad hunc articulum nos colligitur ut Deus Pater aequum sibi gignere Filium vel non poluerit. Si

est. . *Contre Maximi*, 2, 7 <2. 702>. (Référence donnée par J. unsilvain, op. cit.)

2. Au bout du compte Véron avait noté, préludant aux arguments de

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

Certes, si nous posons un 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 qui 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-

PUS 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 délectation. Et il faudra que ces délices manquent à cette personne divine pour toujours, si elle demeure sans compagnie, trônant dans sa majesté solitaire ! Voilé 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

¶ 18 C ai vellet, cum gaudiorum cumulo, cum tanto deliciarum incremento alteri communicare. Si sic esset, merito angelorum, merito omnium aspectum subterfugeret, merito sc videri, merito se agnosci erubesceret, si

Sed absit, absit ut supremae majestati illi aliquid insit, undo gloriari nequeat, undo glorificari non debeat ! Alioquin ubi erit plenitudo gloriae ? Nam ibi, ut superiorius probatum est, nulla poterit plenitudo doosso. Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam minime habere quod nolit communicare ? Constat itaque quod in illo indeficienti bono summequo sapienti consilio, tum non potest esse avara reservatio quam non potest esso inordinata effusio.

Eccc palam habes, sicut video potes, quod in illa 918 ¶ 11 summa et suprema celsitudine ipsa plenitudo gloriae compellit gloriae consortem non deessc.

Eccc de pluralitate divinarum personarum tam aperta docuimus ratione, ut insaniae morbo videatur laborare qui tam evidenti attestationi velit contrarie. Quis enim, nisi insaniae morbo laborans, dicat summae bonitati id deesse quo nihil perfectius, quo nihil est melius ? Quis, quaeso, nisi mentis inops, contradicat summae felicitati id inesse, quo nihil jucundius, nihil est dulcissimum ? Quis, inquam, nisi rationis expers, in plenitudine gloriae putet posse id deesse quo nihil est gloriosius, nihil magnificentius ? Certe nihil melius, nihil certe jucundius^a 01- A omnino nihil magnificentius est vera et sincera et summa

ISC richesse de sa plénitude, alors qu'il pourrait, à son gré, la communiquer à un autre et goûter ainsi un tel achèvement du bonheur, un tel surcroit de délices. Dans ces conditions il aurait bien raison de se dérober à la vue des anges et des 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 se faire gloire, dont on ne doit lui rendre gloire ! Autrement, où serait la plénitude de la gloire ? Or, en Dieu, nous l'avons prouvé, aucune plénitude ne saurait man-

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.

Il est donc manifeste, et vous le constatez, que dans la gloire exige un associé à la gloire *.

Ainsi, touchant la pluralité des personnes divines, nous avons apporté des raisons si claires qu'on donnerait des signes Je folio 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 absolu-

*A ment de plus saveureux, rien de plus magnifique que

pluralitate.

Ecco super hunc fidei nostrae articulum triplex habemus

sapientia, fortiter alligetur.

la charité véritable, authentique et souveraine. Or elle ne saurait exister sans une pluralité de personnes.

La pluralité que nous affirmons est donc corroborée 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 doux ou trois témoins : 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

De ce qui précédé 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,

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'accomplit 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.

ternam habere, nec potuit una alleram praecedere, neol
 una alteri succedere. Nam in illa aeterna et incommu-
 tabili divinitate nihil potest valut antiquatum transire,,
 nihil novum supervenire. Personas itaque divinas impos-
 sibile est omnino non esse coaeternus.

Ubi namque vera divinitas, ibi summa bonitas, ibi
 plena felicitas. Summa autem bonitas, sicut dictum est,
 non potest esso sino perfecta caritate, nec perfecta ca-
 ritas sino personarum pluralitate. Plena vero felicitas:,
 non potest esse sino vera incommutabilitato, nec vera,
 incommutabilitas sine aeternitate.

Personarum pluralitatem exigit vera caritas, perso-
 narum aeternitatem vera incommutabilitas.

Notandum sane quod, sicut caritas vera exigit perso-
 narum pluralitatem, sic caritas summa exigit personarum,
 aequalitatem. Summa autem caritas needum esso con-
 vincitur, ubi vero dilectus summo non diligitur. Dis-
 cretus vero amor non est ubi summe diligitur qui summe,
 diligendus non est. Sed in summo sapienti bonitate,,
 amoris flamma, sicut non alior, sic non amplius flagrat;
 quam summa sapientia dictat. Quem itaque secundum,
 illam summam cantatis abundantiam oportet summe:
 diligere, necesse est absque dubio secundum summam
 illam discretionis regulam summo diligendum esso. Sed'
 ipsius amoris proprietas convincit quoniam suimia
 diligenti non sufficiunt, si summe dilectus summam dile-
 J

In mutuo itaque amore plenitudo caritatis exigit Lra
 utorque ab altero sit summe dilectus et consequenter;^

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 celle divinité éternelle et immuable, il ne peut y avoir aucune vieillerie 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.

919 D Remorquons-¹⁰ 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 aimé. 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

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 discréétion. De plus, comme nous le fait comprendre la nature même

satisfait, si celui qui est souverainement aimé ne lui répond par un souverain amour !

Ainsi, la plénitude de la charité dans l'amour mutuel 920 A exige que chacun des deux soit aimé par l'autre souverainement et pur conséquent, en vertu de la loi de la

secundum praedictam discretionis normam, uterque sit
gendus, oportet uterque sit aequo perfectus. Oportet
itaque ultrumque esso aequo potentem, aequo sapientem,
aequo bonum, aequo beatum. Sic summa plenitudo
dilectionis in mutue dilectis exigit summum aequali*

Sicut itaque in vora divinitatis caritatis proprietas
oxigit personarum pluralitatem, sic ejusdem caritatis
integritas in vora pluralitate requirit summum perso-
narum aequalitatem. Ut autem sint per omnia aequales,
oportet ut sint per omnia similes. Nam similitudo potest
haberi sive aequalitate, aequalitas vero nunquam sive
mutua similitudine. Qui enim in sapientia nihil simili-
tudinis habent, quomodo in ea pares esse valent? Quod
vero invenies in ceteris omnibus, si curras per singula.

dilectis muluoque diligendis, ut merito debent esse
summa dilectio, oportet ut in singulis sit summa per-
fectio totiusquo perfectionis plenitudo. Erit itaque in
utrisquo plenitudo potentiae, in utrisquo plenitudo!
sapientiae, plenitudo bonitatis, plenitudo divinitatis..

C. Ecco undo longe superius mentionem fecimus, nec
tamen aliquid definivimus, quod divinitas — quam ibi
invenimus non posse esse communem pluribus sub-
personis. Sed, si mutuo dilectis omnis, ut dictum est,
omnipotens est unus, omnipotens erit et aliis; si immen-
sus est unus, immensus erit et aliis; si Deus est unus,

discrédition 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 soient également puissants, également sages, également bons, également heureux. Ainsi la plénitude suprême de l'amour exige on 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 celle 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

Ute B 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.

VIIH

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 on l'un et on l'autre plénitude de puissance, plénitude de sagesse, plénitude de bonté, plénitude de divinité.

920 C Et nous retrouvons ici ce que nous avions signalé, mais sans le préciser davantage, au cours de nos réflexions précédentes 1 : 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 immenso, si l'un est

DE TRINITATE. MR. 3

Deus erit et aliis. Sed, sicut in superioribus satis evi-
denter 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 utorque omnipotens, ut ambo simul non sint nisi
020 D unus omnipotens ; sic erit ulcrquo immensus, ut ambo
erit utorque 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 eamdemque
substantiam communem habere vel, si hoc melius sonat,
convincitur ambos simul unam eamdemque substantiam
esse. Quid itaque mirum si simul ambo non sunt nisi
nisi unus Deus et Dominus, quando ambo simul non
sunt nisi substantialiter unus ?

Vide ergo quam admiranda ratione sit substantialis
unitas in illa personarum pluritale et personalis plura-
921A litas in vera unitate substantiae, ita ut sit et in personis
proprietas et in substantia unitas et in maiestate aequa-

IX

Miraris fortassis qui hoc audis vel legis, miraris, in-
quam, quomodo possit esse plus quam una persona, ubi

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; chacund'eux indubitablement sera Dieu de telle manière que les deux ensemble ne prendre ! ? 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

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 Soigneur, 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 « cl dans les personnes les propriétés, et dans la substance l'unité et dans la majesté l'égalité* » !

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

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;

- 921 K 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 i trarium aestimare debeat de Deo suo.

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 vero pluralitas substantiarum; ibi siquidem pluralitas personarum in unitate substantiae, hic autem pluralitas substantiarum in unitate personae. Ecco quomodo natura humana atque divina videntur se mutuo et quasi ex opposito respicere, alterutra alteri voluti per contrarium respondere. Sio invicem respicere habent et mutuo respondere debent natura creata et natura inoreala, temporalis et aeterna, corruptibilis et incorruptibilis, mutabilis et incommutabilis, tantilla et immensa, circumscriptibilis et infinita.

Addamus quia in illa personarum pluralitate est plena similitudo et summa aequalitas; in hac autem plura-

- 921b Nam in illa personarum pluralitate, incorruptibilis una, incorruptibilis et alia; incommutabilis una, incommutabilis et altera; inoireumscriptibilis 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 demander, 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

921 Il 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.

Etablissons un parallèle, si vous le voulez bien, entre les conclusions de nos raisonnements sur la nature divine

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 Ht C 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 mutable et l'immuable, le minuscule et l'immense, le limité et l'infini.

Ajoutons quo, 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.

921b Car dans celle 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 ; haec et illa aequa potens, haec et illa aequa sapiens, aequa bona, aequa beata. In hac veni substantiarum pluralitate ex quibus constat humana, persona, alia est corporea, alia incorporea : alia visibilis, alia invisibilis ; alia mortalibus, alia immortalis, dissolubilis una, indissolubilis alia, exterminabitur una, inexterminabilis alia. Nihilominus tamen personali proprietate ita in unum conjuncta sunt, ut in patiendo vel condelectando, ne dicam separari, sed nec secerni possint.

Ecco vidisti quanta dissimilitudo vel diversitas substantiarum sit in humana natura ; audisti nihilominus ;

922 A 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 sunihtudine et aequuh-

Non, inquis, cupio, non comprehendo ; sed quod non capit intelligentia¹, 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 osse supra-intelligentiam tuam in natura divina ?

Potest itaque homo discere ex semetipso quid, quasi ex opposito, existimare debeat de his quae sibi credenda

l'autre aussi est illimitée ; l'une et l'autre sont également puissantes², 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

ment de les diviser, mais même de les distinguer.

Ainsi vous avez constaté quelle dissemblance et quelle diversité de substances présente la nature humaine, égalité entre les personnes³ présente la nature divine. Eh bien ! expliquez-moi, je vous prie, comment il y a unité personnelle malgré une si grande dissemblance et diversité des 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.

Voulez-vous IM dire : « Je ne sais pas, je ne comprends pas, mais ce que mon intelligence ne sais 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 intelligence⁴ ?

Ainsi l'homme, à partir de lui-même, peut apprendre ce qu'il doit penser, pour ainsi dire par contraste, des

¹ nom : - Oral. XX, 11 (q. 6, 33, 167-1670).

proponuntur de Deo suo. Haec propter illos dictassunt,
qui altitudinem divinorum secretorum nituntur defi-
nire vel determinare juxta capacitatris 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 per-
sonarum pluralitate, neandum tamen de Trinitate. Nam
pluralitas esse potest etiam ubi nulla Trinitas est. Ipsa
namque dualitatis pluralitas est. Eosdem itaque testes
super Trinitatis assertionem interrogemus, quos superius
in attestationem pluralitatis adduximus. Et prius qui-
dem quid super hac re tostotur, summa, si placet, caritas
interrogetur.

Oportet autem caritatem summam universaliter esse
perfectam. Ut autem summo perfecta sit, sicut oportet
osso tantam qua non possit osso 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 esso praecipuum.; Praecipuum vero videtur in vera caritate alterum vello
diligi ut se : in mutuo siquidem amore multumque fer-
vente nihil rarius, nihil praeclarius quam ut ab eo, quem
summe diligis et a quo summo diligenteris, alium aequem
diligi vellis. Probatio itaque consummatae caritatis est
votiva communio exhibitae sibi dilectionis.

Sano summe diligentem summequo diligi desideranti-
praecipuum gaudium solet esse in desiderii sui adimple-
J

affirmations que la foi lui propose sur son Dieu. Tout cela soit dit à l'adresse de ceux qui voudraient mesurer 922 B 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 enseigné

De la dualité à la Trinité.

La PARFAITE CHARITE BXCE LA TIUNITE DANS t'NITÉ.

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

ralité 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

La charité souveraine doit être li tous égards parfaite,

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. 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. 932 D 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

OB TRINITATE, LIB.

tione, optatae videlicet dilectionis adeptione. Probat itaque se in caritate perfectum non esse, cui needum potest in praecipui sui gaudii communione complacere.

Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pali consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis. Si magnum est pati posse, majus erit granter suscipere. Maximum autem, ex desiderio requirere. Bonum magnum illud primum, mellius secundum, sed tertium optimum. Demus ergo summo, quod praecipuum est; optimo, quod optimum est.

In illis itaque mutuo dilectis quos disputatio superior
923 A invenit, utriusque perfectio, ut consummata sit, exhibita sibi dilectionis consortem 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 praecipuus gradus caritatis et eo ipso plenitudo bonitatis esse non possit, ubi voluntatis vel facultatis defectus dilectionis consortem praecipue gaudii communionem excludit. Summe ergo

pari concordia pro voto possideat.

LIVRE 3. PLURALITÉ ET "HUMITÉ ES DIW,

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.

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 [lus grand encore, le désirer sera la grandeur suprême.

C 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

Nos déductions précédentes nous faisaient poser deux
1953 A êtres unis par l'amour mutuel; mais la perfection consommée de chacun d'eux exige, et pour la même raison.

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

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, taute de lo 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 i qui leur appartienne, selon ce désir, dans

DE TRINITATE, LIV. 3

Vitiae ergo quomodo caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequii. Ubi ergo totum 923 B quod universaliter perfectum est, sicut nec integra caritas, sic nec vera Trinitas abesse potest. Est igitur non solum pluralitas, sed etiam vera Trinitas in veritate et vera unitas in vora Trinitate.

XII

Si quis autem solos illos mutuo dilectos quos superior ratio invenit in vera divinitate esso contenderit, quam, quaequo, attestationis suae rationem reddere poterit? Numquid, quaece, utnqec eorum praincipi gaudii con-

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 certo, si quis dixerit alterum velle et alterum nolle, quemoumquo in sua voluntate non posse praevalere concesserit, summo, potentem negabit. Si vero neutrum dixerit exhibitae sibi dilectionis communioni posse acquiescere, quomodo, quaequo, do superius assignato dilectionis defectu poterit eos excusare?

Scimus autem quia summe sapientes nihil potest latere. Si itaque vere et summo se invicem diligunt,

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.

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

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

unusquisque

923 b et non dolere ? Num, 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 deerit, plenitudo felicitatis esse non poterit.

Hinc ergo colligitur et indubitata ratione deprehenditur quod plenitudo felicitatis omnem caritatis defectum excludit, cuius consummatio, ut dictum est, personarum Trinitatem exigit nec posse deesse convincit.

Eccc quomodo summa bonitas et summa felicitas Trinitatis assertionem concorditer clamant et mutua attestacione confirmant.

Grandis procul dubio defectus caritatis non posse
924 A pati consortium amoris, quis hoc nesciat vel dissimulare

Si hic itaque defectus saepe jam dictis illis mutuo dilectis inesse, haberet uterque non solum quod in altero doloreret, sed et simul quod in seipso erubesceret. Nam venis et intimus amicus, sicut non potest intime dilecti defectum videre et non dolore, sic sane de proprio defectu ante amici conspectum non posset non erubescere. Sed si illi personarum pluralitati inest unde merito debeat erubescere, ubi erit, obscuro, plenitudo gloriae' quam verae divinitati deesse omnino est impossibile ? Sed sicut summae felicitati non potest inesse causa

inesse materia erubescendi. Quis namque non videat quam sit extremae dementiae vel tenuiter suspicari illi

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-

Do là il faut déduire, en vertu d'une raison indubitable, que la plénitude de la félicité exclut toute défaillance dans la charité ; et la perfection de la charité,

Voilà comment suprême bonté et suprême félicité proclament d'une seule voix la Trinité et corroborent cette affirmation par leur double témoignage.

La révélation ne la cloîne
A VÉRIFIÉ ÉGALEMENT LA TRINITÉ.

Sans aucun doute il y a grave défaillance dans la charité 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 de son ami intime sans en souffrir; mais évidemment aussi, on présence de son ami, il ne pourrait voir en lui-même un défaut sans rougir. Or

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 incompatible 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-

921B summo felici majestati aliquid inesse potuisse, quod possit tantae gloriae splendorem vel in modico obnu-

Eccc quomodo plenitudo divinae bonitatis, plenitudo felicitatis et gloriae in una veritatis attestacione 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, lotius in illa consummationis plenitudinem concorditer clamant. Caritas autem, ut esse vera possit, personarum pluralitatem exigit ; ut vero consummata sit, personarum Trinitatem requirit.

XIV

Si autem concedimus unde post tot praemissas rā-
unam aliquam personam in vera divinitate esse tantae
benevolentiae, ut nihil divitiarum, nihil deliciarum habere
sit ei impossibile, tantae felicitatis ut nihil sit ei difficile,
consequens est ut fateri oporteat divinarum personarum

Sed ut hoc melius elucescat, quod diffusus diximus :
in unum colligamus. 3

Certe si sola una persona in divinitate esset, non haberet cui magnitudinis suae divitias communicaret;
924D Sed et o converso, illa deliciarum et dulcedinis abundantia, quae ex intimae dilectionis obtenuit ei accrescere potuisset, in aeternum careret.

Sed summo bonum plenitudo bonitatis non sinit illas -
avaro retinere ; nec summo beatum plenitudo beatitu-
dinis istas non obtainere ; ot ad honoris sui magnificentiam,I

920 B conner le moins du monde que, dans cette majesté sou-
de nature à voiler de l'ombre la plus légère une gloire

Voilà comment la plénitude de la bonté divine, la plénitude de la félicité, la plénitude de la gloire viennent s'asse-
cier l'une à l'autre ^{dans un même témoignage} en faveur de
la vérité : elles nous montrent à l'évidenc

ralité de personnes. Elles interdisent tout soupçon du
défaillance dans la charité suprême ; elles réclament
à fenvi la plénitude et la perfection de cetto chanté.
Or la charité, pour être authentique, exige une pluralité
de personnes ; pour être parfaite, elle requiert une tri-

XIV

,921 C Après tant d'arguments qui viennent d'être présentés,
nous ne saurions tergiverser, nous devons bien le recon-
naître : dans la divinité véritable, chaque personne est si

joie sans vouloir les communiquer ; elle est si puissante,
que rien ne lui est impossible ; elle est si heureuse quo rien
ne lui est pénible. Il suit do là, on doit le reconnaître, que
la Trinité des personnes divines s'impose absolument.

Pour le mettre en meilleure lumière, essayons de con-
denser nos longs développements.

A supposer que dans la divinité il existât une seule per-
sonne, assurément elle n'aurait pas à qui communiquer
9210 les richesses de sa grandeur. Et, à l'inverse, elle-même

et de douceur dont un profond amour l'aurait enrichie ¹.

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

tam de illarum largitate lactatur quam de istarum fru-
tione gloriatur.

quoin sit impossibile unam
lessonam consortio societatis

sociam haberet, ei utique non deesset
cui magnitudinis suae divitias communicaret, sed cui
ias impertiret omnino non haberet. Dile-
line nihil jucundius invenitur, nihil in
amplius delectetur. Hujusmodi dulcedinis
it, qui in exhibita sibi dilectione
non habet. Communicatio itaque
sso omnino minus quam in tribus
i, ut dictum ost, gloriosius, nihil
quidquid habes utile et dulce in
Non potest vero hoc summam
nec summae benevolentiae non com-
mon potest, summe potentis felicitas
potestas suo beneplacito carere, tam
sonae in divinitate tortio non

am. >Do TH:II, 7, s (10, 202).

joie de les communiquer et aussi la gloire d'en jouir lui-même.

Par là, vous le constatez, il est radicalement impossible 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 quo de

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

sonnes divines une troisième ne soit pas associée³.

correction peu satisfaisante : « Seul, il est privé des deux... celui qui n'a

que la béatitude divine est la condelectatio⁵ ditt Peru, du plus, de l'Esprit. (Bd. VIVW, t. 23, p. 417).

025 B Notandum sane quod in divinis illis personis perfe-

in geminis perfectio uliusque requirit cohaerentiam tertiae. Nam in geminis personis, sicut alias jam diximus, ut utraque ab altera merito sit summo dilecta, oportet ut utraque sit summo perfecta. Sicut itaque utrilibet sapientia una, potentia una, sic sano oportebit ut utrilibet sit benevolentia una et summa. Est autem proprium summae et usquequa perfectae benevolentiae omnem plenitudinis suae abundantiam in commune deducere. Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia exstat, necessare est voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortem utraque requirat.

925 C Nam, ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectuntur et in alterutro amore summo delectantur, summum gaudium istius est in intimo amore illius; et c converso, praecipuum gaudium illius est in amore istius.

Quamdiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur; similiter et aliis, quamdiu condilictum non habet, praecipui gaudii communione caret.

Ut autem uterquo possit isliusmodi delicias commanicaro, oportet eos condilictum habere. Ubi itaque muluo diligentes tantae, ut diximus, benevolentiae sunt, ut quidquid perfectionis est commune esse vellint, oportet; ut dictum est, utrumque pari voto, aequa ratione, condilictum requirere et juxta potestatis quae plenitudinem pro voto possidere.

LIVRE 3. PLURALITÉ ET TRINITÉ EX DIEU,

Dans le cas de ces personnes divines, remarquons-le bien, c'est la perfection infime de l'une qui exige la position de l'autre et, en conséquence, pour les deux personnes, c'est la perfection infime 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 portera l'une et l'autre à exiger une associée à leur joie suprême.

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 infime 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.

Inter delicias caritatis et sapientiae hoc solet maxime interessé, 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 tam delectatur quam anxiatur, si de dilecti sui corde non haurit dilectionis dulcedinem quam sint. Sapientiae vero deliciae tunc magis delectant, quando de cordo proprio hauriuntur.

Nihil ergo definitur contrarium naturae, si plenitudo sapientiae dicatur posse subsistere in singularitate personae. Nam, quantum videtur, etiamsi sola una persona

026 A in divinitate esset, nihilominus plenitudinem sapientiae habere potuisset.

Plenitudo autem sapientiae non potest esso sine plenitidine potentiae, sicut nec plenitudo potentiae sino plenitidine sapientiae. Sapientiae namque plenitudinem procul dubio non haberet, qui ignoraret quomodo obtinere potuisset quod ei de omnipotentia doessot. 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 sapientia diximus, consequens est ut idem de potentia intelligamus. Nam, si omnipotentia deesse non potest ubi plenitudo sapientiae est, videtur

026 U utique quod plenitudo tam potentiae quam sapientiae possideri possit in singularitate personae.

**On EBVT CONCEVOIR
LA PLÉNITUDE DB PUISSANCE BT DE SAGESSE**

925 U Entre les délices de la charité et colles 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 celle 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'allarme 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 925 A en Dieu une seule personne, même alors, semble-t-il, elle pourrait avoir la plénitude de la sagesse.

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 pourra y avoir plénitude et de la puissance et de la sagesse dans une personne unique.

XVII

Completo autem verae felicitatis et summae nullo modo videtur posse subsistere sine geminatione personae. Constat hoc jam luce clarus 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 reponderet. Unde ergo illi sumine dulces illae deliciae abundantur quae, ut dictum est, non tam de proprio quum de alieno
826 C corde hauriri solent? Nihil enim, ut jam praefati sumus, his dehinc dulcior, nihil delectabilius, nihil hac suavitate salubrior, praeclarior atque jucundius. Quomodo obtinuissest, cui summa suavitas, summa jucunditas semper deesset?

citas exigit, ut in omni plenitudinis integritate subsistere

XVIII

Neminem conturbet, nemo indignetur, si ad evidenter ventatis intelligentiam de divinis et supremis omnibus humano more loquamur. Hunc autem loquendi modum in usum nostrae inopiae tanto fidentius assumimus quanto eum in Scripturis sacris frequentissime⁸ invenimus.

NB PEUT Y AVOIR FÉLICITÉ PARFAITE
SANS DUALITÉ DB PERSONNES.

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, il 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 ?

*6 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 plé-

II ne peut y avoir bonté parfaite
sans la Trinité des personnes.

X VIII

Que personne ne se trouble, que personne ne s'emporte si, pour donner une intelligence plus claire des réalités

SISD 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 Écriture L.

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 eterque amorem impedit, unde absque dubio melliflua illa dilectionis oblectamenta haurit, quae undo haurire posset omnino non haberet si solus esset et solitarius viveret. Magnus itaque cumulus gaudiorum et jucunditatis accrescit cuique ex consortio exhibitiao et acceptae dilectionis. Hinc ergo manifesto colligitur quod summus ille benignitatis gradus in divinitate locum non haberet, si in illa personarum pluralitate tercia persona deossel; et certe in sola geminatione personae non esset cui possot quivis duorum praecipuas jucunditatis suae delicias communicare.

Hinc datur intelligi quod consummatio verae et summae bonitatis non possit subsistere sine completione Trinitatis.

Quod de Trinitatis assertione multiplici rationis attestatione probatum est compendiosa satis nullumque perspicua consideratione confirmari potest.

Virtutem itaque ac proprietatem condilectionis diligenter 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 impendunt et istius in illum illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobiisque 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 bonheur. 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 goftto assurément ces charmes de la dilection aux douceurs do 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. Do 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.

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

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, corde de la dilection, dans une communauté de l'amour

DE TERRITATR. MB. 3

tortius concorditer diligitur, socialiter amatur et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conformatur.

Ex his itaque patet quod in ipsa locum non haberet, si duobus tantum consistentibus tertia persona deesseset. Non enim hic de qualcumque, sed de summa condilectione loquimur et qualcum crea-

Quis, quae^{so}, digno explicaro valeat quanta sit virtus benevolentiae summae et usquequa^me perfectae? Quis, quae^{so}, 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, quae^{so}, virtutis, quid dignitatis inerit ubi quaevi^s conditur ex altera, ubi una magnificatur ex alia, ista consummatur ex illa? Quid autem aliud est intimae et summae condilectio, nisi intimae benevolentiae et summae concordiae mutua concursio?

Virtus itaque tantae dignitatis et supereminenter excellentiae, sicut non potest in summo bono universaliiterque perfecto deesso, sic nec potest sine personarum Trinitate subsistere.

Attende nunc quomodo tertiae personae copula concordalem affectum ubique comparat et consocialem amorem per omnes et in omnibus confoederat.

Si unam aliquam o tribus personis attendis, videbis
et ibi aequae invenies quoniam reliquae in ejus amore

LIVRE 3. PLURALITÉ ET TRINITÉ EN DIEU.

l'incendie de ce troisième amour :

Voilà qui montre bien que, dans la divinité même, il n'y aurait pas place pour la condilection, s'il n'existaient 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

927 C la créature ne mérite de la part du Créateur, celle dont jamais elle ne se trouve digne .

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 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 ? Eh 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.

H7D 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

tumon ipso amatur qui non videtur. [†] Serm., 34, 4 (S, 211). La réciprocité des signes d'affection et cette sorte de va-et-vient n'aboutit pas à l'unité

pari voto concordant. Si tertiam ab his in considerationem adducis, procul dubio ceterarum affectum pari concordia in illam confluere videbis.

9.8 A catur, ut ubi de defectu amoris suspicio facilius oriri poterat, majori confoederatione certitudo consolidetur. Ecce quomodo ex tertiae personae consodalitate in illa Trinitate agitur, ut coneordialis caritas et consocialis amor ubique, nusquam singularis inveniatur.

Ecce in Trinitatis assertione tanta, tam rara veritatis attestatio undique occurrit, ut mento captus videatur

XXI

Quod superius probatum est de duobus, puri ratione inferri potest et de tribus, singulos scilicet a singulis summe diligendos, summe dilectos, quia summe perte-

928 B summae jucunditatis. Plenitudo summae jucunditatis requirit plenitudinem summae caritatis. Plenitudo summae curitatis exigit plenitudinem summae perte-

autres raiment dans une concorde parfaite do leurs affections. Venez-en à considérer la troisième, vous verrez, sans aucun doute, confluer vers elle, dans le même

Dans celle concorde nous voyons tripler le lien de 918A l'amour : et ainsi là même où nous étions enclins à soupçonner une défaillance de l'amour, une plus grande solidement, grâce à l'association de la troisième personne, dans celle Trinité, la charité est concorde, l'amour est partout société, et jamais exclusivisme

rait frappé de démence à ne point se satisfaire do pareilles garanties.

Égalité parfaite dans la Trinité.

XXI

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 do la charité suprême . La plénitude de la chanté suprême exige la plénitude do la suprême perfection.

DE TRINITATE, Lin. 3

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 christiana 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.

X X II

933 C In illa itaque summa et usquequaque perfecta personarum aequalitate, summum illud et summe simplex osso est omnibus commune. Idem ergo ost omnibus esse quod vivere, vivere quod intelligere, intelligero quod posso. Non igitur ibi ost 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.

