

SED
CON
TRA

LA TRINITÉ

Bernard Lonergan

ARTEGE

LA TRINITÉ

II

Conception analogique

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© Groupe Artège

Éditions Artège

10, rue Mercoeur - 75 011 Paris

9, espace Méditerranée - 66 000 Perpignan

www.editionsartege.fr.

ISBN : 9782360400270

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Huitièmement, puisque la vérité du système est dérivée et qu'elle n'est pas également certaine en tout, il faut toujours distinguer entre ce qui est révélé et cru de foi divine, ce qui est défini par l'Église de foi catholique et ce qui est reçu sous des notes diverses parmi les théologiens.

Neuvièmement, le sens d'un propos vrai se mesure à l'intelligence de celui dont il procède. C'est pourquoi, puisque le vrai révélé procède de l'intelligence divine elle-même, il est mesuré à l'intelligence divine elle-même. De plus, puisque, sur cette terre, Dieu n'a confié à personne d'autre qu'à l'Église la garde fidèle et la mise en lumière infaillible de sa révélation, le sens de la vérité révélée et des dogmes sacrés (DH 3007, 3020, 3043) n'est pas déterminé à partir d'un système théologique qui procède d'une intelligence humaine imparfaite mais à partir du seul magistère de l'Église.

Dixièmement, il n'y a aucune incompatibilité entre le fait qu'au fil des siècles l'intelligence, la science et la sagesse théologiques augmentent et le fait que le sens de la vérité révélée, le dogme et la doctrine de foi demeurent absolument identiques (DH 3020).

L'augmentation de l'intelligence, de la science et de la sagesse théologiques consiste, non en ce qu'on approche d'une vérité encore inconnue par des théories toujours plus probables, mais en ce que la même vérité d'abord crue est de plus en plus entendue, sue et goûtée compréhensivement. Les sciences naturelles, puisqu'elles ont leur point de départ dans le sensible, trouvent, par l'augmentation de l'intelligence, des théories toujours plus probables et plus utiles mais elles ne connaissent pas la vérité tant qu'elles ne comprennent pas parfaitement la totalité. La théologie ne peut absolument pas leur être comparée : elle trouve son point de départ dans la vérité reçue par la foi et s'augmente en adhérant toujours à la même vérité ;

cet attachement est si nécessaire que, au cas où une vérité différente serait comprise au-delà de la vérité révélée, cette intelligence ne serait pas théologique.

Comment est-il possible qu'une même vérité soit, dans le même sens, comprise plus ou moins ? Parce que ce n'est pas l'objet de l'intelligence qui varie mais le mode même d'intelligence. De même que les anges supérieurs comprennent beaucoup au moyen de très peu d'«espèces», de même ceux qui progressent dans l'intelligence de la vérité révélée, n'entendent pas une chose et une autre mais la même de plus en plus compréhensivement. Voici des exemples.

1) Supposons donc quelqu'un qui, ayant lu toute l'Écriture, comprend correctement chaque parole. Il comprend correctement beaucoup de choses, mais lorsqu'il comprend chacune séparément, il lui manque simplement un mode d'intelligence compréhensif.

2) Supposons un autre qui non seulement a lu toute l'Écriture et compris correctement chacune des paroles mais qui a entrepris un pas supplémentaire. Il compare divers lieux des Écritures ; il fait abstraction des différences purement accidentelles ; il trouve que la même chose a essentiellement été dite dans plusieurs endroits. Ce qu'il pense être essentiellement le même, il le conçoit avec soin et l'exprime par un terme technique ; lorsqu'il a parcouru toute l'Écriture, comparant, faisant abstraction, découvrant, exprimant, il dit enfin par des termes nouveaux et techniques la même vérité révélée comprise dans le même sens.

Dans ce cas, bien que la même vérité soit exprimée, bien que la même vérité soit exprimée dans le même sens, elle est comprise autrement. Celui qui d'abord a compris séparément beaucoup de choses, à présent en comprend beaucoup simultanément et sous le mode de l'unité. Celui qui d'abord a compris non seulement l'essentiel, mais aussi tous les accidentels (par exemple qui parle dans chaque propos scripturaire, avec qui, en quelle occasion, dans quelles circonstances, dans quel but déterminé, quelles actions il rapporte, avec quelles images, de quelles figures et paraboles il use, quelles émotions, sentiments, affects il soulève) fait maintenant abstraction de presque tous les accidentels et tend uniquement vers l'essentiel. Celui qui d'abord n'usait que de

termes et de concepts bibliques, maintenant n'emploie que des termes nouveaux et techniques et que des concepts éloignés et essentiels.

3) Qu'un troisième se présente à notre regard et qu'il s'interroge. Il a lu non seulement toute l'Écriture, en a compris chaque élément, a fait abstraction des accidentels et a découvert l'essentiel, l'a conçu, exprimé techniquement mais il l'a même fouillé profondément. La vérité révélée elle-même, même réduite à l'essentiel, n'est pas facilement perçue, c'est un fait établi. Il y a un seul Dieu mais il y a trois personnes. Le Christ est Dieu mais il est homme. Tout dépend de la volonté gratuite de Dieu mais la couronne céleste n'est donnée qu'à nos mérites. Et mille autres choses qui postulent un nouveau genre de compréhension. Autre est l'exégèse systématique de ce qui est dit dans l'Écriture, autre est l'intelligence des réalités et des actions mêmes qui sont affirmées dans l'Écriture. Celui qui comprend l'essentiel de ce qui est dit dans l'Écriture fait de l'exégèse systématique et découvre des problèmes théologiques. Celui qui cherche l'intelligence de ce qui est enseigné dans l'Écriture comme vrai est entré dans la voie théologique. Ce qu'est cette dernière et de combien de manières elle est, nous le dirons dans la quatrième et prochaine section, mais il faut comprendre tout de suite que, bien que le théologien introduise un autre genre de compréhension, il s'emploie à comprendre la même vérité révélée ; le sens de la vérité révélée n'est pas changé par l'intelligence théologique, mais la vérité révélée elle-même, comprise dans le même sens, est perçue plus pleinement, plus clairement, avec plus d'ordre.

4) Le quatrième mode enfin par lequel on comprend une même vérité accomplit un nouveau degré de compréhension. La science selon Aristote est double : autre est la science en puissance, c'est la science des universels, autre est la science en acte, c'est la science appliquée aux particuliers. À côté de l'exégèse systématique il existe donc une exégèse historique qui, n'oubliant pas les accidentels, les intègre synthétiquement. À côté de la théologie systématique, il existe une théologie plus concrète et plus compréhensive qui considère l'évolution historique de l'économie du salut et s'emploie à la comprendre. Ce nouveau degré de compréhension est préparé par de multiples recherches bibliques, conciliaires, patristiques, médiévales, liturgiques, ascétique et autres au point que l'aspect synthétique n'apparaît pas encore en pleine lumière, puisque les spécialistes de notre temps

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

voie analytique et la voie synthétique. Où les fins sont différentes, différents sont les objets formels, différentes les opérations par lesquelles on atteint des fins différentes, différents les ordres par lesquels on avance vers les fins, différents les concepts formels qu'on emploie, différentes les preuves, différentes les manières d'aborder les erreurs. Il ne convient pas de juger les œuvres théologiques comme si unique était la fin, unique le mode de preuve, unique la façon d'aborder les erreurs. Si cela ne convient pas lorsqu'il s'agit des seules voies analytique et synthétique, cela convient encore beaucoup moins quand intervient l'histoire. C'est à quoi il faut passer à l'instant.

SIXIEME SECTION

un troisième mouvement : le mouvement historique

Après avoir comparé les mouvements analytique et synthétique, il faut ajouter une réflexion sur un troisième mouvement, le mouvement historique. Ce n'est pas par une unique vue de l'esprit, à la manière des anges, qu'on est parvenu à cette intelligence de la foi qu'on possède à présent en commun parmi les catholiques, mais, au cours des siècles, la raison éclairée par la foi s'est mise à chercher avec soin, piété et modération de telle sorte que peu à peu, c'est-à-dire à la façon humaine, elle augmente et perfectionne l'ancien par du nouveau.

Si nous voulons percevoir ce mouvement tel qu'il fut, deux points sont, semble-t-il, à considérer. D'abord, il faut former des concepts au moyen desquels l'essence de la réalité historique puisse être appréhendée clairement et distinctement, soit en général, soit en ce qui regarde plus proprement la foi catholique.

Ensuite, ayant exposé ces concepts dans cette sixième section, nous chercherons dans la septième une certaine intelligence de ce mouvement théologique auquel est intimement lié ce qu'on appelle l'évolution des dogmes.

Pour commencer par des notions générales, il faut placer la distinction entre nature et esprit, sciences naturelles et sciences proprement humaines : dans ce qui est naturel, le premier pour nous, plus connu, plus manifeste semble rester fixe tandis que ce qui est humain semble changer en un flux perpétuel et rapide. Les couleurs et les sons, le lourd et le léger, le chaud et le froid, le sec et l'humide, le doux et le rugueux, le dur et le mou et tout ce qui se manifeste aux sens participent d'une certaine immuabilité en vertu de la nature immuable de notre corps. C'est pourquoi dans les sciences naturelles on trouve une catégorie univoque qui annonce ce qui est premier pour nous. Mais autre est la loi de la nature, autre celle de l'esprit. Les langues et les mœurs, les structures domestiques, économiques, politiques, les arts mécaniques et les arts libéraux, les religions et les sciences non seulement se multiplient dans la plus grande diversité mais augmentent, fleurissent et périssent perpétuellement avec une étonnante fécondité ou agitation. Or, pour chaque homme, ce que petit, enfant, adolescent, jeune il voyait, entendait, faisait est premier, plus connu, plus manifeste. Aussi, en raison de la variété et de l'instabilité même des réalités humaines, la catégorie qui désigne ce qui est premier pour nous est rendue très équivoque. Ce *nous* n'est pas quelque chose de fixe et immuable : autant d'époques, d'âges, de cultures, de nations, de classes sociales, d'hommes, autant dans ce qui est naturel de différences étonnantes et profondes dans les choses humaines, différences qu'on prend spontanément pour ces choses premières, plus connues et plus manifestes.

Or de ces différences que d'un mot bref on peut appeler

culturelles, naît aussitôt un problème fondamental : trouver un principe transculturel au moyen duquel on puisse passer méthodiquement de ce qui est premier pour l'un à ce qui est premier pour l'autre.

Un premier élément de solution est demandé à la psychologie des profondeurs. Les hommes ne se rassemblent pas entre eux seulement dans les sens mais aussi dans ces symboles spontanés par lesquels la sensibilité manifeste à l'esprit sa propre finalité et en retour s'ouvre à elle-même les prescriptions de l'esprit et les interprète d'une certaine manière. Des écrits variés et nombreux exposent ce que sont ces symboles, comment on peut et on doit les employer, avec quel profit on les applique à l'histoire, surtout à l'histoire des religions.

Le deuxième élément de solution est ce processus plus lent et plus difficile, par lequel les spécialistes investissent progressivement la culture et la mentalité d'un autre lieu et d'un autre temps. Habiter dans une nation étrangère, apprendre une langue étrangère, suivre des coutumes étrangères, nous pouvons comme nous imbiber de ces pratiques ; de même un spécialiste, à partir des indices illimités qui se cachent dans les monuments et les documents peut faire sienne, par une fréquentation quasi quotidienne, une culture non seulement étrangère mais antique.

Le troisième élément de solution : non seulement lire et comparer les récits des événements et les ramener à une lecture unique et cohérente, mais aussi employer tout ce que nous connaissons dans les autres sciences pour comprendre autant qu'il est possible la vie entière d'un autre temps sous l'aspect mécanique, artistique, économique, politique, social, scientifique, philosophique, religieux;

Ces trois éléments, cependant, même pris ensemble, peuvent à peine conduire à la complète solution du problème. Ils ont pour effet que chaque chercheur passe de sa propre culture à une culture étrangère. Ils ont pour effet que chaque chercheur peut faire passer dans sa propre culture ce qui relève d'une culture étrangère. Bien plus, ils ont pour effet que de nombreux chercheurs, pourvu qu'ils soient de la même culture, du même âge, de la même école, à propos d'une objective série de faits consentent de son sens. Mais ils n'éliminent pas du tout ce grand et grave inconvénient : autant de cultures, d'écoles, de tendances,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

augmente, sont exclus l'archaïsme qui juge illégitime une intelligence postérieure et l'anachronisme qui imagine une intelligence postérieure avant qu'elle n'existe de fait.

Les déclarations et définitions de l'Église étant infaillibles en vertu de l'assistance du Saint-Esprit, l'intelligence théologique, dans la mesure où elle entre dans ces déclarations et définitions, n'admet pas de changement. C'est pourquoi sont exclues ces inventions que nous avons appelées futuristes.

Enfin parce que l'intelligence théologique est imparfaite, on exclut le rationalisme et le semirationalisme.

Nous avons considéré quatre exemples de ce troisième mouvement que nous disons historique : 1) l'homoousion de Nicée : on quitte le donné scripturaire (*prius scripturasticum*) ; 2) le dyophysisme de Chalcédoine : on quitte le donné patristique (*prius patristicum*) ; 3) le conflit médiéval entre augustinien et aristotéliens : on avance vers le premier en soi (*prius quoad se*) vu d'une façon systématique ; 4) l'incertitude méthodologique qui en découle : on distingue, parmi des aberrations variées et opposées, un centre d'or.

En tout ceci, on voit surtout qu'autre chose est de produire l'évolution des dogmes, autre chose est de viser cette même évolution. Ce n'était pas l'intention du concile de Nicée qu'on puisse communément s'éloigner du donné scripturaire en direction du donné systématique. Ce n'était pas l'intention du concile de Chalcédoine qu'on puisse communément s'éloigner du donné patristique en direction du donné systématique. Les théologiens médiévaux, aussi bien augustinien qu'aristotéliens, ne disputèrent pas s'il fallait avancer vers le donné systématique. Les théologiens des XIV^e et XV^e siècles, les novateurs et les apologistes catholiques, les baïanistes, les jansénistes, les semirationalistes et les traditionalistes, les

libéraux et les modernistes, n'agirent pas, unis dans un projet commun, de telle manière que par leurs tendances variées et opposées ils établissent dans une plus claire lumière un moyen terme catholique. Le 1^{er} concile du Vatican enfin ne voulait pas tant fonder les conclusions méthodologiques ultérieures que condamner des erreurs particulières et sauver la salutaire doctrine du Christ.