933 D omnibus summa plenitudo sapientiae, erit singulis simul et omnibus summa plenitudo potentiae. Sed quid est summa et plena potentia, nisi omnipotentia? Novimus! autem quod omnipotentia inde dicta sit quod omnia

Mais puisqu'ils doivent tous être également parfaits, il faut qu'ils s'accordent tous dans une souveraine égalité. Us auront donc tous sagesse égale, puissance égale, gloire sans différencier, 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 majesté ». foi, 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

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

ment 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 ou plénitude, sinon la toute-puissance ? Nous le savons, le mot toute-puissance signifie *scilicet dicitur omnipotens* *Soploalla ei do rilyan Omnipotentia. cum sil ipsa quoque aliquipotentia...* *In* *ad IIwl, I. 10/M. 9M*. Mais il disait aussi : *Non*

possit. Si vero omnipotentiam omnia posse veraciter constiterit, de facili edicere 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

personis omnipotentiam habere imo et esse, quia ibi non est aliud esse quam habere, commune erit et omnibus unam et eamdem essentiam esse. Nam divina essentia, sicut et omnipotentia, non potest esse nisi una. Non 325 A solum itaque idem ipsum est totum quod est quaelibet persona, verum etiam idem ipsum est quaevis una quod quaelibet alia.

simul vora et summa unitas, utrobique autem, si bene

X X III

Quod autem dictum est de personarum aequalitate possumus et bene et malo intelligere. In tanta namque personarum simplicitate et unitate videtur potius identitas quam aequalitas esso. Tros statuas aurons, si sint ejusdem puritatis et ponderis et per omnia ejusdem similitudinis, possumus et solemus aequales dicere; sed hujusmodi aequalitas inultum peregrina est ad illam quae est in divinarum personarum Innato. Nam in illa statuarum aequalitate, alia est massa auri statuae I unius, alia est massa auri statuae alterius et juxta hoc aliquid aliud est una et aliud aliquid est alia. Nihil autem tale debemus cogitare de illa vora et summa I Trinitate, quasi sit ibi aliud et aliud sed unum alteri aequale. Nam, sicut jam demonstratum est, quod est in una aliqua persona, idem ipsum et totum est et in' I quilibet 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

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 seulement chaque personne est identiquement ce qu'est le tout, mais elle est identiquement ce qu'est n'importe

Par conséquent, on 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

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 sont égales. Mais cette égalité ne donne qu'une idée lointaine.

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

rentes 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

J. Cl. S. Augustin, *De Trinitate*, 7.0.11 (12,13), où l'on trouve la comparaison des statues d'or ; S. 1,2 (Id. 047-048).

DE TRINITATIS, LIB. 3

immerito dicimus, si sint ejusdem potentiae, ejusdem
hac spirituum trinitate, sicut sunt tres personae, sic
929 C constat ibi et tres substantias esse. Summa autem Tri-
nitatis 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 personas aequales dici-
mus, quia illud summuin et summe simplex esse in ea
plenitudine et perfectione qua est personae unius, in
plenitudine et perfectione est cujuslibet personae alterius.

XXIV

Certo una eademque substantia non est majus aliquid
vel minus, melius deteriusvc scipsa. Non igitur erit majus
929 O 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 magni-
tudinis coacqualitas in illa summa Trinitate quam incom-
prehensibilis sit, ubi unitas pluralitati non cedit nec plu-
ralitas unitatem excedit.

1. Bosseur so seni -l'EtM ravie-devant-celteuniU si inviolable quell

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 919 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 (crée) 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 b ou moins bonne qu'elle-même. Par conséquent, dans la Trinité, une personne ne sera pas plus grande ni moins 929 leure qu'une des deux autres, puisque réellement chacune possède une seule et même substance. Cette substance, la même on chacune, est la même en toutes : ainsi deux personnes ne seront pas plus grandes ni meil-

plus grandes ni meilleures que doux ou une seule considérée en elle-même. Au contraire, dans cette autre trinité 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 celle 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'oxydo pas l'unité .

Sed ut hanc divinarum personarum aequalitatem amplius admiraris, attende et illud in omnibus aliis personis, quoniam in unaqualibet eademque persona, ne 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 esso secundum aliud maior, secundum aliud minor, melior sive deterior. Certo sola ejus potentia, sola ejus sapientia est sibi ipsi dissimilis, est sibi ipsi inaequalis. Idemque ipsum contingit in ceteris : potentiam ejus attendo et invenies quia aliud est ei facile, aliud dilicile, 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 poterii nunquam, ut 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 osse non potest.

In illa autem Trinitate nusquam aliquis est dissimilis sibi nec inaequalis in aliquo alicui alteri. Sane ubi vera aeternitas est, non potest osse prius aut posterius ; sic ubi incommutabilis immensitas est, non potest esse majus vel minus. Quibus itaque eudein aeternitatis et immensitatis ratio inest, nulla aliquatenus inaequalitas vicissitudo vel alternatio inesse potest. Quia nulla

XXV

sonnes divines, réfléchissez à ce que l'on constate on sonne, 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, lomment la puissance ou la sagesse, elle est différente d'elle-mêmes. 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, divinité. Ainsi, du moment qu'une seule et même nature ici plus grande et elle 30 révèle dissemblable d'elle-même, réelle simplicité, il n'y a pas réelle égalité⁴.

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, à aucune mutation ni l'ombre d'une vicissitude !, ici ni avant, ni après,

(Ms. 405-020).

930 D prius, nihil posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coeternae sibi sunt et coaequales.

Ecce jam manifesta et multiplici probavimus ratione:-'

licet Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur.

930 ni plus grand, ni plus petit : les trois personnes, l'une par rapport à l'autre, sont totalement coéternelles et

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 ».

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 manifesta 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 querendum qua ventate tres illi in Trinitate dicti sunt personae.
- VI. Quod multum differant inter se significatio substantialiae et signilieulio 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. I
- IX. Quod nihil delinimus sibi contrarium in eo quod dicimus Deum nostrum et substantialiter'
- 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
- 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 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 quoiqu'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 obtainentiae.
- XIII. Quod generalis exsistentiarum variatio triplici distinguitur modo.
- XIV. Juxta quid variatur personarum exsistentia in humana natura ; et juxta quid variatur in natura angelica.
- XV. Quod divinarum exsistentiarum differentiam oportet quaerere circa originem solam.
- XVI. Quod in natura divina sicut exsistentia quae est pluribus communis ; et exsistentia quae est omnino incomunicabilis.
- XVII. Qua ratione in divinitate possint esse incomunicabiles exsistentiae ; et quod tot sunt quot personae.
- XVIII. Quod, quantum ad divina, nihil aliud persona est quam incomunicabilis exsistentia.
- XIX. Quod possunt esse plures exsistentiae 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 cujuscumquac, sed solius creatae.
- XXII. Descriptio personae, non cujuscumquac, 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. En Dieu la personne n'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 in créée.

- XXIII. Descriptio personae quae videtur soli et omni posse convenire.
- XXIV. Item descriptio personae quo videtur soli et omni posse convenire.
- XXV. Qued proprium sit divinae naturae personarum pluralitatem habere in unitate substantiae: et eo ipso habet ab aliis differre.

LIBER QUARTUS

Ecce in hujus operis exordio ea qttiae de divinae substatilliae unitate credimus tam evidenti demonstrationi et perspicuis rationibus monstravimus, ut diligenter intuentibus nihil dubitationis remanere debeat, unde eos vel in modico haesitare oporteat. Similiter et sut loco de personarum pluralitate fidei nostrae assertione 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 sola et seorsum attenditur, nihil credibilius, nihil verius videtur.

Sed quando unam eum alia conferimus et quomodo concorditer et simul stare possit attundimus, nisi fidelitas obsistat, protinus in ambiguum venit quidquid multiplex ratiocinatio persuasit. Non enim facile capti-

1. U pliini de pfr^e opt. - Iaja rata ratio - ct pon pu tiam pte leges adoptat par Lekvre d' BiliplM et Jean de Toulouse (J. HIRAILDMI

- 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

LIVRE QUATRIÈME

LES PERSONNES

Comment Accroire

PLURALITÉ DES PERSONNES ET UNITÉ DE LA SUBSTANCE ?

Au début de cet ouvrage, nous avons établi notre croyance à l'unité de la substance divine par des raisons 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 multiples! 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 elles-mêmes et isolément, rien ne semble plus croyable, rien ne semble plus vrai.

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 avaient inspirée tous ces raisonnements. Car il n'est pas facile pour l'intelligence humaine

humana intelligentia ut possit esso 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 plurimatatem confundunt; hinc est quod Ariani et Sabelliam per contrarias sealias sunt invicem divisi; hinc est etiam

931 B quod aliqui ex recentioribus personae nomen sub multiplice significatione accipiunt et tam profundae veritatis intelligentiam, quam explicare debuerant, majori ambiguo involvunt. Nam, si quis velit personae nomen sub communi et propria acceptione intelligent, nullo modo putet plures personas sub ea acceptione intellectas posse subsistere in unitate substantiae.

Verum haec assignata, quaeso, unitas Trinitatis et Trinitas unitatis, numquid, quia comprehendendi non potest, idecirco esse non potest? Quis, nisi mentis inops, hoc

931 c 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

où n'existe qu'une seule substance'.

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 ou sectes adverses. Voilà aussi pourquoi certains, de nos jours,

,931 B multiplient les sens du mot personne et, au lieu de donner par leurs explications l'intelligence de celle 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 substance'.

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

incompréhensibles à l'esprit de l'homme et qui pourtant sont absolument vraies, comme le révèlent à l'intelligence humaine de multiples expériences ? Expliquez-

omnino dubitare non potes, quid sit quod oculus corporeus ibi videndo non sentit ubi Cst cl videndo sentit ubi omnino non est. In caelo, ubi utique non est, stellam

sola adhaerentia sentiunt atque discernunt, solus oculorum sensus ad adhaerentia habet, ad longinqua et remotissima viget. Numquid quia quomodo hoc sit non

plica mihi, si potes, quod negare non audes, quomodo
931 b in teipso corpus et anima tam diversa utique natura
sint una eademque persona ; et tunc a me quaeras quo-

narum 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 !

in

Sed, si te dicis expertis nullo modo posse dubitare,
etiamsi videantur humanae — J — ----
dere, addo quod quaedam, quae sunt incomprehensi-
bilia, esse non dubitas, quae tamen per experientiam
932 A 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 com-
prehenditur 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, l'endroit même où il se trouve et atteint l'endroit où il y voit une étoile. Il est placé sous la paupière et ne 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 dis- comment de ce fait. Allez-vous pour cela en contester la réalité ? Expliquez-moi d'abord, si vous pouvez, ce 391 D fait indéniable, comment en vous-même, le corps et l'âme, 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, ► plus forte raison est-il impossible de comprendre ce qui est hors de portée

tés expérimentales, même si elles dépassent notoirement la capacité de l'homme. J'ajoute donc : il y a des choses pas douteuse et qui cependant ne vous sont pas données 032 A 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

Interrogez successivement tous les théologiens, ils vous répondront à l'envi que la puissance de Dieu est iden-

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.

032 B Quid, quaequo, 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, incomprehensibdilate efficitur ut, secundum quoddam, personae significatio per nullas acceptiones varietur. Nam sunt qui dicunt

sistentias, aliquando personarum proprietates significare. Significat autem secundum quod volunt substantiam, quandoque in singulari, nunquam vero in numero plurali, ne tres personas confitentes videantur etiam tres substantias confiteri. Ab comprobandum autem quod personarum proprietates personae sint, Hieronymi auc-

932 C toritatem in haec verba dicentis adducunt : Sabelliani haeresim declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est personas, vel, ut Graeci exprimunt, hypostases, hoc est subsistentias, confitemur. Sed, ut inibi videtur, Hieronymus in his verbis non dicit personas esso proprietates personarum sed proprietates nominum, hoc est quod proprie significant nomina personarum.

LIVIU 4. UBB PBBSOXXES, III

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.

S32 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 incompréhension 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 subsistences, 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 personnes*. Pour prouver que les personnes sont les propriétés personnelles, on s'appuie sur l'autorité de saint Jérôme qui déclare : « Evitant 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 subsistences. » 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 personnes¹.

Le texte allié où n'oil pot illo S. Jérôme. Il tait parlo de l'¹ Epitole XVI,

oAKIL, 3 (178, 1354) ; *Summa Sent.*, I, ii (176, S9) ; LOMBARD, toil, I,

RÉFLEXIONS sur la personne.

Ut autem de nomine hypostasis taceamus, in quo, 032 B secundum Hieronymum, veneni suspicio est, ut, inquam, de nomine Graeco taceamus qui Graeci non sumus, de nomine subsistentiae tacite praeterire non debemus. Quidam personas subsistentias esso exponunt; et tres subsistentias et unam substantiam in una divinitate dicunt magis quam ostendunt: siquidem sic haec transiunt sine explanatione, ac si legentibus omnibus constat tres subsistentias esse potuisse, etiam ubi constat non nisi unam substantiam esse. Hanc vero eorum sententiam non arguo, non reprehendo, non falsam esse contendeo. Sed quod verum est compellor confiteri, quia haec eorum doctrina non satisfacit meae simplicitati.

Si vultis mei similibus satisfacere, oportet primum tam subsistentiae quam subsistentiae significationem diligenter determinaro et, secundum datam determinationem, assignare quomodo possit esse plus quam una subsistentia, ubi non est nisi una substantia. Alioquin, quaequo, quid prodest mihi ignotum per ignotius ostendi? Nomen personae in ore omnium, otiam rusticorum, versalur; nomen vero subsistentiae nec ab omnibus saltem litteratis agnoscitur. Quomodo ergo, quaequo, ex ejus proprietate quam ignorant, simpliciores quique colligere poterunt quod tres subsistentiae ot oo ipso tres personae possint esse in unitate substantiae? Quomodo, quaequo, illa doctrina satisfacere poterit, quae item lite resoluta il-

Quoniam ergo intentionis meae est in hoc opero simplicioribus despervire, ot, ut sic dicam, non Minervam docere, studebo, prout Dominus dederit, non tam sub-

Laissons de côté le mot hypostase, où, selon Jérôme,

grec, puisque nous ne sommes pas grecs. Par contre, nous ne pouvons traiter par préférence le mot de subsistance. Quelques-uns expliquent que les personnes sont des subsistances et affirment, sans trop le montrer, que dans la divinité unique il y a trois subsistances et une seule substance. Tout cela est dit en courant sans aucune explication, comme si, pour tout lecteur, il élaït évident tainement il n'y a qu'une seule substance. Cette position je ne prétends pas qu'elle soit fausse ; mais je suis bien

pour le simple que je suis'.

Si vous voulez nous satisfaire, mes pareils et moi, il faut d'abord préciser avec soin la signification de substance et de subsistance et, à partir de cette précision, 933 A montrer comment il peut y avoir plusieurs subsistances

Le mot personne, tout le monde l'emploie, même les gens sans culture ; le mot subsistence, au contraire, n'est

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 subsistances et donc trois personnes dans l'unité de la substance? Comment se satisfaire d'une doctrine qui résout une difficulté par une autre difficulté?

Quant à moi, mon propos, dans cet ouvrage, étant de venir en aide aux simples et non pas, comme on dit ,

LIVRE 4. LES PERSONNES,

933 B sistentiae quam personae significationem determinare et, juxta propositae determinationis assignationem, ostendere quomodo possit personarum pluralitas cum substantiae unitate convenire.

Dicam, dicam certe quod sentio et quod firmiter et indubitanter credo, quod in illo tam sublimi et superreminenti Trinitatis mysterio nomen personae nullatenus assignatum est sine instinctu divino et Spiritus sancti magisterio.

Attendamus quomodo idem Spiritus tot sacramenta fidei nostrae, redemptoris 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

secretissimum Trinitatis mysterium, quod nomen illud quod voluit ab omni corde credi, ab omni ore confiteri,

Ecce dicamus quia hi qui hoc nomen personae primo ad divina transtulerunt, ecce dicamus quoniam hoc ipsum ex necessitate fecerunt, ut haberent quid responderent querentibus quid tria tres illi in Trinitate essent, cum

ClaramU. 1 <ci, 1041>; massut VÉmolum, à S. Bernard : « Videor, ut dildur, docere Minervan. Epia.. C. 4 <189.404>.

I' iuebard entend dépasser la position negative et un peu minimalistique de

(42. 018) Id. 7, 4 (Id. 939-912) | Id. I.O. II (Id. 943).

I' d'enseigner Minerve, je m'appliquerai, autant que le Seigneur me l'accordera, il préciser la signification du mot personne plutôt que du mot subsistence ; et, à partir de cette précision du sens, è montrer comment une pluralité de personnes est compatible avec l'unité de substance.

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 les paroles des Évangélistes, exposés par lui dans les paroles des docteurs. A qui l'a remarqué impossible de croire quo, 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 è la foi de tous les cœurs, à l'affirmation de toutes les lèvres, ait été abandonné par lui è 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 è 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-

uni propior unam essentiam, trinam vero ol trinitatem propter tres noscimus quia. MoivL. 78 <158, 221>. CL missi Summa Seidenlasim. I, 9 <178, 85-

ol O luxtn» Samr-Tintmny : Per liaisonem trium personarum lagta est omnibus Odolibus tendi llo larnamII copias copiosier et compendiosier et mi respondendum

translatum, sed in qua veritate per spiritum veritatis
et translatoribus inspiratum et a latina Ecclesia uni-

Nulla autem sententia certior redditur quam quae ex
communi animi conceptione formatur. Ergo secundum

nostrae modum formare.

Dicamus imprimis quod dictum est ab aliis, quod
persona secundum substantiam dicitur et substantiam
significare videtur. Nihilominus tamen nullum est inter

mellius elucescat quod dicimus, id ipsum explanemus -
quis dubitet ? Multum est tamen inter significationem

intelligitur substantia animata sensibilis. Animal itaque
substantiam significat, sed et aliud niquid consignificat.
Nomine siquidem animalis significatur substantia, sed
cum adjuncta sibi specifica differentia. Similiter et ho-
nomen homo videtur animal et eo ipso substantiam';
significare. Quid enim est homo, nisi animal rationale
mortale ? In eo ergo quod principaliter significat, aliquid 1

pondre : <trois dieux>. Oui, ils ont été contraints d'employer ce terme. Mais le Saint Esprit qui dirigeait leurs œurs sait bien de quelle manière et en quel sens authentique.

Si la foi nous donne celle 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 engin dans une conception commune de l'esprit. C'est donc l'idée simple et commune qu'éveille en tout esprit

de personne est dans la ligne de la substance, donne à entendre une substance. 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

ut si 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

qualcinecumque, sed sensibilem ; homo autem non omnem sensibilem, sed rationalem. Nunquam autem dicitur 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 nullum differant significatio substantiae et significatio personae.

Si bene perpendas et diligenter advertas, nomine substantiae non tam quis quam quid significatur. E converso autem nomine personae non tam quid quam

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

Dgnarus, quos cum natura collectionem hebet proprietatum, quibus homo

tVBB 4. LBS renSOSMBS, VI-VII

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 ;

, mais non pas toutefois avec cette détermination qui donne le nom propre. Ainsi, dans certains cas on sous-entend une propriété générique; dans d'autres, une

entend une propriété individuelle, singulière, incommuniquable *.

Voilà, je pense, qui vous fera aisément reconnaître la

Réfléchissez attentivement et romorquoz-le bien, le mot substance signifie moins quelqu'un que quelque chose ; au contraire, le mot personne désigne moins

Lorsqu'un objet est si éloigné que nous ne pouvons le distinguer, nous demandons « Qu'est-ce que c'est ? » 10 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

thaeus, Bartholomaeus, pater vel filius illius. Videlis quia ad interrogationem quid, respondetur nomen generale vel speciale, definitio, vel aliquid tale. Ad interrogationem autem quis, nomen proprium reddi solet, vel de proprietate communi, per quis de proprietate singulari.

Notandum autem quod si, ad aspectum angelicae visionis, unus interroget alterum quis sit et id responsi

non est secundum proprietatem locutionis, sed secundum intentionem querentis, ac si apertius dicat interroganti. Non est homo, ut putas, sed angelus Domini. Nam si angelum esse sciret, nec tale quid quereret, 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 substantiae, per quis ut certificemur de proprietate personae.

Et notandum quod ad interrogationem, quae est persona ista, vel quis est iste, solemus idem respondero et nomen proprium vel aequipollens reddere.

Ex his, ut arbitror, satis intelligi datur quod ad nomen, gitur. Econtra vero ad nomen personae, non tam aliquis quam quis designatur. Ad nomen autem personae nunquam intenditur 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'analogique | 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 ; on disant : « Qui est-ce ? » on s'enquiert d'une propriété singulière.

Il faut noter que, si on présence d'une apparition angélique quoiqu'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

ΓΑ ui lui ill uii plu. u'pliuilumunl : · Ci: riut pas u» 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 inconsidérée. Ainsi, répétons-le, on disant : « Qu'est-ce que

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 celle personne ? » ou « Qui est celui-ci ? » nous faisons ordinairement la même réponse en employant un nom propre ou un terme équivalent.

En voilà assez, je pense, pour faire comprendre que le mot substance donne à entendre « quelque chose » plutôt que « quoiqu'un » ; inversement le mot personne signifie « quoiqu'un » plutôt que « quelque chose ». De plus M 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, illuc unus solus datur intelligi. Cur dicitur persona, pro certo intellegitur aliquis unus qui ita tamen sit rationalis substantia. Cum nominantur tres 933 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 veritatis. Unique personae.

Sed magis judicant homines juxta id quod experientia probat quam juxta id quod ratiocinatio dictat. Personas, quidem humanas videmus, divinas autem videre non possumus. In natura humana quot sunt personae, tot riontia de divinis similia aestimaro. In tantum omnium carnalis animus acquiescit eis quae per experientiam didicit, ut vix aliquid credere queat quod eis quae experiencing noverat ex aliqua similitudine non appropinquat 933 D. Sed qui ad fidem dormitat saltem ad apertam rationem evigilet. Monstravimus jam aperta ratione quod non si necesse ubicumque sunt plures personae etiam pluram substantias credere.

IX

Certe ubicumque sunt tres personae, illud omnini est necesse ut alius aliquis sit iste, alius aliquis sit ille et alius aliquis qui est tertius ab utroquo, et quilibet

ET PLURALITÉ DE PERSONNES.

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. Quando 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 de 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 ! 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.

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 ubicunque sunt tres substantiae, ¹ omnino est necesse ut aliud aliquid sit una, aliquid sit alia et aliud
 930 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 sicut omnibus in commune summum et summe simplex esse, ne aliud aliquid sit quilibet unus quam quilibet aliud; et idcirco in illa Trinitate tres substantias esse negamus. Nam in rationali natura esse aliud et aliud facit diversitas substantiarum; osse alium et alium facit alteritas personarum. Sed quia in illa divina et summe sapienti natura, istam alteritatem, nec tamen antedictam diversitatem invenimus, idcirco plures personas ibi esse credimus et plures substantias esse negamus.

Eccc jam perspicua et compendiosa satis, ut arbitramur, ratione ostendimus, quod nihil sibi contrarium definimus in eo quod dicimus Deum nostrum et substantialiter unum et personaliter trinum.
 936 B

Diligenter notandum mutuaque 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, aliis aliquis est persona una et aliis aliquis persona altera.
 936 C

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, 536A 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 on 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 pour montrer qu'il n'y a pas contradiction à affirmer de notre Dieu qu'il est une substance et trine en ses personnes.

Il faut ici réfléchir attentivement sur ce parallèle : de même que la pluralité des 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 quelque-un est une personne, cet autre quelque-un est une

cum tamen non sint nisi una cademque 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 identitasque personae? In humana, namque natura, una eadem persona ex Uno corpore et ex alio incorpore; ex uno visibilis et ex alio invisibilis; ex uno mortalis et ex alio immortalis: nihilominus tamen

936 D unitas personae consistit in tam diversis substantiis;.

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 pluritas personarum hic dissolvit unitatem substantiae.

XI

Ecco invenimus non esso impossibile plures personas-
esso in unitate substantiae; consequens est autem ut: 3
037 A quaeramus quomodo possit esso alteritas personarum
sino alteritate substantiarum. In discernendis itaque
personis opus est, ut arbitror, gemina consideratione;
ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat essei
Una istarum considerationum versatur in discernendi
rei qualitate, alia vero versatur in investiganda rei ori¹;
gine. Ad illam pertinet diligenter quaerere quid sibi sit
cum quibus commune, quid generale, quid speciale;:-

1. Exemple de ce² « Kymétrik³ antilléniques », volontiers relevées péril-

LIVRE X. LES PERSONNES, X-XI

autre personne ; cependant ils ne sont qu'une même substance :.

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.

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'existantce. 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 perlinet subtiliter indagare hoc ipsum quod est unde habeat esse, a semelipso an aliunde; et

allo quocumque existendi modo. Illic itaque quaeritur rei ipsius definitio vel qualiscumque descriptio proprietatisque assignatio. Hic vero naturae ordo, rei ipsius origo

consideratio versatur circa modum essendi, ista vero versatur circa modum oblinendi; illa circa rationem essentiae, ista, ut sic dicam, circa rationem obtinentiac.

Ut taceam de ceteris, scio quod oblinentia minus digne dicitur de divinis. Sed nominem scandalizet si verbis pluribus valeo explicare quod de divinis sentio. Illud autem gratianus accipio et pro' magno munere habeo,

explicatur. Obtineniam dico hoc loco modum quo quis obtinet quod substantialiter est vel naturaliter habet.

Obtinendi siquidem modus in aliis et aliis est multum

sive in dandi vel accipiendi modo.

XII

Possumus autem sub nomine existentiae ulramqua. considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae quam scilicet illam quasi pertinet ad rationem oblinentiao. Tam illam, inquam,

LIVRE 4. LES PERSONNES, XI-XII

commun, ce qui est générique, ce qui est spécifique, ce qui enfin est propre à la nature étudiée.

Pur 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 *cocas*, 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 937 B 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'obtentio[n]. »

Je sais bien que ce mot d'obtentio[n], 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 vaille. 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 937 C 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'obtentio[n] ; celle, dis-je, qui en tout être recherche ce qu'il est et celle qui recherche d'où il tient

nononum!» met de Platon sur Dira loi.® trouver est l'oliorboux une lots trouve, le reveler à tous est impossible. - Thse, 28 C. Voir pur exemple Al aia ub I-LLR. Summa, S, Cl. P. Gorieux, p. 188.

in qua quaeritur quale quid sit de quolibet exsistenti, quam illam in qua quaeritur unde habeat esse. Nomen
 937 D exsistentiae trahitur verbo quod est exsistere. In verbo
 sistere notari potest quod pertinet ad considerationem
 unam; similiter per adjunctam praepositionem ex noturi
 potest quod perlinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid
 sistere, primum removentur ea quae non tum hubent in
 se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sic dicam,
 quam insistere, hoc est ulicui subjecto inhaerere. Quod
 autem sistere dicitur, ad utrumquo so 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 osse. Unum enim
 est creatae, alterum increatae naturae. Nam quod in-
 creatum est sic consistit in scipso ut nihil ei insit vehit
 in subjecto. Quod igitur dicitur sistere tam se habet
 938 A ad rationem creatae quam increatae essentiae.

Quod autem dicitur exsistere, subintelligitur non
 solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex
 aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo
 composito ex adjunctu sibi praepositione. Quid est enim
 exsistere nisi ex aliquo sistere, hoc ost substantialiter

In uno itaque hoc verbo exsistere, vel sub uno nomine
 exsistentiae. datur suumtolgi posse ut illam considera-
 tionem quae perlinet ad rei qualitatem et illam quae
 pertinet ad rei originem.

D l'être ». 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'embolie 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 ou à ce qui ne subsiste aucunement ; et à ce qui est nécessairement sujet et à ce qui ne peut l'être d'aucune manière ». L'un de ces états est celui de la nature créée ; l'autre, celui de la nature incrée. Car l'incrément subsiste en lui-même de telle manière que rien ne lui soit inhérent comme à un sujet. Ainsi le mot être (sistore) peut se dire tant de la nature créée que de la nature incrément.

A Quant au terme exister (ex-sistore). 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

Ainsi donc ce seul verbe «exister» ou (O) seul substantif «existence» peut donner à entendre et (O) qui se réfère à la nature de l'être et (O) qui se réfère à son origine.

semperexistens = se, existens littnlhis... etc. - Arfn AlHusq, I.33 (S, 1066). et [S0<M. 107S], I, 26 «J 113» : Hpmn., 3 (W, 1143).

XIII

Existentia autem, ut ex antedictis potest colligiⁱ
28 B tribus generaliter modis potest variari. Variari namque
potest aut secundum solam rei qualitatem aut secundum
solam rei originem aut secundum utriusque concur-
sionem.

Secundum solam rei qualitatem variatur existentia,
quando pluribus personis est una eademque origo per
omnia, singulis tamen singularis propriaquo substantia.^j
Plures namque substantiae omnino non possunt esse
sino differenti qualitate. Est autem haec talis variatim
existentiae secundum solam qualitatem, nihil varietatis;
habens secundum originem.

Secundum vero solam originem est illa varietas ex-
istentiae, quando pluribus personis est unum idemque
et indifferens esse, inveniuntur tamen secundum ori-
933 C ginem mutuam adinvicem differentiam habere. Sceun-
tum originem vero differunt, si unus originem habet, i
alter origine caret, vel si originem habentium origo
unius differt ab origine alterius. Hujusmodi ergo ex-
istentia variatur secundum originem solam, non secundu^k
aliquam qualitatis differentiam.

Tam secundum rei qualitatem quam secundum ejus'
originem variatur existentia, ubi singulis personis est
substantia singularis et propria et origo diversa. Ecco
quod jam diximus, quia generalis existentiarum varia-
triplici distinguitur modo, aut secundum solam exsis-
tentis qualitatem, aut secundum solam ipsius originem,
aut secundum utriusque alterationem.

XIV

In humana pro certo natura, quam per experientiam
novimus, personarum existentiam tam secundum per-

XIII

tas 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.

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 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.

Dans la nature humaine que nous connaissons par l'expérience, il est certain que les existences des por-

sonarum qualitatem, quam secundum ipsarum originem

guitale difficiet 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

alia paternae substantiae decisio unde propagatus est alius.

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

siquidem principium habent omnes solum Creatorem et singuli et simul omnes secundum solam creationem. Sunt autem in angelica natura tot substantiae quot personae et idcirco oportet eas qualitate differre. Nam,

stantiac non essent. Variatur existentiarum differentia in angelica natura secundum solam qualitatem; in humana

B vero, ut jam dictum est, tam secundum qualitatem quam

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. Elles toutes 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 créa-

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.

Appliquat i o n s D E c e s n o t i o n s a u d i e u .

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 exactes 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

nullo modo possunt aliqua qualitatis differentia ab
930 C invicem distare. Qui igitur nullatenus possunt juxta aliquam qualitatis proprietatem alternatim differre, relinquitur 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, proprietas proprietatumque differentia deesse non possit. Sed quoniam identitas substantiae omnem qualitatis differentiam penitus excludit, differentes personarum proprietates circa solam originem quaerere oportebit.

mus, patet quod in divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem, in humana
939 D vero natura tam secundum qualitatem quam secundum originem.

Ecco jam invenimus quod superius quaerere propositum, quomodo videlicet possit esse alteritas personarum sine omni alteritate substantiarum. Invenimus namque quod plures illae in divinitate personae, quamvis habeant unum et idem et per omnia indifferens esse.

secundum originalem causam, mutuam differentiam habere, si unus extet a seipso, alter originem trahat ab alio et si originem habentes differant in oblinendi modo. Unde autem alteratur proprietas personarum, inde procul dubio aequo variatur propria existentiarum. In divina namque natura circa originem solam oportet quaerere, tam personarum quam existentiarum differentiam. H

IC 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

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

190 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

leurs 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 d'essences ou des existences.

XVI

940 A Nomine existentiae, ut ex superioribus patet, intellegitur quod habeat substantiale esse et ex aliqua pro-

esso ex sola propagatione. Proprium est hominum habere substantiale esse ex propagatione simul et ex procreatio-ⁿ; nam caro propagatur, anima procreatur. Proprium est angelorum habere substantiale esse ex solita creatione. Proprium est divinae naturae habere super-ⁿ? substantiale esse, sed sino creatione et inchoatione.

Existentia vero alia pluribus communis, alia autem

940 B omnino incommunicabilis. Nam, ut de illis taceam quae non communicant nomen personae, ut commune est divinae simul et angelicae et humanae naturae habere rationale osse; sed tam angelicae quam humanae proprium est non esso ex se sed aliunde; solius autem divinae naturae non aliunde sed ex seipsa esse.

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.ⁿ Existentialiam demonstratum est superius substantiam significare, non tamen simpliciter, sed cum proprietatis;

940 C originalis causae. Ad considerationem vero originalis causae pertinet, non solum querere et invenire originem esse ubi ost, imo etiam querere et invenire eam non esse ubi non est. Divinae itaque existentiae est habere ^{SSbg} substantiali o imo supersubstantiale esse sine creatione, sine inchoatione, quoniam proprium est omni substantiali

SIOA Le terme d'«existence», comme on le voit par ce qui cela en raison d'une certaine propriété. Le propre des animaux est de posséder l'être substantiel par la seule propagation de la vie'. la; 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 sub-

divine est de posséder l'être supersubstancial, mais sans création ni commencement.

SIOB L'existence peut être soit commune à plusieurs, soit absolument incommunicable. Car, en faisant abstrac-

ta nature divine, la nature angélique, la nature humaine ont toutes en commun de posséder l'être doué de raison.

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 du 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 original. Or, étudier le principe original, ce n'est pas seulement chercher et découvrir l'origine quand il y en a une ; c'est aussi constater l'absence

SSOC existence divine de posséder, sans création ni commencement, l'être substantiel ou plutôt supersubstancial.

quae vere nomen habet ex re, habere quidem esso compositum et accidentibus subcase. Sola autem divina substantia, quod est supra naturam substantiae, habet jectuni. Et idcirco recte dicitur habere non tam substantiale, quam supersubstantiale esse.

Sciendum vero est quod existentia designat substance, sed aliquando quod sit ex communi, aliquando quod sit ex incommunicabili proprietate. Communem autem existentiam dicimus, ubi intelligitur esse habens

intelligitur esse habens ex proprietate incommunicabili. Tam vere est proprium divinae substantiae non esse ab alia aliqua substantia sed solum a semetipsa, quam vero est proprium personae originem non habenti non esse ab alia aliqua persona. In una autem intelligitur proprietas communis, in altera vero proprietas incommunicabilis. 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.

Eccc de existentia communi, nunc videamus de existentia incommunicabili.

XVII

Illud veraciter incommunicabile est quod commune quidem non est sed nec esso potest. Considerandum, itaque utrum vel quomodo in divinitate possit incommunicabilis existentia esse.

Sed in illa absque dubio Trinitate oportet tot personales proprietates esse quo sunt personae. Proprietas autem personalis pro certo est incommunicabilis. Proprietas personalis 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 acci-

l'être est supersubstancial plutôt que substantiel ¹.

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'ello est par elle-même est précisément l'existence commune.

III 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.

Dans cette Trinité, sans aucun doute, il doit y avoir autant de propriétés personnelles que de personnes. Or certainement, une propriété personnelle est incommuni-
B nable. La propriété personnelle est celle qui donne à

DE TRINITATE, LUL. 4

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 personali proprietatem communicabilem esso contendas, idem est ac si dicas unam personam posse esso duas. Sed si una dicitur gemina et gemina una, facile convincitur quod neutra carum 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 ncessesse personales hoc est incommunicabiles proprietates esse. MIC Sed, sicut est probatum, eadem est differentia personarum et exsistentiarum. Si igitur proprietatibus incommunicabilibus differunt personae, utique et incommunicabilibus differunt et exsistentiae. Oportet autem ut si incommunicabilis exsistentia cui est incommunicabilis differentia. Quot igitur in divinitate personae tot

XVIII

Et si diligentius consideremus, quantum ad divina, nihil aliud ibi Usi persona quam incommunicabilis existentia. Ut superius probatum est, omnis proprietas personalis omnino est incommunicabilis; et item eadem est in divinis differentia personarum, et differentia exsistentiarum. Quid itaque ibi erit incommunicabilis exsistentia, nisi habens supersubstantiale esso ex proprietate personali? Et quid est persona divina, nisi habens divinum esse ex proprietate incommunicabili? Sed quid

LIVES 4. LES PERSONNES, XVII-XVII

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, ^{941C} 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 ^{941D} existences coïncident exactement. Que sera donc en Dieu une « existence incommunicable », sinon quelqu'un possédant l'être supersubstancial 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 esso? Nam, sive dicas divinum, sive supersubstantiale, sive summe simplex, sive omnipotens osse, vel quidlibet ejusmodi, ad idem videtur respicere. Tam itaque persona divina quam divina exsistentia habet divinum esse; tam ista quam illa habet esse supersubstantiale; ultraque proprietatem personalem, utraquo incomunicabilem. 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 incomunicabilis exsistentia.

XIX

- 942 A Quoniam ex antedictis tenemus quod in divinitate possunt esso 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 sistentia. Rides fortassis qui haec audis vel legis, sed malo te ridere quam quae dicere velim parum intolligere 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 aliqui 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 omnipotentem ex proprietate ista et alium esso omnipotentem ex proprieitate alia. Quamvis enim utrisque sil

1. Cf. S. Augustin. *De Trin.*, 5, 2, 3 (42, 012). Le mot ·Quentin· était

LIVRE 4. LES EERSOSES, XVIII-XIX

d'une propriété incommunicable ? Et qu'est-ce que l'être divin sinon l'être supersubstancial ? Qu'on dise en effet divin, supersubstancial, souverainement simple, tout-puissant, ou autres expressions analogues, tout cela, on 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 supersubstancial ; 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

Concluons donc en répétant qu'une personne divine n'est rien autre chose qu'une existence incommunicable.

Pluralité des existences

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 toi était l'usage, tout comme on dit essence, du mot être, on pourrait dire « sisteneo » du mot exister (exsistere) *. 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 asistence » 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 a 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, queso, dicat impossibile seu etiam incredibile, si duo vel tres dicantur aequae potentes, et aequo sapientes esse? Vel quid dicitur impossibile seu etiam incredibile, si hoc ipsum quod communiter sunt, unus dicatur habere ex proprietate una et alius habere 942 C dicatur ex alia?

Non itaque videtur impossibile vel incredibile plures existentias et, quod consequens est, plures personas esse in divinitate. Quas si acquepotentes dicimus, quod manifesta ratione convincimus, fateri oportebit quod, si omnipotentiam habet una, omnipotentiam habebit et alia. Constat autem apud omnes theologos indubitate 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 aliiquid sit omnipotentia quam divina substantia. Omnipotentia autem, ut alias probavimus, non potest esse nisi una. Ergo nec divina' substantia potest esse nisi una.

Ecce ergo, ex eo quod est cunctis probable et ex eo quod secundum theologos est necesse, colligitur quod 942 D quaerimus, quia possunt esse plures existentiae, ubi non est nisi unitas substantiae.

Ut autem propter subtiliores adhuc aliiquid subtilius loquamur, in rebus naturalibus et creatis diversum est esse et id quod est; in rebus autem increalis, idem ipsum est esse et id quod est. Constat itaque divinam substantiam nihil aliud esse quam substantiale imo supersubstantiale esse. Substantiale in quantum tale quid est

l'autre, il y a un seul modo 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 quo l'être même qu'ils sont l'un et l'autre, se trouve on l'un, à raison d'un caractère propre et on l'autre, à raison d'un caractère propre différent ?

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 pari 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 divine¹.

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 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 supersubstancial : substantiel on tant qu'il est telle réalité sub-

¹ *cum nondum illi i. scilicet vero quod esset, septa essendi forma. si nique consistat. Quoniam substantia est (¶ 1.134).*

quod consistit in seipso ; supersubstantiale in quantu[m] ei nihil inest vellet in subiecto.

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 M3 A fatemur personas in divinitate secundum substantiam dictas et substantiam significare; et plures ibi personas,

unum et indifferens esse ex differenti proprietate. Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum existendi. Unitas essentiae quia unum et indifferens esse ; plures personae quia plures existentiae.

Pie quaerentibus ista, ut puto, debent sulcere. Nam, ut ad plenum in tanta profunditate sibi satisfiat in hac vita, nemo debet expetere vel expectare.

Notandum autem de persona atque existentia quo modo se habeat una cum altera. Quod enim dubitat ex alterutra vicissim probatur ex altera. Nam quod in 943 B divinitate oporteat plures esse, facilius probatur ex notione personae ; sed quod possint plures esso in unitate substantiae, levius convincitur ex consideratione existentiae.

XX

Forte a me aliquis exspectat audire quomodo oporteat intelligere vel quomodo possit convenire, quod quidam dicunt tres substantias et unam essentiam ; quidum tres

1. Plaume, 13, 5 (Vulg.).

sistant en elle-même, suporsubstanciali on tant qu'il n'est pas sujet d'inhérence.

pourraient avec raison craindre d'affirmer que le mot personne est dans la ligne de la substance, si personne

une autre signification ; mais justement ce mot signifie celui qui possède l'être substancial à raison d'une caractéristique propre. C'est pourquoi nous maintenons hardiment cette double assertion : d'une part que le mot

Hi 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 il y ait 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 vérité présente, on lui donne entière satisfaction sur des vérités si profondes.

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

43 B 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
ENTBB IRS OIFFÉNTBBS FORMULBS TBINITAIBBS.

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

subsistentias et unam substantiam ; alli' autem tres por- A 1
 943 C sonas ot substantiam vol essentiam unam.

Multum dissentire et omnino contrarium videtur W¹
 quod Latini unam in divinitate substantiam, Graeci T
 Ires esso fatentur. Sed absit ab his diversa credere et i
 hos vol illos in illo erraro ! In hac ergo verborum varie-
 sitate intelligenda est veritas una, quamvis apud diversos;
 sit nominum acceptio diversa.

Quod personae ab aliis substantiae, ab aliis subsi-
 stentia dicuntur, ad idem respicere videtur. Certum ost.
 quod respectu eorum quae eis solent inesse dicuntur,
 substantiae vel subsistentiae quibus videntur subesse.
 Scimus autem quod ubique terrarum Christi Ecclesia'
 psallit quia in personis est proprietas, in essentia unitas.
 Propter ejusmodi proprietates quae personis divinis
 »43 D inesse videntur, quibus ab invicem distinguitur, juxta :
 nonnullam eoruin similitudinem quae veraciter sibi
 inhaerentibus subsunt, quamvis minus proprie, substanc-
 tiae vel subsistentiae dici possunt. Nam tres illos in Trini-
 tate, sive dicuntur personae, sive substantiae, sive
 subsistentiae, nihil aliud oportet intelligero quam habentes.
 substantiale esse sub discretiva et differenti proprietateS
 Idcirco autem nominibus alludendo, dixi sub discre-
 tiva, non ex discretiva proprietate, ut intelhgas unde'
 illi in Trinitate dicuntur substantiae vel subsistentiae^
 quamvis improppio. Dicimus quidem proprietates pels
 sonis inesse; sed illarum inesse, si bene perpendimu^
 non dat subsistere sed existere. Et idcirco personae
 rectius dicuntur existentiae, quam substantiae vel
 subsistentiae.

»44A inveniunt qua divina essentia differat ab alia aliqui
 divina, quia non est in divinitate nisi una sola, sicut pro-

2. Preface de la Sainte Trinité.

essence», d'autres disant «trois subsistences et une sub-
 stance», d'autres encore disant trois personnes et une
 substance ou une essence».

Il semble y avoir opposition caractérisée et contra-
 diction absolue, entre les latins qui affirment une seule

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 différents :

Que les personnes soient appelées, par les uns, sub-
 stances, par les autres, subsistences, 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'Eglise
 du Christ chante : «dans les personnes la propriété,
 dans l'essence l'unité ». Étant donné que ces propriétés
 »48 D semblent inhérentes aux personnes divines qu'elles dis-

semblance avec ce qui est réellement sujet d'inhé-
 rence ; et à ce titre on peut, assez improprement d'ail-
 leurs, les appeler substances ou subsistences. Ces trois
 dans la Trinité, qu'on les nomme personnes, substances
 ou subsistences, il ne faut les entendre que comme pos-
 sédant 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 pro-
 priété non «par» une propriété, voulant faire comprendre
 pour quelle raison dans la Trinité on les appelle, bien
 qu'improprement, substances ou subsistences. Nous
 disons, il est vrai, que les propriétés, sont inhérentes

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 subsistences.

Ceux qui envisagent la seule réalité divine non dé-
 Ma couvrent aucune propriété qui distinguerait l'essence
 divine d'une autre essence divine ; car dans la divinité,

prietatibus ibi differt una persona ab alia. Non igitur juxta hanc considerationem inveniunt quomodo illam unitatem substantiam dicant, et eam idcirco simpliciter

ubi proprietates insunt, quamvis minus proprie, substantias nominant.

Et quidem in illa essentia increata, proprietas nulla invenitur qua differat ab alia increata, ubi, ut jam dictum est, non est nisi una sola; invenitur tamen pro certo proprietas in ea, per quam differat a qualibet creata essentia, illoc quidam attinentes non solum essentiam sed etiam substantiam nominant; nomen vero subsistit in substantia a propria significatione ad personarum designatio-

Ut autem inter substantiam at subsistentiam juxta horum acceptationem 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 haco simplicioribus et qualibus

Illud autem notandum firmulerquo retinendum ut tres illos in Trinitate, sive substantias, sive subsistentias, Oti C 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 incommunicabil proprietate. Non dicam apud Graecos qui, ut scribit

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 approxima-

tions cette essence incrée, on ne découvre, il est essence incréo, 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. Colle remarque amène quelques-uns à l'appeler non seulement essence, mais substance ; et c'eut le mot SUB de subsistance qu'ils font passer de sa signification propre à la désignation des personnes.

Bref, pour distinguer dans leur terminologie entre substance et subsistance, il faut comprendre par substance ce que plus haut j'ai appelé existence commune à par subsistance 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 subsistances. 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 relenez-le fermement, que les trois dans la Trinité soient appelés substances, subsistances H4C ou personnes, tous ces termes doivent être entendus comme impliquant la substance ». 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'Augus-

Augustinus, aliter accipiunt 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

44D Ecce quod superius proposuimus, prout potuimus, exsecuti sumus, quid videlicet ad invicem different significatio substantiae et significatio personae; et quia 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 definitio rei esse comprehendat. Nam, ut ex re nomen habeat, oportet ut se usque ad definiti fines extendat nec 045A excedat, ut convenientat omni et soli et ut possit in seipsam.

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. 1

Quaero itaque de substantia illa divina, cum sit non nisi una sola, quaero, inquam, utrum sit individua? Nam quod illa substantia sit quedam personarum Trinitas, absque dubio creditur et, ut superius probatum;

LIVRE 4. LES IMISOXNES, XX-XXI

tin, «'emploient pas le mot substance au même sens que nous ! ; 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 catholique ».

Critique de la définition de Boëce.

XXI

all 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 celle fameuse définition de la personne chez Boëce, 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 SIS A être enfin une proposition convertible.

Boëce définit la personne « une substance individuelle de nature raisonnable ». 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 celle substance soit une Trinité de personnes, nous le croyons sans le moindre doute et nos raisonnements antérieurs le prouvent manifestement, verum est ; quid mihi animal rationale mariale ? homo, hoc quoque

DE TRINITATE, LIB. i

est, manifeste convincitur. Si igitur divina substantia dicenda est individua, aliqua rationalis naturae indi-
vidua substantia erit aliquid quod non est persona. Nam' M3 B
Trinitas nec persona est nec persona ecclie 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 osse sive non esse individua substantia divina dicatur, dicta illa definitio generalis non esso deprehenditur.

XXII

Procul dubio quod infinitum est digne definiri non potest. Poterit tamen fortassis ad aliquem divinae 915 C cognitionis provectum provenire, si studuerimus qualem Dominus dederit descriptionem personae divinae assi-

quam superius exposuimus, non inconvenienter fortassis dicere poterimus, quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis exsistentia. Nomino exsistentiae, ut ex superioribus palam est intelligere, significatur quod

testement. 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 personne ». Do ce chef, pareille 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'extension ».

MEILLEURE DÉFINITION DE LA PERSONNE.

X X II

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 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 incomunicable de la nature divine. Comme il ressort de notre exposé, le mot existence donne à entendre d'un être substantiel ce qu'il

substantiale quid sit et alicunde, quod quidem commune est omni substantiae.

Est autem existentia generalis quae 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 existentiae significatio restringitur et divinae naturae additione determinatur.

- 945 D Item in divina natura invenire poterimus, si diligenter considereremus et existentiam pluribus communem et existentiam uni soli personae convenientem et eo ipso incommunicabilem. Sed quae est pluribus communis excluditur in eo quod incommunicabilis dicitur. Non inconvenienter itaque dicere possumus, ut credimus, de divina persona, quod sit naturae divinae incommu-

XXIII

Et si dividuum dicamus tam illud quod per plures personas quam illud quod per plures substantias potest distribui et a pluribus communiter et non singulis integratim 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 quaelibet creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona est rationalis naturae individua existentia;!

Sed, ut manifestius fiat quod dicimus, id ipsum diligenter discutiamus. Diximus superius nomine existentiae significari substantiale esso. Significat absque dubio, juxta superius datam determinationem, non illud

est et un 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 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 inconvenient, je crois, qu'une personne divine est une existence incommunicable de la nature divine.

X X III

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 chaque une ; tandis que le mot individuel signifie ce qui ne peut convenir qu'à un seul. En prenant dans cette acceptation divisible et individuel, peut-être sorrons-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 raisonnable ¹.

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

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 046 B subiecto inhaerere, sed quod talo quid ost, quod consistat in seipso et nulli haeret valut in subiecto. Hoc utique commune ost omni substantiae humanae, angelicae, divinae. Recte hoc sano in substantia creata dignus 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 nutrem, ut dictum ost, nomino existentiae et quod habeat in seipso esso et quod habent esse ex aliquo. Et hoc ipsum omni substantiae constat esso commune. Nam omne quod est vel est a semetipso vel ab alio aliquo.

946 C Cetera que sunt in eadem descriptione satis ex superioribus patent et nova expositione non indigent, cur vide-licet non qualilibet existentia, sed sola individua vel incomunicabilis 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 accipendum sit, satis ex superioribus innotuit. Ideo autem per se solum adjungi mus, quia persona nunquam recte dicitur nisi unus. 940 D aliquis solus a ceteris omnibus singulari proprietate discrectus. Sed existere per se solum commune est omnibus; individuis tam animatis quam inanimatis. Nunquam.

pas ce que veut dire étymologiquement le mot substance, mais ce qu'il y a de principal dans la substance ou 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 ou de subsister en elle-même sans inhériter d'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 . 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 .

Le mot d'existence, nous l'avons dit, exprime et qu'on possède sur soi-même l'être et qu'on le tient de quelqu'un. Et cela aussi se vérifie en tout substance : car tout être est ou par soi-même ou par un autre. Quant 516 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 incomunicable.

XXIV

soi seul, selon un certain modo singulier d'existence raisonnable.

explications. Nous ajoutons « par soi seul » car on n'em-

H6D 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

autem dicitur persona nisi de rationali substantia aliqua. Ideo ad id quod praemissum est : existens per se solum, adjungitur : 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 proprietas 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 oportet.

Quomodo autem singula accipienda sint, satis ex superioribus patet; idcirco 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 acceptationem non nostram sed suam argumentando procedit et ratiocinationis suae exitum ad inconveniens deducit, sciat quoniam adversum me nihil agit. Et si putat agere, scipsum illudit et nescit.

XXV

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 substantia quandoque invenitur, non de naturae ipsis conditione sed de conditionis ipsis corruptione foro deprehenditur. Hinc est facile perpendero de proprietate divina atque humana, quomodo una alteri videatur opposita. His

LIVRE 4. LES PERSONNES, XXIV-XXV

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 modo 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 modo singulier d'existence raisonnable.

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 où 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 otr.v, l'homme et l'âme.

XXV

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, on 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 allrinsecus respicien-

angelica proprietas velut media interponitur et altrin-
seca similitudine lune inde ambabus conjungitur, com-
mune habens cum divina nunquam habere substanc-

917 C tiarum pluralitatem in unitate personae, commune
habens cum humana nunquam habere personarum plu-
ralitatem in unitate substantiae. Eccc quomodo angelica
proprietas, velut proportionali quadam ratione, contra-
riorum dissidentiam sua interpositione connectit et
alternantium dissonantiam in unam harmoniam com-

Haec tamen dicens, scio nonnullos de angelis aliter
sentire. Nam sunt usque hodie qui putant eos corpora
habere. Sed si instantius quaererent, subtilius indaga-
rent, indaginis hujus veritatem, ut credimus, citius
invenirent.

Quis sane sapiens infitiari audebit quod rationalis
naturae proprietas tanto sublimior, tanto dignior sit,
quanto ad incompositae et summe simplicis naturae
similitudinem vicinus accedit? Quis autem neget crea-

947 I turam incorpoream et ab omni corporeae concretionis
adhaesione alienam ad divinam simplicitatem, proprie-

948 A tatis suae similitudine, magis appropinquare, familiarius
inhaerere, quam eam naturam quae ex corporea et incor-
poreia substantia componitur et ad unius personae sin-
gularitatem ex duabus essentiis conjungitur? Absque
dubio optimum genus creaturae, quod consistit in sola
et simplici puritate spiritualis naturae.

1. JM Pires développent plutôt l'MM que l'homme. Intermédiaire entre

KNAZUS, Dr., 38, #11 (36,320-324) | S, GutaOBILIA Onsiw, M SMar.,
hom. 20 (76, 121).

caractère» propres à Dieu et à l'homme. Ces deux natures placées comme l'une en face de l'autre se regardent et se répondent pour ainsi dire l'une à l'autre en sens contraire. Quant à l'ange, sa propriété est comme intermédiaire : elle se rapproche à la fois des deux par une ressemblance avec l'une et avec l'autre ; avec la divinité elle a ce point commun de ne jamais comporter pluralité de substances dans l'unité de personne ; avec St; C l'humanité elle a ce point commun donc jamais comporter pluralité de personnes dans l'unité de substance. Voilà comment l'ange, par sa propriété, s'interpose entre les contraires, unit les termes opposés comme

en harmonie la dissonance de leurs contrastes ⁴.

Ce disant, je sais fort bien que d'autres professent sur les Anges une opinion différente ; car aujourd'hui encore il on est pour penser qu'ils sont corporels. Mais plus d'efforts de recherche, plus de perspicacité dans leur enquête les amèneraient bien vite, je crois, à admettre la justesse de mes observations.

Quel homme sensé aura l'audace de nier que la nature raisonnable est d'autant plus sublime et excellente que son caractère propre la fait ressembler davantage à la nature qui est sans composition et parfaitement simple ?

H71> 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 USA 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

la pureté unique et simple d'une nature spirituelle.

Quod ergo est in operatione humana corporis effigies sine capite, hoc esse videtur in operatione divina universitatis fabrica sino optimo genero creaturae.

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, divinae videlicet, angelicae et humanae, dicantur duarum proprietates tertiae omnino per contrarium opposita, nulla ibi media interveniente, an vero si dicatur quod duas extremas tertias interveniat et, altrinsecus similitudine alternatim conjuncta, dictam contrariotatom in unam harmoniam componat?

Sed si hoc nostrae demonstrationis documentum sit adhuc alicui forte suspectum, attendat quid sibi persuadere debeat evangeheum testimonium.

Nonne ex Evangelio innotuit quod Dominus ab uno homine legiōnē daemonum ejecit? Continet autem una legio sex millia sexenta sexaginta sex. Si tot ab uno homine ejecti sunt, tot in eo ante ejectionem fuerunt. Si daemones corpora habent, ubi, quaeso, in eo fuere?

Ea spiritu an in corpore? Constat autem quia omne corpus longitudinem, latitudinem, altitudinem, locales dimensiones habet et eo ipso sine locali capacitate subsistere non valet, quemadmodum spiritus omnino non habet. Ergo non in spiritu sed in corpore fuerunt. Sed quomodo vel in qua hominis parte tot corpora esso potuerunt? Sed dicas fortassis quod angelicæ spiritus, tam boni quam mali, subtilia corpora habentj

948 B interveniente, an vero si dicatur quod duas extremas tertias interveniat et, altrinsecus similitudine alternatim conjuncta, dictam contrariotatom in unam harmoniam componat?

048 C videlicet dimensiones habet et eo ipso sine locali capacitate subsistere non valet, quemadmodum spiritus omnino non habet. Ergo non in spiritu sed in corpore fuerunt. Sed quomodo vel in qua hominis parte tot corpora esso potuerunt? Sed dicas fortassis quod angelicæ

Supposez un ouvrage humain qui représenterait le corps d'un homme mais sans tête : telle serait il peu près l'œuvre divine, l'univers créé, s'il y manquait la créature la plus parfaite*.

A quoi il faut ajouter nos considérations précédentes sur le caractère propre de l'ange. Quel est, l'otre 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 sur une harmonie ?

Et si quoiqu'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 démons? Or une légion comprend 6 666 individus. Puisqu'un si grand nombre de démons a été expulsé d'un seul homme,

où étaient-ils dans cet homme, dites-moi? dans son esprit ou dans son corps? Il est clair que tout corps a

118C «les 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

Sed quantumcumque subtilia, duo ejusdem praesertim quantitatis corpora unum eumdemque locum occupare non valent. Cujus ergo, queso, exiguitatis putas angelicum corpus esso, si credas vel solam hominis pellem' corpori detractam tot angelica corpora posse comprehendere? Sod occo hoc dum per excessum diximus, a nostro⁹ proposito longius evagati sumus. Puto autem pio et simplici animo debere ut posse sufficere ea quae dicta sunt de proposita quaestione, quomodo videlicet nihil dissonat rationi, quod jubemur unum Deum in Trinitateji et Trinitatem in unitate venerari.

948D

subtils. Mais pour subtils qu'ils soient, deux corps, sur-

occuper un seul et même lieu⁹. 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 angéliques¹⁰? Mais voilé 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'unité¹¹.

9/89

CAPITULA LIBRI QUINTI

- I. Quoniam jam constat de divinae substantiae unitate et personarum pluralitate, constat et de concordi unitatis et pluralitatis ad invicem habitudine, superest de personarum proprietatibus querere.
- II. Quod jucundissima personarum germanitas non possit deesse in summa felicitate: nec ordinatissima proprietatum habitudo in summa
- 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 lois 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
- VI. La procession d'une personne issue d'une autre personne peut être ou bien seulement immédiate ou bien seulement médiate ou bien à la fois médiate 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 médiate. 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 médiate.

- X. Quod in divinitate non possit esso 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 precedentem habeat.
- XIV. Quod in divina natura non possit esse nisi una sola persona, quae ex uno alia procedat et de se precedentem habeat.
- XV. Quod in divina natura non possit esso quarta persona.
- XVI. De veri amoris plenitudine : ut quae circa illum consideratur proprietatum distinctio.
- XVII. Cui conveniat in Trinitate personae solius gratuitati amoris plenitudinem possidere.
- XVIII. Cui conveniat in Trinitate personae solius debiti amoris plenitudinem habere.
- XIX. Cui proprius proprium sit in Trinitate personae tam gratuitati quam debili amoris plenitudinem obtinere.
- XX. Undo 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 gratuitati esse in solo dando, plenitudo debiti in solo accipiendo, 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
- XIV. Dans la nature divine il ne peut y avoir qu'une seule personne procédant d'une autre et de
- XV. Dans la nature divine il ne peut y avoir une
- 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
- 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 & 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 distinctioni distinctus.

XXIV. Quid, quantum ad integratatem perfectionis, nulla sit differentia amoris vel dignitatis.

XXV. Quae quibus sint personis communia vel quae sint singularum propria; et quae sint quae

UBER QUINTUS

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 divinæ personæ 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 supersubstan-
940 A tialis 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 personalium 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 exi-

tous amour suprême et un, mais distingué ou chacun par une différence de propriétés.

Trinité, aucune différence dans l'amour ou la valeur.

XXV. Ce qui est commun à plusieurs personnes et

LIVRE CINQUIÈME

LES PROCESSIONS

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

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 supersubstanciallo. 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 celle 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'ori-

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 incommunicabilem ex eo utique solo deprehenditur atque convincitur persona esse. Nam, etiam si plura habeat incommunicabilia sufficit tamen unum solum ad comprobandum quod sit

aliis omnibus ex illa

ximus, ut ad ea quae adhuc inquirenda restant quanto exercitatores tanto promptiores accedamus.

Sed quoniam constat de divinae substantiae unitate, constat de personarum pluralitate, constat et de concordi unitatis et pluralitatis mutua habitudine, locus postulat nunc de singularium personarum proprietatibus

949 C quaerere et singulorum propria singulis assignare. Nam . quod tres illi in Trinitate, sive dicantur personae, sive existentiae, sive alio quolibet nomine, quod tres illi, inquam, quibusdam proprietatibus distinguuntur jam novimus ; et quod eas circa solam originalis causae differentiam querere debeamus agnovimus. Sed quinque quibus sigillatim convenient, neendum ratiocinando apprehendimus.