Mais surtout dans les conciles œcuméniques, de Nicée à Vatican I, une évolution des dogmes s'est produite. Autre chose cependant est de viser chaque définition séparément – cela se pratique dans chaque concile - autre chose est de viser la série entière des définitions et déclarations, en laquelle on observe l'évolution des dogmes ; une pareille intention qui porterait sur l'ensemble dépasse les forces humaines à tel point que c'est par Dieu qu'elle a été réalisée, sous sa direction, sa volonté, son gouvernement, bien plus sous son infaillible assistance. Pourquoi en a-t-il été ainsi ? La réponse n'est pas obscure : il est nécessaire que l'Église de Dieu, catholique et universelle, puisse exprimer la révélation divine catholiquement et universellement.

Une augmentation de l'intelligence, de la science, de la sagesse accompagne cette évolution des dogmes. Celui qui comprend imparfaitement le *homoousion* ou la *transsubstantiation* comprend quelque chose. Celui qui comprend cela, comprend quelque chose de plus que ceux qui n'ont jamais pensé clairement et distinctement à la consubstantialité ou à la transsubstantiation. Où l'on comprend plus, l'intelligence augmente certainement. Où des conclusions sont tirées d'une intelligence qui a augmenté, la science augmente. Plus de choses sont vues et comprises, plus on approche de la sagesse qui ordonne et juge tout. Enfin, puisque

la sagesse des choses divines est propre à Dieu, il n'appartient pas même au plus sage théologien de porter sur elles des jugements absolus mais il est nécessaire qu'il soumette son jugement à qui Dieu a promis sur cette terre l'infaillibilité.

Dieu procure l'évolution des dogmes, l'augmentation de l'intelligence, de la science et de la sagesse par des instruments ministériels de sorte qu'il ne peut manquer son but. Si ceux qui aiment le vrai intelligible abondent, alors certainement l'intelligence, la science, la sagesse de chacun et de tous, d'un seul homme et de toute l'Église croissent et progressent beaucoup et passionnément. Si l'amour du vrai intelligible se refroidit, les hommes errent dans une fausse apparence d'intelligibilité ; les problèmes se multiplient ; les fausses solutions s'imposent ; des hérésies naissent ; de sorte enfin que ceux qui ne sont pas mus par l'amour du bien sont à tout le moins poussés par des maux qui s'aggravent. C'est pourquoi, que nous voulions ou non le vrai intelligible, cette augmentation ne peut absolument pas être empêchée ; Dieu la veut et il la produit efficacement par ses voies inscrutables.

Quoi qu'il en soit, revenons à l'Aquinate par qui nous avons commencé. De notre temps, l'argument : «avec des discussions de ce genre l'auditeur n'acquiert ni science ni intelligence mais repart vide» atteint beaucoup de personnes et il les motive peu en faveur des discussions magistrales et de la théologie spéculative. Cependant ceux que le nom abstrait de science ne convainc pas, la réalité concrète de cette dernière peut peut-être les attirer. Il s'agit de cette intelligence des mystères que nous avons vu non seulement évoluer peu à peu dans l'histoire de l'Église, mais aussi être employée intentionnellement par Dieu afin que la révélation, adaptée à une mentalité particulière, reçoive une présentation universelle et catholique.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

deux processions, avant la réflexion sur les quatre relations, avant que par la voie synthétique soient conçues les trois personnes.

L'émanation intelligible divine étant conçue, autant qu'il est possible, on passe à la distinction des deux émanations ; ces deux émanations étant distinguées on détermine si l'une est une génération et l'autre non. Les processions étant déterminées, on arrive aux relations. Les relations étant scrutées, on termine par les personnes.

Dans cette progression, on ne cherche rien d'autre qu'un accroissement direct, ordonné et pédagogique de l'intelligence. On cherche en effet ce qu'Aristote a perçu de particulier et de précieux dans le syllogisme épistémonique c'est-à-dire scientifique, autrement dit, le syllogisme «qui fait savoir». Tous les syllogismes conduisent également à des conclusions certaines, mais le syllogisme scientifique conduit non seulement à une conclusion certaine, il engendre une conclusion comprise. Pour cette raison, puisque la théologie est analogiquement une science, elle use de syllogismes analogiquement scientifiques de sorte qu'une certaine intelligence même imparfaite s'ajoute à une certitude acquise par ailleurs.

Le processus propre et essentiel de la voie synthétique, bien que la parole humaine ne l'exprime que par des déductions certaines, ne vise pas cependant cette certitude même mais il vise cet accroissement de l'intelligence qui, parti de l'intelligence d'un élément, s'étend progressivement à l'intelligence des autres. Aussi, l'émanation intelligible divine étant en quelque façon comprise, on avance vers l'intelligence de l'émanation du Verbe et de l'émanation de l'Amour ; ceci étant compris, on avance vers l'intelligence de la génération divine et semblablement les notions se développent graduellement jusqu'à ce qu'on parvienne à cette intelligence telle qu'on peut l'obtenir

en cette matière. Dans ce livre, on ne peut, on ne doit pas viser directement à plus. L'argument est déjà assez complexe, la méthode concernant les questions positives est différente, il y a assez d'œuvres illustres pour exposer de la plus large manière le fondement positif.

Nous pensons pourtant que d'autres fruits – ils ne sont pas petits – peuvent être reçus indirectement. Comme dans un organisme vivant, le tout n'est pas compris si les parties ne le sont pas, une partie ne peut pas être comprise si les autres sont écartées et séparées, ainsi toutes les parties de la science théologique se tiennent tellement entre elles, elles dépendent tellement l'une de l'autre que l'une, étant omise ou peu comprise, les autres ne peuvent exercer leur rôle et fonction. Nous l'avons, plus haut, illustré de multiples et diverses façons en parlant du mouvement théologique. La voie analytique cherche la certitude de ce dont la voie synthétique cherche l'intelligence. Plus d'une fois, l'Église enseignante a communiqué son autorité à ce dont la voie synthétique a trouvé une certaine intelligence. Ce que l'Église enseigne, la voie analytique l'assume comme prémisse. Le contenu des sources de la révélation, insuffisamment pris en compte par la voie analytique ou par la voie synthétique, se rappelle à notre attention par les problèmes apostoliques et pastoraux nés de cette négligence même au point que, après le renouvellement des études positives, l'intelligence, la science et la sagesse théologiques augmentent et progressent.

A notre époque, les études positives se poursuivent, semble-t-il, non seulement avec le plus grand soin mais avec une méthode appropriée et exacte. C'est un fait. Si la partie spéculative de la théologie n'est pas travaillée avec le même soin et une méthode également appropriée et spécialisée, il ne peut pas ne pas se produire – du fait de cette inégalité – des difficultés, querelles,

incompréhensions, crises et surtout des aberrations. Si nous voulons réfuter cette opinion selon laquelle «la scolastique est dépassée», opinion que l'encyclique *Humani Generis* déplore comme source des erreurs, je pense que ne sera pas inutile un livre court qui puisse illustrer d'autant plus clairement la nature de l'intelligence théologique qu'il vise uniquement un but spéculatif, étant omis le reste qui distrait l'esprit.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

participation créée à la lumière incréée, de même constituent-elles en nous cette célèbre image du Dieu trine dont procède l'analogie psychologique.

Ce qui en nous peut se faire par trois actes finis, en Dieu peut être fait par un seul acte infini. Mais nous, nous percevons par trois actes finis que l'évidence suffit et nous jugeons par la force de l'évidence perçue et nous aimons par la force de la bonté affirmée. Donc par un seul acte infini Dieu perçoit intellectuellement son infinie perfection et affirme par la force de sa perfection perçue et aime par la force de sa perfection affirmée.

Si nous ne pouvons le comprendre parfaitement, il n'est pas étonnant qu'on doive attendre. Il s'agit du suprême mystère de la Trinité. Nous ne nous trompons pas cependant ; saint Thomas nous en persuade, lui qui affirme : «Ce qui procède par procession ad extra et le principe dont il procède sont nécessairement divers. Ce n'est plus le cas pour ce qui procède intérieurement par processus intellectuel : ici au contraire, plus la procession est parfaite, plus le terme fait un avec son principe»³⁹.

Le Fils est donc par soi parce qu'il est Dieu. Et le Fils n'est pas par soi parce qu'il procède par une émanation intelligible de vérité.

L'Esprit également est par soi parce qu'il est Dieu. Et l'Esprit n'est pas par soi parce qu'il procède par émanation intelligible de sainteté.

Le Fils et l'Esprit sont par soi et non par soi de différentes manières parce qu'autre est l'émanation par laquelle procède la vérité, autre est l'émanation par laquelle procède la sainteté.

Si quelque chose a été quelque peu compris, puisque de l'acte d'intelligence émane le concept, procédons à la conception

correcte des processions divines.

ASSERTION 1

Concevoir les processions divines par similitude avec l'émanation intelligible

Les termes

Procession : origine de l'un à partir de l'autre.

Procession divines : génération par laquelle le Fils est fils unique (DH 125, profession de foi de Nicée) et spiration par laquelle le Saint-Esprit procède (DH 1301-1302, concile de Florence).

Conçu, conception, verbe intérieur : ce qui procède par le dynamisme de la conscience intellectuelle déterminée par un acte d'intelligence. De la première opération de l'esprit procèdent des définitions et des hypothèses ; de la seconde procèdent des affirmations et des négations. Dans l'usage récent, les noms *concept, conception* sont restreints au terme qui procède de la première opération ; dans l'usage de saint Thomas, le même nom est utilisé pour l'un et l'autre terme⁴⁰. Le Verbe divin est un verbe dans l'un et l'autre sens : comme en Dieu l'être et l'essence se confondent, ainsi en Dieu la première opération et la seconde opération de l'esprit se confondent. Aussi en Dieu le verbe en tant que définition et le verbe en tant qu'affirmation se confondent.

Par similitude : analogiquement, donc ni seulement essentiellement ni seulement nominalement.

Emanation : n'importe quelle origine ; on dit aussi *procession, processus*.

Emanation intelligible : origine consciente de l'acte, à

l'intérieur de la conscience intellectuelle et par le dynamisme de la conscience intellectuelle déterminée par un certain acte.

Note théologique

- Il y a des processions divines : de foi divine et catholique (symbole de Nicée-Constantinople, DH 150).

- Les processions divines sont à concevoir : théologiquement certain. Ce qui n'est pas conçu ne peut être objet de foi. Or les processions divines sont proposées par l'Église comme objet de foi.

- Les processions divines ne sont pas à concevoir par leur essence, si on comprend correctement ce qu'est concevoir par l'essence : théologiquement certain. La conception par l'essence rend possible la démonstration et la démonstration du mystère est condamnée avec anathème au 1^{er} concile du Vatican (DH 3041).

- Les processions divines peuvent être conçues analogiquement : théologiquement certain. Selon le concile du Vatican, il y a une certaine intelligence analogique des mystères (DH 3016) ; s'il y a intelligence analogique, il y a conception analogique.

- Les processions divines sont à concevoir selon l'analogie psychologique : opinion commune des théologiens à quoi s'ajoute un certain fondement dans l'Écriture et dans la tradition⁴¹.

- Dans cette analogie psychologique, le troisième terme de comparaison (ce en quoi on trouve la similitude entre Dieu trine et notre esprit) est l'émanation ou processus intelligible : c'est, semble-t-il, l'opinion de saint Thomas⁴².

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'affirmation est atteint tout le vrai, par un acte infini est atteint tout le bien⁴⁸.

La mineure est évidente en tant qu'elle affirme une émanation unique d'un seul verbe dans un acte unique éternel et immuable et une émanation unique d'un seul amour. Au contraire en nous l'émanation intelligible de l'acte de connaissance est différente : conscients, nous cherchons avec notre intelligence, nous enquêtons, nous raisonnons pour parvenir à l'acte de comprendre. Ceci ne se peut en Dieu puisqu'il ne passe pas de la puissance à l'acte de connaître.

ASSERTION 3

La notion de génération proprement dite suit l'émanation divine du verbe, mais non l'émanation de l'amour.

Intention

Après avoir déterminé comment la procession divine peut être conçue, combien et quelles processions sont ainsi conçues, on cherche si la génération proprement dite appartient à la définition de l'émanation du verbe ou à la définition de l'émanation de l'amour. On affirme l'un, on nie l'autre : ainsi par la suite l'analogie psychologique s'harmonisera, semble-t'il avec ce que nous connaissons comme étant de foi.

Note théologique

- Le Fils est engendré ; le Saint-Esprit n'est pas engendré : de foi divine et catholique (DH 75 : symbole *Quicumque*).
- Fils et Verbe sont le même : de foi divine et catholique ;

«C'est la même propriété qui est signifiée dans les deux noms de Verbe et de Fils», telle est l'opinion de saint Thomas⁴⁹ et des autres théologiens qui suivent saint Augustin⁵⁰. Pie VI les a approuvés à l'occasion du synode de Pistoie (DH 2698 : Constitution *Auctorem Fidei*, 1794).

Division de l'argument

L'argument repose sur trois notions : la génération proprement dite ; la façon de concevoir la nature divine ; la différence entre l'émanation du verbe et l'émanation de l'amour. On conclut facilement de ces prémisses que l'émanation divine du verbe contient la notion de génération proprement dite, mais non l'émanation de l'amour.

La notion de génération

Au sens large, selon Aristote, la génération est l'origine d'une substance matérielle ; ainsi, ça et là dans le *De generatione et corruptione*.

Au sens stricte, on la définit habituellement *origine d'un vivant à partir d'un principe vivant conjoint en ressemblance de nature*.

Donc ne sont pas une génération proprement dite : l'origine d'un non vivant (par exemple l'eau à partir de l'hydrogène et de l'oxygène) ; l'origine d'un vivant à partir d'un principe non vivant (p.ex. génération dite spontanée) ; l'origine d'un vivant à partir d'un principe vivant mais non conjoint (p. ex. la création de vivants) ; l'origine d'un vivant à partir d'un principe vivant conjoint mais dissemblable (p. ex. les cheveux à partir de la tête) ; l'origine d'un vivant à partir d'un principe vivant, conjoint, semblable mais non en ressemblance de nature (p. ex.

Eve à partir de la côté d'Adam ; il n'appartient pas à la nature de la côte extraite qu'à partir d'elle une femme soit formée).

Ceci étant considéré, on conclut qu'il y a ou non génération proprement dite selon que tous et chacun des éléments de la définition sont présents. Pour le moment, il faut prendre garde spécialement au cinquième : en ressemblance de nature. Bien que ce soit requis, il ne suffit pas que l'émanant soit semblable en nature, mais pour qu'il y ait notion de génération proprement dite, cette similitude en nature doit naître de l'émanation elle-même.

La nature divine

Puisque la génération est en similitude de nature, il faut considérer quelle est la nature de Dieu. Cette question semble d'une certaine manière insoluble puisque d'une façon le nom *nature* n'a pas place en Dieu et d'une autre façon sa «nature» ne peut pas, en cette vie, nous être connue.

Aristote définit la nature : principe du mouvement et du repos en ce en quoi il est premièrement et par soi et non par accident⁵¹. Or Dieu est absolument simple, autrement il ne serait pas le premier de tous les principes. En lui aucune distinction ne peut être réelle entre le principe de mouvement ou d'opération et le mouvement lui-même c'est-à-dire l'opération. Donc en ce sens *nature* ne peut pas être dit de Dieu.

Si au contraire on prend *nature* pour *essence*, la nature peut être reconnue en Dieu avec la réserve que nous ne la connaissons pas. En cette vie, nous ne savons pas ce qu'est Dieu. Bien que le nom *Dieu* soit d'usage pour signifier la nature divine, il n'est pas pris de la connaissance de sa nature. Le nom *Qui est* semble le plus approprié à Dieu parce qu'il est pris de l'Être de Dieu et il omet toute forme déterminante pour signifier

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ce qu'il faut à présent examiner.

Le principe propre de l'émanation intelligible n'est pas l'objet mais le sujet. Ce qui est clair pour Dieu, puisqu'il est le principe premier de toute chose. Ce qui d'une certaine manière est évident même en nous, puisque l'émanation intelligible ne peut se produire qu'en tant que le sujet est, en acte, conscient intellectuellement.

La nécessité de l'émanation intelligible ne provient pas de l'objet mais de l'intellectualité consciente du sujet. Parce que la conscience intellectuelle se doit d'exprimer à elle-même en vérité sa connaissance, il suit que ce qui est saisi doit être exprimé en vérité. Parce que la conscience intellectuelle se doit de répandre dignement (*honeste*) son amour, il suit que ce qui est jugé bon en vérité doit aussi être aimé. Si par accident la connaissance défaille ou si le jugement se fourvoie, la conséquence ne s'impose pas qu'on est tenu d'agir contre sa conscience, mais c'est ce qui précède qui s'impose : on est tenu de juger selon l'évidence et de choisir selon ce jugement.

A l'objection que cette autonomie de la conscience est exagérée on fait une double réponse. D'abord, en effet, la divine autonomie étant absolue, on ne peut l'exagérer et puisqu'il s'agit de comprendre cette autonomie, l'objectant semble sortir de la question et aller à l'aventure. Ensuite l'autonomie de la conscience humaine est subordonnée non pas à tout et à n'importe quel objet mais au sujet infini à l'image duquel elle a été créée et qu'elle est tenue de refléter.

Il faut considérer ensuite que d'autres objets entrent diversement soit dans l'acte d'intelligence d'où émane le verbe soit dans l'acte d'intelligence et le verbe d'où émane l'amour. Autre est l'objet primaire de l'intelligence divine qui est l'être divin même, autres sont les objets secondaires qui sont liés à l'objet primaire par un triple degré : a) sont liés, d'une certaine

façon, à l'essence divine les possibles considérés du point de vue de l'être ; b) sont liés, d'une autre façon, à l'essence divine les possibles considérés du point de vue du possible ; c) sont liés tous les actuels qu'ils soient passés, présents ou futurs.

a) Du point de vue de l'être, les possibles ne sont rien que la puissance divine active qui peut les créer. En conséquence, Dieu pense et dit les possibles en tant qu'il pense et dit sa puissance qui est exactement la même que son essence ou son acte d'intelligence.

b) Du point de vue du possible, les possibles, sont, par mode d'un certain être de raison implicite, en Dieu pensant et disant. Je dis par mode d'un être de raison parce que toute la réalité des possibles est la puissance divine active. Je dis par mode d'être de raison implicite, parce que Dieu ne dit pas autant de verbes distincts qu'il y a de possibles distincts. Cependant je dis que tous et chacun des possibles sont en Dieu en tant que Dieu en pensant sa puissance clairement et distinctement pense tous et chacun des possibles et en disant sa puissance dit clairement et distinctement tous et chacun des possibles par un unique Verbe infini.

c) Tous les actuels passés, présents et futurs sont dans l'objet secondaire. Tous ces actuels, Dieu les voit en pensant et les dit par le Verbe et les aime par l'Amour qui procède. S'il existait un autre monde, il verrait, dirait, aimerait d'autres êtres en tant qu'actuels, non pas comme si Dieu pouvait être tel autre ou tel autre Dieu, non pas comme si les divines émanations intelligibles pouvaient être telles autres ou telles autres, mais parce que la connaissance et l'affirmation et l'amour des actuels n'ajoutent à l'acte infini d'intelligence, d'affirmation et d'amour qu'une relation de raison.

Ceci étant vu, l'émanation du Verbe divin dépend de la conscience divine intellectuelle et de l'acte d'intelligence infini.

Parce que cette conscience et cet acte d'intelligence sont non seulement identiques entre eux mais identiques à l'être divin, à l'essence divine, à la puissance divine, même l'émanation divine du Verbe dépend de l'essence et de la puissance divines. Ensuite, parce que l'intelligence divine inclut les possibles en tant que possibles par mode d'un certain être de raison implicite, l'émanation divine du Verbe se doit de dire les possibles en tant que possibles à la façon d'un certain être de raison implicite. Ensuite, parce que l'intelligence divine, étant sauve la relation de raison portant sur l'acte infini, pense tous les actuels en tant qu'ils sont, l'émanation du Verbe divin se doit aussi, de faire en sorte que, la relation de raison étant sauve, tous les actuels soient dits par le Verbe et l'émanation divine de l'Amour se doit de faire en sorte que, la relation de raison étant sauve, tous les actuels soient aimés par l'Amour qui procède. Enfin, parce que l'intelligence divine perçoit clairement que le Verbe divin et que l'Amour divin ne dépendent pas de la relation de raison, parce qu'elle perçoit clairement que tous les actuels et tous les possibles dépendent absolument de la connaissance divine, du Verbe divin, de l'amour divin, ainsi le Verbe divin procède de la connaissance des créatures de sorte que les créatures soient dites dépendantes du Verbe vraiment et éternellement, et ainsi l'amour divin procède de la connaissance et de l'affirmation des créatures, de sorte que les créatures soient aimées dignement (*honeste*) et éternellement en tant que dépendantes de l'amour.

QUESTION 4

L'«aimé dans l'aimant» est-il constitué ou produit par l'amour ?

Si «l'aimé dans l'aimant» est constitué par l'amour :

1) «l'aimé dans l'aimant» n'est rien d'autre que l'amour lui-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

concile de Reims ; 4) de l'argument même.

L'assertion, quant au fond, est théologiquement certaine, mais quant à sa présentation elle est une doctrine commune et certaine.

L'idée de subsistance⁸¹

Beaucoup de réalités sont dites *être*, mais elles ne *sont* pas toutes de la même manière. Il existe des chimères, mais seulement en pensée : ce sont des êtres de raison. Il existe des possibles, mais dans la puissance d'un agent ou dans la puissance de la matière : ils *peuvent être* plutôt qu'ils ne *sont*. Il existe des accidents, mais il leur revient d'être dans un autre : ils *appartiennent* à plus qu'ils ne *sont*. Il existe des principes d'être constitutifs, comme l'essence et l'être, la matière et la forme, la substance et l'accident, la puissance et l'acte qui n'existent pas eux-mêmes mais qui sont *ce par quoi* quelque chose existe. A côté de tout ceci qui n'existe que relativement, à savoir dans la pensée, dans la puissance d'un autre, dans un autre, *par quoi* un autre existe, il existe, dit-on, des êtres à titre principal : minéraux, plantes, animaux, hommes, anges, Dieu, Père, Fils, Saint-Esprit. Puisqu'ils sont simplement (*simpliciter*), puisqu'ils sont ce qui est vraiment, ils revendiquent un nom spécial et sont dit subsistants.

Subsistant est donc ce qui est ce qu'il est : il s'oppose à l'être de raison, au possible, à l'accident et au principe constitutif de l'être.

Son application à Dieu

De ce qui précède il ressort qu'en Dieu subsiste tout «ce qui est». Mais Dieu est absolument simple ; il est nécessaire en effet

que tout composé ait une cause de sa propre composition ; c'est pourquoi, puisque Dieu est le premier principe de tout, il n'admet absolument aucune composition réelle. Dans un être absolument simple rien ne peut être qui ne soit être très simple. Aussi tout ce qui est réellement en Dieu est identique à Dieu, identique à ce qui est, identique à ce qui subsiste et donc subsiste nécessairement.

Par conséquent, puisque les noms qu'on attribue à Dieu possèdent une signification qui convient à la désignation de créatures composées, on distingue, habituellement, dans les noms divins ce qui est signifié et le mode de signification. Ce qu'on signifie est toujours cet être souverain absolument simple ; notre manière de nous exprimer, surtout dans les abstractions, est plus adaptée aux créatures composées qu'à Dieu simple. Ou bien en effet nous disons *Dieu*, ou bien *divinité* : ce qu'on signifie est ce même être souverain absolument simple ; cependant selon notre manière de nous exprimer, par le nom *Dieu* nous disons, semble-t-il, *ce qui est* et par le nom *divinité* nous disons, semble-t-il, *ce par quoi il est*.

Le décret du concile de Reims : 1148

Cf. DH 745 (DB 389-391)⁸².

La doctrine de Gilbert de la Porrée en ayant donné l'occasion et pour éliminer la confusion, le concile de Reims a décrété que la divinité est Dieu et Dieu la divinité. Semblablement les autres attributs, même abstraits, désignent la même réalité souveraine qu'est Dieu simple (DB 389). Bien que selon notre manière de nous exprimer nous utilisions l'ablatif à juste titre (Dieu est *par la divinité*), selon la simplicité réelle de Dieu et son identité nous utilisons vraiment un nominatif : Dieu est *la divinité* et la divinité est Dieu.

Le concile applique cette doctrine directement au dogme trinitaire : en toute vérité le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit est Dieu, Dieu est le Père, Dieu est le Fils, Dieu est l'Esprit (DB 390).

Il applique ensuite la même doctrine à ce qui était employé en théologie trinitaire, à savoir «absolument toutes les réalités, qu'elles soient dites relations, propriétés, singularités ou unités et toutes les réalités de cette sorte» : tout ce qui est de toute éternité est Dieu même (DB 391).

Ce que le pontife romain semble avoir approuvé dans ces décrets est précisé en note chez Denzinger d'après le témoignage d'Otto de Freising à savoir : «le pontife romain décida qu'aucun concept en théologie n'opère une séparation entre nature et personne, et qu'on ne parle pas de Dieu comme essence divine au sens d'un ablatif seulement mais également au sens d'un nominatif» (DH 745)⁸³.

Argument

En Dieu *ce qui* est est le même que *ce par quoi* il est.

Or les relations divines réelles sont *ce par quoi* il est.

Donc les relations divines réelles sont *ce qui* est.

Ce qui est subsiste.

Donc les relations divines réelles divines subsistent.

Majeure : le sens est que, bien que quant à notre manière de nous exprimer, on distingue ce qui désigne *ce qui* est (Dieu, Père) et ce qui désigne *ce par quoi* il est (divinité, paternité), cependant quant à ce qui est signifié c'est absolument la même chose de dire que la divinité est réellement Dieu et que la paternité est réellement Père.

Cette majeure se prouve ou par la divine simplicité, ou parce qu'il est contradictoire que le premier principe soit composé, ou

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et s'identifient en réalité, il est clair que les attributs essentiels et les attributs notionnels se distinguent aussi en raison et s'identifient en réalité.

4) La conséquence est qu'est illégitime l'emploi d'un attribut essentiel en tant que moyen terme de syllogisme entre des extrêmes attributs notionnels.

En effet, le syllogisme se fonde sur les principes d'identité et de non-contradiction. Ces principes visent le même par rapport au même, c'est-à-dire le même en réalité et en raison. Mais attributs notionnels et attributs essentiels, bien qu'ils soient identiques en réalité, ne sont pas identiques en raison. C'est pourquoi un moyen terme essentiel entre des extrêmes notionnels introduit très facilement des erreurs.

Voici un exemple : le Fils est Dieu ; Dieu engendre ; celui qui engendre est le Père ; celui qui est le Père n'est pas le Fils ; donc le Fils n'est pas le Fils. La contradiction vient de ce qu'entre les extrêmes notionnels qui sont de part et d'autre le Fils, s'introduit un moyen terme essentiel, à savoir Dieu, de sorte que dans les prémisses il signifie non le même par rapport au même mais le même selon des définitions différentes.

Voici un autre exemple, d'une grande importance. Le 4^e concile du Latran a décrété (DH 804, en 1215) :

«... il y a une seule réalité suprême, qui ne peut être saisie ni dite, qui est véritablement Père et Fils et Saint-Esprit, les trois personnes ensemble et chacune d'elles en particulier. C'est pourquoi il y a en Dieu seulement Trinité et non pas quaternité, parce que chacune des trois personnes est cette réalité, c'est-à-dire la substance, l'essence et la nature divine. Elle seule est le principe de toutes choses, en dehors duquel aucun autre principe ne peut être trouvé. Et cette réalité n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède, en sorte qu'il y a distinction dans les personnes et unité dans la nature. Donc *bien que le Père soit autre, autre le Fils, autre le Saint-*

Esprit, il n'a cependant pas une autre réalité, mais ce qu'est le Père, le Fils l'est et le Saint-Esprit, absolument la même chose, en sorte que, conformément à la foi orthodoxe et catholique, nous croyons qu'ils sont consubstantiels».

Ceci peut paraître difficile. On affirme que cette réalité suprême est Père, que le Père est générant et que cette réalité suprême n'est pas générante ; de même on affirme que cette réalité suprême est Fils, que le Fils est engendré et que cette réalité suprême n'est pas engendrée ; de même on affirme que cette réalité suprême est Esprit, que l'Esprit procède et que cette réalité suprême ne procède pas. Il faut, semble-t-il, conclure que cette réalité suprême est et n'est pas générante, est et n'est pas engendrée, est et n'est pas procédante de sorte qu'il y a une triple contradiction.

Plus haut nous avons expliqué le contraire : syllogisme et principe de contradiction gardent leur valeur quand il s'agit du même par rapport au même, c'est-à-dire du même et en réalité et en raison. Or où il est dit que cette réalité suprême est vraiment Père, Fils et Saint-Esprit, il ne s'agit manifestement pas de l'essence divine en tant qu'elle se distingue des personnes et en tant qu'elle est considérée selon la notion d'essence puisqu'on ajoute aussitôt «en sorte qu'il y a distinction dans les personnes et unité dans la nature». Dans les diverses affirmations, bien qu'il s'agisse du même selon la réalité, il ne s'agit pas du même selon le même, mais du même et en réalité et en raison. Donc il ne faut pas syllogiser faussement pour arriver, contre l'intention du concile, à la contradiction.