Studeamus itaque nuno in his sicut et in aliis ante jam dictis, ut quod tenemus ex fido detur nobis ratione appre-

mise 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.

119 B Romarquons-le bien, dès lors qu'on découvre sur une existence divine une seule propriété incommunicable, par le fait même elle s'avère d'une manière concluante comme une personne. En effet 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 9WC 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 qu'elles 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

hendere et demonstrativa certitudinis attestatione firmare.

919 O Primo itaque illud dicamus quod naturali quodam' instinctu omnes in commune agnovimus et usu continuo quotidiani experimentis probamus. Patet perfecto quod personarum pluralitas quanto germanior tanto est', conjunctior et quanto conjunctior tanto et jucundior.

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 scipsa esse dicitur, talis utique pluralitas nulli sibi affinitate conjungitur, nulla mutuo germanitate' copulatur. Quis autem credere possit, vel affirmare ausus,, quod illa summae unitatis pluralitas tam sit ex uno con-
juncta, ex alio tam longinqua et ad invicem velut omnino' peregrina, ut ex ea parte qua unum sunt sit summe indifferentia, ex ea vero parte qua in pluros secernitur ab omni sit conjunctione aliena?

Quae tibi, quae, pluralitas pulchrior, quae tibi, quae, conveniens videatur, an illa quae ordinatissima quadam proprietatum varietate distinguitur et decentissime quadam proportionatum modo miranda ratione contexitur, an illa quae nulla differentiarum con-

nem puto aestimare quod magis pulchrum est summae

le témoignage d'une démonstration certaine.

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 unies.

Dès lors, qui aurait l'audace de soutenir ou la présomption d'imaginer que dans cette plénitude de bonheur supérieur 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 celle 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

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, celle 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

pulchritudini posse deesse et quod minus pulchrum est ipsi inesse.

Credi itaque oportet quod nec jucundissima perso-

nec ordinatissima proprietatum varietas in summa pulchritudine.

Sed, ne haec quam proposuimus ratio alicui forte probabilis magis quam necessaria videatur, hoc ipsum quod dicimus altiori adhuc ratione investigetur.

Quod in primordio hujus operis dictum est de substantia, idem ipsum hoc loco, absque ulla haesitatione,¹ dici potest de persona. Utrobius namque eadem ratio

Dictum est ibi de substantia, dicatur hic de persona,, quod oportet ut aliqua exsistat, quae sit a semetipsa et

050 C non ab alia -aliqua ; alioquin in una divinitate essent² absque dubio personae inimilae. Nam, si ista esset ab illa et illa ab alia et juxta hunc progressionis modum quaelibet una esset ab alia aliqua, hujusmodi concatenationis productio absque dubio in infinitum procederet et hujusmodi productionis terminus nullus occurreret; siveque fieret ut rerum series et ordo, qui sine

principium, inquam, non tam temporis quam originis; vel ceterumq[ue] 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 I, XI, XII.

manquer à la beauté souveraine précisément ce qui est le plus beau et que ce soit le moins beau qui se réalise

nécessairement une parenté très délectable entre les personnes, que la beauté souveraine comporte nécessairement des propriétés différentes en un ordre parfait.

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

QUI EXISTE PAR ELLE-MÊME.

Le principe que nous formulions au début de cet ouvrage il 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 semblable :

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'ellemême 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 origininaire ou causal.

Ici et dans les considérations de ce genre, la vérité elle-même est tellement manifeste et la raison donnée

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) quod quidquid esse cœpit aliquando non fuit; quod quidquid Mi^{ti} quod aliquando non fuit, hoc ipsum ex tempore esse coepit; quod nulla compositio sine componente, nulla partitio sine distribuente; 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.

Ne 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 constet esse non de alia aliqua... persona quam de semetipsa, consequenter quaerere oportet utrum sit communicabilis an incommunicabilis.'

951 A existentia, hoc est si sit solius unius ex semetipsa personam esse, an hoc ipsum possit esse pluribus commune.

Quoniam diligentiorum considerationem locus iste expostulat et nos ad sublimiorem intelligentiam vocat, sed in canum moro oportet nos ibi quasi altis foderi et in profundo certitudinis solido ratiocinationis nostra fundamentum locare, ubi necesse est operis nostri structuram ad secretioris intelligentiae sublimiora consurgere. Indo ergo incipiendum est unde a nemine dubitari potest.

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 arbitrii

Ob qui commence d'être, à un moment n'ait pas existé,
3ne tout ce qui à un moment n'existe pas ait commencé
ans 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 1A 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.

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.

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 chose de diviser une unité en pluralité et de la répartir à son gré entre plusieurs : toutefois, redisons-le, pas de

distribuero. Sed, sicut jam diximus, nec compositio, sine componente, nec partitio est sine distribuentे.

Videamus ergo si illud, quod veraciter deprehenditur a semetipso esse, possit habere compositum esse. Constat autem quia omnis compositio compositore eget. Et quod sine beneficio compositoris esse non valet procul dubio id ipsum 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 esso habere oportet.

Cui vero est summe simplex esse oportet ut idem sit esse quod posse, sapientem quod potentem esse. Ecede 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

qui est a semetipso quoniam, si posse accepit partiel-

OSI D Sed si ex alterius beneficio est ejus posse, profecto et esse, quoniam, sicut jam probatum est, non ipsi aliud

ipso habet, aut utrumque a semetipso non habet. **J**

Hinc ergo colligitur quod is qui a semetipso est posse ex potentiae participatione habere non potest. Quod ergo non potest habere secundum participationem habe secundum plenitudinem. Sed ubi est plenitudo potentiae, ibi omne posse; personae igitur cui est idem esse quod posse, si ex semetipsa est ei suum esse, ex semetipsa est ei et suum posse; sed suum posse est omnino posse, ergo

»I omnino esse, ex ipsa omnia existere. Ex ipsa itaque es omnino 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, étre 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, on lui étre 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 son être, elle tient d'elle-même aussi son pouvoir. Et son 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 nihilo;

omne posse.

Vides certe quia ejusmodi existentia omnino est incommunicabilis, nec potest esso pluribus communis.

Habemus jam pro certo quod esse personam ex semel-
ipsa omnino sili incommunicabilis existentia. Possimus
ergo inde manifeste colligere quod non sili incommuni-
932 B cabillis 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

ex semetipsis non esse. Vides ergo quod incommunicabilis existentia communicabilem imo communem producit et quomodo illa ex ista procedit et originem trahit.

Ecce illum existendi modum jam indubitate demonst-
ratione collegimus, de quo in hujus operis exordio locuti i-
sumus, ubi probabili magis quam necessaria ratione.
us i sumus. Ut enim ibi praelocuti sumus, triplex est
existendi modus: unus qui est ab aeterno et a semetipso;
alius qui non est a semetipso nec ab aeterno; et inter hos
medius, qui est ab aeterno nec tamen a semetipso. Sicut 1
932 C enim superius probatum est, totae tres personae sibi
sunt coaequales et coaeternae. Sicut ergo ab aeterno
est existentia illa quae a semetipso existit, sic et ab

toute essence, toute existence, toute personne, je (l)is bien toute personne, qu'elle soit humaine, angélique, ou divine.

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.

b !

incommunicable et ne peut être réalisée en plusieurs.

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, 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'ello-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 indubiables, 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 coétornelles. Par conséquent, tout comme cette existence qui existe d'ello-même est de

DE TRINITATE, MB. 5

aeterno esse habet quae ab eadem procedit. Ille itaque existendi modus, qui est communis personis duabus, habet esse ab aeterno nec tamen a somotipso.

Vide ergo ceterorum proprietates quantum sunt diversae, imo omnino contrariae. Harum proprietatum contrariae sunt tertius existendi modus proportionali quadam ratione connectit et ad mutuam concordiam sua mediatione duo extrema componit, habens commune cum uno osso ab aeterno, commune habens cum alio non esso a somotipso.

Habemus jam proprie proprium personae unius ;
952 D habemus quid sit commune duabus ; sed quae sint singularum propria ratiocinando needum apprehendimus.

Ex rebus quae per experientiam novimus, admoneamus quid circa inexperta ot divina querere debeamus : *Invisibilia enim Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicuntur.* Ubi ad alta quidem ascendero 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 video non valemus, ex ejusmodi specula ot velut per speculum videre mercamur.

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, quam, deque tantummodo mediate, quandoque autem mediate simul et immediato. Tam Jacob quam Isaac de substantia

toute éternité, ainsi celle qui en procède à l'étre de toute éternité. Ce modo d'existence qu'on trouve on deux personnes comporte l'étre qui est éternel mais non de

Ainsi, vous le constatez, dans les deux premiers modes d'existence, les propriétés sont très différentes, voire absolument contraires. Or, dans le troisième modo 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

Nous connaissons désormais un caractère exclusivement propre à une seule personne : nous connaissons

lysé ne nous a pas encore fait saisir ce qui est propre à chacune de ces dernières.

Lbs divers modes de procession.

Les réalités que nous connaissons par l'expérience l'expérience dans la réalité divine, car « ce que Dieu a 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 image &

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

ensemble médiate et immédiate. Jacob, aussi bien

Abrahao processit, sed unius processio mediata tantum, alterius autem tantummodo immediata fuit. Nam, mediante Isaac, Jacob de lumbis Abrahae exivit. Do substantia Adae, Eva, Seth, Enoch processere; sed; prima processio ex his fuit tantummodo immediata, media vero mediata simul et immediata: nam Seth quidem processit do substantia Adae immediate utique in quantum fuit do proprio semine, mediate vero in quantum?

933 B fuit do semino Evac. Eoce in humana natura quomodt personalis processio triplici distinguitur modo.

Et quamvis ista videatur multa peregrina ab illa singulari et superoxcellenti natura, est tamen similitudi nonnulla, utpote in ea quae est ad similitudinem illius facta. Oportet itaque ex hac natura sc ad illam compositionis speculam erigere et, juxta dictam considerationem, quid ibi sit vel quid ibi non sit, proportion similitudinis vel dissimilitudinis, cum summa diligentia investigare. Sed si tres ejusmodi existentias ibi cossq dicamus, qualos jam superius distinximus, excepta ea. quae a semetipsa osse deprehenditur, procul dubio in illam naturam quaternarium personarum numerum introducere videmur. Quapropter quaerendum est diligenter

933 C quoniam ex his proprietatibus veracitor ibi sunt,, si omnes ibi simul osso non possunt.

*L'Hyperbole, lettre 38, 4 (P. G., 38, 380-303) sur le sujet d'Appl. 45 (P. tr., 32, 143-132); S. JSAI Damascenus, *Futuroladen*, I, 12 (P. fl., 04, 818-340).*

*Sabyl-enthullie des personnes. Discours IMA, 5, 11 (P. fl., 38, 144-145). De même, S. Juan Damascenus, *Psiorthodox*, I, 8 (P. G., CH, 817). S. Ananum*

sion de l'autre, seulement immédiate. Car c'est par l'intermédiaire d'Isaac que Jacob est issu des reins

cession a été immédiate : la seconde a *Ht* à la fois médiate et immédiate : car Seth a procédé de la substance d'Adam immédiatement, en ce qu'il est pro-

lit bien que pareille nature semble fort éloignée de la nature unique et très excellente, on y trouve pour-

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

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 les-
quelles de ces propriétés se trouvent en Dieu réellement, puisqu'elles ne peuvent se trouver en lui toutes ensemble.

DE TUXITATE,

Illud autem constat certissime et de quo nullo modo possumus dubitare, quod ab illa principalissima existentia necesse sit unam aliquam immediato procedere; alioquin oportebit eam solam remanere. Constat namque quod ceterarum nulla omnino esso valeat, quao non ab illa immediate vel mediate procedat. Ubi autem non est immediata, non potest esse processio mediata, sicut nec illa quao paritor est mediata et immediata. Sed nihil 9530 prohibet ut immediata sit quandoque, etiam ubi media-tam deosse contingit. Processio immediata consistit in personarum dualitate, mediata vero nunquam sino personarum trinitate. In immediata siquidem proces-sione 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.

illa. Naturaliter itaque et illa processio prior est quae potest subsistere in personarum duolitate, 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 oo ipso nihil 064A ibi tempore prius, nihil ibi tempore posterius. Sed quod non potest esse prius temporaliter potest esse prius eu-salitor et eo ipso naturaliter.

Sicut enim longe superius diximus, perfectio personaej unius exigit utique consortium alterius. Et ita fit ut una sit causa alterius. Ubi est enim plenitudo divinitatis.

nitudo caritatis. Plenitudo autem caritatis exigit ut unus

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 médiate et pas davantage de procession qui soit à la fois médiate et immédiate. Rien n'empêche au contraire sa 0 qu'il y ait procession immédiate là même où il n'y en

diale exige on elle et la personne qui produit l'autre et cette autre qui procède d'elle ; la procession médiate, en plus des personnes où elle commence et s'achève.

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 doute dans la pluralité des personnes Sivine, et dans l'éternité véritable rien ne précède, rien ne suit : 9SIA et, par le fait même, il n'y a ni priorité ni postériorité 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.

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

DE TRINITATE,

alterum sicut scipsum diligit ; alioquin illius amor adhuc

habere, ut si quem possit et merito debeat ut scipsunil
diligere. Si igitur primordialem personam veraciter,

quod summa caritas exigit. Et si veraciter constat eam
934 B omnipotentem esse, quidquid esso voluerit non poterit
non esse. Exigente itaque caritate, condignum habero
volet ; et exhibente potestate, habebit quem habere
placet. Ecce quod diximus, quod perfectio personae
unius est causa existentiae alterius. A quo autem ost ei
existentiae causa, ab ipso et existentia. Nec enim potuit,
ab illa non esso a qua, ut jam diximus, est omne 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, processibilin de improcessibili, nascibilem de

934 C quia unam do una immediate procedentem. Quod in
divina natura talis existentia sit indubitanter agnoscimus : sed utrum 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

Utre, soit appliqué au Fibet à l'Esprit. Il est généralement réservé au Féar

comme soi-même ; autrement son amour serait suscep-

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 possédera 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.

Voilé 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.

POIS 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

aliqua dictarum aut ab ambabus simul habeat esse;
Et quid horum qua ratione convinci possit restat inqui-

954 b Quod persona summe digna condignum habere oportuerit, superius prolata perspicue rationis demonstratio invenit. Ut autem omnipotenti personae condigna esset,, oportuit ut ab omnipotente omnipotentiam accipere^a ut aequam, imo camdem omnipotentiam haberet. Nam, ut saepe dictum est, omnipotentia non potest esse nisi una. Si autem idem posse accepit, illud utique posse accepit 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

Trinitate personam ex ambobus et esse accepisse et

Sed ad haec fortassis dicturus est aliquis : Si idem posse quod habet innascibilis accepit et habet persona nascibilis, ergo accepit et habet posse a semetipsa esse, quod est proprio proprium innascibilis personae. Verum qui

quod dicit. Sed, ut melius elucescat quod dicimus, hoc ipsum diligentius discutiamus. Dicatis quia si innascibilis immediate tantum a se procedenti dedit plenitudinem potentiae suae, ergo et posse a semetipso existere, ulpote qui omnipotens est et omnia potest.

Ad hoc ipse respondeo et fideriter 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

Livre 5. LES misébssions, vin

faut bien qu'elle tienne l'être ou d'une seule des doux

nous reste à voir.

Une personne d'une dignité souveraine requiert une personne égale en dignité, nous le savons déjà par une démonstration lumineuse. Mais pour être égale on a donné à une personne toute-puissante, il a bien fallu qu'elle reçût de celle 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 unique. 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

troisième personne de la Trinité a reçu l'être et tient l'existence *

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, non pas bien comprendre ce qu'on dit. Toutefois, pour mieux mettre en lumière notre assertion, discutons co

à celui qui procède immédiatement de lui la plénitude de sa puissance, il lui a donné aussi en conséquence le pouvoir exister de soi-même, puisqu'il est tout-puissant et a tout pouvoir.

A quoi je réponds avec la plus forte 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

innascibilis dedit, ergo ex alterius dono hoc habuit. Quid ergo? Numquid ex semelipso et eo ipso sine alterius, dono habet quod ex alterius dono habet? Vides jam, 055 ita ero do, quam si sibi ipsi contraria ista assertio. Est enim omnino contrarium rem oamdem et omnino idem ipsum haberet ex alterius dono et haberet sine alterius dono. Quid autem magis impossibile quam unum aliquid simul esse et non esso?

Sicut ergo superius jam diximus, ut summe digna persona condignam haberet, prout plenitudo bonitatis poscebat, de se immediate procedenti existentiae dedit quidquid ab omnipotente veraciter dari potuit. Est itaque eis commune illud posse, a quo est ceterorum omnium et esso 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,

955 Cognitione convincitur. Ibi namque manifesta ratione probatur, imo multiplici 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 certo perfectio uliusque exigit condilectum. Sed quoniam haec superius diligenter executi sumus, non oportet eadem hoc loco iterum ponere, cum possit quisque eum voluerit ex illo loco repetere.

Illud autem certissimum esse debet et hoc est quod de tertia persona firmiter retinere oportet, quoniam

Ecco jam ex ratione tenemus quod tertia in Trinitate

le recevoir de personne. Mais si ce pouvoir même lui a été donné par l'Innasciblo, 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

93 B il est absolument contradictoire de posséder une seule et

sans la donation d'un autre. Quoi de plus impossible

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

niquer 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 troi-

Sans nul doute cette assertion est corroborée par la conclusion du raisonnement apporté précédemment
ISS C dans notre recherche de la Trinité. Là, on effet, nous le prouvons par une raison manifeste ou plutôt nous en apportons plusieurs démonstrations convaincantes, de même que la perfection de la solde première personne est la cause de la seconde personne, de même assurément la perfection de ces deux personnes est la cause

perfection d'un seul exige un second, égal en dignité, de même la perfection des deux exige un autre pareillement aimé. Mais puisque cet exposé a déjà été bien fait, inutile de le reprendre ici ; il est loisible à chacun de s'y reporter.

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

persona esse habeat ex ceteris duabus. Quod igitur originem ex duabus trahat habemus; sed utrum hujusmodi existentia communicabitis sit an vero incomunicabilis, neendum ratiocinando tenemus.

IX

Eccc jam ex majori parte invenimus quod superius querendum proposuimus. Invenimus oportere esse

diate tantum conjunctam. Invenimus et aliam eidem existentiae tam immediata quam mediata germanitate cohaerentem. Illud nunc igitur querendum restat utrum aliqua sit vel esse possit, quae ei mediate tantum ad-

956 A Unum est quod neminem sanæ mentis credo posse sentire, quod videlicet sit aliqua persona in divinitate cui non licet vel quae nolit innascibilem immediate ut sic dicam, facio ad faciem video. Quid autem aliud ibi est videre, quam videndo cognoscere, et cognoscendi 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 ut existentia; et si immediate ab illa accipit ut sapiat, et immediate quidem ab illa accipit ut existat. Si quis vero dicat

uvns 5. Les processions, viii-ix

affirmer que la troisième personne de la Trinité tient
SS 0 l'être des deux autres. Mais cette existence est-elle com-
municable ou incommunicable ? C'est ce que nous
n'avons pas encore conclu par raisonnement.

Exclusion du toute utile procession en Dieu.

IX

Voilé 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 fut unie à l'Innascible d'une manière seulement immédiate. Nous on avons découvert une autre, rattachée à cette même existence par une parenté à la fois immédiate et médiate. 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.

Aucun homme sain d'esprit ne saurait admettre, je
950A pense, que dans la divinité il se trouve une personne qui ne puisse ou ne veuille pas voir l'Innasoible immédiatement et, pour ainsi dire, face il face ». En effet, qu'est-ce que voir, dans le cas, sinon connaître ou 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'existence ». 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

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.

persona videt de se procedentem, sic quaelibet procedens videt producentem. Cur ergo non eadem ratione convincatur illam esse ab ista, qua probatur atque correspondet dico, quod quaelibet divina persona, ad aspectum alterius divinae, accipit plenum sapere et ea, ipso divinum esse, nisi habeat aliunde; nocesse est namque ut inde habeat, si aliunde non habet. Sed si habet aliunde, non nocesse est etiam inde habere. Et ut id exemplo melius elucescat, cccc veritatem scriptam unius aliunde cognitam, alteri autem aliunde minime notam; uterque tamen legit et intelligit; sed solus ille veritatis: 956 C scriptae cognitionem ex inspecta lectione percipit, qui eam aliunde non habuit.

Quoniam igitur omnes divinae personae invicem se, et immediate conspicunt, radium summae lucis in alterutrum effundunt aut excipiunt. Et quia immediato, vident, immediate adhaerent. Impossibile itaque est in natura divina esse aliquam personam mediata lantum-

ratiocinalione confirmatur quod de tertiae personae processione superius dicitur. Quis enim eam neget videre? Est autem utraque persona una eademque sapientia. Quoniam ergo constat eam nihil habere ex se,

l'on dit qu'elle ne la voit pas immédiatement, il faut admettre en bonne logique qu'elle n'a pas la contem-

égard, toute la plénitude et par conséquent ne possède pas la divinité véritable.

Peut-être va-t-on objecter : de même que toute personne 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. Nécessitent ; mais si elle l'a par ailleurs il n'est pas nécessaire

ailleurs ; tous les deux lisent et comprennent ; mais la lecture n'apprend la vérité contenue dans le texte qu'à celui qui ne la connaît point par ailleurs.

Les personnes divines se contemplent toutes mutuellement et immédiatement, elles projettent donc l'une 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 médiate. 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 ou les connaissant ? Or ces deux personnes ne sont qu'une seule et même sagesse. Puisque, manifestement, elle ne pos-

consequens est ut ex inspectione sapientiae accipiat
936 D sapore et eo ipso accipiat et esse, ubi non est aliud esso
quam saperio.

Ecce jam quaesitum est et inventum quod superius,
propositum fuerat ad quaerendum. 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.

sèdo rien d'ello-môino, c'est donc de la contemplation
do la sagesse qu'elle reçoit le savoir et par le fait même
jo 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 ou une procession à la fois médiate
et immédiate, mais qu'il n'y a pas et ne peut y avoir
de procession seulement médiate.

EN CHAQUE HODS DE mOCESSIOX.

divinitate persona esse potuisset, procul dubio ex celeris;
tribus eam originem trahere immediate oporteret. Alio-1
957 A quin alicui carum nonnisi mediata germanitate cohæ-
reret, nec eam nisi mediate videret. Et si quinta persona,
ibi esse potuisset, simili ratione de ceteris quatuor imme-
diata procederet. Juxta hunc ratiocinationis modum

tumcumque hujusmodi progressionis series intellectua-

Confirmatur autem quod hic dicimus ex his quae jam
superius prælibavimus. Sicut enim duabus personæ
commune est illud posse undo constat tertiam originari
trahere, sic procul dubio illud posse tribus commun-
eset unde quartam esse oporteret, si quarta in divini
tale locum haberet. Alioquin duea avarie sibi reser-

957 B possent. Quod de istis dicimus absque dubio invenies
in consequentibus. Nam quantumcumque hujusmodi
prosecutionis lineam produxeris, eamdem semper con-
gruentiam ubique provenire videbis.

De ce que nous avons dit nous sommes fondés à tirer
1 cette conclusion vérifique et indubitable : si dans la
1 divinité il pouvait exister une quatrième personne,
1 sans nul doute elle aurait son origine immédiatement
1 dans les trois autres. Autrement il y aurait une personne
1 avec laquelle elle n'aurait qu'un lien de parenté médiate
1 et qu'elle ne verrait que médiatement. Et s'il pouvait exis-
1 ter une cinquième personne, pour la même raison elle procé-
1 derait immédiatement des quatre autres. Ce raisonnement
1 amène toujours la même conclusion, assez loin que par
1 la pensée on prolonge cette^a progression dans la série.

1 pouvoir commun aux deux personnes qui est évidemment
1 l'origine de la troisième ; et tout de même, sans aucun
1 doute, ce serait un pouvoir commun aux trois personnes
1 qui serait l'origine de la quatrième si on Dieu il y en
1 avait une quatrième. Autrement, de la part des deux
1 personnes, ce serait une avarice de se réservier à elles-
1 mêmes ce qu'elles pourraient donner à une troisième
f sans perdre leurs propriétés personnelles. Le même rat-
•B; B sonnement vaudrait assurément pour les suivantes.
II Aussi loin que vous continuerez dans cette ligne, vous
! rencontrerez toujours et partout la même disposition.

Notandum autem quomodo hujusmodi differentiaj proprietatum in solo constet numero producentium.ⁱ Nam prima earum habet esse a nulla alia, secunda ab una sola, tertia vero a gemina. Et si numerus eorum in plures abundaret, cumdem progressionis tenorem per omnes inveniri oporteret. Ecce quomodo hic ordo differentiarum surgit et excurrit juxta modum et ordinem; numerorum.

Illud quoquo notandum, quod juxta quamlibet ejusmodi differentiam impossibile est esso plus quam unam;ⁱⁱ 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 superiorius quidem ratio manifesta perdiocuit. Juxta quod dictum est de una differentia, intelligi datur et de qualibet alia.

Ecce in his geminae quaestionis solutionem habemus, quas superioris sine solutione reliquimus. Constat siquidem quoniam si ab una sola persona non potest esse nisi una tantummodo existentia, nec a gemina nisi

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

XI

Invenimus in superioribus differentias personaliis

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 lo tient d'une seule uniquement; la troisième le tient du doux. 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.

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 manifeste. Et ce que nous disons d'un des modes de procession, il faut le dire des autres.

Par là nous avons la solution des deux questions que nous avions laissées en suspensⁱⁱⁱ. 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 non 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 vaut une **RNNSOXXE** et une seule
qui NE SOIT PRINCIPE n'aucune autre.

Nous avons déterminé précédemment les différences entre les propriétés personnelles, nous avons vu com-

procedant juxta modum et consequentiam numerorum.

Sed si lot essent personae divinae quot possunt esse I
hujusmodi differentiae, essent utique infinitae. Oportet itaque personarum proprietates diligentius perscrutari,, ne do earum numero possit aliqua sinistra suspicio ori.

Superius probavimus quod in illa divinarum perso-

non habeat aliunde quam a sc originem trahere. Sed, sicut neesse est ibi esso aliquam quae non sit ab alia,
sic ibi esso oportet aliam a qua non sit aliqua alia.

pari quidem demonstratione comprobatur. Nam si in illa vera divinitate non esset aliqua persona a qua non procederet aliqua alia, sed qualibet ex alia procedens de se procedentem haberet, ejusmodi deductionis protractione in infinitum procederet et personarum series, in infinitum ducta, numerositas suea nullum finem accipi peret. Sed nulla opinio hoc recipit, nec ratio aliqua usque- I

quaque admittit. Oportet itaque ut in divinarum per-

558 B sonarum pluralitate talis aliqua existat de qua nulla TM
alia originem trahat. Oportet nihilominus ut eadem ipsa existendi principium ex alia habeat; sicut et illa quae;
ox alia aliqua non est oportet ut alteri existendi causam

convincitur non dissimili arguento. Cum enim convincat ratio manifesta nonnisi unam personam posse esse a semetipsa, si illa quae ab alia non est nullam de se

Simili quidem ratione et illa quae de se procedentem non

ment les personnes sont unies l'une li 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.

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'existe pas une personne qui n'en produisit aucune autre, si de toute personne qui procède une autre personne procédaient, 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 absolument.

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 procérait

petuum careret. Sed, ut superius satis evidenter ostendimus, multiplex ratio a vera divinitate solitudinem excludit et personarum pluralitatem convincit. Oportet? 938 C itaque ut ibi sit qui existendi principium aliunde non sumat sed exhibeat; oportet aequa 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

Sed si duae personae essent quae hoc commune haberent, procul dubio neutra illarum ab alia procederet. 958 T Sj neutra ab alia procederet, nec una quaelibet alteri immediate adhaereret. Si vero neutra altori adhaereret, immediate, forent utique adinvicem sola mediata germanitate conjunctae. Quod quidem quam impossibile sit

Est itaque proprio 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

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 esset habeat ab ipso.

Eccc duarum in Trinitate personarum proprietatum

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

Si ce caractère appartenait à deux personnes, évidemment aucune d'elles ne procéderait de l'autre. Si aucune d'elles ne procéderait 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 médiate.

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

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 lie l'être d'une autre, sans être elle-même le principe et l'origine d'aucune autre.

Et ainsi nous sommes arrivés, touchant les proprié-

tam aperta ratione collegimus, ut nullo modo vel in

clairement prouvées et qui ne nous laissent pas la pos-

XIII

De hac gemina dictarum proprietate personarum, possumus absque omni scrupulo colligere quid do illius quo inter has media est 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 somotipso. Item, si ibi nonnisi unus solus esse potest qui do se procedentem non habet, hunc do quo 959 B modo loquimur qui de se procedat habere oportet. Sic itaque procedit de alio, ut nihilominus tamen aliis procedat ex ipso. Ecce ergo, ut diximus, absque ambiguitate habemus quid de ejus proprietate sentire debeamus. Haec procul dubio attestatio illi assertioni concinuit, quam praemissa superius disputatio invenit. Nam persona illa quae de innascibili procedit tantummodo immediate videtur imo convincitur utrumque habere. Nam esso quod est in ea plenitudine quam ab innascibili accipit, alteri utique sino ulla integratatis diminutions bili simul et innascibili procedit.

Ecce quomodo ratio rationi occurrit et attestati'

959 C tres in tribus proprietatum distinctiones invenimus! unus est ab alio non procedere, de se tamen procedentes 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 tercia sentiendum sit, neendum ratiocinandf apprehendimus.