Ceci étant compris, on trouve une preuve très élégante que les relations divines réelles et la substance ou l'essence divine s'identifient en réalité et se distinguent en raison : sans réelle identité cette réalité suprême n'est pas vraiment Père et Fils et Esprit. Et sans la distinction de raison, cette réalité suprême

n'est ni générante ni engendrée ni procédante, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et l'Esprit qui procède.

QUESTION 5

La relation peut-elle être réellement identique à la substance ?

Il semble que non : les dix genres de l'être se distinguent réellement entre eux. Or la relation et la substance sont des genres différents, à savoir *quid* et *ad quid* ; donc la relation ne peut être réellement identique à la substance.

De plus, la relation est un accident. Or l'accident se distingue réellement de la substance. Donc la relation ne peut être identique à la substance.

De plus, la relation est une essence *secundum quid* et la substance une essence *simpliciter*. Donc la relation ne peut être identique à la substance.

Contre : les relations divines réelles ne se distinguent pas de la substance divine réellement mais en raison. Donc, du moins en Dieu, la relation peut être identique à la substance.

De plus, tout subsistant est dans le genre de la substance. Or les relations divines réelles sont subsistantes. Donc, du moins en Dieu, la relation peut être identique réellement à la substance.

Réponse : pour résoudre cette question une double considération est requise. D'abord il faut comprendre exactement les notions de relation, accident et substance ; ensuite il faut percevoir clairement et distinctement le mode sous lequel ces notions se vérifient dans la réalité.

Sur le premier point, il faut prendre garde que les notions de relation, accident et substance sont génériques et dérivent de divers modes de définition. Les unes se définissent par ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

s'identifier avec un seul et même troisième, car l'action suppose un acte et la passion une puissance et le même ne peut, selon le même, être en acte et en puissance.

Aussi, c'est seulement en Dieu qu'on trouve des relations réelles, mutuellement opposées et réellement identiques au même absolu en ce sens que par un unique acte infini se trouvent posés et le principe du verbe et le verbe et l'amour procédant.

L'objection formulée en premier lieu peut être exposée comme suit avec les réponses et les instances :

des éléments identiques à un même unique troisième sont identiques entre eux ; or le Père et le Fils sont identiques à l'unique Dieu ; donc ils sont identiques entre eux.

Réponse : des éléments identiques à un même unique troisième en réalité et en raison sont identiques entre eux, d'accord. Des éléments identiques à un unique troisième en réalité mais pas en raison sont identiques entre eux, pas d'accord. La mineure se contredistingue : le Père et le Fils sont identiques à l'unique Dieu en réalité et en raison, pas d'accord ; ils sont identiques en réalité mais non en raison, d'accord.

Instance : une distinction de raison ne peut amener une distinction réelle.

Réponse : qu'une distinction purement nominale n'ait pas d'effet sur une distinction réelle, d'accord. Que rien n'ait d'effet sur une distinction réelle là où dans la même réalité se vérifient diverses notions intelligibles, à savoir la notion d'absolu et la notion de relatif, pas d'accord.

Instance : dans une même réalité ne peuvent pas se vérifier des notions intelligibles assez diverses pour suffire à fonder une distinction réelle.

Réponse : dans une même réalité ne peuvent pas se vérifier des notions intelligibles assez diverses pour que la distinction réelle des absolus puisse être fondée, d'accord ; une distinction réelle des relatifs, je subdistingue : des relatifs non mutuellement opposés, d'accord ; des relatifs mutuellement opposés pas d'accord. La raison en est que les absolus et les relatifs non mutuellement opposés ne se distinguent

réellement entre eux que par la position et la non-position de la même notion et il est évident qu'une seule notion ne peut pas être posée et non posée par la même réalité. A l'inverse, on démontre que les relatifs réels et mutuellement opposés se distinguent réellement par leur mutuelle opposition ; on ne trouve aucune contradiction en ce que dans la même réalité soient vérifiés des relatifs mutuellement opposés.

Instance : du moins il n'existe aucune possibilité concrète pour que se vérifient dans la même réalité des relatifs mutuellement opposés. En effet dans le créé on ne trouve absolument aucun exemple ; en Dieu ce n'est conçu qu'en posant une procession réelle en laquelle le même acte, en quelque sorte, naît réellement de lui-même.

Réponse : on ne trouve aucune possibilité concrète que des relatifs mutuellement opposés se vérifient dans la même réalité, il faut distinguer : aucune possibilité démontrée à partir du créé ou comprise parfaitement par nous, d'accord ; aucune possibilité objet d'une foi certaine fondée sur la révélation divine, et comprise quelque peu par nous, pas d'accord.

La foi établit en effet que le même Dieu est Père et Fils, que le Père n'est pas le Fils.

Nous le comprenons quelque peu par l'analogie psychologique. Le présent problème n'est rien d'autre qu'une transposition du problème dont nous sommes partis : comment le Fils est-il *par soi* et *non par soi* ou comment il y a réalité de l'émanation et consubstantialité de l'émanant. Si en effet c'est ce qui a lieu, alors il y a deux relations réelles mutuellement opposées, réellement distinctes entre elles et cependant identiques à la même substance divine.

Il faut noter la différence entre le concile de Nicée (325) et le quatrième concile du Latran (1215) à propos de l'acte sortant du même acte. Quand Nicée dit «Dieu de Dieu», il faut comprendre que Dieu le Fils est de Dieu le Père : on prend le nom de l'essence divine concrète et on ne le sépare pas des relations personnelles. Quand Latran IV dit : «Cette réalité n'engendre pas, elle n'est pas engendrée et ne procède pas», il faut comprendre que cette réalité est la substance divine, l'essence ou la nature en tant qu'elle se distingue des relations personnelles.

Instance : n'empêche que le principe d'identité comparée n'est pas sauvé. En voici la preuve : bien qu'en effet le principe vise directement

les éléments qui en réalité et en raison sont identiques, des contradictoires ne peuvent pas se prédiquer du même sauf si on trouve, en plus de la distinction de raison, une distinction réelle. Par exemple, le même homme ne peut être et mortel et immortel, sauf si on distingue réellement l'âme par laquelle il est immortel et la matière par laquelle il est mortel. Pareillement le même Dieu ne peut être Père et Fils, sauf si d'une façon il est réellement Père et selon une autre réellement Fils.

Réponse : des contradictoires ne peuvent pas se prédiquer du même, sauf si en plus de la distinction de raison on trouve une distinction réelle, il faut distinguer : contradictoires et absolus, d'accord ; relatifs mutuellement opposés, il faut subdistinguer : est requise une distinction réelle, à savoir celle des relatifs mêmes, d'accord ; est requise cette réelle composition qui convient aux absolus, pas d'accord.

Explication. *Immortel* et *mortel* sont strictement contradictoires puisque la même puissance est respectivement ôtée et posée. C'est pourquoi on conclut correctement à une réelle composition en l'homme. Mais Père et Fils se distinguent réellement parce qu'ils sont des relatifs mutuellement opposés ; et une mutuelle opposition relative ne démontre pas une réelle composition dans l'absolu.

QUESTION 7

Que vaut la distinction entre être dans et être vers ?

La catégorie de la relation diffère des autres en ce sens que les relations se distinguent en relations réelles et relations de raison. Les substances, les qualités et les autres prédicaments ne connaissent pas une telle distinction.

De plus un concept composé se réduplique : on peut considérer la relation réelle en tant qu'elle est relation ou en tant qu'elle est réelle. On désigne habituellement ces réductions par *être vers* et *être dans*. De même qu'il revient à la substance d'*être par soi* et qu'à l'accident, au sens strict, il revient d'*être dans un autre*, il revient à la relation, par le fait même qu'elle est relation, d'*être vers un autre*. C'est pourquoi la relation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre 4

Les personnes divines considérées en soi

Il faut traiter, après avoir considéré les processions et les relations, des personnes divines elles-mêmes. D'abord des personnes considérées en soi, puis des personnes comparées entre elles, enfin de leur relation à nous.

A propos des personnes, il faut surtout considérer deux choses. Dans la première section, on cherche une notion, une définition de la personne qu'on applique aux personnes divines ; dans la deuxième on s'interroge sur les attributs des personnes divines, leurs propriétés et les actes notionnels.

PREMIÈRE SECTION

Sur la notion de personne d'abord, les nombreuses et diverses propositions sont synthétisées dans la *Question X*. Ensuite on prouve dans l'*Assertion VIII* que le Père, le Fils et l'Esprit sont des personnes proprement dites. Troisièmement, pour une plus complète intelligence de la question, on ajoute divers éléments. Ainsi on cherche dans la *Question XI* si Dieu est une personne ; dans la *Question XII* combien de personnes subsistent en Dieu ; dans la *Question XIII* ce que signifient en Dieu le nom de personnes et, dans la *Question XIV*, leur nombre. On s'interroge ensuite, dans la *Question XV*, sur l'analogie de la personne divine et de la personne créée ; dans la *Question XVI* sur la notion de personne divine en tant que divine ; dans la *Question XVII*, sur la disposition de la personne par rapport à l'incommunicabilité et à la communication interpersonnelle.

QUESTION 10 :

Que faut-il entendre par le nom de personne ?

De ce qui précède il ressort qu'en Dieu il y a trois relations réelles subsistantes, distinctes réellement entre elles, à savoir le Père, le Fils et le Saint-Esprit. On cherche à présent si ces relations sont réellement des personnes proprement dites. Aussi faut-il d'abord déterminer ce qu'on doit entendre sous le nom de personne.

On répondra à cette question de cinq façons.

1) Il est dit qu'il faut un certain nom commun : ceux que nous disons séparément Père, Fils et Saint-Esprit, que nous les appelions en commun *personnes*. Ainsi s'exprime saint Augustin : «Quand donc on demande : que sont-elles ces trois choses ? ou que sont-ils ces trois sujets ? nous nous évertuons à trouver un nom spécifique ou générique où nous rassemblerions ces trois choses ; mais il ne s'en présente pas à l'esprit...»¹⁰³. «On s'est demandé comment désigner ces trois réalités et l'on a parlé de substances ou de personnes. Par ces termes, on a voulu donner à entendre l'absence de différence, mais on n'a pas eu l'intention de faire penser à l'absence d'individualité. Ainsi, d'une part, l'idée d'unité serait suggérée par l'expression *une essence*, d'autre part, l'idée de trinité par l'expression *trois substances ou personnes*¹⁰⁴.»

2) Après cette réponse, des définitions ont été produites. Rappelons les principales : celle de Boèce, «substance individuelle d'une nature rationnelle», celle de Richard de Saint-Victor, «existence incommunicable de la nature divine» et celle de saint Thomas, «subsistant distinct dans une nature intellectuelle».

3) Des théories plus ou moins métaphysiques ont été

proposées comme celles de Scot, Capreolus, Cajetan, Suarez, Tiphaine et peut-être quelques autres.

4) Il semblait que doive être dite personne ou bien une conscience, ou bien une individualité consciente, ou bien un centre distinct de conscience, ou bien quelque chose d'autre psychologique.

5) On explique enfin la personne comme devant être comprise concrètement. La personne est ce avec qui sont engagées des relations personnelles, ou bien ce à qui on peut dire *tu*, ou bien simplement ce qui se distingue du genre chose, ou bien ce qui est ordonné naturellement à la communication avec d'autres personnes ou bien d'autres choses semblables. Tout ceci cependant n'est pas à comprendre sous le mode de la définition mais plutôt sous celui de la description de ce que chacun doit recueillir de sa propre et personnelle expérience vitale.

On ne trouve pas d'autre unité de cette multiplicité que ce qui est repris de la question même. Pour prendre un exemple, le feu selon Aristote était un des quatre éléments mais – c'est plus récent – on dit qu'il est une certaine activité chimique. Bien que ces réponses soient très éloignées l'une de l'autre, c'est la même chose qui est comprise et par Aristote et par les études plus récentes lorsqu'on cherche ce qu'est le feu. Par cette question en effet celui-là et ceux-ci signifient que c'est – d'une certaine façon – une même nature qui est à comprendre dans les mêmes sensibles spécifiques. C'est pourquoi, la question même c'est-à-dire l'orientation dynamique de l'esprit qui s'étonne et qui cherche lorsqu'elle s'applique à des sensibles déterminés ou à des vérités déterminés constitue une structure heuristique¹⁰⁵ qui demeure d'une certaine façon une dans les diverses réponses.

Si l'on concède ce dernier point, on peut percevoir quelles relations ont entre elles les cinq façons de répondre énumérés ci-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

De plus, les relations divines réelles sont de nature intellectuelle en tant qu'elles se distinguent réellement entre elles. Ces relations sont, s'opposent mutuellement et se distinguent réellement entre elles selon les émanations intellectuelles et intellectuellement conscientes. Or les émanations intellectuelles et intellectuellement conscientes ne peuvent être que de nature intellectuelle ; donc les relations divines réelles, en tant qu'elles se distinguent réellement entre elles, sont de nature intellectuelle.

QUESTION 11

En quel sens Dieu est-il personne ?

Selon le quatrième concile du Latran (DH 804), Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit ; c'est pourquoi puisque Père, Fils et Saint-Esprit sont trois personnes, Dieu aussi est trois personnes¹¹⁵.

Selon le même concile, «il y a en Dieu seulement Trinité et non pas quaternité». Dieu n'est donc pas une quatrième personne en plus du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La raison en est que la personne est un subsistant distinct de nature intellectuelle ; puisque le Père est Dieu, Dieu ne se distingue pas réellement du Père et semblablement des deux autres. Pour la même raison Dieu Spirateur est deux personnes, le Père et le Fils ; le Spirateur n'est pas une autre personne que le Père et le Fils.

On cherche ensuite en quel sens Dieu est une personne puisque Dieu est connu sans que soit connue la sainte Trinité. On répondra d'abord que cette question ne se pose pas à propos de Dieu, mais à propos d'un concept et même d'un concept imparfait. Un concept plus imparfait et un concept moins imparfait sont deux concepts qui se comparent entre eux non

selon l'identité réelle de l'objet mais selon la différence de connaissance du sujet. Ceci étant posé, il faut dire que par le nom *Dieu*, on comprend «qui a une nature divine», c'est-à-dire «subsistant dans une nature divine», c'est-à-dire «subsistant dans une nature intellectuelle». De plus, par hypothèse on ignore la sainte Trinité et donc également que *personne* est «un subsistant distinct dans une nature intellectuelle» ; en effet dans la définition on ne pose «distinct» qu'après avoir connu la sainte Trinité. C'est pourquoi celui qui connaît Dieu en ignorant la sainte Trinité connaît le «subsistant dans une nature intellectuelle» et ignore que «le subsistant dans une nature intellectuelle» n'est pas une personne par définition. En d'autres termes, à cause de l'ignorance soit de la sainte Trinité soit de la personne il ne connaît pas Dieu en tant que personne.