X III

A partir de la double propriété de ces deux personnes,

la propriété intermédiaire. S'il ne peut exister un Dieu qu'un seul qui ne soit pas d'un autre, la conséquence est que celui dont il s'agit minintomini n'est pas de lui-même. D'autre part, s'il ne peut exister un Dieu qu'un seul qui ne soit pas principe d'un autre, il faut bien que gg II celui dont nous parlons maintenant soit le principe d'un autre. Comme nous le disions, nous voila fixés sans le

privé 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 Innascibile a bien ce double caractère, nous le constatons et même le démontrons : ear

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.

s'appellent l'une l'autre. Il apparait 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

cipe d'un autre; la caractéristique du troisième est de

De ces propriétés nous avons reconnu déjà que deux sont

XIV

Sed quia duas ex dictis proprietatibus rationis attestatione incomunicabiles esse jam novimus, co 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 proprietas una alteram quasi ex opposito respiciat et una alteri velui per contrarium respondeat. Nam unius est plenitudinem non accipere sed dare; alterius econtra non dare sed accipere. Ubi autem est summa pulchritudo, ibi nulla potest deesse perfectio. Constat, quod' consequens est et unde mens sana nullatenus dubitare sit congruentissime venustato conjuncta et ordinatis-simia alteritate distincta. Oportet itaque ut, in divina illa i personarum pluralitate summe pulchra et omnium ordinatissima, sit mutuo hinc inde in alterutrum differens concordia, et concors differentia. Videtur itaque osso necesse ut, inter illam cuius est plenitudinem dare: nec accipere et eam cuius est accipere nec dare, sit sola una media cuius sit proprie proprium tam dare quam accipere, ut constituta in medio, uni altrinsecarum iohaeroat ex uno et alteri earum connectatur ox altero; Sicquo flet ut ex datione concordet cum danto et ex acceptione concordet cum accipiente; et e converso ex datione differat a non dante et ex acceptione differat^A a non accipiente, ut sit in alterutrum, siout superius jams diximus, et differens concordia et concors differenti^A

Mulba. Trois propriétés caractéristiques. oh les extrêmes sont unis par la

XIV

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

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 différera de celle qui ne donne pas ; recevant, elle différera 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 !

960 B Si autem duae mediae inter duas altrinsecas personas, esse dicantur, videamus quid inconvenientis hanc assecutionem sequatur. Certe prima ex eis erit a nulla, altera ab una sola, tercia a duabus, quarta ex tribus, sicut superius satis diligenter explanavimus. Et haec quidem dispositio, juxta hanc considerationem, videtur habere aliquid cum arithmeticā medietate.

Sed modo videamus quomodo geometricae medietatis speciem, quam, ut superius palet, personarum Trinitas praetendit, quaternitatis ista dispositio, juxta allam considerationem, confundit. Certe personae causaliter primae proprium erit plenitudinem solummodo dare; duarum medianarum tam dare quam accipere; quartae vero tan-
960 C tummodo accipere non etiam dare. Ecce ex his prima- in solo uno concordat cum altera. Altera vero illa, non

Tertia autem non in duobus quidem, sed in solo uno concordat cum quarta. Vides certo quomodo unius proprietatis geminatio atque communio 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, juxta unam considerationem medietas arithmeticā, juxta considerationem allam medietas geo-metricā, juxta Trinitatis et unitatis collationem medietas
960 D harmonica speciem enus occurunt, et miranda ratione invicem sibi alludunt.

Constat itaque ex his unius personae, proprium esse plenitudinem tam dare quam accipere; et hanc proprietatem, sicut et ceteras duas, incomunicabilem

B Supposons au contraire qu'entre les extrêmes il existe deux personnes intermédiaires et voyons les inconvénients qui s'ensuivront. Assurément la première personne ne viendra d'aucune autre, la seconde viendra d'une seule, la troisième de doux, la quatrième de trois, nous l'avons assez clairement expliqué. Et la disposition d'une proportion arithmétique.

métrique, que nous avons remarquée dans la Trinité des personnes, est troublée du fait de la quatemité 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

sonnes, 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 su. un seul point nuns 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

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

>D le rapprochement de la Trinité et de l'unité convergent de façon manifeste et s'appellent l'une l'autre d'une manière admirable.

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.

Omnibus absque dubio divinis personis constat esse commune omnem plenitudinem habere. Proprietatum autem distinctio versatur circu duo. Constat namque in dando et accipiendo. Unius namque personae pro

^{901 A} prietas, ut ex praemissis patet, consistit in solum dando,

in dando quam accipiendo. Sed ad ista fortassis dicturus est natus : Si una proprietas constat in sola datione, altera in sola acceptione, media inter hos in datione, simul et acceptione, cur non sit quarta sino datione - et acceptione in solo habere ? Quod si recipimus, quatornitatem divinarum personarum fateri videmur.

Sed hujus quaestione nodum in superioribus tari aperta ratio dissolvit, ut diligens lector, quantumlibet idiota, inde in aliquo dubitare vix possit. Ut onim superius 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,

^{901 B} ut alias dictum est, in perpetuum solo remaneret. d

Nullum itaque in divinitate locum quarta propriété habere cognoscitur ; unde et quatornitatis 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 quatornitatis suspicione possumus adhuc altiori et evidentiori ratione confirmare. Nam, si veri amoris

LIVRE S. LES PROCESSIONS, XV-XVI

Exclusion de la quaternité.

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

il pas une quatrième, consistant à posséder seulement sans donner ni recevoir ? Et dans cette hypothèse, nous paraîtrions bien admettre une quaternité de per-

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

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 REFLEXION SUR L'AMOUR.

XVI

Ce que nous venons de dire pour écarter de la nature divine tout soupçon de quaternité peut être corroboré

DE TRINITATE, LIB. 5

plenitudinem in considerationem adducimus propriatumque ad eam considerationem pertinentium distinctionem diligenter attendimus, quod quaerimus fortassis citius inveniemus.

Verae 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 quae Deus non est. Alioquin, si praeter Deum aliquis veri amoris plenitudinem habere praevaluisset, utique in caritate et eo ipso in bonitate aequalis Deo esse potuisset persona quae Deus non esset. Sed quis hoc dicat, vel tenuiter aestimare praesumat?

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 grataanter 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 quae Deus non est nullo modo potest haberi. Sed quoniam hoc satis ex superioribus patet, adjuncta expositione non indiget.

Manifestissimum esse jam constat quod una in Trinitate persona nihil nisi a semetipsa habeat. Nihil omnino

LIVRE 5. LUS PROCBSSIONS, XVI-XVII

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'.

La plénitude de la dilotion 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 égalé 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 ?

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 quelque chose on doit en rendre 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.

Il est désormais on ne peut plus manifeste que, dans la Trinité, il y a une personne qui tient tout d'elle-même.

OB THIMTATE, LIB. 3

962 A accipit ab alio aliquo, nihil prorsus possidet ex munero 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 exsisteret.

Gratuitum autem amorem se habere ostendit qui prost cedentibus de se plenitudinis suae abundantiam tam largiter, 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 rependunt, ex ejus dono accipiunt ? Alioquin aliquid haberent quod ex ipso non accipisset. 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 commun-

care vellet cum posset, plenitudinem gratuiti amoris non haberet. Convincitur ergo amoris plenitudinem habere, cui ad omnem benevolentiae effectum non deest

nonPateeloUuwt. ¹Pe Trin. 9,91 <10,^330>

Maximinus, II, 24, 7 <2. 501>

¶ 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 il 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 é 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 posséderaient quelque chose sans l'avoir reçu de lui ; et nos remarques précédentes montrent toute la fausseté d'une parodie idée.

¶ 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 entière¹. 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 totale².

¹ Jullian du bleu qui «teachéen elle» : *Foierli*, 1.12 (P. C., 04, 545).

² *Thesaurus*, I, 96, 30.

Illam autem personam, cuius est proprium procedere,
 90SC nec tamen de se procedentem habere, quoniam aliunde
 accipit totum quod habet, plenitudinem debiti amoris
 habere oportet : alioquin, si summe diligentibus summum

Summo sane amore ab ipsis diligitur, a quibus omnem
 plenitudinem accepisse cognoscitur. Quid itaque indebiti
 amoris possit eis rependere, a quibus constat eum 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 gratuitam
 amoris exhibere. Et quidem erga creatam personant,
 gratuitum amorem habere potest, sed gratuitam amorem
 plenitudinem erga creaturam habere non potest, quae

enim amor esset, si summo amore diligenter qui summe
 diligendus non esset. Summo siquidem amore omnino
 dignus non est qui summe bonus non est. Persona vero

Deo aequari non potest.

Plenitudinem itaque debiti amoris diota persona,
 juxta supradictam rationem, et habere valet et habet. Plenitudinem vero gratuitam 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.

Ex his quae de duabus personis circa instantem consi-
 943A derationem jam diximus, satis eluescit quid de reliqua

IlC du moment qu'elle reçoit d'ailleurs tout ce qu'elle a,
 ment, si l'amour souverain dont elle est aimée elle ne
 répondait plus par un amour souverain, elle ne serait

souverain qu'elle est aimée par ceux qui, nous le savons,
 lui communiquent toute la plénitude. Or que pourrait-elle donner en lait 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 :

qui ne serait pas digne d'un amour souverain. Celui-là
 pas souverainement bon : or une personne qui n'est pas
 Dieu ne peut être souverainement bonne, ne pouvant
 être égale à Dieu.

Ainsi, d'après la raison alléguée, celle 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.

Les réflexions que nous venons de faire sur ces deux personnes nous montrent assez clairement ce qu'il faut

ipsius tam ab alia procedere quam de se procedentem habere, oportet cum tam gratuito quam debitum amore abundare utnusque plenitudinem, utpotius unus amoris uni, alterius alteri, integraliter exhibere. Debitum quippe est quod summo amore diligit a quietum accipit et nihil impendit; gratuitum vero quod summe diligit a quo nihil accipit sed totum im-

Ecco jam nperata ratione tenemus quomodo singulorum propria juxta hanc considerationem distinguai debeamus. Constat namque quia in uno ex tribus est amor summus et solum gratuitus; in allero vero si
 963B summus ut si solum debitus; in tertio autem sic summu ut sit ex uno debitus, ex altero omnino gratuitus. Ecc in amore summo tria proprietatum distinctio, cum si tamen una eademque in omnibus, ut polo summa et vera eterna dilectio.

Nunc itaque ex hac veri et summi amoris speculacione, possumus colligere utrumnam, in illa divinanti personarum pluralitate, quarta possit persona locum habere.

Superiora salis probant atque demonstrant quod in divinitate non possit esse nisi una persona quae sit semetipsa. Hinc etiam potest diligens veritatis indagato
 963C indubitate 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 gratuitus amoris plenitudo sit in solo uno

dire de la dernière. Sa propriété exclusivement person-

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

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.

Voilé que nous savons maintenant par une raison manifeste comment, dans celle 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 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 quatuorité

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 é la poursuite de la vérité peut 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

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 esso ? Ubi ergo est vera illa et summa simplicitas quam superius quaesivimus, invenimus et multa rationum attestatione probavimus ?

tale idem ipsum sit esse quod diligere. Erit ergo uni-

esse quam plures imam camdemque utpote summam dilectionem habere, quin potius esse ex differenti proprietate

hac proprietate distincta. Nihil aliud persona altera quam dilectio summa aha proprietate distincta. Nec aliud aliquid est persona tertia quam dilectio summa, tertia proprietate distincta. Juxta numerum itaque proprietatum erit ut numerus personarum. Quoniam ergo quaelibet persona, ut diximus, est idem quod amor

jam dictis tribus, sicut quartam proprietatem sic quartam
004 A personam nullatenus ibi invenire poterimus.

Ne autem aliquis nos parum intelligat et eapropter inconsulte reprehendat in eo quod gratuitum vel debitum posuimus, non nos utique latet quod hoc non semper sub eadem significatione accipimus. Dicimus quia hic illum amaro debet eo quod dignus sit. Dicimus nilulominusi

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 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, on vertu de propriétés différentes. 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

rente ; 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 pourrons découvrir 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

dioni vel beneficii merito debitorem reddiderit. Sic et gratuitum, alias et alias, sub alia et alia significatione, accipi poterit. Sed sub qua significatione utrumquid hoc

descriptione determinavimus. Nemo autem miretur, nemi indignetur, si ea quae do tanta profunditate sentimus verbis eloquimur quibus possumus.

M B Ecce jam explicavimus quomodo ad superiorum confirmationem ratio manifesto convincit, quod quarta in divinitate persona locum habere non possit.

XXI

Verum si huic novissimae speculationi velit quis i ejusmodi exercitatos sensus habens diligenter insistere, multa superius disputata et diversis demonstrationibus probata poterit fortassis ex hac sola indubitanter collgere et probabili assertione convincere.

Si quis unum Deum esse altius intelligit, ipsum summe bonum, summe beatum esso manifesta ratione depre-

quod jam credit in id quod nondum apprehendit per lant speculam assurgere poterit. Ex hac una, ut arbitror, speculatione, personarum pluralitatem, imo totam Trinitatem poterit elicere et documentis probabilibus 'as';

Haec speculatio, ut superior ratio docuit, suspicionem quaternitatis excludit. Haec veram divinitatem creden-

titatem commendat, ut et substantiae unitatem col vincat.

parce qu'un don ou un bienfait l'a rendu son débiteur¹. 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.

JM b Ainsi d'après nos explications, une raison manifeste vient corroborer ce que nous avions démontré : que dans la divinité il n'y a pas place pour une quatrième personne.

Cette dernière considération, attentivement méditée, est susceptible à elle seule de fournir à un esprit exercé ! 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

HC 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.

ratio res Utudinii. - Soit... t. dis. 10, q. 3.

Ex hac speculatione, cujusquo personae proprietas cluscescit et in manifestationem exit. Nam diligenter

964 sit persona quae ab alia aliqua esse non habeat, quod U ibi sit quae a sola una et alia quo a duabus originem} trahat.

Cogitet qui haec legit quam magnum et utile sit promptum et familiare habere, ad haec omnia posse ex una speculatione omni poscenti rationem reddere. Sedi quoniam ex his quo a jam diximus ad horum indagationem pervium iter extruximus, haec diligentioribus perscrutatoribus plenius discutienda relinquimus. j

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 proprietas unius est plenitudinem dare nec accepisse, alterius vero accepisse nec dare : numquid idcirco oportet unam altera meliorem; unam altera dignorem ? Absit, absit omnino hujusmodi aliqua suspicio ! Hujusmodi suspicio multos supplantavit et per varios errores dispersit. Nihil habet majus, nihil omnino melius qui nihil oorum quae habet ab alio accepit, quam qui nihil habet quod non accepisset Quidquid perfectionis, quidquid bonitatis, quidquid beatitudinis habet cuius est solum dare, in ea plenitu-

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 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 vérités¹. 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.

ÉCARTONS 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, qu'elle posséderait ou serait une réalité meilleure ou

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 ? Ecartons, écartons absolument cette idée, qui a fait perdre le beaucoup l'équilibre et les a égarés ou dos 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 ou 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 accipi-
endo, nemo debet sic accipere quasi hoc in illa indif-
ferenti aequalitate sit opus gratiae et non potius ope-
ratio naturae.

Sed tanti mysterii altitudo nimis profunda est et vue-
vel nunquam ab ullo homine verbis idoneis explicari;
potest. Nemo ergo miretur, nemo indignotur si, more:
Virginis matris, conceptam veritatem edendo, verborum
panniculis involvo, qui diserti sermonis sericis non valeo;
quae me non habere cognosco. Sed ubi constat de veri-
tate sententiae, nihil restat sagacis lectoris prudentiae';
nisi verba idonea, quod cum omni gratiarum actione;
suscipio, veris assertionibus adhibere.

XXIII

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 inheret personis quibus est idem esse quod
velle et, quod consequens est, sicut unum esso ita et
unum velle ! Est itaque in illa Trinitate omnibus una
voluntas, una caritas, una et indifferens bonitas. M

Quantum igitur ad substantiam dilectionis erit unus.
atque idem amor in omnibus personis. Et eum sit in
omnibus unus atque summus, non potest esse in uno

LIVRE 5. LES PROCESSIONS. XXII-XXIII

nitude, à celui dont le propre est d'avoir tout reçu.

55 b Do 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 acti-

Mais ce mystère a des profondeurs d'abîme. L'homme arrivera à peine ou n'arrivera jamais il 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 sole d'un langage discret, je reconnais mon dénuement *. Mais quand une pensée est certainement vraie, il ne reste

vive reconnaissance.

xxiii

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 celles l'amour est un et supérieur, impossible qu'il

tenuiter eendo verborum Inopia inhereat. Sed quoniam parvulus Jouis lupus inquit latere non erubuit, tenuitatis mox pauperem sensum sub verborum permisit, immixtiora minimo puduit. Telles Morbi parvulum suum pannis involvit quællæ mons ousia vorilium quam vel tenuiter senili verbis simplicibus «exponi». I(100), II(111), III(2). Le début du *Dg* «aperçue[re]» [ap]pelle[re] est soit . CAVIII (CL J. Chat II 1 et .

J. Cl. Sallust. Cellina, 205.

quam in altero in aliquo major, non potest esse in uno) quam in altero in aliquo melior. Corio si inest omnibus; 96SD per omnia idem voile, unusquisque amat altorum quo-v

diligit alterum ut se, totum quod communicabile ost> ibi, vult euilibet alteri ut sibi. Si diligit quantum se, quidquid ibi est communicabile nec ardentius desiderat sibi quam altori neo tepidius altori quam sibi.

Ejusmodi itaque amor ex uno erit talis quo non potest esse melior, ex altero tantus quo non potest esse major... Erit itaque, ut dictum ost, quantum ad substantiam

dilectionis, unus et idem in omnibus amor, verumtamen modo mirabili in singulis proprietalum discretione di- stinctus. Nam, secundum eam acceptationem quam superius

assignavimus, erit in isto ad illum tantum graluius, et 96β A in illo ad istum tantummodo debitus, in tertio debitus:

ad unum, et ad alorum graluius. Juxta humanum namque loquendi modum, recte dicimus amorem gra- tuitum, qui nihil accipiens totum impendit; debitus vero, qui nihil impendit u quo totum accepit.

Dicatur 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 sil tamen in omnibus una et eadem ipsa j

soit on rien plus intense chez l'autre, impossible qu'il soit 10 meilleur. En vérité, puisqu'il y a en tous absolument le même vouloir, chacun aime l'autre comme soi-même et autant que soi-même⁴. 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 chaque un 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 tous⁵. Et il n'y

seulcet memo réalité sous à» termes diverses. - *Dise. Ibéat*, 5,31 (1^{er}., n^o, 36,

Sim les hérésies (*P. G.*, 64, 730).

rivière et du lac qui sont un seul Ntl. *De l'Id. Trin.*, 5 (133,23 (l. 28)). Cf. aussi *De process. S. Spir.*, 13 et 17 (Ht. 300-311).

traire à l'unité de l'essence divine q] aussi comme favorisant le nihilisme : *Infr. ad Ibeat.*, II, 13 (178, 1071) l'ass. carls., 4 (N. 123).

et in his omnibus una veritas, etiamsi sit de ea loquendi

XXIV

966 II Inter haec aliquis fortassis humanum aliquid cogitans !
de divinis personis, illam personam majoris dignitatis,
reputat et ceteris excellentiorem judicat quae a semota
ipsa habet totum quod eam habere constat. Sed absit !
ut ibi credatur osso aliqua dignitatum distantia, ubi
vere et absque dubio est aequalitas summa. Sed qui hoo-
per intelligentiam necdum capit, est unde cogitationem !
suam ex alia consideratione reprimere possit.

Sciendum itaque est, sicut superius jam dixi, quia

persona tam amat alteri quam sibi, sic c converso quod
suae proprietatis est et incommunicabile magis diligit
sibi quam alteri. Quaelibet namque persona, ex eo quod
est omnibus commune, habet esso eadem substantia

966 C cum ceteris ; ex eo quod est suae proprietatis et incom-
municabile, habet esse singularis persona discreta ab
alii. Si ergo unaquaque quod suae proprietatis est .

tatis est magis amaret sibi quam alteri, quid hoc aliud !
esset vel quid aliud videri posset, quam nolle esse per-

est ? Sed neminem puto esse tantae dementiae qui
audeat hoc existimare vel possit patienter audire. J

a qu'une seule vérité sous la diversité des expressions

XXIV

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. Et celui-là même qui ne le comprend pas encore a la possibilité de

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 MC 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

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 : .

DE TRINITATE,

Illa utique persona, cuius est ea proprietas quam puta:

vult eam sibi quam ceteris ; ot ceterae sino contradic
liene ulla magis volunt eam illi quam sibi. Quid ergo i
Numquid aestimandi erunt majores benignitatis esse
966 D qui illud quod putas praeminentium excellentiae ma
lunt alteri personae quam propriae, quam ille qu
mavult proprio quam alicui alteri personae ? Sed, s
recte aestimantur benigniores, cur non ot eo ipsi
digniores ?

Dicis adhuc fortassis quod mullo gloriosius sil pleni
tudinem habere et dare quam solum habere nec alien
dare. Ecce iterum, ut tibi videtur, si secundum hominem

putas praerogativam, juxta rationem predictam, tertii
in Trinitate persona mavult ceteris quam sibi, quair
tamen ceterae sibi ipsis malunt quam illi. Numquid erge

Eccc dum incedimus juxta judicia humana, invenitui
067 A divina quaque persona qualibet alia magis et minui
benigna, magis et minus digna. Ecco opinio falsa quam
invenitur sibi ipsa contraria ! Debemus itaque has phan
tasias de cordibus nostris abjecere et omnino lirinitei
credere quae necdum possumus per intelligentiam capere
Pro certo et absque omni ambiguo, quantum ad integri
tatem perfectionis, nulla in Trinitate differentia es
amoris vel dignitatis.

Oui, la personne il 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 supé-

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 ou soi qu'en elle. Allons-nous on 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 généreuse que les autres, plus digne et moins digne que les autres : comme cette idée fausse 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.

sonnaille ainCo. Il n'y a ph^e do sown. l'SUe s'ast vidé do lid-mémo.»

Cet exposé brillant, stylisé et aysUnaliquo, ne traduit pas la pensée de Richard et par conséquent ne saurait l'atteindre.

1. De nombreux mss ont « de On » (au lieu de « dice »), leçon adoptée par l'édition de J. de Toulouse (J. IlinaitLIKU, op. dL, p. 221).

XXV

Nunc igitur in unum, si placet, breviter colligantia
 967 B quae in hoc libro ratiocinando exsecuti sumus.

Omnibus divinis personis est commune omnem plenitudinem habere.

Commune est solis duabus plenitudinem accepisse. Commune est solis duabus non habere utrumque. Unius namque proprietas est in solo dando; alterius propriété in solo accipiendo. Tertiae proprietas tam in accipiendi quam in dando. Solis duabus est commune personam di
 968 A se procedentem habere. Solis duabus est commune aliundique. Nam tantummodo de se procedentem haberi proprietas alterius; proprietas autem tertiae tam alio procedere quam de se procedentem habere. Proprium est solius personae procedere a nulla. Proprium solius alterius procedere ab una sola. Proprium solitu 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.

Cum igitur sit duabus personis commune a semetipsū non esse sed aliunde procedere, restat adhuc cum summa
 968 B diligentia quererere in quo ad invicem differant processus unius et processus alterius. Inventa autem differentia habitudinis mutuae, pro similitudinis ratione, oportet ad ultimum nominum propria assignare.

Proposueram quidem quid de his sentirem in com*

Récapitulons, voulez-vous, les résultats de nos déductions.

Les personnes divines ont toutes en commun de posséder toute la plénitude.

Doux seulement ont en commun de donner tout la plénitude (P. F.). Doux 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 autre à 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 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

propriété de procéder d'une uulre aussi bien que d'être principale 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.).

Étant donné que deux personnes ont en commun de

SSS B 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 deux propriétés de procéder, nous pourrons alors essayer de déterminer leurs noms propres. Je m'étais proposé de livrer ma pensée sur ces questions.

mune proferre ; sed quoniam in ipsis alta profunditas, est, satius erit haec altioribus ingenii altius discussienda relinquere; et quid, ex his quae jam dicta sunt, graliludim vol ingratitudinis mercar, ex aliorum judicio probaro.

lions ; mais comme elles sont extraordinairement profondes, il vaudra mieux en laisser l'étude approfondie aux esprits plus profonds. Mieux vaudra aussi laisser à l'appréciation des tiers la part d'approbation et de critique que mérite jusqu'ici mon exposé[†].

CAPITULA LIBRI SEXTI

- I. Quod in vera divinitate nihil sit juxta donum 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 eum unum Patrem, alterum ipsius Filius 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. J
- VIII. Quod illo qui a Patre Filioque procedit corun 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.
- XII. Qua rationibus 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.
- 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
- 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 doux.
- XL Pourquoi seul le Fils de Dieu est appelé imago du Père.
- XII. Pourquoi seul le Fils de Dieu est appelé

- XIII. Secundum quem clarificandi medium solus
Filius clarificat Patrem suum, unde et merite
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^{^A}
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 diffi-
culty, nec differentia sine mutua conve-
nientia.
- XXI. Qua ratione Dei unigenitus dicatur figura sub-
stantiae ipsius.
- XXII. Quod ea quae de ingenita et genita substantia;
secundum catholicam fidem, a sanctis Patr;
- quam vora sint interim per intelligentiam
capere nequeamus.
- XXIII. Qua ratione convinci possit quod ile ingenita-
substantia et genita catholica fidos tradit. /
- XXIV. Ex qua consideratione possumus colligere quo
geminatio personae possit esse sine gemine-
tione substantiae.
- XXV. Ex qua consideratione et quasi per exemplum
confirmatur quod de Trinitate et unitate I
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 du Dieu ; pourquoi 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 ligure 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
- XXIII. Preuve convaincante de ce qu'enseigne la foi catholique sur la substance inengendrée et la
- 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.

UBER SEXTUS

Duabus, ut dictum est, tantummodo personis consta esse commune a semetipsis non esse sed aliunde procedere ; in quo illud adhuc videtur ad inquirendum restare; utrumnam idem procedendi modus sit tam in una quam in alia, an potius unus in ista et alius in dia. Matera satis modica sed multum profunda et diligentis inquisitione dignissima. Puto tamen ex ante jam dictis non mediocriter elucescere quod possit ad hujus perplexitatis, enodationem multum valere. Sed quoniam *invisibilia*

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 cernere, imo et juxta ratiocinantis animi judicium discernere, quid ibi sit vel pro similitudinis ratione approbandum;

Invenimus itaque quoniam in humanis personis productio personae de persona non est ubique uniformis.

in ipso protoplasto videmus quoniam alia fuit producti

LIVRE SIXIÈME

LES NOMS DES PERSONNES

L'analogie entre Dieu et l'homme.

Il est certain, nous l'avons dit, que deux personnes scu^t

mimes, 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,

M0 puisque, selon l'Apôtre, « ce que Dieu a d'invisible se révèle à l'esprit par les créatures ! », 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*. 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*. 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 « C à la propagation initiale de notre humanité, il apparaît,

L

"J

uxoris cius et longe aha multumquo diversa productio
prolisi ipsius : illa supra naturam, ista secundum naturam ;
illa secundum solam operationem creatricis gratiae
ista secundum operationem naturae. In divina autem
natura nihil est vel esso potest ex operante gratia. Quod
enim est ex sola operatione gratiae, pro auctoris bene
placito, potest esse vel non osso. Sed talo aliquid noi
potest osso in ipsa divinitate. Alioquin mutabilitas o
inossot noc 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 precedentem habere.

908 D Naturalem itaque in hominibus procedendi ordinem
debemus diligenter inspicere et quid divinum in se simile
habeat eum omni singulato inquirere ; quo invento et
cognito, juxta theologicae disciplinae morem, pro similis
tudinis ratione, de humanis ad divina proprietatum
nomina transumere.

In humana itaque natura videmus, sicut superius jam

sona alia est tantummodo immediata, alia tanquammodum
900 A mediata, alia vero mediata simul et immediata. Imme
diata processio est illa quae est prolis de utrolibet parente
quae fit nulla alia persona mediante. Mediata processi

I. Ici . gale · sgollo, bien enlendu, action libro de Dieu, cn dohoil de

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 créatrice⁴, 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 grâce⁵. 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'Innasciblo de ne pas procéder d'un autre; tout de même il est dans sa nature d'avoir quelqu'un qui procède de lui.

[seso] 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, scion 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 disions, on constate que la production ou la procession d'une personne à partir d'une autre ou bien est seulement immédiate, ou bien seulement médiate, ou bien tout ensemble médiate et immédiate. La procession immédiate est celle de l'enfant issu de ses parents : elle exclut toute autre personne intermédiaire. La procession médiate est celle que nous

⁴ nature n'est pas pridilittataC. Contre Artais, 11, SI <P. C., 26, 4S2, 3;
ae OM, 445-447 L'ele. Cl. s. Avovsnx, Conta un». Aria», 1 (42, est-SSS);
De Tris., IS. 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 osso alicujus filium et nepotem.

In humana natura, mediata processio multiplex et multiiformis 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

habet ad nepotem suum. Secundum quod dico de istis,
969 B intelligi potest et de aliis. In tanta autem germanitatum multitudine primum locum tenet et principalem germanitatem.

humana natura illa praecessisset, ceterarum omnium omnino nulla fuisse; et si eeterannum omnium omnino nulla foret, nihilominus tamen absque dubio ipsa esso potuisset.

Ubi autem contingit unum eundemque multos liberos habere, omnes utique id ipsum dicuntur una et eadem ratione. Et si contingit unum cumdemque hominem esse nepotem et filium ejusdem personae, utrumque quidem dicitur, non tamen eadem sed diversa valde ratione.

Notandum autem quod Eve immediate producta est
969 C de substantia Adac, non tamen, ut superius jam diximus^a secundum operationem naturae. Et inde est quod nec illa proles istius nec iste dicitur parens illius. Sed ubi persona alicujus producitur de substantia alterius, producitur, inquam, principali procedendi ordine et secundum operationem naturae, solemus absque dubio unam

Quoniam igitur solemus, juxta divinarum Scriptu-

constatons seulement dans le cas d'un homme ayant un petit-fils : elle exige l'intermédiaire de son fils. Il y a procession médiate 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.

Dans la nature humaine, la procession médiate 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 petits-fils ; et la même remarque s'applique aux autres cas. Mais entre 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.

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 Ecritures, de transférer à la divinité, en vertu

rarum morem, humanae germanitatis nomina pro similitudinis ratione ad divina transumere, possumus non inconvenienter dicere quod illa germanitas est inter innascibilem et personam de ipso principaliter procedentem, quae est inter parentem et prolem. Processio enim illa personae de persona usquequaque est immediata et est secundum principalem procedendi ordinem
 969 et secundum naturae operationem. Quod quia satis ex superioribus liquet, ampliori expositione non indiget.

III

Quod autem diversus sit modus in producenda prole pro diversitate naturae, neminem puto posse ambigere. Si autem seire volumus quis sit singularis ille producendi modus in illa deitatis supereminenti et superexcellenti natura, innascibilis bonitatem, sapientiam, potentiam
 rimus. 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 cum omnipotentem esse, quidquid ibi esse voluerit erit pro voluntate. Nam si in solo volendo non poterit obtinere quod voluerit, quomodo, quaeso, omni-
 substantialem et conformem producere, ratione exigente, id ipsum immobiliter vello. Hoc procul dubio erit ei problema producere in eo ipso sibi per omnia complacere.

de la similitude, les vocables de la parenté humaine, nous l'ouvrions dire sans inconvenient 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'ac-
plus haut, inutile d'y insister davantage.

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 cherchons³. 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

SE A volontiers intime et sublime^a. 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, pouvait-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 complaisances^b.

3. UtUrakmoil il tmKlmU lndalre : · pour lui engendrer un né^c, «ra

Notandum quod in humana natura sexus geminatur
070B et idecirco, 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 eo sexu qui dignior esset cognoscitur ad

Vides ergo quam convenienter obtinuit usus ut unus ex duobus in Trinitate diceretur Pator et alius diceretur Filius. Sed, ne in his aliquid a nobis indiscutsum remaneat quod infirmum auditorem justo movere debeat, id ipsum quod de transumptione nominum diximus diligentior. adhuc consideratione discutiamus. Mirabitur aliquis fortassis, quare ad divina inde transferuntur nomina
970C 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 sive 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 propria; nalitatis congruentia nulla occurrit ?

Notandum itaque in primis, si merito in illa deitatis dicitur Filius qui ab uno solo procedit, si merito dicitu

IV

Il faut le noter, comme dans la nature humaine il y a
tOB deux sexes, les noms qui désignent la parenté varient avec

I l'autre, mère ; l'enfant s'appelle, dans un sexe, fils, dans
I l'autre, fille. Au contraire, dans la nature divine, tout le
monde le sait, il ne peut être question de sexe. Il conve-
nait donc que l'on empruntât les vocables au sexe consid-
éré comme le plus digne pour les appliquer à l'Être dont
la dignité est suprême * 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 *. Et cependant ne laissons pas sans exa-
men une question qui pourrait il juste titre émouvoir la
faiblesse de quelque lecteur. Examinons donc plus atton-
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
d'une simple ressemblance et non pas d'après un accord,
au moins partiel, des manières d'être comparées entre

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-
real 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 ?

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

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 carinalis animus de divina generatione nihil carnale sapere; sed ad altiorem intelligentiam corde ascendere et de tantae profunditatis mysterio nihil temere secundum hominem judicare.

Sed si ad illud recurrimus quod superius jam induita ratione collegimus, quid ad hujus perplexitati enodationem Sufficiat cleeere poterimus. Quasivimus et

exigente ratione, hoc ipsum vello. Procul dubio si proto plasius ille Adam naturale haberet ut pro voluntati etiam de so solo consubstantiale sibi et per omnia con formem producere potuisse, principali nihilominus ger inanitate jungerentur et eisdem germanitatis nominibus hic pater, ille filius recte dicerentur. Nam si omnint 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 altenus Pater dicitur, altor ad unum cum dom ipsum Filiui nominatur.

Ecco in tanti mysterii profunditate, quomodo, in similitudo 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,

Fils, v. «Houïen enul- 1.10 (122, 16).

¶ 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 éléver 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'.

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 a 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.

. Voilà comment, dans la profondeur d'un si grand mystère de notre infirmité mettent en lumière une dissemblance qui ne va pas sans ressemblance, une ressemblance qui ne va pas sans dissemblance *. Dissemblance indubitable de son père seul. Et toutefois ressemblance, car, supposée

mahlablM à men «I d>Sj<ahlablM. 1 (P. C. 3. 016).

nirent. Ecce jam, ut credo, certa et manifesta ratione*

ijBsius qui est ab ipso solo.

Habemus jam quae si germanitas unius persona
sit de germanitate amborum ad tertiam. Existimabili
fortassis ab aliquo quod amborum Illius merito di-
possit, qui ab utroque immediate procedit. Sed si est
ipsius erit innascibilis et nepos et filius? Haec autem
tanto sunt diligenter indagatione inquirenda quanto
sunt occultiora et necdum inveniuntur ratiocinationis

Illud autem jam constat certissime quod si celer
duabus personis commune de innascibili persona proce-
dere. Quaerendum itaque in primis, juxta intentionem

0*1 I) cessionem alterius. Quamvis enim uterque procedat
processione causa diversa. Sed, si mente relinemus quod

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,

Nous connaissons désormais la parenté qui unit la première et la seconde personne, il nous reste encore il

la troisième. Peut-être va-t-on estimer légitime d'appeler leur (ils à tous deux celui qui procède immédiatement de

grand-père ? Et lui-même sera-t-il fils et petit-fils de l'innascible ? Questions à examiner d'autant plus soigne-

pas encore résolues par la suite de nos déductions.

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

III q 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. Le rappel de nos conclusions précédentes nous dispensera

Dées r · II · Tri·, IS, 30, lis <13,1087). Cf. S. GKilumile os Nasibeb, *Dit-nim/Mab* 3, 0-7 (P. C., 30, 180).

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 suminum amorem impenderet et qui sibi summum amorem rependeret. Nec solum condignum sed etiam condilectum habere voluit et pro voluntate habere oportuit, ut consortem amoris haberet, ne vol aliquid sibi soli reservaret quod in commune deduci potuisset. Condignum itaque habere voluit ut esset cui communicaret magnitudinis suarum divitias; condilectum vero ut haberet cui communicearet caritatis delicias. Communio itaque majestatis amoris videtur valut quedam causa originalis alterius; ul 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 intel-

naturac. Quid est autem velle habere condignum nisi velle habere quem intime diligat et coaequalitatis merito digne diligere debeat?

Quid est vero velle habere Condilectum, nisi velle habere qui secum a suo dilectore pariter diligatur et exhibiti sibi amoris deliciis secum fruatur. Sed illud; primum potest consistere in sola personarum dualitate;

LIVRE β. LES ROMS DES EESSOXNBS, VI-VII

peut-être dans la question présente de longs et pénibles efforts.

Une raison manifeste et évidente nous a fait comprendre que rinnasciblo 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

qu'il était possible de communiquer. Ainsi il a voulu un égal en dignité, pour avoir à qui communiquer les ri-

deux, pour avoir à qui communiquer les délices de la charité'. C'est donc la communication de la grandeur qui a été, pour ainsi dire, la cause originale de l'un ; mais

tion des doux personnes ait comme principe, nous l'avons dit, la volonté du Père, à cette double production ou préférantes.

Ordre des deux processions.

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 pur 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

trinitas non potest deesso dualitas : potest autem dualitas esse etiam ubi contingit trinitatem deesse. Constat itaque naturaliter prius dilectum esse quam conditum lectum habere. Quantum ergo ad naturae ordinem, principalior est processio illa cqi inest principalior procedendi causa. Scimus autem quod secundum ordinem

humana pro certo natura, primum locum tonet gormnilas illa quae est hominis ad filium, secundum autem illa quae est hominis ad nepotem suum, tertium locum tonet 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 modis ? Nam, ubi non est in pluribus procedendi multi? formitas, nec ulla in germanitate diversitas. Contingit namque unum ouidem quo hominem habere libertatibus plurcs, sed propter ouidem procedendi modum una est germanitus quam habet ad omnes. Sed utique sic pro simili vel dissimili modo processionis, variat procul dubio et qualitas germanitatis.

Sed jam luco clarius constat quod uterque duorum de Patro procedat. Est tamen alius procedendi modus in uno et alius procedendi modus in alio, Oportet ergo ut alia sibi 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 procede^

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 aime'. Lise 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 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'Inassolable a des parentés différentes avec l'un et avec l'autre.

La racesssion de la trinité veesonme
n'est pas une filiation.

VIII

La procession principale Solon la nature est la procession de celui qui, nous le savons, procède du seul. Inass-

Ubi vero est principalitas processionis, ibi et principalitas germanitatis. Obtinet 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 dictus est, alias ipsius filius veraciter dici non potest. Quid est enim dictuir unum alterius esse filium, nisi principali germanitat illi esse conjunctum? Sed ille qui tertia in Trinitat. persona est principali, ut probavimus, germanitate innascibili conjunctus non est; undo nec ejus filius recte

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 ulrobique una cadem quo
ribus patet, eadem replicare non oportet.

suum, nulla occurrit media in humana natura. Quae ergo,
quaeso, erit germanitas illa quam habet Pater et Filius

LIVRE I. LES NOMS DES IKRSOKKES, VIII

cible celui dont il est prouvé qu'il procède de lui si titre principal. Mais du moment que les parentés de l'Innoscible avec l'un et avec l'autre sont différentes et nous input, au premier, il est impossible qu'il convienne vérité.

l'avons montré. En conséquence on ne peut correctement l'appeler son fils".

D'autre part nous savons, pour l'avoir suffisamment deux autres. Si donc il n'est pas fils de l'un, il ne sera pas

tous égards; ce que nous avons dit le lait clairement ressortir, inutile de reprendre cette explication.

Mais s'il n'est pas fils du Fils, le Père du Fils ne sera pas 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.

sième personne de la Trinité ?

Assurément, dans la nature humaine, toute procession personnelle immédiate est procession principale. Mais dans la nature divine, nous en avons déjà la pleine évidence, le cas est différent. Lé, vous trouvez bien une procession qui est immédiate et principale ; mais vous en trouvez aussi une autre qui est immédiate sans être principale. Etant donné que, dans la nature humaine, il n'existe aucune procession qui soit immédiate sans être prin-

d'ôtre 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.

TROISIÈME PERSONNE.

IX

Ainsi donc on n'a pu attribuer à cette personne, selon notre usage habituel, un des termes de parenté. Néanmoins les expressions des Saintes Ecritures « Souffle de Dieu » ou « Esprit-Saint » 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 de Dieu celui dont nous parlons, cette dénomination sem-toute évidence, le souffle qui procède de l'homme n'est pas consubstantiel à l'homme. Tandis que l'Esprit de Dieu est et lui est absolument égal en tout. Cependant pourquoi s'étonner que, par analogie, on appelle Souffle du Père celui qui, dans les divines Ecritures, est appelé le Doigt de Dieu ? L'expression « Doigt de Dieu » n'insinue en lui

prictatis suae similitudinem refertur. Digitum sane pro-tendimus, cum aliquid alieui ad oculum ostendere volumus. Quando igitur Deus alicui interna et occulta sapientiae suae Spiritus sui illustratione revelat, quid aliud quant

sui inspiratione, docet nos de omnibus. Nonne magister veritatis Spiritum sanctum divinum esso spiramen velut per similitudinem docuit, quando discipulis apparet, 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: 974 B 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 dore et aeternitatem habere non potest quod Deus non prietas exprimatur in eo quod Dei hainen vel spiramen vel Dei Spiritus dicitur, in sequentibus commodius explicabitur.

Ad profundiorem intelligentiam nos vocat et magno, mysterio non vacat, quod ille qui procedit de duobus, 974 C 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 voraciter dici potest. Quod igitur utrique pari ratione convenit, quomodo solus ille quasi proprium nomen accepit ? Sed appropriatio ejusmodi denomina

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 Myriads intimes de sa sacerdoce, qu'il connaît-il mieux que d'en 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

une similitude que le Saint-Esprit est un Souffle divin, lorsque, apparaissant à ses disciples, il souilla sur eux en disant : « Recevez le Saint-Esprit ! » Connue nous l'avons

SUB de Dieu, on indique qu'il procède éternellement de celui qui est éternel⁴. Bien plus, en cela même qu'il procède éter-

sible à qui n'est pas Dieu de procéder de Dieu et d'être éternel. Nous allons expliquer plus à loisir comment les mots : Souffle, Emission ou Esprit de Dieu, expriment un

Nous sommes conviés à une intelligence plus profonde 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 Esprit ». De même le

et pour l'autre. Comment alors cette expression, qui leur convient également, lui est-elle réservée comme son nom propre⁴ ? Si pareille dénomination lui est appropriée,

⁴ Ut, propre à une seule personne à *Oe Trin.*, S, 11, 13 (42, 915-916) ; 15, 10, 37 (42, 1086-1087).

tionis omnino non videtur esse praeter rationem expri-
mendae cujuscumque proprietatis. Si vero simile quid
habet divinae proprietatis spiritus illo qui do humano
corporo procedit et est corporalis, cur non multo magis

in aliis levius, in aliis vehementius spirat, in his tepidius,
974) in illis ardenter flagrat, nisi intimus anum affectus et
aestuantis amoris impulsus? Hinc est quod illi quidem
dicuntur unum spiritum habere, uno spiritu incedere,
quibus inest unum consilium, idem propositum; qu
idem amant, idem affectant et pari voto desiderant

lilur et secundum veritatem movetur. Sine hoc spiriti
nullus spirituum est sanctus, neque spiritus humanus,
procul dubio sanctus esse incipit, quando quod pietati:
pietatis affectus, hic sane spiritus, quando spirat, de mul-

Ad hujus itaque spiritus similitudinem qui procedit
et spirat de multorum cordibus, dictus est Spiritus
sanctus ille qui in Trinitate personarum procedit ex duo-
bus. Quis enim dubitet, nisi summa insania ductus
quod in Patre in Filio sit idem pietatis affectus et amor

c'est bien sans aucun doute pour exprimer l'une de ses propriétés². 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'ose donc que ce souffle du cœur humain, chez les uns plus léger, chez les autres plus fort, en ceux-ci plus tiède et en
OUO ceux-là d'une ardeur plus brillante, 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 désirs. 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 coeurs, fait un seul

Ainsi donc, c'est à l'image de cet esprit qui procède et s'exhale de coeurs 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-

Ailleurs, nravuKD, suivant une ligne de pensée dITdroruU, explique pourquoi on attribue également au Satai-BepriI les termes de « concordia »

² diaEler ellam quantumad erratum. S'nam quod in erraturis conexio eoc inveniri eet de imitatione vel similitudine Spiritus innati. - De Irribu appropriate (IM. M3).

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 mercantur. Sicut, spiritus humanus vita est corporum, sic Spiritus iste vita est sanctificans. Merito ergo Spiritus sanctus dicitur; sine quo nullus spiritus sanctus officitur. Habet itaque? nomen ex re, habet nomen pro rationis similitudine.

XI

973 B Hoc itaque nomen quod est Spiritus sanctus soli uni quasi proprium attribuitur, quamvis juxta rationem substantiae omnibus commune videatur.

Notandum quod sunt quaedam proprietatum nomina quae nulla ratione possunt convenire nisi uni soli personae. 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 latetur ei ratio multiplex altes?, tatur quod qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus? 973 C sanctus. Absque dubio uterque Patri consimilis, uterque Patri per omnia coaequalis. 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 expressae in eo similitudinis, cur non etiam Spi-

nient de piété et véritablement un seul et même amour ? C'est donc cet amour commun il tous doux 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 similitude¹.

Le Saint-Esprit n'est pas l'image du Père.

comme son nom propre, bien que, du point de vue de la substance, il apparaisse comme un nom commun à tous.

Nolons-le bien, certains des termes désignent les propriétés qui conviennent exclusivement à une seule per-

mème, seul le Fils de Dieu est appelé Image du Père, seul il est appelé Verbe de Dieu. Or la foi catholique affirme et

tel aussi le Fils et tel l'Esprit-Saints ». Indubitablement KC 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

DK TRINITATE, LIA. 6

ritus sanctus imago Patris recto dictatur, cum utrique similis et coaequalis inveniatur ?

si ad proprietatum considerationem recurrimus. Com-

quam dabo. Proprium autem Spiritui sancto habere neq.
975 D alicui dare. In hoc igitur solus Filius expressum in sibi

habet ot imaginem tenet, quod sicut divinitatis plenitudo manat de uno, sic et endem 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 simota

Patris in seipso non exprimit. Ecce habes cur imago Patris dicatur solus Filius et non etiam Spiritus sanctus, adhuc expressius, vel. ut sic' dicam, grossius loquamur.

Imago, juxta consuetudinem humanam, magis solet

976 A lititudinem extrinsecam. Nam si interiora statuae cogites, non tanti similitudinem quam dissimilitudinem invonies; Ut igitur de illa personarum Trinitate aliquid loquamur juxta humanum modum, quasi intrinsecus cluque est, quod est apud somel ipsum, quasi vero extrinsecus est; habitudo quam habet ad alium. Eandem autem habitudinem quam habet Pator ad Spiritum sanctum, eamdem, inquam, constat habere et Filium. Quoniam igitur Patris habitudinem in plenitudinis suae largitione pree-

Nous aurons bien vite, je crois, dénoué ce problème en

en ce que la plénitude de la divinité qui découle de l'un s'épanche également et découle de l'autre. Le Saint-Es-

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

massive. Habituellement, dans le langage humain, on parle d'image plutôt à cause d'une ressemblance extérieure que d'une ressemblance intérieure. Nous disons quement, 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 ce qui est, pour ainsi dire, intérieur à chacune d'elles. dire, extérieur, c'est son rapport à une autre. Or je rap- toute évidence, identiquement le même. Étant donné qu'il manifeste cette relation du Père en communiquant sa propre plénitude, on a bien raison de réservier au Fils l'expression : Image du Père *. De l'Esprit, au contraire,

Nam Spiritus sanctus nec Patris nec Filii imago dicitur, quoniam in habitudine quam dixunus neutri assumatur. Ecce in tanta mysteriorum profunditate, ubi clare; 97β B videro non possumus, similitudinum attractione palpamus.

Sed nec illud praetereundum quod idcirco fortassis, non immerito Spiritus sanctus dicitur, ut eo ipso falsads opinioni obvietur, ne quis, propter praedictam ejus pro? prialatem, 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 prferentis verbum sensus ot sapientiae ipsius a quo profertur solet esso indicativum. Recto ergo Verbum dicitur, per quem Patris, qui fons sapientiae est, notitia manifestatur,

Sed ad ista fortassis respondes et dicas quia nomen'. Patris manifestatur non solum per Filium verum etiam per Spiritum sanctum, siquidem ipse Spiritus sanctus, est illa unctio quae nos docet do omnibus, ipse qui nés. omnia docet et suggestit ot in omnem veritatem intro; ducit. Si juxta hanc rationem Verbum dicitur Filius, cur non similiter Verbum dicitur etiam Spiritus sanctus

Addamus itaque quia verbum nascitur de cordo solo et ipso propalatur proferentis intentio. Jure igitur solius?

naire⁴coalssalit Ju mviUra ille llion. on emouial le ri⁵houha tslon-

r&rear



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 nous est impossible, nous cherchons comme à tâtons, il 97GB nous aide des similitudes ».

Ici n'ommettons pas une remarque : peut-être la raison pour laquelle on dit « le Saint-Esprit » est-elle de prévenir une idée fausse : qu'on n'en vienne pas, à cause de son caractère propre indiqué plus haut, à mésestimer sa bonté ».

XII

De même si l'on cherche la raison pour laquelle seul le 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 connaissance du Père, lui-même source de la sagesse !.

nom du Père est manifesté, non seulement par le Fils⁴, mais aussi par le Saint-Esprit, puisque le Saint-Esprit est lui-même cette Onction qui nous instruit de tout », puisqu'il est lui-même celui qui nous enseigne tout, nous suggère tout, et nous introduit dans toute la vérité e. 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. CL. Eadégalique. 1, S. A propos de cette «source. S. Avoosrrx dit (contre les ariens) : «Fons fontem genuli... Fons ergo illi tunc, Filius de Patre ot simul ambo tons unus.» Contra Maximum, II, 23, I (42, 50).

Patris sola genitura Verbum nominatur, per quod ipse,
qui principialis est sapientia, manifestatur. Juxta hoc

convenire. Filio soli.

Sed adhuc fortassis iterum dicas quia aliud videtur,
esse verbum cordis et aliud videtur esse verbum oris
976 D illud de corde oritur, istud vero ore profertur; illud
interius latet, per istud cordis cognitio patuliori solet; Et neutrum eorumque utratnquo diotarum propri-
tatum habet, sed una unius, altera videtur alterius. I

Sed dico quia, si subtilius pensos, idem verbum esso
invenies et quod corde concipitur et quod voce pro-
fertur. Quid est enim vox, nisi verbi vehiculum, vel, si
magis placet, verbi indumentum? Numquid est alius i

Numquid, quaequo, verbum quod ore profers proferre
potuisses, nisi ipsum prius per cogitationem in corde

intellectum, nonne idem verbum incipit esse in corde

977 A ad locutionem cordis, quemadmodum habet ad locu-
tionem 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 sili-
voco, in ore vero cum voco. Absque dubio una et eadem
veritas corde concipitur, verbo profertur, auditione addis-
citur. Verbum esso habet ex solo corde, auditio australis
ab utroque.

Quoniam ergo verbum de solo corde procedit et per

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.

Si deux différences : 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 celle 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

besoin de lui parler au dehors. Voilà qui montre clairement que les lèvres et le cœur sont deux choses distinctes, mais que le verbe est une chose unique.

Il existe donc deux sortes de verbe : l'un dans le cœur et l'autre dans les lèvres.

Ainsi, puisque le verbe procède du cœur seulement et

ipsum 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

97^o B loquHur. Non igitur Pater potest dici Verbum, qui non

omnis veritatis manifestatio. De hoc verbo habes in psalmo : *Erudafil cor meum' verbum bonum.* In hoc

secundum superius dicta, alia intrinseca, alia extrinseca. Intrinseca vero est illa quam capit solus Spiritus

flatus cooperatione, exterior autem omnino non sit nisi ipso coopérante, sic sane in illa supereminenti natura,
97^o C interna illa locutio agitur auctore Patre solo : nam solus

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

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 <jie nous lisons de lui dans l'Evangile : · Il ne parlera pas

sonne. 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 : · Du mon cœur jaillit une parole excellente¹. • C'est en ce Verbe

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 quo la parole extérieure requiert absolument celle coopération, de même, assurément, dans celle nature suréminente

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

in Trinitate dictus sit Dei Spiritus, habes nihilominus cur Verbum Dei dictus sit solus Filius.

XIII

Ecce dum unam quaestionem solvere laboramus';
077 D aliam incidenter incurrimus. . Diximus quod Dei Filius

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

caro et sanguis non revelarit tibi, sed Pater mens qui in coelis est? Sed attende no forte secundum quemdam clarificandi modum Filius clarificet Patrem suum,

Pater a Filio. Apparet itaque in Filio paternae proprietatis gloria quanta sit, qui Filium talem et per omnia 078 A sibi aequalem et habere voluit et potuit. Quantae;

reservavit, nihil habere voluit quod non illi communicaferit! Ecce habes singularem quemdam clarificandi; modum, secundum quem Filius clarificat Patrem suum. ,

Sed forte ad haec objicis et dicis quia codom clarificandi modo Pater clarificatur etiam a Spiritu sancto, i

Ont. 4, 20 (P. c., 30. i.).

FUs es! glorifie par le qui lui donne de les accomplir ; le PCm act glorifia

LIVRE 6. LES ROMS DES mSOXXIS, XII-XIII

vous comprenez également pourquoi seul le Fils est appelé Verbe de Dieu

XIII

Mais en essayant de résoudre un problème, voici que est appelé Verbe, disions-nous, parce qu'il proclame la gloire du Père et manifeste par lui-même la nature et la

rifie 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 ! » ? Itemarquez-le pourtant,

son Père, mais non pas le Père de son Fils. Ainsi le Fils révèle dans toute sa magnificence la gloire propre du Père

la même. Quelle bonté, quelle amérité, quelle bienveillance de ne s'être rien réservé pour soi de toutes les richesses de communiquer ! Telle est la manière absolument unique

lui aussi, glorifie le Père de la même manière. Tout comme

gt-nellu la hananu rawantis « l. - X- Tris, 3.13 (ff. 53).

DE TRINITATE, UB. 6

Sicut oīm 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 paterna proprietas declaratur. Sed nota quod praedicta paternae proprietatis:
078 B clarificatio, quam habet Pator 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

Recte ergo Filius Verbum vel lingua Patris dicitur, in quo solo, juxta praedictum modum, paternitatis gloria declaratur.

XII^o

Diligenti consideratione dignum videtur qua ratione, Spiritus sanctus donum Dei dicatur. Sicut in superiore!
78 eribus evidenti explanatione ostendimus, in Patre est plenitudo amoris gratuiti, in Spiritu sancto plenitudo, amoris debiti, in Filio plenitudo amoris debili 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 certol 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 oīm hic Spiritus spiratum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore

le Père a voulu le Fils coexistant avec lui, pour avoir il qui communiquer les richesses de sa grandeur, ainsi il a voulu le Saint-Esprit uni à lui étroitement, pour avoir il qui communiquer les délices de sa charité. Les doux processions proclament la gloire du Père ; les deux processions ont apparaître le caractère propre du Père. Notcz.-le toutefois, celle glorification de sa paternité que le Père trouve dans

III II 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 mot en lumière de la façon que nous avons dite la gloire de la paternité.

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

* C 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 expressions *. 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

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

DE TRINITATE, LIB. 6

inflammatur et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amorem quem debet exhibeat.

Quid enim est Spiritus sanctus nisi ignis divinus? Omnis enim amor est ignis sed ignis spiritualis. Quod

quo loquimur circa cor foedum, frigidum et durum. Nam

nigredinem, frigiditatem, duritiam paulatim deponit et totus in ejus a quo inflammatur similitudinem transit; Nam ex successione ignis divini, incandescit totus, exardescit pariter et eliquescit in amorem Dei, juxta illud Apostoli : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

quam per Patrem et Filium? Sed scimus quia Pater auctorem vel datorem non habet, unde nec nisi ge-

979 A tuitum amorem habere valet. Filius autem, ut superius

In divino itaque amore, proprietati Filii vel proprietati Patris conformari non possumus, qui simul utrumque.

non valemus. In quo enim, quare, **creatura** Creatorem suum gratis diligere valet, a quo habet lotum quod habet?

et la transforme à la ressemblance de sa propriété per-
qu'elle lui doit'.

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 coeurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné ».

Mais pourquoi cette expression « par le Saint-Esprit »

nous le savons, le Père n'ayant ni principe ni donateur,

USA Fils, lui, nous l'avons dit, possède il la fois l'amour gracieux et obligé. C'est pourquoi, dans l'amour divin, nous-mêmes ne pouvons être conformes 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 ». Comment, dites-moi, une créature pourrait-elle aimer d'un amour gracieux son Créateur de qui elle tient tout ce qu'elle possède ?

rem spiritalem ignem me ? - Deo. major, 5, 6 (loc. 175); In Ps., 2S (id. 200) ! De afferficio Davidis, 1011); De diuini fassifirill Abrahā, ..., id. 1056-1057). Cf. HUOOGS im Saint-Victor : Sdmnt quod amor hqjli mil-
(76, 054).

suivant l'expression de l. Viz zac : « la spéculacion triballalro so lie a lliWal

S. At kanaash : L'Espril est appelé (par l'Écriture) et est vraiment le Men. Ello sceau imprime le Pm, de manière que celui qui est ainsi sed'W possido la forme du Christ. A Shapian, 3, 3 (P. G., 26, 620).

In quantum igitur auctori nostro debitum amorem redi-
dimus, in tantum pro certo Spiritus sancti proprietati)

illi inspiratur, ut illi in quantum sibi possibile est coni-
guretur. Mittitur autem haec datio vel datur hacc missio l

979 B namque sanctus ab utroque habet totum quod habet. I

velit venire et nobis inesse.

attribuitur ingenito, sapientia genito, bonitas Spiritui sancto ?

caritas, omne in commune novimus et quotidiano expo-
rimento probamus. In his itaque quae manifesta et I

979 C nobis nota sunt erudimur, ni fallor, ad eorum notionem I

enim his forma quaedam et imago summae Trinitatis
exprimitur. Et quoddam nobis velut speculum propo-

conspicuntur. Quae igitur sunt in trinitate ista re-
spondent his quae sunt in Trinitate illa, tria tribus,]

Videmus quia potest esse multiplex potentia, etiam ubi

UVaE 0. LES NOMS DES FERSOXXES,

„Ainsi, pour autant que nous faisons remonter il notre 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 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, pouvoient ou le donnent, lui qui a reçu d'eux de pouvoir et vouloir venir en nous et y habiter².

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-Saint³ ?

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 Dieu⁴. Entre ment au nombre ternaire, aux similitudes, aux propriétés, aux termes individuels. C'est un fait qu'il et ne peut y avoir sagesse. Ne parlons pas des éléments

2. *De tribus appropria² person² En Trinitate* (101, 401-491).

vel quibuslibet rebus insensatis. In rebus etiam animaliis et bratis est potentia audiendi, videndi; potentia ambulandi, comedendi et bibendi et cetera hujusmodi.

070 0 In his vero nulla sapientia est, nulla naturaliter inesse potest. Constat ergo, quod superius dictum jam est,

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.

tam 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 multi-; formis sapientia, ubi nulla manent bonitatis vestigia.;

080 A Econtra autem nulla bonitas inesse potent, ubi sapientia vel potentia omnino defuerit. Nam posse bene velle est aliquid posse. Sapientiae vero est discernere inter bonum et malum. Et sine hujusmodi discretione, nescit voluntas, quid sit eligendum. Ut possis ergo bonitatem habere,

posse, sapientia dat nosse, sine quibus bonitas non prodit ad esse. Contrahit itaque suum esse bonitas veratam 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 ingeniti, quae

080 B ab ingenito solo. Ibi est persona Spiritus sancti, quae est tam ab ingenito quam a genito. Quoniam ergo in

LES NOMS DES PgUOKKKS,

ni des objets insensibles. Mais dans les êtres vivants et les sance de se mouvoir, de manger, de boire et d'autres du

9D ter naturellement aucune sagesse. Ainsi apparaît ce que nous affirmions : 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

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 bonté 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 Erl, c'est la sagesse qui discerne entre le bien et le mal. 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

tient son être et de la sagesse et de la puissance. Dans celle trinité, seule la puissance ne procède d'aucune autre ; la sagesse procède delà puissance seule ; la bonté procède

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

.....ur proprietas ingeniti, speciali quodam considerationis modo, merito ascribitur illi. Sed, quoniam in sapientia exprimitur proprietas geniti, merito et illa,

et ei bonitas specialius assignatur. Ecce quomodo ex hac rerum trinitate surgit consideratio, ex qua per exemplum ostenditur qualiter intellecti valet quod de divinis

080C Quare autem Pater dicatur ingenitus. Filius vero genitus, perfacile est videre nec eget laboriosa exposi-

Solus Pater a nullo alio est; et idcirco genitus nulla

ab alio accepisset. Merito ergo ingeniti 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 predictis jam patuit. Filius itaque, quem ab aeterno habuit, ab aeterno genitus fuit et merito dici debuit quod ab aeterno esse

Filius. Germanitatem namque illam quam habet Patet
980D ad Filium, nec Pater, nec Filius habet ad Spiritum sanctum. In humana natura, ubi persona de persona dignatur, unus pater, alter filius nominatur. Recte ergo Spiritus sanctus genitus non dicitur, ne qui filius non est Clus

rinengendré, 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 divines'.