QUESTION 12

Combien de subsistants en Dieu ?

Subsistant équivaut à un être au sens absolu, c'est-à-dire ce qui est, c'est-à-dire ce qu'on trouve à un degré ontologique tel qu'il est plus parfait que le principe constitutif d'être, que l'accident, le possible et l'être de raison.

Lorsqu'on cherche cependant combien de subsistants, on ajoute implicitement une autre notion à la notion de subsistant. On ne compte ensemble que ce qui se distingue l'un de l'autre. Chercher combien il y a de subsistants distincts c'est donc la même chose que chercher combien il y a de subsistants.

Or le subsistant distinct est le suppôt. En Dieu, il y a trois suppôts et seulement trois. Il faut donc répondre qu'il y a en Dieu trois subsistants.

Si on insiste sur le fait que Dieu subsiste, on répond qu'on ne le nie pas. Dieu subsiste, mais pas comme un quatrième en plus

du Père, du Fils et du Saint-Esprit puisqu'il n'en est pas réellement distinct.

Si on insiste sur le fait que c'est en raison que Dieu se distingue des personnes, on répond que les distinctions de raison fondent des énumérations non de ce qui est en Dieu mais de ce qui est en notre esprit.

Si on insiste sur le fait qu'en Dieu il n'y a qu'un seul subsistant, un unique subsister, un seul principe de subsistance, on le concède. En effet en ce sens, tout ceci ne dit pas *ce qui* (id quod) est mais *ce par quoi* (id quo) cela est ; il est clair que tout ceci ne vise pas les personnes divines mais la substance commune.

Si on insiste sur le fait que les relations n'ajoutent pas un *subsister* à l'être subsistant même et donc qu'il est impossible qu'il y ait trois subsistants, on répond que l'objection s'appuie sur une erreur, à savoir que les relations s'ajoutent réellement à l'être subsistant et composent avec lui. Les relations sont vraiment identiques à l'être même subsistant et parce qu'elles sont identiques [à l'être subsistant], elles subsistent également. Si les trois relations distinctes réellement entre elles subsistent, il y a en Dieu trois subsistants.

QUESTION 13

Que signifie en Dieu le mot personne ?

On répond que personne signifie en Dieu individu indéterminé¹¹⁶.

Pour le comprendre, il faut partir de Socrate qui, selon le genre, est un animal, selon l'espèce, un homme, selon l'individu singulier Socrate, mais selon l'individu indéterminé il est une personne. Il faut noter que les noms génériques ou spécifiques, même employés au sens individuel comme cet animal, cet

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

attributs se nomment communs ou essentiels.

Les trois personnes sont réellement distinctes entre elles. Donc ce qui est possédé par l'une ou l'autre personne divine peut ne pas être possédé par les trois. Autrement les trois ne se distingueraient pas réellement. Les personnes divines se distinguent selon quatre relations réelles ; donc tout ce qui – et cela seul – comporte ces relations se dit d'une ou de deux personnes mais pas des trois. C'est ce qu'on appelle les attributs propres ou notionnels.

Parmi les attributs essentiels, certains comportent une certaine similitude avec les attributs propres. Comme ils sont plus connus des hommes que les attributs propres, l'habitude est de les utiliser pour faire connaître les personnes. Passés des attributs essentiels aux attributs propres, on les dit appropriés : ils sont attribués à une personne sans qu'ils soient exclus des autres personnes.

Il faut parcourir tous les attributs des personnes divines et les distinguer en attributs communs, propres et appropriés. Qu'il suffise de noter ce qui peut faire difficulté.

Non engendré. Le mot, en soi, nie l'origine par génération : c'est ainsi qu'il convient au Saint-Esprit et au Père. Mais l'usage, niant toute origine que ce soit par causalité ou par émanation intelligible, le réserve au Père seul¹²⁸.

Non engendré se compte avec les quatre relations réelles de sorte qu'on arrive à cinq notions fondamentales par lesquelles on identifie les trois personnes distinctes¹²⁹.

Père et Fils sont les noms propres des personnes dérivés des relations par lesquelles, comme relations, ces personnes se distinguent et par lesquelles, comme subsistantes, elles se constituent.

Verbe est le nom propre du Fils parce qu'il comporte la

relation à l'acte d'intellection dont il émane intelligiblement. Semblablement, *être dit* comporte la même relation et *dire* la relation opposée. Même chose de *être conçu* et *concevoir*. Il convient cependant de réserver quelques mots pour désigner cet acte sous son aspect absolu ; c'est ainsi que nous avons utilisé le mot *affirmer*. Sur *être dit* voir plus loin, assertion XI.

Vrai, vérité, selon la définition du vrai, à savoir adéquation de l'esprit à la réalité, n'impliquant pas de relation d'origine sont des attributs essentiels. Cependant, si l'on considère *vrai et vérité* selon le critère de l'évidence suffisante perçue, ils impliquent une relation d'origine. De ce point de vue, on a affaire à un nom propre du Fils¹³⁰. Semblablement, si l'on considère l'émanation intelligible – de l'évidence perçue au verbe – on introduit le vrai selon le critère de vérité. En conséquence, la première procession divine peut être proprement dite émanation selon la vérité.

Image, puisqu'elle est ressemblance exprimée, ne peut se dire de Dieu le Père. D'après saint Augustin, elle se dit du Fils seul, mais d'après les Pères grecs *Esprit* se dit de l'image du Fils. Saint Thomas a résolu cette ambiguïté de la même manière qu'il prouve que la procession du Saint-Esprit n'est pas une génération, à savoir : l'image n'est pas seulement la ressemblance exprimée mais ce qui possède la ressemblance par la vertu de son origine. Ainsi *image* est un nom propre du Fils¹³¹.

Esprit, en son sens propre, désignant l'immatérialité de la substance divine, est un nom commun. Dans la mesure où «spiré» est sous-entendu, la relation d'origine est introduite ; *Esprit* s'emploie alors comme nom propre.

Saint, au sens propre, désigne la pureté de la bonté divine ; c'est un attribut commun.

Saint-Esprit, en vertu de l'usage, est le nom propre de la troisième personne divine. Par rapport à la sainteté, il peut être entendu comme nom propre en tant que l'émanation intelligible de l'amour est une émanation en laquelle se tient la sainteté de la volonté (il faut distinguer soigneusement le *volontaire* et le *libre*) : le Père et le Fils sont saints selon qu'ils sont principe d'un amour saint ; le Saint-Esprit est l'amour même qui procède saintement.

Amour, dilection, aimer, charité ne comportent en soi aucune relation sinon une relation à l'objet aimé ou choisi. Cette relation n'est pas une relation d'origine. Ces mots désignent des attributs essentiels, comme nous l'avons vu de *vrai* et de *vérité*. Cependant, de même que tout vrai formel procède de l'évidence perçue, de même tout amour et dilection intellectuels procède d'un jugement de valeur. Si donc on vise plus la chose que le mot, on discerne facilement des attributs propres. De même que nous aimons et aimons par choix, non parce que nous sommes notre amour même et notre dilection même, mais parce que nous sommes les principes intrinsèques de cet amour et de cette dilection, de même du Père et du Fils on dit qu'ils sont «aimant notionnellement» dans la mesure où ils sont le principe d'où procède l'amour divin c'est-à-dire la dilection. Semblablement, Saint-Esprit est nommé en toute propriété lorsqu'on l'appelle «amour procédant» ou «dilection notionnelle» parce que ces mots évoquent la relation d'origine¹³²

C'est pourquoi, lorsqu'on cherche si le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit, il faut distinguer : si l'ablatif est pris au sens de principe d'amour, c'est *non* ; si l'ablatif est pris au sens de ce qui procède, comme l'arbre fleurit de ses fleurs (*floret floribus*) , il faut subdistinguer : si on le comprend d'un amour essentiel, c'est *non*, si on le comprend d'un amour

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre 5

Les personnes divines comparées entre elles

Il faut considérer à présent ce qui a trait à la conscience des personnes divines et à sa propre perfection. D'abord, des émanations intelligibles on conclut que chaque personne divine est consciente de soi et de n'importe quel autre (assertion XII). Ensuite on examine l'opinion de quelques auteurs récents qui prétendent que le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas des personnes mais des façons de nommer des modes d'être (question XIX). Puis après avoir considéré la parole (*locutio*) divine (question XX), on compare sujets éternels et sujets temporels (question XXI). Enfin on affirme la circumincession psychologique et ontologique des personnes divines (assertion XIII). Pour terminer, on explique comment le dogme trinitaire manifeste mieux la perfection divine (assertion XIV).

ASSERTION 12

Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont, par une seule conscience réelle, trois sujets conscients de soi, de n'importe quel autre, de leur acte propre, notionnel et essentiel.

Intention

Nous présentons à présent d'une façon explicite ce que les assertions précédentes contenaient implicitement. On n'affirme rien d'autre dans cette assertion que ce qui suit : en Dieu il y a trois relations subsistantes réelles et réellement distinctes entre

elles fondées sur les émanations intelligibles. Cette question n'a pas été traitée auparavant soit parce qu'elle compare les personnes entre elles, (ce qu'a fait saint Thomas seulement à la question 42), soit parce que la difficulté devient moindre si on a déjà traité des actes notionnels.

L'idée de conscience

Conscient a un triple sens : 1) le sujet qui est conscient ; 2) l'acte par lequel il est conscient ; 3) l'action par laquelle un acte du sujet émane d'un autre acte. Ainsi, dit-on un homme conscient ; sentir, connaître, juger, choisir sont dits conscients ; enfin, on dit conscientes la délibération en tant que jugement issu de l'évidence perçue et la résolution (*consiliatio*) en tant que choix parmi les moyens considérés.

Conscience se place donc dans le genre connaissance, puisqu'elle implique une certaine connaissance mais elle se distingue des autres espèces de connaissance parce qu'elle renvoie non à l'objet mais au sujet, à l'acte du sujet ou même à l'action du sujet. Notre conscience ne relève pas de ce qui est vu mais de celui qui voit, non de ce qui est entendu mais de celui qui entend, non de ce qui est connu mais de celui qui connaît, non de ce qui est défini mais de celui qui définit, non de ce qui est affirmé mais de celui qui affirme, non de ce qui est choisi mais de celui qui choisit, non de ce qui est cherché, désiré ou craint mais de celui qui cherche, désire ou craint. De plus, bien que l'homme puisse se connaître, se définir, s'affirmer et s'aimer il faut aussi distinguer entre ce qui est connu ou désiré du côté de l'objet et ce qui se révèle du côté du sujet même : ceci est attribué à la conscience, cela à une autre espèce de connaissance ou à l'appétit. Enfin bien que cette connaissance du côté de l'objet ne se produise que par réflexion et introspection, il est

absolument faux de conclure que la conscience advient par réflexion et introspection. Que nous réfléchissions sur nous-mêmes ou que nous agissions en appréhendant et désirant une réalité complètement différente de nous, nous sommes présents à nous-mêmes. C'est en tant que nous sommes présents à nous-mêmes, et non pas en tant que nous nous connaissons comme objets, qu'il y a vraiment conscience¹⁵⁹.

La conscience doit être définie comme cette connaissance qui a lieu du côté du sujet et qui vise non l'objet de l'acte mais le sujet, l'acte lui-même, ou aussi l'action de ce même sujet.

Notez que *conscient* ne s'ajoute pas à l'être mais dit l'être lui-même en tant qu'il occupe tel degré de perfection ontologique. C'est pourquoi ce qui est nécessaire et suffisant pour dire en toute vérité que Pierre sent ou connaît est nécessaire et suffisant pour dire en toute vérité que Pierre sent consciemment ou connaît consciemment. D'ailleurs, c'est un vain montage de l'imagination que *sentir inconsciemment*, que *sentant inconscient*, que *connaître inconsciemment* et que *connaissant inconscient*.

La conscience divine selon l'acte essentiel

Par l'analogie, il faut passer aux réalités divines et d'abord considérer la conscience divine selon l'acte essentiel c'est-à-dire selon l'acte pur et infini : d'une certaine façon on fait abstraction des émanations et relations réelles¹⁶⁰.

Dieu comprend, connaît, veut et soi et les autres. Et ce n'est pas inconsciemment que Dieu inconscient comprend, connaît et veut mais conscient et consciemment. C'est pourquoi en Dieu il y a un sujet conscient et un acte conscient de comprendre, connaître, et vouloir.

Le Père, le Fils et l'Esprit sont Dieu.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Analogie se dit d'une seule et même réalité qui se vérifie diversement dans tel ou tel être.

Sujet est un nom relatif. Il est employé en autant de sens divers qu'il y a (spécifiquement) de réalités dont quelque chose est le sujet.

Il ne s'agit pas ici de sujet logique (tout ce dont on prédique), ni de sujet qui reçoit (ce en quoi se produit une réception, comme l'acte dans la puissance, l'être dans l'essence, les formes dans la matière, les accidents dans la substance), ni de sujet d'un habitus (ce qui se rapporte à l'habitus, comme l'objet par rapport à l'acte ; ainsi Dieu est-il dit sujet de la science théologique).

Mais il s'agit d'un sujet qui est une personne en ce sens même qu'il est une personne. Le sujet se comprend donc comme subsistant distinct dans une nature intellectuelle ; ce sujet est considéré par rapport à sa nature intellectuelle.

Donc l'analogie qu'on cherche est l'analogie d'un sujet comme sujet. Le sujet, qu'il soit temporel ou éternel est un subsistant distinct dans une nature intellectuelle. Mais le sujet temporel se rapporte à sa propre nature intellectuelle d'une autre manière que le sujet éternel.

Le sujet éternel est immuable intrinsèquement.

Le sujet temporel non seulement est muable mais il est aussi matériel.

Le *maintenant* du sujet éternel est identique au *toujours* ; le *maintenant* du sujet temporel est fluent. Le *maintenant* se rapporte au sujet, comme le temps se rapporte au mouvement du sujet ; aussi le *toujours* du sujet immuable est identique à son *maintenant*, le *maintenant* du sujet muable et matériel est continuellement fluent¹⁷¹.

Le sujet temporel change vraiment et réellement et pourtant il

demeure identique soit à travers des mutations substantielles (mort, résurrection) soit à travers des mutations accidentelles. Le sujet est en effet un subsistant distinct, c'est-à-dire un être simpliciter, c'est-à-dire ce qui est, c'est-à-dire ce qui possède une essence substantielle et les autres principes constitutifs. C'est pourquoi, puisque le subsistant est constitué vraiment et réellement de ses principes intrinsèques, il change vraiment et réellement lorsque ceux-ci changent. Cependant puisque le subsistant n'est pas adéquatement identique à ses principes constitutifs, il demeure identique bien que – dans une certaine mesure – ses principes changent.

En conséquence, attention à la multiple ambiguïté du mot substance. Elle signifie 1) l'essence substantielle composée de cette forme et de cette matière, ou 2) ce qui possède l'essence substantielle, ou 3) selon la connaissance prémétaphysique, le genre ou le prédicament qui se distingue en substance première et substance seconde, ou 4) d'autres, nombreuses et quelquefois étonnantes réalités selon des conceptions de la substance variées, grossières et erronées. Puisque le nom d'accident est même plus ambigu, il faut toujours recourir aux notions métaphysiques fondamentales, lorsque surviennent des objections fondées sur l'idée de substance ou d'accident ou de l'une et l'autre.

Il faut, cela étant, rapporter d'abord le sujet temporel, puis le sujet éternel à leur nature intellectuelle.

1° Le sujet temporel n'est pas un sujet purement intellectuel. La nature intellectuelle est de soi immatérielle ; un sujet sans nature matérielle ne serait pas temporel.

2° La nature intellectuelle du sujet temporel est doublement potentielle. D'une première façon, en ce sens que le sujet temporel est classé dans le genre des intelligibles comme puissance seulement parce qu'à l'origine notre esprit est comme

la table rase sur laquelle rien n'est écrit. D'une deuxième façon, en ce sens que l'actuation de la nature intellectuelle n'est que la forme, d'une certaine manière¹⁷², et l'acte de la vie sensitive présupposée. Et la forme, d'une certaine manière, correspond à la première opération de l'esprit, évidemment, en tant que nous nous enquérons du sensible, où nous percevons des causes dans le sensible, où nous concevons les causes que nous avons perçues en même temps que la matière abstraite commune. L'acte, d'une certaine manière, correspond à la deuxième opération de l'esprit et à l'opération ultérieure de la volonté, évidemment, dans la mesure où réfléchissant sur les concepts nous cherchons s'ils correspondent à une réalité, nous pesons l'évidence, nous formons des jugements spéculatifs et pratiques et nous choisissons selon ces jugements. Cette information de la vie des sens et cette actuation intellectuelle présuppose la vie des sens ; si nous ne sommes pas rendus conscients par les opérations des sens, nous ne pouvons rien opérer ni par l'intelligence ni par la volonté, puisque dans cette vie nous ne connaissons absolument rien en acte que par l'image¹⁷³.

3° Le sujet temporel est sujet de sa nature intellectuelle d'abord par accident, puis par l'actuation de cette dernière.

Chaque chose est dite *par soi* ou *par accident* selon qu'elle advient par l'intention de l'agent ou hors de cette intention. Dans la mesure où l'on considère l'intention de cet agent qui a créé la nature du sujet temporel, la conserve et l'applique à l'action, il est très clair que la nature intellectuelle du sujet temporel est actuée par soi. Mais dans la mesure où l'on considère l'intention du sujet temporel lui-même, il est clair aussi que l'actuation de la nature intellectuelle ne peut pas être visée avant que le sujet lui-même sache qu'il possède une nature intellectuelle. Il n'est pas moins évident que le sujet temporel ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Opinions

Les théologiens résolvent habituellement cette question de façons différentes.

Ceux qui ne veulent pas d'autre idée de la perfection que celle qui se perçoit en acte nient que les relations divines réelles posent une perfection puisque manifestement il n'appartient pas à la relation de poser un acte mais de renvoyer à une position. Ils sont nombreux et parmi eux : Durand, Cajetan, Molina, Billuart, Gonet, Billot et Boyer (voir plus loin, Assertion XVII, Différences d'opinions).

Ceux qui pensent que par le très grand mystère de la sainte Trinité nous a été révélée nécessairement la plus grande perfection revendiquent une perfection propre aux relations divines non sans diverger par la suite.

D'autres, comme Suarez, imaginent trois perfections réelles réellement distinctes entre elles.

D'autres, comme Franzelin, Pesch, Galtier (voir plus loin Question XXXVI, § 3) défendent une unique perfection réelle et passent sous silence les deux idées de perfection de sorte qu'ils paraissent détruire d'une certaine façon leur propre opinion.

Puisqu'il est impossible d'accorder toutes ces divergences, nous estimons devoir défendre l'opinion suivante : de même que substance divine et relations divines sont une seule réalité, et aussi une seule perfection réelle et, également, de même que l'idée de substance est différente de l'idée de relation, ainsi une perfection est attribuée à la substance et une autre aux relations. C'est pourquoi à la première et à la troisième opinion nous concédons qu'il n'y a qu'une seule perfection divine réelle, mais nous approuvons la deuxième et la troisième dans la mesure où elles tiennent qu'une grande perfection de Dieu est révélée par le dogme de la Trinité.

Argument

1) Acte dit *perfection*

L'être se divise en puissance et acte ; il est limité par la puissance et accompli (*perficiatur*) par l'acte. Chaque être manque de perfection dans la mesure où il est limité par la puissance et il est marqué de perfection dans la mesure où il est en acte.

2) Différente est l'idée de perfection qui se tire de l'unité d'ordre.

On dit *ordre* en deux sens : d'une part en ce sens que la relation se définit *ordre de l'un par rapport à l'autre* ; d'autre part en ce sens que plusieurs éléments s'ordonnent de façon qu'ils constituent un seul être. Au premier sens, n'importe quelle relation est un ordre ; mais au second sens il n'y a d'ordre qu'en tant que plusieurs éléments forment une unité intelligible par leurs nombreuses et mutuelles relations, par exemple un tas de pierres et de poutres manque d'une unité d'ordre mais des pierres et des poutres convenablement disposées forment une maison.

Il faut donc savoir que rien ne peut avoir le caractère de fin s'il n'a pas le caractère de perfection. La fin est en effet l'ultime perfection ; c'est pourquoi chaque être, en tant qu'il existe, est un être simplement mais, en tant qu'il atteint sa fin, il est un bien simplement et simplement (*simpliciter*) parfait¹⁸³.

De plus, le caractère de fin et de perfection ultime revient non seulement aux êtres singuliers en tant que singuliers mais aussi aux êtres multiples en tant que multiples. Tout agent agit pour une fin ; s'ils sont faits multiples, ils le sont pour une fin.

Cette fin ne peut pas être la multiplicité matérielle ; la multiplicité en tant que matérielle manque d'un terme certain. Par exemple si on dit qu'il est mieux de faire deux plutôt qu'un,

il suit qu'il est encore mieux de faire trois plutôt que deux. On continue à l'infini et l'infini va contre l'idée de fin¹⁸⁴.

La fin de ce qui est multiple ne peut être que des substances multiples se convertissent en une substance unique : ce ne serait plus la perfection du multiple mais plutôt sa destruction.

La fin du multiple ne peut pas être que le singulier en tant que singulier s'accomplit au maximum ; le multiple en tant que multiple est alors laissé sans fin.

Il faut donc dire que la fin du multiple et son ultime perfection consiste dans l'unité d'un ordre. Cette unité n'élimine pas la multiplicité, elle ne la multiplie pas sans détermination, elle ne la laisse pas informe mais elle l'accomplit (*perficit*) précisément en tant qu'elle est multiplicité. On le prouve par de nombreux exemples.

- D'abord «L'univers entier participe à la bonté divine et la représente plus parfaitement qu'une autre créature quelconque¹⁸⁵». Or l'univers n'est un tout que par l'unité d'un ordre¹⁸⁶. Cet ordre est la fin intrinsèque de l'univers, comme il est dit : «La fin de l'univers est un bien existant en lui, à savoir l'ordre de ce même univers¹⁸⁷».

- Ensuite, les anges ont un ordre entre eux et par rapport aux autres créatures¹⁸⁸.

- Ensuite, les hommes s'accomplissent en cette vie non seulement par les biens particuliers que chacun désire et poursuit mais aussi par l'unité d'un ordre, unité domestique, économique, politique, sociale que beaucoup, collectivement, souhaitent avec d'autant plus de force qu'ils discernent clairement les causes et s'écartent de cette erreur qu'est l'individualisme excessif.

- Ensuite, puisque chaque homme est constitué de nombreuses parties, ces parties – comme telles – tendent à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cause efficiente suprême» (DH 3814, encycl. *Mystici Corporis*).

Argument

1) Tout ce qu'une personne divine sait, veut, fait, elle le sait, veut, fait par sa propre science, volonté et puissance.

La science, volonté, et puissance d'une personne divine est réellement identique à l'essence divine elle-même.

Cette essence, puisqu'elle est subsistante, est non seulement principe *quo* mais aussi principe *quod*.

L'essence divine est perfection divine possédée en commun de façon égale par les trois personnes.

Donc tout ce qu'une personne divine sait, veut, fait, elle le sait, veut et fait par la perfection divine également commune aux trois personnes comme principe *quo* et *quod*.

Cette conclusion ne diffère pas – sinon par la façon de parler – de l'assertion : « Ce qu'en vérité on dit de contingent a propos des personnes divines quant a l'opération divine de connaissance, de volition et de production, est constitué par la perfection divine commune, en tant que principe *quo* et *quod*. »

2) Est attribué vraiment et réellement à chacun ce qui est constitué par sa propre réalité et perfection.

Or tout ce qui est dit en réalité de n'importe quelle personne divine selon l'opération divine de connaissance, ou de volonté, ou de production est constitué par la perfection divine commune aux trois.

Donc tout ce qui est dit en réalité d'une personne divine selon ces opérations est également dit des autres.

C'est pourquoi tout ce que Dieu le Père sait, veut et fait, le Fils et l'Esprit le savent, le veulent, le font puisqu'aux trois appartiennent une seule science, une seule volition et une seule puissance. DH 1330 (*Décret pour les jacobites*).

3) Ce qui est attribué également aux trois personnes ne doit pas leur être attribué confusément mais distinctement. De même que c'est dans un certain ordre que le Père, le Fils et l'Esprit possèdent la même essence, de même c'est dans un certain ordre, également, que le Père, le Fils et l'Esprit possèdent la même science, la même volonté et la même puissance¹⁹⁴. Là où se trouve un ordre, il n'y a pas de confusion ; mais partout où la pluralité est sans ordre, là se trouve la confusion¹⁹⁵.

Objection

Autant il y a de suppôts, autant il y a de principes *quae*, car le suppôt est le principe *quod*. Or en Dieu il y a trois suppôts, donc il y a en Dieu trois principes *quae*.

Réponse

La raison ajoutée dans la majeure est vraie, mais la majeure a besoin de distinction parce que les suppôts peuvent être multipliés par les relations mutuellement opposées tandis que les principes *quae* ne le peuvent pas. Autant de subsistants distincts, autant de suppôts, d'accord. Autant de subsistants distincts, autant de principes *quae*, il faut subdistinguer : si les subsistants en tant qu'absolus se distinguent réellement, d'accord ; si les subsistants en tant que relatifs se distinguent dans un absolu, pas d'accord. Autant de principes, autant d'absolus puisque principe signifie un absolu un. Mais en Dieu il n'y a qu'un absolu.

QUESTION 22

Dieu le Père a-t-il envoyé son Fils pour racheter le

genre humain ?

Je réponds très clairement que, selon l'Écriture sainte, Dieu le Père a envoyé son Fils pour racheter le genre humain. Cependant mieux vaut donner quelques citations pour que la question concernant les missions des personnes divines porte plutôt sur le concept que sur le fait.

Ga 4, 4 : «Mais quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils né d'une femme et assujetti à la loi pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi, pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs».

Saint Jean expose abondamment la même doctrine. Celui qui a envoyé est le Père : 3, 16 s ; 5, 23 ; 8, 16 ; 14, 24 ; 20, 21. Le Père vit : 6, 57 ; le Père témoigne : 5, 37 ; le Père attire : 6, 57 ; le Père donne mandat : 12, 49; seul vrai Dieu : 17, 3 ; celui qu'ignorent les persécuteurs : 15, 21.

Le Fils envoyé n'enseigne pas sa doctrine mais la doctrine de celui qui l'a envoyé : 7, 16 ; 7, 18 ; 8, 28 ; 12, 49 ; 14, 24. Le Fils envoyé ne cherche pas sa volonté mais la volonté de celui qui l'a envoyé : 4, 34 ; 5, 30 ; 6, 38 ; 8, 29. Bien plus, le Fils ne peut rien faire de lui-même : 5, 19 ; 5, 30.

Le Fils n'est pas envoyé de telle manière qu'il est seul : 8, 16 ; 8, 29 ; 10, 30, 38. Il ne vient pas de lui-même : 7, 28 ; 8, 42 mais il sait d'où il vient et qui l'a envoyé : 7, 29. Il peut affirmer «celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé», 12, 45 et enfin il va à celui qui m'a envoyé, 7, 33 ; 16, 5.

Le Fils a été envoyé par l'amour du Père : 1 *Jn* 4, 9 ; *Jn* 3, 16 ; *Rm* 8, 32 ; dans la ressemblance à la chair de péché : *Rm* 8, 3 ; pour le salut du monde : *Jn* 3, 17 ; pour que nous vivions par lui : 1 *Jn* 4, 9 ; pour que les hommes croient, connaissent le Père qui envoie et le Fils envoyé : *Jn* 5, 24 ; 6, 29 ; 11, 42 ; 17, 8, 21 ; 21 ; 23 ; 25 ; et qu'ils aient la vie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ou simultanée.

QUESTION 26

Comment le terme extérieur qui convient suit la mission constituée

Pour comprendre l'affirmation qui précède, notez que Dieu est être par l'intellect et agent par l'intellect. Il est l'être par l'intellect en tant que son être est son acte d'intellect et de volonté ; il est agent par l'intellect, parce que son acte de produire est encore son acte d'intellect et de vouloir. C'est pour cette raison, par le fait que le Père, le Fils et l'Esprit conçoivent et veulent qu'une personne divine soit envoyée, que la mission est constituée et le terme extérieur convenable produit. Il y a constitution parce que Dieu est l'être par intellect et donc, ce que Dieu connaît de soi, est Dieu. Il y a production parce que Dieu est agent par intellect et donc, ce que Dieu connaît comme lui étant extérieur, est extérieur à Dieu.