Justification des termes Enc ENDRE RT IxENCBNDllé.

XVI

Pourquoi le Père est appelé Inengendré et le Fils Engendré, rien de plus facile à saisir, nul besoin d'exposé labo-

Le Père seul ne procède d'aucun autre : impossible donc absolument de l'appeler engendré ; car, s'il était

quence, 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 cf il faut dire qu'il a reçu l'être éternellement'. 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. Or a donc raison de ne pas donner au Saint-Esprit le nom d'engeudré, 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

esse putetur. Nee tamen ingenitus dicitur, ne eo ipso is qui a semelipso non est aliunde originem habere negetur.

Nomen enim geniti, quandoque strictius, quandoque; largius accepimus. Non enim omnibus quae gignere vel

nitatis vocabula attribuiimus. 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 pars, neo ramus proles dims nominatur. Ramus florem gignit; nec tamen illo pater, hic filius dici consuevit. Vermis ex fructu gignitur; nec tamen hic genitor, illo hujus genitus nominatur. Ecce verem secundum unam aceptionem genitum dicimus et secundum dum aliam aceptionem genitum negamus.

secundum operationem naturae. Productio vero, quae, secundum operationem naturae non est, generatio

generata. Quaedam autem naturalis productio praedicta illa germanitatis nomina suscipit; quaedam, ut jam diximus, omnino non suscipit.

Quoniam igitur productio Spiritus sancti, prout diximus, talis non ost ut debeat dici filius, merite quidem non dicitur genitus. Sed quia ejus processit secundum naturae productionem est, non debuit dic ingenitus. Rationabiliter itaque, sicut jam diximus

nom d'Inengondré : ce serait par le fait même nier qu'il ait son origine ou dehors du soi, lui qui pourtant n'est pas de lui-même.

Car le terme d'engendré 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 engendrés^a. 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 où 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 scion les divers emplois du terme, tantôt nous disons, tantôt nous ne disons pas du ver qu'il est engendré^a.

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

vité 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.

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 inengendré. En conséquence, il est raisonnable, nous le disions, de ne pas l'appeler engendré : ce

a. L'exemple de la génération spontanée du ver. admis par l'auteur tel. m/r/a. e. XVIII), montre bien la diversité des sens possibles des mots

genitus non dicitur, ne qui filius non est filius esse creditur. Rationabiliter nihilominus ingenitus non dicitur, ne in hoc naturalem originem habuisse negetur.

XVII

Quantum ad humanam naturam spectat, consub-
981 C stantialcm sibi do seipso producere, idem videtur esse
quod prolem gignere, quod filium generaro.

In natura autem divina, si bone perpenditur, multo/l
aliter invenitur. Pator siquidem tam Filium quam Spi-j
ritum sanctum de seipso producit, uterquo autem consub-,
stantialis sibi exsistit. Et tamen utorquo 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, aliis nepotis/
981 D ab avo, aliis 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 principaliorum esso illum procedendi modum'
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 facit sunt, intellecta conspicuntur. Juxta rationem,
ergo similitudinis propositae, quid aliud intelligitur cum
Deus dicitur Deum gignere, Pater Deus Deum Filium
generaro ? 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 inen-gendré 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 précédentes⁴.

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 évidem-.

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

l'esprit par les créatures ! » 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

illum qui producit alium de se procedentem, juxta pri-

982 A cipalem procedendi modum producere? Credimus et rationis attestatione consecuti sumus Patrem gignere' et, quod consequens est, Filium nasci de Patre. Creditur, ex generatione esso processio Filii, smo generatione esse processio Spiritus sancti. Si quaeris quid sit Deum divi? nam personam gignere, do se sibi conformem et consubstantialem, secundum principalem procedendi moduri producere. Si quaeris quid sit. Filium nasci de Patre, hoc est unum de allero, secundum principalem procedendi modum, procedere. Ex generatione procederi 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 intolligere pro modo' et dignitate tantae excellentiae et proprietate supers eminentis naturae. Si igitur quaeris quis sit producendi modus, illo pro certo quem superius jam diximus. Producendi procul dubio qui est ipsa omnipotentia, idem erit do se alium producere quod ex ordinatissima causq id ipsum vello. Ex principaliori autem causa id velle; idem erit quod generare. Nam, cum uterque procedendi modus constet in voluntate, differunt tamen pro causal alteritate, unde ot in causa principaliori constat principior modus procedendi.

Vultis super his quo diffusius jam diximus audiTM verbum abbreviatum? Ingenitum vello habere do se sibi conformem atque condignum, idem mihi videtur

982 C quod gignere Filium. Tam genitum quam ingenitum vello habere condilectum, idem videtur quod prodit cero Spiritum sanctum. In illo nota communionen honoris, m isto communionem amoris.

- la personne produisant l'autre qui procède d'elle la produisant 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 que, 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,
- US 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 supérieure. 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 sage *. 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'amour !

3. On sait que, devant le problême de la différence entre les deux pro-

Quod autem conformem diximus, diligens lector
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 restrin-
981▷ gimus. Quod dictum est de generatione, idem dicimus et de processione. Quod enim dicimus procedere, non

ralem acceptionem, idem esso videtur gigni quod exsistens de existente secundum naturalem operationem produci. Juxta hanc acceptionem, solus in Trinitate Pater ingenitus dicitur, Spiritus sanctus ingenitus esse negatur.

Productio autem existentis de existente, pro diversis naturis, procul dubio invenitur esso multiformis. Prae ceteris autem omnibus, pro dignitate naturae, ille productionis modus praecipuus videtur, qui secundum naturalem, qui inanimatis inesse non potest, appetitum agitur et secundum quem solum genitor et pater dicitur ille qui generat, genitus et filius ille qui generatur.

§S3A Juxta hanc considerationem possumus dicere quod idem videtur esse naturalis productio animantis de animanto in conformitatem substantiae, quod parenti problem generare. Non autem omnis productio animantis, do animante secundum operationem naturae potest in hanc definitionem concurrero. Vermis enim cum ex-

LIVRE 0. LES NOMS DES PERSONNES,

chinez bien, lecteur attentif, ce terme ne peut-il pas, ne doit-il pas suggérer cette ressemblance dans les pro-

Sevi 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 582 U génération a une signification tantôt large, tantôt stricto. Ce qui est vrai de la génération est vrai delà procession : le mot procéder n'a pas pour nous un sens uniforme. Au sens le plus large, être engendre 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 inengendré ; 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.

583 A 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 vor nuit d'un homme, comment dire

ipsius parentem fateatur ?

Sciendum est autem quod si homo non peccasset, si naturae suae integritatem servasset, in producenda

animalem quam secundum consensum rationalem. Esset itaque homini, in generis sui propagatione, non tam appetitiva quam votiva producio prolis, juxta con-
983 B formitatem imaginis suae. Si itaque homo primordialis puritatis integritatem servasset, ad divinae similitudinis rationem in ejusmodi magis accederet.

Sed, ut ad id redeamus propter quod et ista interpo-
suimus, videtur idem esse Deo Patri Filium gignere,
quod personam de sua persona naturaliter et pro
voto producere, juxta singularem quandam configu-
rationem proprietatis suae. Commune est omnibus in
illa Trinitate plenitudinem divinitatis habere. Proprie-
tatem autem Spiritui sancto habere nec personae
aliqui 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 pleno expressit. Propter hanc conformitatis
983 C expressionem, solus Filius imago Patris dicitur ; propter
hoc, solus Filius figura substantiae illius recte nominatur.
Quoniam ergo Pator in producendo Spiritum sanctum ei, ut sic dicam, imaginis figuram non impressit, ejus filius dici non debuit, quamvis de eo naturaliter pro-

existente secundum operationem naturae, solet usus
uni prolis, auctori parentis nomen accommodare.

pêché _____, _____, _____, _____
amené il engendrer, moins par l'impulsion animale que
par la volonté raisonnable. Dans la propagation de l'es-
pèce, l'acte génératrice de l'homme serait moins instinc-

B est l'image. Si le premier homme avait gardé intacte sa
pureté primitive, il approcherait davantage en cela de la
ressemblance divine [†].

Mais revenons à la question qui a provoqué ces re-
marques. Pour Dieu le Père, engendrer le Fils semble
être l'identiquement produire de sa personne, naturelle-
ment et selon son vouloir une personne ayant une con-
formité singulière avec sa propriété caractéristique [‡]. 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

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 celle empreinte de sa propriété per-
sonnelle, cette forme de sa ressemblance. A raison de la
conformité ainsi exprimée, seul le Fils est appelé image

sa substance [‡]. Au contraire, le Père en produisant le
Saint-Esprit ne lui a pas donné, pour ainsi dire, l'em-
preinte 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

d'enfant et de parent.

XIX

Sed, sicut commune est Patri et Filio divinitatis plie-
983 b nitudinem naturaliter dare, sic est commune Filio et
Spiritui sancto plenitudinem divinitatis a semelipsis 91*
non habere. Si igitur Filius recto dicitur Patris imago, Md
propter proprietatis similitudinem quam habet cum **Bj**
Patio suo, cur non eadem ratione Spiritus sanctus: ^B
dicitur imago Filii, propter proprietatis similitudinem
quam habet cum ipso ? Itaque tam Filio quam Patri
videtur esse commune de sua persona personam produ- **Vj**
cero ad imaginem similitudinis suae : utrobique pro- **Si**
cedens de altero videtur esse productus imago. Si igitur **Sj**
recto ingeniti Filius dicitur, quem producit de se ad ima-; ^B
ginem similitudinis suae, cur Spiritus sanctus eadem

productus de se sub imagine similitudinis suae ?

Sed res rei imago dici non solet pro eo quod utraque **S'**
98-A similiter non habet, sed pro eo quod utraq[ue] simile habet.
Quomodo ergo unus dicitur alterius esse image ex eo **J r**
quod uterque dicitur non habere ? Neuter enim habet a **Bi/**
scmclipo esse vel aliquid a semetipso habere. Alioquin **f** »A
lapis recte dicitur imago hominis et homo recte dicitur
imago lapidis, quoniam neuter a semetipso habet quod **B l**
habet sed nec habere valet. Quod quam frivolum sit 4
nemo non intelligit.

Sed dicis ad ista fortassis : sicut commune est Patrii

manière d'affirmer contre Irs Arleru la divinis du VU al ob l'Espril. Bien

XIX

Par ailleurs, de même que le Père et le Fils ont tous
deux ce caractère de communiquer par nature la plénitude

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

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

qu'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 fonde à dire de la même manière que le Saint-Esprit est fils de l'Engendré, du moment

blance ! ?

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 rai-

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 si 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

ergo ceterum affinitas germanitatis utrobique non ascribitur
alterutris, propter conformitatem alternae similitudinis?

98411 Sed notandum quod sua Spiritus sancti acceptio est
etiam a Patre quam a Filio. Sed pro accipiendo, non

aliquo, cum sit unus 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 unus, nec debet dici filius alterius,
quoniam germanitatem quam habet ad unum, eam-

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 semet-

984 C non habere, non recte dicitur alterius imago esse. Sed
ubi ad imaginem et similitudinem producentis procedens
non dignatur, juxta usum loquendi, nec pater qui dignatur,
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

Existimabit forte aliquis, quod Filius idcirco dicitur
9840 sit imago Patris, quod ei sit in potentia, sapientia et

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 aux uns et aux autres à cause de la ressemblance qui, de part et d'autre, les rapproche ?

ct. 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 identiquement ». Enfin l'expression même que l'Esprit-

peut correctement l'appeler image d'un autre à raison de
BIC ce qu'on le dit ne pas posséder. Or quand celui qui pro-
cède n'est pas engendré à l'image et ressemblance de celui
engendre, de fils qui est engendré. Nous lisons d'Adam
qu'il engendra à son image et ressemblance ». Il n'y a que
les termes principaux de parenté.

De tout ce que nous avons dit nous concluons qu'
Saint-Esprit n'est pas l'image de l'unique Engendr

EST APPELÉ IMAGE DU PÈRE.

le Fils est appelé image du
Père parfait, de son égalité

bonitate per omnia similis et omnino aequalis. Sed si ex hae 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 adnectit: quod Deus sit Spiritus sanctus. Si Filius itaque dicitur imago Patris pro hujusmodi similitudine vel aequalitate quare non oportet de Spiritu sancto pro similibus similiaj sentire ?

983 A Sed valde notandum ut cum summa diligentia considerandum, quid pro capacitatibus 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

quae dicit minus proprie, solet evidenter expressione corriger. 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 corrigoendo adjungitur : « tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens,

989 B Dicto similiter quia Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, statim subjungitur : et tamen non tres dili, sed unus est Deus.

Ubi itaque est simplex unitas et summa simplicitas;

ipsi aequale Ubi vera unitas est, non tam aequalitas quam identitas convenienter dici potest. Pater polenti-

absolute 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

« 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 ?

85 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, eu égard à nos faibles capacités, et ce qu'on affirme plus formellement. Dans la Sainte Ecriture, bien des expressions sont employées

comprises de notre faiblesse ; et d'ailleurs assez souvent ces imprécisions sont corrigées par des expressions plus claires. Et ainsi, dans notre formule qui dit d'abord : « Eternel 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 ou 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, quo viennent, faire les mots « tel » et « a 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-

(1)

—

LIVRE «. LES HOMS MERSORNES,

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 , on Dieu Puissance et Sagesse

où il y a réelle unité ? Dans l'unité souverainement simple 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 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 fait qu'il reçoit. C'est de par celle conformité entre eux que le Fils porte en lui l'image du Père, la raison donnée

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 s'figure de sa substance

stantiae, possumus hoc ipsum, ni fallor, duobus modis intelligere. Nam, si ad humana recurrimus, ut per speculum videre possimus, alia videtur hominis figura, quae ejus substantiam informat et alia est figura imaginis, quae eum repraesentat. Utraque tamen figura est, utraque ipsius figura dici potest. Ubi itaque est substantia gemina, potest esse hinc informans, illinc repraesentans figura.

Sed Patris et Filii est una eademque substantia. Juxta itaque hunc modum, non potest Filius dei paternae substantiae figura. Sc'd si non potest dici figura juxta hunc modum repraesentans, numquid dei poterit figura informans ? Sed si Filius Patrem informaret, cum 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 *Spirituus est Deus*. Super his itaque quae quaerimus, spiritualem 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 eam facit sua benignitas, deformem sua malignitas. Ex his licet' perpendere quae sit figura spiritualis substantiae. Procul dubio, datio Domino, eadem perfectionis forma potest informare animam tuam et animam meam. Si itaque

L'expression « figure d'une substance » peut être, je crois, entendue de deux manières. Car, pour en revenir à la

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 doux

^{IA} substances il peut y avoir d'une part une figure qui est forme, d'autre part une figure qui est représentation¹.

Mais dans le Père et le Fils il n'y a qu'une seule et même substance ; ce n'est donc pas de celle manière qu'on peut dire du Fils 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 Fils serait la forme du Père, c'est lui assurément qui, par là même, lui donnerait sa beauté ; et

mais bien plutôt le Père qui recevrait sa beauté du Fils. Or c'est là une idée que la raison n'admet pas et que repousse la foi catholique².

Le témoignage de la Vérité nous a enseigné que « Dieu

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 pour informer et votre âme et mon âme. Si donc c'est dans la ressemblance

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 configuratione colligenda est ex proprietatum consideratione, 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 conformitatem. 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 passus est ternae 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 repraesentare.

Sed notandum quoniam quod dicitur Filius ab Apostolo figura paternae substantiae, idem valet ac si diceretur figura *** tac. Nihilominus autem si diceretur

... —— ... O. , Si Patrem dicas, si ingenitam substantiam, si ingenitam personam nominas, eamdem procul dubio personam designas. Procul dubio?

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 on 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, disons-nous, que se trouve une conformité mutuelle n'allant pas sans quelque diversité, mais aussi une diversité n'allant pas sans la plus grande conformité possible.

Il est l'eit imb as tael ee
 »B SUBSTANCE INBNBNDuÙB
 BT DE SUBSTANCE ENGENDREE.

XXII

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 on serait l'image représentative.

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.

huc dicere ; quin potius, quod multo periculosius est,

^{987 A} contra sanctorum Patrum auctoritatem et tot attes-
tationes paternarum traditionum, audent negare et modis

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 plores ;
sed saltem unam, quae neget substantiam gignere sub-
stantiam. Nam ad hoc quod dicimus, auctoritates mtd-
tas etiam ipsi adducunt et in morem Goliae, gladium :
ex quo jugulentur deferentes, ad certamen procedunt.

Sed sic intelligendum est, inquit, quod Patres
dicunt : bone Patres dicunt quod substantia substanc-

^{987 B} tia datus quod substantia substantium non gignit. Fidelis,
expositio et omni acceptione digna, quae hoc quod sancti
Patres pariter clamant contendit esso falsum et quod
nomo sanctorum asserit contendit esse verum.

Sed dicunt : Si Filii substantia est genita, Patris vero
ingenita, quomodo utriusque erit una eademque sub-
stantia ? Absque dubio substantia Filii est genita,
substantia Patris ingenita ; nec ingenita substantia est
genita, nec genita est ingenita. Nec tamen sequitur ut

Indubitablement la personne du Père n'est rien autre que la substance engendrée; la personne du Fils, rien autre que la substance engendrée.

J7 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, b l'encontre de l'autorité des Saints Pères et de tant d'alléguations de la tradition ancienne, osent bien repousser ces formules et multiplient les efforts pour les réfuter . 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 égorgera ..

Mais, disent-ils, voici comment il faut comprendre l'enseignement des Pères : Bien! les Pères affirment que la substance engendre la substance ; notre exposé va à montrer qu'on doit croire que la substance n'engendre pas la substance. Exposé fidèle et méritant toute créance*. On déclare faux ce que les Saints Pères clament d'une seule voix et on déclare vrai ce que n'affirme aucun des saints !

05* B 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 engendrée, une substance engendrée n'est pas inengendrée ; et pourtant il ne s'en-

Pro certo aliter est in natura divina et aliter in natura humana. In humana natura, si substantia unius alijcujus sit genita, alterius vero ingenita, absque omni contradictione consequens erit ut alia sit substantia unius et alia omnino substantia alterius. In divina vero natura, procul dubio unius substantia est ingenita, alterius genita; nec tamen consequens est ut alia sit substantia unius ot 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. Alloquin tibi tuisque similibus dicitur: *Si non credideritis, non intelligetis.* Cur non creditis quod universalem Ecclesiam quotidie de Christo confitentem 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..

987 D Numquid per intelligentiam capitum vel exemplo probatis quod unitas substantiae possit esse in personarum pluralitate ot personarum pluralitas in unitate substantiae? Numquid magis excedit humanam intelligentiam illud quod pertinaciter negatis quam istud quod nobiscum voraciter affirmatis? Si vero, ejus assertio[n]is enodationem nostis quam astruitis, cur eam in lucem non profertis? Cur eam fratribus invidetis? Et si vos latet utriusque enodatio, cur eruditis sanetis Patribus in uno: et non aequa eis eruditis in altero? Si ipsis jure creditur, non aliud est Patris persona quam substantia ingenita, nec aliud Fili personam quam substantia genita.

Ut autem breviter dicamus quod super propositam quaestionem sentimus, in hoc genita substantia ingenitae figuram gerit, quod eamdem quam ista do se per-

suit pas qu'il y ait là deux substances distinctes, mais bien

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 engendré, 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

généré, 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 : « A moins de croire, vous ne comprendrez pas ». Pourquoi ne croyez-vous pas ce que l'Eglise universelle, chaque jour, vous le savez bien, proclame du Christ : « Il est Dieu engendré de la substance du Père avant les siècles » ? 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

§7 D 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 dépasso-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-

et origo, auctor et principium existit. Eadem sano lotius⁹

XXIII

Quando ad sublimium et invisibilium investigationem, et demonstrationem nitimur, similitudinum senia libenter utimur, ut habeant qua ascendero possint qui; contemplationis pennas 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.

Ecco sint duo quorum unus alicujus roi scientiam, vel alicujus artis notitiam per scipsum excogitando invenit et quidquid inde adinvenire potuit alteri tradidit

quid non eadem scientia, eadem veritas, absque ambiguitate aliqua, constat esse tam in cordo unius quam in cordo alterius ? Alioquin aliud non docuit scientiam.¹⁰ quam alter invenit. Ecco unus eorum scientiam tradidit, altor accepit. Vides certo quod istius scientia sit ab alio accepta ; illius, ut sic dicam, omnino inaccepta. Numquid tamen aliud aliud est ista quam illa ? Si quidquid veritatis ost in ista, totum nec aliud ost in illa, procul dubio utriusque scientia erit essentialiter una.

MS C Constat tamen nihilominus quod accepta scientia non sit inaccepta, nec inaccepta possit dici accepta, cum

gendréc en ce qu'elle produit de soi la même personne que

et de l'autre, et de la substance engendrée et de la substance inengendrée'.

Comparaison : la science donnée et reçue.

X X III

Dans notre effort pour découvrir et démontrer les réa-
l'échelle des similitudes, pour faciliter l'ascension à ceux
C'est donc dans cette nature créée, nous le savons bien,
chercher quelque similitude avec le divin, que nous
aimons emprunter de quoi nous soulever jusqu'à l'intel-
ligence des divines réalités.

Soit donc deux hommes, dont l'un a découvert par sa
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,

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

science du second ? Si toute la vérité qui se trouve dans
l'une se trouve totalement et identiquement dans l'autre.
C'est tellement une. Il reste vrai néanmoins qu'une science
non reçue ne peut être appelée science reçue ; toutefois,

D& T&STATE, III.

tamen inaccepta et accepta, ut dictum est, si essentia- 1
tialiter una.

Ex hac rerum, ut credo, speculatione, possumus 1
perpendere quid oporteat de divinis sentire. Huic ergo 1
speculae innitendo, videamus si ex his quae nobiscum fi-
credunt convinci possit quod de ingenita et genita in
substantia quidam necdum crediderunt. Credunt no- 1
biscum quod Pater quidquid habet a semetipso habet. J
Credunt nobiscum quod Filius a Patre accepit quidquid a
ab aeterno habuit. Constat itaque quod plenitudinem 1
sapientiae Filius accepit a Patre. Concedunt nobiscum 1
quod non sit alia sapientia Patris et alia sapientia Filii, J
sed una eadomque per omnia tam Patris quam Filii. 1

accepta, sapientia Patris inaccepta. Constat aequo quod 3
inaccepta non sit accepta, nec accepta sit inaccepta, J

sapientia divina quod possibile videt in scientia humana S3

Sed, ut adhuc diligentius huic speculationi insistamus^A

esse a Patre, ex Patris generatione ; si ox generatione
habet esse, ergo et sapere ; nam non aliud est ei esse et

Quod autem accepit esse ex generatione, constat ot
ipsum genitum esse. Constat quod Filii sapientia, vel
989 A potius Filius sapientia sit ex Patre genita. Nec aliud'
est Patrem Filio sapientiam dedisse vel Filium acoopissim
quam Patrem cum qui sapientia est generasse : Pater-
siquidem Filio et generando donat et donando generat
Recite ergo de Filio dicitur quod sit genita sapienda

nous venons de le dire, reçue et non reçue, cette science est essentiellement une ».

se résignent pas à croire touchant la substance inengendrée et engendrée. Avec nous ils croient que le Père a de

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

du Père est non reçue. Il est clair également qu'une sagesse non reçue n'est pas une sagesse reçue, qu'une sagesse

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

Mais poussons plus avant cette analyse. Nous savons

qu'il tient aussi le savoir, puisqu'on lui être et savoir ne sont pas deux réalités différentes. Pour lui, l'origine de

tiré. 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

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'on ne sait absolument rien que l'autre

sicut et de Patre quod sit sapientia ingenita. Nihil vero omnino sapit unus, quod non aequa 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 eamdem 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 ingenitus, alia sit genitus. 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

XXIV

Sed, ut plenius elucescat quod de geminatione personae sive geminatione substantiae jam diximus, superius posito oxomplio 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 passivo quam active accipiatur, ut doctrina dicatur tam ojus qui docet quam ojus qui docetur, profecto si hoc gemino modo doctrinam accipiamus, 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

- SS91) 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 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

Toutefois, pour mettre en meilleure lumière notre assertion, «*peie la dualité de personnes n'entraîne pas une dualité de substances*», revenons avec plus d'attention

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. Supposez 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

989 D Alia ergo est doctrina unius et alia alterius. Juxta hunc itaque modum alia potest esse doctrina tua et alia mea, sit una eademque scientia. Et si idem esset utrique nostrum substantia sua quod scientia sua, posset esse utriusque substantia una sicut et scientia una. Et si utrique esset utique persona, sicut doctrina, unius una et alterius

Si scientia mea originem trahit ex tua, nonne suo quodam modo una gignitur ex alia? Si in humana natura scientia ex scientia gignitur, cur in divina natura non nullo rectius sapientia sapientiam gignere dicatur; ubi sapientia idem quod substantia omnino esse con-

scientia edocita est una eademque scientia, verumtamen 990 A alia et alia doctrina, sic in divina natura, sapientia gignens et sapientia genita est una eademque sapientia et, quod consequens est, una eademque substantia, verumtamen alia et alia persona. Sicut itaque in humana

inaccepta, nec accepta sit inaccepta, nullatenus sequitur quod sit in eis alia et alia scientia, sed alia et alia doctrina: 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

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-

i instruction qui est instruite ; l'instruction de l'un est
 989 D donc différente de l'instruction de l'autre. En ce sens on peut dire que votre instruction est différente de la mienne,

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

rément la personne, tout comme l'instruction, appartientrait 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 ? Do même que chez les hommes la science qui instruit et la science qui est instruite est une seule et même science, bien qu'il y ait deux
 990 A instructions différentes, ainsi, en Dieu, la sagesse qui

même sagesse et par conséquent une seule et même substance, 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

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

engendrée, il ne s'ensuit nullement qu'il y ait deux substances différentes, mais seulement deux personnes diffé-

XXV

Du Père on a dit qu'il est la substance inengendrée ; du Fils on a dit qu'il est la substance engendrée ; du Saint-
 dréc, ni inengendrée ; nos remarques précédentes montrent

perioribus est manifestum. Sed, quamvis solus Pater dicatur substantia ingenita, solus Filius substantia genita, solus Spiritus sanctus substantia nec genita nec ingenita, 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.

Nam et ad hoc ipsum quod modo loquimur, paulo
990 C latius explicando superiori exemplo informamur. Ecco
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 intelligentino veritas plena et integra
est in omnibus, numquid, quantum ad essentia veri-
tatem, alia scientia est alicujus unius et alia alicujus
alterius ? Denique, si illo qui didicit audiendo didicisset
legendo, vel ille qui didicit legendo didicisset audiendo,,
numquid scientia consecuta ont in alterutris alia et

Si ergo in tribus personis potest esse una eadem-
999 D que scientia, quare in Iribus illis Trinitatis divinae-
non multo magis creditur esse una et eadem sapien-

Nec tamen sapientia accepta ab uno solo est sapientia;
non accepta ab aliquo; nec accepta a duobus est sa-
pientia vel accepta a nullo vel accepta ab uno solo,
Absque dubio tamen in his omnibus nonnisi una
eademque sapientia et, quod consequens est, nonnisi
una eademque substantia. Substantia tamen Patris,
sicut et sapientia, non est ei ab alio aliquo; substantia
Fili, 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.

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 ?

Ainsi donc, puisqu'on 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 ;

DE TRINITATE, UB.

omnia et de substantia dici possunt, quoniam sapientia et substantia in divinis non aliud et aliud ponunt.

Et si scientia eruditus inde disciplina dicatur quod ad; plenum discatur, ut idem intelligatur disciplina quod, ut 991 A sic dicatur, discentia plena ; et si id quod disciplinam dicimus ad modum discendi reteramus, juxta hanc utique acceptationem alia est disciplina discentis exco-
gitando, alia discentis audiendo, alia autem discentis legendo.

Ecce secundum hanc acceptationem, ut vides, in humana-natura potest esse disciplina tria, ubi non ost 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 tria ubi non est nisi una sola substantia ? Ecco quam plano et aperto exemplum confirmatur quod de divina unitate vel Trinitate fides catholica confitetur.

tortius eamdem et omnino aequalem scientiam habe- 991 B rebus, numquid majus aliquid esset mea et sua quam-

992 A mea sola? Denique mea cl tua et sua numquid majus aliquid erunt quam sola mea, vel sola tua, vel sola sua ? Quis hoc dicat, nisi quod dixerit minimo intelligit ? 'a

Sic sane in illa Trinitate, quaelibet due personae vel totae tres majus aliquid non sunt, pariter acceptae, quam-sola persona ingeniti vel sola persona unigeniti vel sola

In hujus nostri operis calce illud replicare et memoriae
denier ostendimus, quod omnipotentiae considerationi

ce qui est dit de la sagesse vaut entièrement de la substance, puisque sagesse et substance en Dieu ne posent pas deux réalités différentes.

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 disci-

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.

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 n'importe quelle science ou votre seule science

entendre à ce qu'on dit ?

Do 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'Incogndré ou la seule personne de l'unique Engendré ou la seule personne du Saint-Esprit.