Si l'on distingue :

- la constitution au sens actif ;
- la constitution au sens passif ;
- la production au sens actif ;
- la production au sens passif ;

alors :

1) la constitution au sens actif est commune aux trois personnes, puisque les trois personnes conçoivent et veulent soit que le Père envoie le Fils, soit que le Père et le Fils envoient le Saint-Esprit ;

2) la constitution au sens passif est propre à la personne qui envoie et à la personne envoyée, puisque les trois conçoivent et veulent, non pas que les trois personnes envoient et que les trois soient envoyées, mais que le Père envoie le Fils et que le Père et

le Fils envoient le Saint-Esprit ;

3) la production au sens actif est commune aux trois personnes, puisque les trois personnes conçoivent et veulent que soit produit le terme extérieur convenable, et puisque le fait même de concevoir, accompagné de volonté, est le fait même tout-puissant de produire ;

4) bien que la constitution au sens actif et la production au sens actif soient communes aux trois personnes, elles ne sont pas communes à trois personnes confusément mais distinctement ; que le Fils connaisse et veuille être envoyé par le Père, il le tient du Père comme du Père il a sa substance ; que le Saint-Esprit connaisse et veuille être envoyé par le Père et le Fils, il le tient du Père et du Fils comme du Père et du Fils il a sa substance ; il faut en dire autant de la production au sens actif ;

5) la production au sens passif est le terme extérieur convenable lui-même en tant que dépendant de sa première cause efficiente ;

6) rien de réel et d'intrinsèque n'est ajouté intrinsèquement aux personnes divines immuables que ce soit par la constitution au sens actif, par la constitution au sens passif ou par la production au sens actif ;

7) cependant par la divine perfection infinie, illimitée, commune ou propre selon le cas, les trois personnes constituent vraiment et réellement, sont constituées vraiment, réellement et respectivement comme envoyantes et envoyées, produisent vraiment, réellement et également les termes convenables ;

8) de même que l'immutabilité divine rend impossible une réelle et intrinsèque addition (*additionem*), de même l'infinité divine la rend superflue.

L'incarnation du Fils et le don du Saint-Esprit sont semblables quant au mode de constitution et de production mais

ils diffèrent quant à ce qui est constitué et produit. Ils sont semblables quant au mode, parce que dans l'un et l'autre se vérifient les huit points énumérés plus haut. Quant à ce qui est constitué et produit, ils diffèrent beaucoup.

Dans l'incarnation le terme extérieur matériel est une nature humaine non subsistante puisque l'union est dans la personne ; mais dans le don le terme extérieur matériel est une nature humaine subsistante puisque l'union de grâce est entre les personnes. C'est pourquoi, de même que cette nature-ci subsiste par être propre et proportionné, ainsi cette nature-là ne subsiste pas parce qu'elle manque d'être propre et proportionné.

Dans l'incarnation, le Fils est Dieu et homme par le propre être divin ; ce vrai contingent en tant que contingent a son adéquation par un être secondaire qui assume une nature non subsistante ; puisque cette assumption dépasse la capacité de la nature, cet être secondaire dépasse également la capacité de la nature. Dans le don au contraire, le Saint-Esprit par sa propre perfection est don et donné aux justes ; ce vrai contingent en tant que contingent trouve sa vérité par la grâce sanctifiante qui rend sainte et agréable à Dieu une nature subsistante ; et puisque don incréé et sainteté créée excèdent la proportion de cette nature, la grâce sanctifiante dépasse aussi la capacité de la nature.

Donc dans l'incarnation le terme extérieur formel est un certain être secondaire qui se ramène au genre de la substance. Dans le don au contraire le terme extérieur formel est la grâce sanctifiante qui appartient au genre de la qualité.

Bien que dans l'incarnation le Fils en tant que Dieu ne soit pas seul, seul le Fils est incarné. Mais dans le don, bien que seul le Saint-Esprit soit don selon sa propre perfection, puisque c'est la même chose de donner tout son amour et de se donner, parce que le Père et le Fils donnent tout leur amour qui procède, ils se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comprendre et à désirer, 3) plusieurs opérations de plusieurs personnes ordonnées entre elles, 4) une succession et une série de biens particuliers et 5) des relations interpersonnelles.

Puisque chaque personne a besoin presque toujours de beaucoup de choses, il est requis une succession et une série de biens particuliers pour vivre correctement. Des opérations isolées ne suffisent pas ; il en faut un grand nombre ordonnées les unes aux autres pour que se produise une série de biens particuliers. Puisque les hommes sont en puissance et, par nature, indéterminés²⁵⁴, des aptitudes à comprendre et à désirer sont requises pour que se produisent un très grand nombre d'opérations ordonnées entre elles. Puisque enfin, sachant et voulant, soit ils acquièrent des aptitudes, soit ils accomplissent des opérations ordonnées entre elles, soit ils se répartissent les biens particuliers qui en proviennent, ils veulent pour eux-mêmes ou pour les autres ce bien d'ordre. Or vouloir le bien pour quelqu'un est l'aimer²⁵⁵. L'effet de l'amour est cette union et adhésion mutuelle²⁵⁶ qui constituent la meilleure des relations personnelles. Voilà pourquoi le bien humain d'ordre induit des relations interpersonnelles.

Comme tout bien d'ordre est un intelligible qui ne peut se révéler aux sens et que les hommes sont lents à comprendre, il n'est pas étonnant qu'on puisse estimer que nous ne parvenons que peu à peu à le comprendre et à le vouloir. Petits, nous désirons des biens particuliers ; enfants, nous nous intéressons à la série des biens particuliers (qui rendent la vie agréable), c'est pourquoi nous apprenons volontiers les arts pratiques ; adolescents, nous constatons la nécessité de la coopération et nous engageons consciemment de nouvelles relations personnelles ; jeunes, nous concevons nous-mêmes ces biens d'ordre, nous pensons des ordres meilleurs, nous combattons les

abus et les désordres, nous désirons des réformes et peut-être des nouveautés ; les philosophes enfin parviennent, au-delà des biens particuliers qui conviennent aux particuliers, à reconnaître un bien d'ordre, bon en vertu de son intelligibilité et de sa participation au bien divin, désiré par la volonté parce que la volonté est un appétit qui suit l'intelligence, parce qu'on peut par la volonté désirer qu'un bien d'ordre apporte des biens particuliers non à celui qui désire mais seulement aux autres²⁵⁷.

Bien que les cinq éléments énumérés soient tous liés comme organiquement entre eux, les relations interpersonnelles revendiquent une certaine priorité. Ceux que nous aimons, lorsque nous voulons leur communiquer des biens, nous coopérons volontiers avec eux pour que ces biens se produisent ; pour que soit plus efficace cette coopération, nous acquérons les aptitudes nécessaires et nous chassons les défauts opposés ; supposé l'union d'affection, le reste suit qui fait le bien d'ordre, comme on le constate surtout dans le mariage. A cela s'ajoute, outre l'intelligence et la volonté rationnelle, que par une certaine intersubjectivité notre sensibilité est disposée aux relations interpersonnelles, comme il ressort des phénomènes de présence, de sympathie et de transfert, etc.

2) Après avoir examiné l'idée de bien, il nous faut passer à la finalité des missions divines. La fin ultime est le bien divin lui-même qui doit se communiquer par la vision immédiate, la fin prochaine est ce bien d'ordre qui, selon des analogies variées avec les biens humains d'ordre, se nomme royaume de Dieu, corps du Christ, Église, mariage mystique du Christ avec l'Église, économie du salut ou cité de Dieu. La fin prochaine est dite royaume de Dieu à cause de la ressemblance avec le bien politique d'ordre ; elle est dite corps à cause de la ressemblance avec le bien d'ordre en vigueur dans les organes d'un unique

corps ; elle est dite Église et cité à cause de la ressemblance avec le bien social d'ordre ; elle est dite mariage à cause de la ressemblance avec le bien domestique d'ordre ; elle est dite économie à cause de la ressemblance avec le bien d'ordre que dans les biens matériels on cherche, on produit, on administre.

Dans ce bien d'ordre on trouve tout ce qui conspire à la constitution d'un bien d'ordre. Multitude de personnes, puisque le Christ est mort pour tous ; aptitudes à comprendre et à désirer, puisque de la grâce sanctifiante découlent les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit ; multitude d'opérations ordonnées les unes aux autres, puisque les chrétiens déposent le vieil homme, vivent une vie nouvelle, s'aiment mutuellement ; succession et série de biens particuliers, soit selon le fruit que la vie nouvelle dans le Christ apporte perpétuellement, soit selon le ministère de la parole par lequel l'évangile est prêché à toute créature, soit selon le ministère de la vie qu'on observe dans le sacrifice, le sacerdoce et les sacrements, soit selon la hiérarchie qui ordonne et accomplit l'Église. Enfin, relations personnelles, puisque les chrétiens s'aiment mutuellement comme le Christ les a aimés²⁵⁸ et s'aimant mutuellement aiment le Christ²⁵⁹, et aimant le Christ sont aimés par le Père²⁶⁰ : du Père, par le Christ, le Saint-Esprit leur est envoyé²⁶¹.

Les personnes divines sont envoyées pour établir et accomplir comme il convient ce bien d'ordre. Quoique les autres biens d'ordre imitent *ad extra* ce bien d'ordre suprême qu'on trouve dans la sainte Trinité même, il a été convenable que l'économie du salut non seulement imite l'ordre de la sainte Trinité mais, ordonnée à la participation à la béatitude divine, y participe d'une certaine façon. C'est pourquoi les personnes divines qui procèdent éternellement du Père sont temporellement envoyées par le Père pour établir et confirmer de nouvelles relations

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

disposition découlent quasiment d'une façon naturelle les vertus et les dons par lesquelles la partie inférieure de l'âme est soumise à la raison et la raison à Dieu ; ainsi obtient-on cette rectitude intérieure et cette justice par lesquelles les justes sont promptement mus par Dieu en vue de la vie éternelle²⁹⁵.

Ces trois réalités ne sont pas distinctes au point d'être séparées. Bien que l'amour et le don incréé, la disposition de grâce sanctifiante et l'orientation de l'âme justifiée soient trois réalités, elles sont liées mutuellement par un seul ordre intelligible. L'amour et le don étant contingents, il est requis un terme extérieur convenable comme condition conséquence ; c'est pourquoi le deuxième suit (*sequitur*) le premier. Parce que les vertus et les dons découlent de la grâce sanctifiante comme les puissances découlent de l'essence de l'âme, par le fait qu'est posée la grâce sanctifiante, sont posées aussi l'orientation de l'âme justifiée et la promptitude à agir sous la motion de Dieu. Donc non seulement le troisième suit le deuxième, mais même du premier suit la motion divine pour produire les actes selon les vertus et les dons.

6) Il faut distinguer la disposition (*habitus*) de grâce et l'état ou la situation de grâce. La disposition de grâce est un certain accident physique reçu dans l'âme du juste. L'état ou la situation de grâce concerne en même temps de nombreux sujets distincts. Ainsi pour constituer l'état de grâce sont requis : 1) le Père qui aime, 2) le Fils à cause duquel le Père aime, 3) le Saint-Esprit par lequel le Père aime et donne et 4) les justes qui sont aimés du Père et reçoivent ses dons à cause du Fils dans le Saint-Esprit, lesquels justes en conséquence sont pourvus de la grâce sanctifiante, d'où découlent les vertus et les dons, d'où viennent les justes, droits et prompts à recevoir et à engager les actes ordonnés à la vie éternelle²⁹⁶.

7) Par cet état se constitue une situation interpersonnelle entre Dieu et l'homme. Selon cet état les personnes divines et les justes sont mutuellement présents comme connus dans les connaissants et aimés dans les aimants. Cet état se reconnaît dans les actes sans cependant se perdre du seul fait de leur intermittence. Ce qu'est cet état ou situation se manifeste d'autant plus clairement que s'offrent des dispositions et des actes plus parfaits.

Par cet état, nous ne sommes plus nôtres parce que nous sommes le temple du Saint-Esprit²⁹⁷. Par cet état, le Saint-Esprit également n'est plus sien puisqu'il nous a été donné²⁹⁸. Par cet état également les chrétiens ne vivent pas pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux²⁹⁹. Aussi leur vie est cachée avec le Christ en Dieu³⁰⁰. Qui nous séparera de la charité du Christ ?³⁰¹ La charité n'est pas une impulsion aveugle de l'âme, puisque les fils de Dieu vivent dans la foi³⁰² et que c'est par la foi³⁰³ que le Christ habite dans leur cœur. C'est pourquoi ils diffèrent de ceux qui ont le zèle de Dieu mais non selon la connaissance³⁰⁴. Demeurant dans la charité, ils demeurent en Dieu et Dieu en eux³⁰⁵. Ils savent que cette présence mutuelle ne vient pas de leur charité mais du don de l'Esprit³⁰⁶. Ce ne sont pas eux qui les premiers ont aimé Dieu le Père mais, lui, les a aimés et a envoyé son Fils en propitiation pour leurs péchés³⁰⁷.

Donc selon cet état, les personnes divines sont dans les justes et les justes dans les personnes divines comme connus dans les connaissants et aimés dans aimants. Cet état du côté des personnes divines est toujours en acte second mais du côté des justes il est toujours en acte premier : il s'épanouit alors promptement en acte second sous la motion divine pour la

perfection du juste. C'est pourquoi celui qui est juste sera encore justifié³⁰⁸, il aura la vie en abondance dans l'Esprit par le Fils pour la gloire de Dieu le Père. La gloire du Père est que, de même qu'il dit éternellement le Verbe selon la vérité et par le Verbe spire l'amour selon la sainteté, de même dans la plénitude des temps il a envoyé selon la vérité son Verbe fait chair pour que croyant au Verbe nous disions intérieurement et comprenions des paroles de vérité et par le Verbe il a envoyé selon la sainteté l'Esprit du Verbe pour que liés par l'amour à l'Esprit et faits membres vivants du corps du Christ nous criions : Abba, Père.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

se meuvent elles-mêmes. De même en effet que l'âme ne vivrait pas si elle ne se mouvait, de même les actes de l'âme ne seraient pas vitales s'ils n'étaient pas produits par les puissances mêmes de l'âme.

C'est cette doctrine que défendit fortement Petrus Ioannès Olivi, OFM, *In II Sent.*, q. 58 [Quaracchi, 1924]. Voir ob. 13am pp.400-403, corp. pp 412-414, ad 13m pp. 437-461, ad 14m pp. 461-515.