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

Dieu ; la plénitude de Bonté révèle qu'il est trine en ses
raître clairement l'accord entre l'unité de substance et
111 B la pluralité des personnes

NOTES COMPLÉMENTAIRES

ASCENSIO NOSTRA SPIRITALIS (Prologue.)

béatissime, qui est la connaissance expérimentale et savoureuse de

Hgence des vérités de la loi. Cf. aussi *Declarations ad B. Bernardum*

Bernardin. Cf. *Bugatum major*, 87 (126, 62).

On pourrait dire de Richard ce que nota un commentateur de S. Augustin : « Il y a un vrai mysticisme dans celle théologie. Celle-
rience religieuse de Dieu. Elle ^a exclut aucune, vraie et solide cons-

dans *Oeuvres de S. Augustin*, 16, la *Trinité* (Bibliothèque augusti-

guslin, do S. Anselme, d'Hugues do Saint-Violor, d'Abelard, etc.
A.ACC[S. Augustin, *De Triad.*, 9,^1, 1 (42, 959-911); 15, 2,2 (*id.*

Ius fides 15, 27^a49 (P., 1C91>H^a15, 28, 51 <Desideravili intellectu

eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam
sil. > *Id.*, 2 (158, 263). Et encore : « Non tento, Domine, penetrare
sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam. quem credit c

tare s *Intr. ad* "■" "■" "■" "■" "■" mn 40:10 m

L'objet de l'^e foi par un traitement rationnel du donné.» C. Pané,
MCO siècle.

Vittek dirai, 3 (1978), 1226

SUPRA RATIONEM, CONTRA RATIONEM

HUUURS, *De Sacr.*, 1,10, 2 (176,³327-329) ; Riccianni, *Benjamin marier*, L.3, c.9 (196,118-119). Il s'agit non de nouvelles vérités révélées,

TriniU, *Benjamin major*, I, 4, o. 21 (196, 163-164).

**RATIONES NECESSARIAE
(L. I. 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 Age, comme tant d'autres éléments de la culture antique.

NOTES COMPLÉMENTAIRES, L. I, IV

objectives et capables par là même de provoquer la certitude, par opposition aux arguments seulement vraisemblables susceptibles de

suffit probabilitas his qui proponunt. Tain bene enim fidem

Dialectica, III, 429, éd. Cousin.

4 (158, 272-273). *Cur Deum hpmo. praei*, (153, 361-362), il ne saurait être question d'une démarche rationaliste.)/intention d'Anselme

major non monstrat auctoritas, sed volo accipi ut, quamvis ratio
nibus quae nihil videbuntur quasi necessarium concludatur, non ob
hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic fieri videri possit
l'E^{ssence} suprême Jomouro *Ineffable*. *Monol.*, 65-66 (158, 211-213)

montrer son existence, « au CSI ? », le "quonodo" seul restant voilé
Monol., 64 (158, 210). Voir Introduction, Py39. . .]

grâce petit connaître et l'unité divine et la Trinité, *De Saer.*, III, o (176, 218). Et il admet, non sans nuances, qu'on peut donner à preuves rationnelles de ces vérités, *Id.*, II (176, 220) et écrit : « Ratio vera probat quod Dons umts est... Deinde etiam argu-

19 (176, 224). La raison peut même comprendre pourquoi (qu'en Dieu mens, *sapientia, amvr* sont des personnes, *Id.*, 25 (176,
Il reconnaît, d'autre part, que la connaissance de Dieu »

U grâce, W., 31 (176, 23'). -

de S. Anselme. Il a évidemment une série de textes où il semble présenter une démonstration rigoureuse sur la pluralité des pe

seul le < quonodo > nous échappe, 4, III.

les vérités « supra rationem », l'autre, les vérités « praeter rationem », *Benjamin maior*, I, 12 (196, 78). Cf. I, 6 : « *Sujra rationem, neq;*

Sexta...quan^ā lithoxdiviuu luminis irradiatione cognoscit et cony-

violerait le mystère, ... 5. XXII, où.., bien que la dblinktioii entre

nando consiliellii de Deo nostro sentira..» Dans ce passage il est ques-

être l'objet d'une déduction, » L. I, III et IV.

la foi sous la lumière de la gr^āce — "sont irréfragables : Dieu est

NOTES COMPLÉMENTAIRES, L. 1,

NOTES COMPLÉMENTAIRES, L.

Inconclusa probabilità auctoritass, *Id.*, 2, 3G (*id.*, 6171, «auctoritas humanas, 15 (**. 810), od d'autre pari, la dōmensibilis est lirmatum.» *Id.* 5, 36 (*id.*, 961) ; «Nil libentius' accipio quam rationem firmissima auctoritate roboratam.» *Id.*, 1, 64 (*id.*, 509).

îtVve/q?14°tn°9^d(I.C0mml'd a" ^lt^le 'em'''U°

gang. Domini, 7 (150, 417) do nighgor les^a autorités s et do se réfu-

perscrutoliono 'ut^aenodentur, palat qnod^amodilis poeserulotorius

primauté
markas ralie--- jU,,oi,, 64-67 (208, 210-213); Do concord.

AUCTORITATES, RATIONES
(L.-I.V.)

roboret expositorum sagacitas, quartam figat

eouuverao^{b,A} Quoniam neque, sanctorum lulquo philoso^bphorum

wJstifcle, p. 29 ; ci. Z/wlorta cnlamit., 9°(178,140-

ployés amisi au ^an^a concret.^aCL s nosl^aa

^bouvent présenté ^anme Hrv^ada dfaleclique^a dfclaro avec modestie.

callo qualité, pt

ement Tautor/tà^ado^acriture^a, qui flst

optimum et maximum oīl et summum omnium quae sunt. » *Id.*, 3 (ut, 148). Cf. 15, 16 W., 161-1M). , . g

nltre choses, l'unité divine, *Do^ Sacr.*, I, 3, 12 (176,220).¹

AETERNUM CREARI NON POTUIT

Dans les articles XVIII-XXI de L. 1, Richard affirme que Dieu

pue

!***u*****He ^C mira.~^

pulvero vestitum'facit, quod tamen 'posteriori pede noti est 01 tamen

dium)T>^C(M^C

,^J^j^Z^j^h

DEUS VERITAS AETERNA

L'idée de la vérité, immuable et indépendante du temps, présente; dans l'esprit humain et transcendante à lui, est spécialement chère à S. A veroity : elle est à la base de la s démonstration augustinienne, 7, 10, 16 (32, 742); *Dr libero arbitrio*, I, 2, c. 12 et 13 (32, 1250-1261); *Enarr. in Pl.*, 134, 6 « Est enim et vero cito iusquod voto est, si non initio de sine formino ost » (37, 1743). *Confund. aduers. legio et prophet.*, I, 2, 3 (42, 604).

(158,^168),^c L Do VerS?R^a. 2468-469B^IÖ ||A. 47M79]bMI^

Comparer S. Thomas, *Contra genlee*, L. 2, 84 « Ex hoc quod veritates intellectio sint aeternae, quantum ad id quod intelligitur, non positis concludi quod anima si aeterna, sed quod veritates intellectio-

SUBSTANTIIS QUASI DIVINIS

L'argument sera repris par Bossuet (Logium, I, 36) ; par Leutre? N^P^i^kH;^A1 =*= Sur "e?n pour i|Al^IBqAN^C^

Txti Tuxunis avall écrit : s Vull enim Plato esso, quasdam substantias, quas appellat Ideas, id est formae, s *De a"en"* la 12. |^8)

AB AETERNO VOLUIT
(L. 2, XXIV.)

tim⁹CFDe
2, 20 (<A. 556).0 v

5-17-5⁸h /rf^AT^D2^E (iA, S29H ii,
!

et

«Be^Ad^B

^A"(lITsa) ; ef.De sÔCT.^ATlITIVe.^Als?)."^A1 P^A " M^A

§13) ; at. *Do Trin.*i^A, 16, 17^A42,922-924) où il montra quo Dieu no

8 (122^A 639-642) ; ilj mîmollail rûternité du mondo, pour la miso'a

IM^AF Se^A, L p. ?, 11 et . . J i jj jb

vil aliquid extra se Doua qui omnia habebat in sc ». *De Saer.*, I, 2,
15J 17^A 212). CL IA., 14-19 (M., 211-213).^A .

vite, arec in arlo vilia est, quia' vivil anima artificis...» In *Joau.*,
u. 1,16-17 (35. 1387) ; tr. 3, 4 (35,1398) ; of. De Trin., 4,1,3 : Les

nd^Aoram,^A*DeGenat*

rationem », M., 3, S (122, 640).

CL aussi S. *Anselme*, *Moral.* 36 (158, 190) : » Omnis creata
substantia verius in verbo, id est in intelligencia Creatoris quam in
seipsa ». Cest la doctrine reprise par Richard.

llo. illae sunt intellectuales, istae actuales. Illae immutabiles et

cf. Théologie ancienne et médiévale, 19M, p. 306.

PRAEDICAMENTA

substance⁷⁰¹ nullus V⁷¹ tecum⁷¹¹ A., S⁷² 3 (42, 912L 7, 5, 10 (4⁷³,

s'agisse de la substance qui en Dieu⁷⁴ est < ultra substantiam >, qu'il .

mais ne divise ni ne multiplie l'essence (64, 12S2-1256). P

La question des predicaments so⁷⁵ ralUecho à celle de la cognosci⁷⁶.

Sep ÉnigÈsc fait une clique drasliqP des dir⁷⁷catégories arts-

! mot de « relation » et il le fallait bien. Tout

BONITAS. CARITAS
(L. 3, II.)

L'idée de Bonté divine se rencontre assez naturellement chez les
Conté. Ciméa, 29 DE.* " P

(*X 415) d*** *****oP "d* R**h"nD-D* ***U'D*** 2'

que c'osl la Bonté qui explique la création des êtres, spécialement
des êtres raisonnables, cette Bonté pouvant et voulant se commu-
niquer. Zla Soer.,¹ 1^o c. 4 et 5 (476¹208).

mūIZ'', x'viii. G**cl"chu i'' lrs

tien nécessaire, *Tholoj. christi*, 5 (178,4330). Assurément, Dieu est
lire qu'à l'égard de la créature. *Epitome*, 22 (178, 4729-1730).

commentaires⁴ d'Hugues, *In Hirunnam roratem* (175, 923-1154),

> *Tertiaire. I.mi*

Trinitatem si caritatem vides ¶, *Dicit Trin.*, 8.8,12 (42, 958). Il énonce

NOTES COMPLEMENTAIRES, L. 3, II

NOTIS COMPLEMENTAIRES, L. 3, II

CARITAS ORDINATA. AMOR DISCRETUS

CONSOCIALIS AMOR (U 3. XX.)

• Societas est quodammodo Patrie et Filii ipse Spiritus sanctus s.

/d, 11, 18 (38, 454). + Ille ineltaltili quidam complexus Patris el
Tri¹⁷?¹⁸ T(id,"*28) + M⁶ S¹s¹WS
(id, 108¹⁹-1087). + j . . i' dis h²⁰

S. BœufAveyron, fidèle à Richard, explique la procession du

determinatum est.» *Thad. christ.*, 1, 2 (178, 1238). Cf. *Alia alia* *8

inter hominem et Deum.» *De Trin.*, 7, 4, 7 (42, 540).

GRAECI NON SUMUS
(L. 4, IV.)

bulaire théologique grec. Cf. D.M. Chav., *La Théologie XI/- siècle*, 1

explique minulement ceux qu'il « a été obligé d'employer. Il est sans doute de l'avoir d'*Alia alia* nr. La r. R qui, tout en reconnaissant:

intellicuit percibilis, debet enim verborum involucra cavaro catholicus; ut illam rei de qua loquimur sit consonus.» *Theol. Reg.*, 34' (210, 637). m nrlsmt. " N vitas

grecques Selon lui? ils étaient vainement une fausse science.

pas grâce devant lui, SeqMIMO, Praefatio, td. It, M. Martin, p. 36 sq.
Cf. aussi S. Bkhaila, *In Cen.*, 61, 7 (183, 1028).

4,10, 24 (34, 100). ° 1

INCOMMUNICABILIS EXSISTENTIA
(L. 4, VI-XVIII.)

Pour S. Augustin, « personne » est un terme absolu, d'ordre essentiel : « Ad se quippe (Pator) dicitur persona, man ad Filium vel Spiritum sanctum, sicut ad so dicuntur Deus et magnus et bonus et iustus et si quid huiusmodi.» *De Trin.*, 7, 6, 11 (742, 943); cf. 7, 1, 2 (id., 934); 7, 4, 9 (srf., 942). Augustin n'a aucune peine à admettre la formule grecque : trois hypostases, ou trois substances, *Id.*, 8, proom. (id., 947). Le mot personne à l'avantage d'éviter certaines

quam tres substantiae». *Id.*, 7, 5, 10 (id., 943). D'autre part, bien évidemment, Père, Fils, Esprit sont des termes relatifs, mais on voit assor, mal qu'ils nient, comme relatifs, une consistance. Augus-

mas : « Les notions de relations et de substance semblent se "heurter dans une sorte d'anilitopie qui les rend non seulement irréductibles mais imperméables l'une à l'autre», L. Cuvatik, *S. Augustin et la pensée grecque*, Fribourg, 1940. § 1 t t

lem, relatio multiplicat trinitatem ; il enseigne que « personne » implique substance, mais que les relations, qui distinguent les

†tiMMō)?1 °° PCr°° qM °° °° °° |

S. Anselme enseigne lui aussi que les relations distinguent irréductiblement les personnes : « Sic sunt oppositi relationibus ut alter nunquam suscipiat proprietatem alterius.» *Monet.*, 43 (158, 195). s'arrête devant la même difficulté : Sic est alius Pator, alius Filius,

dans une autre ligno que · aliquid >, lequel est nécessairement un.

rum oppositione · (id., 1296). Toutes ces explications ont été mal

manière^e dont il la possède. Dès lors, pourvu qu'il y ait plusieurs

çim, qui n'est pas extrinsèque et secondaire, ricvicii caphole dan^a

Dieu où implique la réalité substantielle, il indique le caractère

do pensée qui conduira S. Thomas à définir la personne divine :

de S. *Thomas d'Aquin*, Paris, 1956, I, ch. 2.

IN VERBORUM VARIETATE VERITAS UNA

l'inconvénient de dire en latin s'ires Substantiae". Cf. Pkt au, De Triā, 1VIj3. fl. C'est uno^aormuh qu'on^atrouve dans les concilios^at

Diou, Sent., I, disl. 8, c. 7.

"

|

μαγεία, την ομοιότηταν, την αδημοσίευσην, την ορθοτητήν της θεοφανείας. Οι σπουδαίες σημειώσεις της θεοφανείας στην Αλεξάνδρειανή επιτάφια επιτύχησαν να περιβάλλονται με μεγάλη αστοχία και να γίνουν απόσπασμα της ιερής γραμματικής.

CL. J. Cuatillan, *Richard de Sainl-Victor, Sermons et opuscules spirituels inédits, l'édit d'Alexandre,*

Beracem. Coll. 22, 21 (Ed. Quur. V, 440). S. Thomas réduira purement et simplement la «speculatio» à la «meditatio», S. th, 2, 1, g. ISO, art. 5, ad 2.

MEDIETAS ARITHMETICA, GEOMETRICA, HARMONICA . (L. 5, XIV.)

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.

NONNULLA IMO MULTA SIMILITUDO
(U 6, L)

ressemblance notable» (6, 1 ; fil V)? Entre la Trinité divine et telle

ce myslése • (S, XXII). Cf aussi 3, XVIII

FILIUS IMAGO PATRIS

drin" @ fh.dl,Té^ete.) TPP< U+ + " F'li'zra" "rp" .

S. Atjanastr, *De tirovi. Nle. syncl* 30 (25, 472). CL S. Bassin :

gendréc, la beauté engendrée », *Ep.*, 38, 8 (32-340). De *Spir. simen.* 18, 43 (32, 149). CL S. Hittaine, *De Trias*, 7, 37 (10, 230). S. Jean-

3, 16 (94, 13S7). S. Ainsi est fait seulement remarquer l'équivalence des termes Image, Verbe, Fils. De 7^em., 6, 2, 3¹⁴².

chard, en essayant d'en "appeler aux Pères, Lie Tria., L.G, e. 6 et l.

et avec lui, il communq̄lie mi Saint-Esprit la^p̄Gnitude (XI). « Le

dans le Pire et le pis et que ne possède pas le Saint-Esprit

et qu'il procède^ar voie de nature, soit^p̄respu'iPproduit le Saint-
nonce q. I, q. 31, p. 2, a. 1, q. 2.

FILIUS VERBUM
(U β, XIII.)

1% 10^e et 11 (169-1073).⁴ On trouve celle "hUe augustinienna chez S. Augustin, Menet., 48 (158, 199-200) et, au «11^e siècle, par exemple chez Huquic. In Saint-Victor, *De Sacr.*, I, 3, 20 (176,

SPIRITUS SANCTUS DONUM DEI

4 Sém/ilm, 1, 20) (P. G., 26, 277-287¹] S. Crutik d'Albaakouib,
3^e discours sur la Trinité² (P.G., 75, 844). ,

tC^DTrril^Tfw,

"

proprement la pertinence — à la différence des vocables *Spiritus*, *Sanctus*³, *Caritas*, nom-essentiels qui conviennent aux trois et peuvent seulement être appropriés à l'«*ille* personne. De plus, le terme

dicitur FE^DsVnTl. 14,15 (42,1-2); A.s'III, 12 (^919)⁴

15, 19, 36 (U., 1086).

procedebat nisi esset donabile, jam donum oral et antequam esset
cui daretur». *Id.*, 5, 15,16 (*id.*, 004).⁵ Le terme don ne trespasplus»

Les théologiens du xii^e siècle muni dans la ligne d'Augustin,

el - benevolentia o[^]Throl, chirt. (178, 1128), *Introd. nd Uml.* (178.
 ^ ^ 'b ?2 ^ "Zl *079 "æ ! "UD' Tri'" T " |4! 951

(id., 200); 1.3. 26 (id., 227-228); l. 3. 29 (id., 231) ; s...mmo S ^ l.,
 l. 10 (id., 56-58); Gilubut ntt / a PonnEs, in *Boilh.* (64, 1257);

trod, nd Urol. lit, 17 (178, 1082-1083). -Mais pour lui, qui voit'sur-

Summi Boni, I, 4. 5. 6; *Epilome* (178, 1705, 1713, 1715). Mais il va

FORMA QUAEDAM ET IMAGO SUMMAE TRINITATIS
 (U 8. XV.)

solM bonnes ^JnCr.jMI lbral..^-, ^{ΠβΓοΚ}.

est bon. Cl. S. Jutmann, Vrael. de rr'or. AburT, s'ilBO, 1058 sqj;

ratio, non otioin sopiauin et bongnus », DSNZ., 381. Tout cela

adversaires d'Abélard o^u légitime les n^os propriétions. SanL.^uI, 3, 17-

et thMogit/we, XII, p. 308-333.

Richard, dont on sait les relations avec Renart du Melun, expliqua lui aussi le blondest des appropriations abélaniennes¹, joU dans

009-1000I et la encuro envoie pour l'explication au *Ditribu uijpn-*

poivrai. De même il y^ua une priorité de la sagesse sur U bonté,

de la jsoupriSté persoine^ule d^u rhengondré^u la Sagesse peut servir

r^uteur/lris supérieur/! celle^uquo^uno^uis^urouv^uns^uobearjouitar ns

attribuée au Fils, pour^uqu'on ne se le figure pas moins

morphe/ou no Irouve^ud'nijlcurs h^uo .AM^uu, dans

Pater.^u » *Cosbre Maximinum*, 11, 14, 6 (42, 773). Il faut ajouter que Hugues et Robert indiquent aussi une explication qui préluda à l'écho d'Orichard, J. (, II J

S. Thomas', JénL, 1, dul. 31, q. 1, art. 2; De vériit., q. 7. art. 31

q. 30, art.[8]. " , 1 ..

1

lait abstraction de toute pluralité et affirme à un titre spécial l'unité divine. La subsistance du Fils, qui est du Père, implique la pluralité avoir^a la même relation aux^a deux à^a l'^aos personnes? ^osquelles^ant la.

Spiritum Sanctum ; et ideo in Trinitate omnia connexa propter ipsum . (186, 993).

idée majeure du *De Trinitate*; d'autre part, dans le grand traité de Richard, le schème trinitaire indiqué ici ne réapparaît plus. En revanche, ces considérations sont tout à fait dans la ligne d'Aeuann toute as → déduction s trinitaire d'après le schème : a unitas, aquacntrè autres, *Regulus Ieotogiece*, III et IV (210, 624, 625). Cf. M. T. n'Atventiv, *art. cil.*, p. 302-304.

SPIRITUS NON IMAGO UNIGENITI

semble on ce que, comme le Fils, il ne possède pas d'o lui-même la divinité. Un objet n'est pas l'imago d'un autre objet parce quo ni image'; ce n'est pas parce que ni l'homme ni l'éléphant ne peuvent voler que l'éléphant serait l'imago de l'homme.

Peut-on dire du moins que l'Esprit soit l'image du Fils ou ce que, commun possilit? 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 Imago du Père, il ne peut être Fils et Imago du Fils. Il semblait qu'il y eût deux groupes bi-

AEQUALITAS

Fils. *De Trin Sar*³, 23 (10, 92). Il avait dit aussi : « Similitude et similitudines de *Synallie*. » (KL 528).

En Conséquence, Anselm enseignait que le mot « égalité », dans le cas des personnes divines, a un sens négatif : il signifie que dans n'est IM^es VI^e u lanoi&nL r / "db ""sL.

S. Thossas déclarera qu'en est fondé à parler d'égalité, où il y a distinction des personnes et unité d'essence, S. IA, I, q. 42, art 1,

Richard a plus d'une fois insisté sur l'égalité dans^e la Trinité, par exemple dans sa « déduction » des personnes^e en vertu de la « caritas »

On peut noter que, dans le *De tribut appropriatis*, notre auteur, reprenant la pensée de S. Augustin, légitime l'attribution spéciale de l'« égalité » au Fils, parce qu'il est seul l'Imago du Père, ce qui implique « spécialement l'alterité et la conformité parfaites (196, 991-002).

SUBSTANTIA GENITA
(L. 6, XXII.)

SUTES COMPLÉMENTAIRES, L. β, XXX

démontrant que le *De superme Ut uti baptismus Christi*, sauf le début.

deux mots « sagesse née », un*seiddes le moM née • suggère

Iotaqoi, 44 • *essentia nata*s (158, 196).

vigilanti, cautela "Pii" ***. Sent., I, 22-28. ,

NOTES COMPLÉMENTAIRES, L.

bunt?» *Quonodo Spiritus Agniti? et amor Patrie et Fili? (196, 1011-1012).*

[U p. XXV.)

lard) et sur lesquels lui-même a insisté plusieurs

amour obligé et gracieux) : « taut à l'unioi/dans la beauté la plus harmonieuse, la distinction dans l'altérité la mieux ordonnée ». CL

INDEX RERUM

(Les deux chiffres désignent le livre et le chapitre.)

L'égalité vraie demande une similitude totale, 3, VII.

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,

donne seulement, que l'autre reçoit seulement, que l'autre reçoit et donne, 5, XXII ; 5, XXIV.

Ἄτακήν Ιτάο, ΑΒΤΙΞΟΣ.

L table, 12."χ ή· pré^{re}e" { ()] 1 VI

Rien de ce qui n'est pas éternel n'est de soi-même, 1, VI r1, VII.

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.

2, XXIV.

Icelion, 3, XI.

3, III 1 3. V; 3, XIII; 3, XIV.

La charité suprême oxige la Trinité, 3, XI; 3, XIII; 3, XIV.

aimée, 5, XVII.

3, VII; 3, VIII; 3, XXI; *of l'unité de la subsUnioe,* 3,

Communication animi concilio.

Elio notio lui attribuer à Dieu tout ce que nous estimons le méli-

Celui qui, par ea valeur, mérite d'être aimé ; la personne qui, étant divino, mérita l'amour souverain, 3, II.

la toute-puissance, 5, VII.

La raison qui expliqua le condignus cot la communication de la

priorité de nature dans la production du condignus, C,

Il reçoit de ton principe tout pouvoir, donc celui de produire le troisième, 5, VIII.

Pour le Père, engendrer, o'œil identiquement vouloir un condignus. §, XVII.

l'amour, A la joie d'elro aimé par celui

La production du condiluctus cet seconde relativement à celle du

lonlé du Père et du Filé d'avoir un condiluctus, 6, XVII. I

Dbf br t vs.

plénitude, 3, IV. I " "

C'eloiro, 3, IV. " T'emp'lib/- P 5 " " d"l

de «liciti, de gloire, 3, XII ; 3, XIII. P J

Dieu rit unique et un en substance, même si la divinité est com-

Les existants peuvent avoir ou bien l'esse éternel et do soi-même I

L'être qui est do lui-même ne peut avoir un esse composé.
5"IV w

xxiii. Si I P P " /3

E'"ieu' 4"XX- U"""" MU" 4 " P0" I

Elle est le point d'départ de tous nos raisonnements, I, IX

Exprimant la nature et l'origine de l'être, il peut désigner la personne. 4, XII : 4, XIX.

L'origine (en Dieu); ou bien par les doux (chez les hommes).

"superfine", 4, XVI.

पृष्ठ ४३७. नाम "ग्रन्थ" का एक नाम है जिसका अर्थ

Procéder immédiatement est une existence incommunicable. 5.

La plénitude de la félicité exige l'amour mutuel et donc une plu-

drene ; le Fils, Sagesse engendrée, est la Substance engendrée, G. XXII-XXV.

Ce terme s'appliqua vraiment à celui qui est produit par la pro-
Pour le Fils, entière, c'est procéder du Péro Solon lo modo princi-
Il est dit engendré et seul engendré. G. XVI.

⁶, XX; mais parce qu'il est configuré à sa propriété personnelle : fl

grâce, 2, VIII.
grâce, 6, I.
de la nature, 5, XXII.

"galiv" XIX. "Peggy M."

En Dieu, l'image e

propriété du Péro, 6, XXI ; 6, XXII; Comme Sagesse ongondréc de lu Sagesse inongondréo, 6, XXII,

du mot, au sens large et au sens propre.;

Ces propriétés s'identifient avec la Substance où entre allés; se

Celle-unité est pour nous incompréhensible, 4, III.

* cette raison, appellent subsistences, 4, XX.

La beauté serait détruite par l'adjonction d'une quatrième personne, 5, XIV, XV.

Dieului-même ne peut rien concevoir de meilleur ou de plus grand que lui, 1, XVIII.

Pour que la charité soit suprême, il faut qu'il n'y ait rien de plus

L'amour souverain est d'une telle intensité que rien ne peut lui

Certaines vérités de toi sont supra rationem, d'autres paraissent

XXI i L, XXII.

Elle ouï plénitude do sagesse ol non participation, I, XXIII.

2, XI; 2, XII i², XIII.

La plénitude do sagesse pourraill subsistor en un Dieu unipersonnel, 3, XVI.

QuHl'ionno l. une personne la ago se lut donne l'exist

On attribuo spécialement au Fils lo Sagesse divine, comme dé-

1.0 Kilo Ol Sagesse engendrée de la Sagesse inengendrée, 6, XXII.

unité ol Trinité, 6, XXV.

L'échelle do le contemplation nous élève vers le ciel, Prol.

"XXII" or "mo o e o pro"

Les similitudes sont une échelle pour qui n'a pas les ailes do la

L'homme est une *imago de Dieu*, peinte par Dieu lui-même, 6,

L'*imago* exige la ressemblance, mais toute ressemblance ne constitue pas une *Imago*, 6. XIX. 3

blanco est notable, 6, I. " .. "

dans la génération, III XVIII. I

Dans la souveraine unité, il ne peut y avoir ni ressemblance ni dissemblance, 6, XX,

toute composition, 2, XX ; 2, XXII. "

Il n'est pas produit à dou le mode principal de procession, 6, XVII. -

lui condilectus, 6, XVII.

On lui attribue spécialement la Bonté, qui dépend de la Puissance^a

|| f' j'

C'est un terme savant qui réclame explication, IV.
Il désigne ce qui existe comme substance ou vertu de sa substn-
tutio, 2, XII;
"xix ondo et nato ou composition

Ce qui entre en composition avec le subsistant pour former une

Elle ne peut servir dû matière aux êtres créés, 2, VIII.
Elle s'identifie avec la divinité, 1, XVI.
Elle est incomunicable à d'autres substances, bien plus encore
XII. " " " " " " " "

L'unique Substancio est commune aux personnes divines, 3,
On peut appeler les personnes divines, substances (hypostases),
La Père est la Substance inengendrée ; le Fils, la Substance engen-
drée. 6, XXII-XXV.

Sa portankio est souveraine simplicité, 2, XVII; 2, XVIII.

XXIII ; 2, XXIV.

Seul le Fils est Verbe, 6, XIII ; et par lui seul, le Père parle à tous les autres, 6, XII.

Dieu est la Vérité, 2, II.

Le souffle vital est la vie du corps, donne la sensibilité ; l'Esprit de Dieu est la vie de l'esprit, douane la sainteté, 6, X.

TABLE DES MATIÈRES

L'ambiance

La demarebe iMotoklique

LE DE THINIMATE. Texte et traduction.

Ltuae II (Lat. etiubuts divine!)....
Lrree lit (Pluralité) et Trâvî en Dieu
Lirae IV (Lat. Personne)
Liras V (Lat. proejsskne
Liras V] (Lee noms des Personne)

Notes soMstSMOursiase.

Aesano .os- spir.tje;» ProX^jo	
Sapra reficaem. Or.vé rationem Livre 1.1;	4M
	4M
A isquilitatOT. rytier-ee L. I. V).....	
Maxima .roccs' I.e. sommersas anuni oanilepilo F. '., XX,	
Dose Ventes aetrea (L. 2. II*)	
Subslantjis qossi dlytnis (L. 2. XIII).	
AL sotera» voluit (L. 2. XXIV;	
Praedisemeta II. 2. XXV)....	
HouitAs. «arikas (L. 3. 11).....	

achevé d'imprimer
LE 8 DÉCEMBRE 1959
SDK LES PRESSES
DE PBOTAT FRÈRES,
A MACOR