Gonzalvus Hispanus, *Quaest. disp.*, q. 3 [Quaracchi, 1935] pp. 27-49, adoucit cette pensée de Petrus Ioannès Olivi : l'objet ne serait plus la simple condition de l'acte vitale mais produirait une disposition dans la puissance d'où celle-ci même pourrait produire l'acte vital.

Gotefridus de Fontibus (d'une façon exagérée), Thomas de Suttona, Nicholas Trivet soutinrent le parti d'Aristote.

Scott prit la voie moyenne : il affirma que l'objet et la puissance étaient des co-causes qui concouraient à la production de l'acte vital.

On peut à peine douter que saint Thomas ait pensé comme Aristote. Il enseigne que non seulement une disposition préalable ou une forme est produite par l'objet dans la sensibilité mais même l'acte de sentir.

In IV Sent., d. 50, q. 1, a. 4 : «La connaissance sensible s'accomplit en cela que le sens est mû par le sensible».

C. Gent., II, 57 § 8 : «L'âme sensitive ne se comporte donc pas dans la sensation comme moteur et agent mais comme ce par quoi le patient pâtit».

C. Gent., II, 76 § 15 : «Si cette opération consiste en une passion, [ce qui se meut] il n'a qu'un principe passif, ainsi qu'on le voit pour les puissances sensibles chez les animaux».

In II De Anima, lect. 10 § 350 : «L'action des sens consiste dans un certain changement et une certaine passivité».

Som. théol. I, q. 17, a. 2 ad 1m : »Ce que les sens éprouvent, c'est la sensation même«.

Som. théol. I, q. 85, a. 2 ad 3m : «...deux sortes d'opération. L'une suppose seulement une modification : ainsi l'opération du sens se réalise-t-elle en ce que le sens est modifié par le sensible»

Quodlib. V, a. 9 ad 2m : «La connaissance du sens extérieur s'accomplit par la seule modification du sens par le sensible».

Il est connu que l'intellect possible est une puissance passive et que connaître est une certaine passion. Comme, cependant, cela ne convainc pas plusieurs, il est utile d'ajouter des références plus recherchées.

De Ver. q. 22, a. 5 ad 8m : «Une forme reçue en quelque chose ne meut pas ce en quoi elle est reçue, mais avoir une telle forme, cela même c'est avoir été mû ; par contre, ce qui reçoit est mû par l'agent extérieur : ainsi le corps qui devient chaud par le feu n'est-il pas mû par la chaleur reçue, mais par le feu. Ainsi également l'intelligence n'est pas mue par l'espèce déjà reçue, ou par la vérité qui s'ensuit de cette espèce, mais par une réalité extérieure qui imprime dans l'intelligence, tel l'*intellect agent*, ou le phantasme (*species*), ou quelque autre chose de ce genre.»³¹²

Som. théol., I-II, q. 26, a. 2 c : »Un agent naturel produit un double effet dans le patient. Premièrement, il lui donne une forme ; deuxièmement, il lui donne le mouvement afférent à cette forme«. C'est pourquoi si une comparaison est possible, l'*intellect agent* et le phantasme non seulement impriment une forme intelligible (qui est la forme reçue dans l'intellect possible) mais aussi lui donnent un mouvement afférent à cette forme (ce mouvement est le connaître). Mais si on refuse la comparaison avec l'agent naturel, il reste que l'opération (connaître) est plus parfaite que la forme (*species*) : en conséquence elle ne peut avoir dans la forme un moteur proportionné.

In IV Sent., d. 49, q. 3, a. 2 sol. : «L'ultime et le plus parfait en chaque être est son opération. D'où toute forme présente [dans un être] se rapporte à l'opération comme la puissance à l'acte. C'est pourquoi la forme est dite acte premier comme le savoir (*scientia*) et l'opération, acte second, comme la réflexion (*considerare*) ainsi qu'on le voit dans *De Anima*» (lect. 11, 359 s).

De Pot., q. 5, a. 5. ad 14m : «... cette objection procède de l'acte

second, qui est l'opération qui demeure dans celui qui opère, qui est sa fin et par conséquent meilleure que sa forme»³¹³. Cf. *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 5 ad 4m ; *De Malo* q. 1, a. 5 c ; *Som. théol.* I-II, q. 3, a. 2 ; q. 49, a. 3 ad 1m ; III, q. 9, a. 1 c. Voir aussi les passages cités plus haut : § 2 La proportion entre l'acte et la puissance.

Ce qui est enseigné sur la volonté concorde avec tout ceci. Dans les œuvres antérieures à la première partie de la Somme, il n'est pas question, semble-t-il, de la volonté se mouvant elle-même mais c'est le principe d'Aristote qui commande «C'est le désirable appréhendé qui meut le désir» et la liberté est fondée en ce que «Dans le domaine du contingent, la raison peut suivre des directions opposées» (*Som. théol.* I, q. 83, a. 1 c). Il est dit : «Le libre arbitre est cause de son mouvement. Par le libre arbitre en effet l'homme se meut lui-même à l'action» (*Som. théol.* I, q. 83, a. 1 ad 3m). Il est dit aussi que la volonté est mue par soi (I, q. 105, a. 4 ad 2m et ad 3m). Mais l'expression «la volonté se meut elle-même» manque. Voir *Theol. Stud.*, III (1942), 533-537.

Cependant, d'une façon explicite dans *Q. D. de Malo*, q. 6 et dans *Som. théol.* I-II, q. 9, a. 3 c, on trouve que la volonté se meut elle-même, non parce que dans la volonté il y a un agent et du possible, comme dans l'intelligence (I, q. 83, a. 4 ad 3m), mais parce que la volonté en acte par rapport à une fin se conduit de la puissance à l'acte à propos d'un moyen. L'acte par rapport à une fin est issu d'un principe extérieur (I-II, q. 9 a. 4) ; ce principe est Dieu seul (*Ibid.* a. 6) qui meut l'homme soit au bien universel soit par grâce à un bien particulier (*Ibid.* a. 6 ad 3m). Il est donc clair que la volonté est mue et non mouvant dans l'acte par lequel elle veut une fin ; et ceci est dit explicitement à propos de la grâce opérante (I-II, q. 111, a. 2 c).

Tout ceci ne fait aucune difficulté du moment qu'à propos de l'acte vital on n'attribue pas à saint Thomas une pensée étrangère, à savoir que les puissances des vivants se meuvent

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

formes de l'image sensible qui sont l'objet de notre intellect soient rendues intelligibles en acte, ce qui relève de l'[intellect] agent». ³¹⁵

In III Sent., d. 14, a. 3 sol. 2 c : «Et parce que le Christ a connu par l'intellect possible, dont l'objet est le phantasme, il a donc connu ces choses de manière continue et dans le temps, en recourant aux phantasmes comme objets de l'intellect, non pas en recevant d'eux une espèce, mais en proposant des espèces à leur sujet, comme cela se produit chez celui qui possède un habitus et considère quelque chose en acte» ³¹⁶.

In III Sent., d. 14, a. 3 sol. 5 ad 3m : «Chez le Christ, une espèce n'a pas été de nouveau reçue dans son intellect possible par la lumière de l'*intellect agent*, mais il s'est de nouveau tourné vers les espèces qui se trouvaient dans l'imagination, comme c'est le cas de celui qui possède l'habitus de la science de ce qu'il imagine ou voit ³¹⁷».

Notez : dans *Som. théol.* III, q. 12, a. 3 c., saint Thomas enseigne que le Christ a acquis même l'habitus de la science naturelle par l'action de l'*intellect agent* et par les images.

De Ver. q. 10, a 2 ad 7m : « Nulle puissance ne peut connaître quelque chose sans se tourner vers son objet, comme la vue ne connaît rien si elle ne se tourne vers la couleur. Puis donc que le phantasme est à l'intellect possible ce que les réalités sensibles sont au sens, comme le montre le Philosophe au troisième livre sur l'Âme, quelque espèce intelligible que l'intelligence ait en elle, ce n'est cependant jamais qu'en se tournant vers le phantasme qu'elle considère actuellement quelque chose par cette espèce. Voilà pourquoi, de même que notre intelligence dans l'état de voie a besoin des phantasmes pour considérer

actuellement avant de recevoir un habitus, de même aussi après qu'elle l'a reçu. Mais il en va autrement pour les anges, qui n'ont pas le phantasme comme objet de leur intelligence»³¹⁸.

De Ver. q. 18, a 8 ad 4m : «Selon le Philosophe au troisième livre sur l'Âme, la puissance intellectuelle se rapporte aux phantasmes comme à des objets. Par conséquent, notre intelligence a besoin de se tourner vers les phantasmes non seulement dans l'acquisition de la science, mais aussi dans l'utilisation de la science acquise; et la preuve en est que, si l'organe de la puissance imaginative est abîmé, comme c'est le cas des frénétiques, alors l'homme ne peut même pas se servir de la science déjà acquise, tant que l'âme est dans le corps. La parole d'Avicenne s'entend de l'âme séparée du corps, et qui a un autre mode d'intellection»³¹⁹.

N. B. La conversion est rapportée au phantasme dans l'état présent et la conversion aux intelligibles simpliciter dans l'état d'âme séparée. *Som. théol.* I, q. 89, a. 1 c. Attention, ne pas confondre cette conversion qui est requise à la connaissance de l'objet propre (voir supra et *Som. théol.* I, q. 84, a. 7 c) avec cette réflexion sur les phantasmes pour connaître le singulier (*Som. théol.*, I, q. 86, a. 1 c). Sans conversion en effet rien absolument n'est compris ; sans cette réflexion, il manque seulement cette connaissance de la singularité [Voir *Theol. Stud.*, X (1949), 20 s.]

In Boet. de Trin., q. 6, a. 2 ad 5m [al. *Lect.* 2, q. 2, a. 2, ad 5m] : “Sur le cinquième point il faut dire que l'imagination est le principe de nos connaissances, comme une chose où commence l'opération de notre intellect, non comme quelque chose de transitoire, mais comme quelque chose de permanent, un certain fondement de l'opération intellectuelle ; de même qu'il faut que

les principes de la démonstration restent permanents dans tout procédé de la science, puisque les imaginations sont comparées à l'intellect comme des objets où il voit tout ce qu'il envisage, ou suivant une représentation parfaite, ou suivant une négation. Par conséquent, quand la connaissance des imaginations est empêchée, la connaissance de l'intellect dans les choses divines doit rencontrer un obstacle absolu. Il est clair, en effet, que nous ne pouvons concevoir Dieu comme les causes des corps, soit au-dessus des corps, soit sans corporéité, à moins d'imaginer des corps; cependant le jugement sur les choses divines ne se forme pas suivant l'imagination. C'est pourquoi, quoique dans l'état présent l'imagination soit nécessaire dans toute connaissance des choses divines, il ne faut néanmoins jamais s'appuyer sur elle dans les choses divines.»³²⁰ Cf. *Som. théol.* I, q. 84, a. 7 ad 3m; *De Malo*, q. 16, a. 8 ad 3m.

C. Gent., II, 73 § 38. «Si l'on objecte à cela que, pour la même raison, nous n'aurions pas besoin d'images pour considérer les choses dont les espèces intelligibles sont conservée dans notre intellect, même si les intellects possibles étaient divers dans les individus divers, ce qui va contre Aristote, qui dit [*De Anima*, III, 431a 16-17] que *l'âme ne pense en aucune façon sans image*, il est clair que cette réplique n'est pas adaptée. En effet, l'intellect possible, comme n'importe quelle substance, agit suivant le mode de sa nature. Or de par sa nature, il est forme du corps. Aussi pense-t-il bien des réalités immatérielles, mais il les saisit dans quelque chose de matériel. Le signe en est que, dans les enseignements généraux, on propose des exemples particuliers, où ce que l'on dit peut être saisi. Autre est donc la manière dont l'intellect possible se rapporte à l'image dont il a besoin, avant l'espèce intelligible, et autre la manière dont il s'y rapporte après qu'il a reçu l'espèce intelligible. Avant, en effet,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

théol., I, q. 34, a. 1 c). «... la conception est elle-même l'effet de l'acte de penser», «une chose exprimée par la connaissance de l'esprit» (*De Ver.* q. 4 a. 2 c³²⁹). «Le verbe cependant ne naît de notre intelligence qu'en tant qu'elle existe en acte : en même temps qu'elle existe en acte, il y a un verbe conçu en elle» (*C. Gent.* IV, 14 § 3). «... Dieu en effet est cet intelligible même identique à l'intellect pensant, dont le Verbe conçu est une émanation» (*C. Gent.* IV, 11 § 14³³⁰).

3. Définition et énonciation disent la division soit du verbe (*De Ver.*, q. 3 a. 2 ; q. 4 a. 2 ; *De Pot.*, q. 8, a. 1 ; q. 9, a. 5 ; *Quodl.* V, a. 9 ; *In Ioan.*, cap. 1, lect. 1) soit même des conceptions (*De Ver.* q. 11, a. 1 c³³¹: «les premières conceptions de l'intelligence, qui sont immédiatement connues à la lumière de l'*intellect agent* au moyen des espèces abstraites depuis les choses sensibles, que ces conceptions soient complexes comme les axiomes, ou incomplexes, comme la notion d'étant »).

4. Intention formée par l'intellect (*intentio intellecta*) : se distingue de la chose connue (*C. Gent.* IV, 11 § 6³³²). Le verbe est «ce qui est connu», «cela même qui est pensé intérieurement», «ce qui est actuellement considéré par l'intelligence» (*De Ver.* q. 4, a. 1³³³), «le terme de l'opération de notre intelligence, cela même qui est pensé ; on l'appelle aussi la conception de l'intelligence» (*De Ver.*, q. 4, a. 2³³⁴), «ce qui est opéré ; ce par quoi cependant l'intellect vient à la connaissance de la chose extérieure» (*De Ver.* q. 4, a. 2 ad 5m), «Donc est compris d'abord par soi ce que l'esprit comprend en lui-même de la réalité comprise, que ce soit ou bien une définition ou bien un énoncé ... (*De Pot.*, q. 9, a. 5), «c'est pour la connaître que l'intellect forme en lui la conception de la chose³³⁵» (*De Pot.* q. 8, a. 1³³⁶) «... l'intellect... forme le verbe en vue de connaître la chose» (*Quodl.* V, a. 9 ad 1m), «dans cela même qui est exprimé et formé il voit la nature de la chose connue» (*In Ioan.* cap. 1, lect. 1).

5. Raison : «La raison que le nom signifie est la définition de la chose» (*In IV Metaphys.*, lect. 16 § 733). «Le blanc et le noir sont en dehors de l'âme ; mais leurs raisons sont seulement dans l'âme» (*In VI Metaphys.*, lect. 4 § 1230), «...la science embrasse une chose de deux manières, l'une primairement et principalement, et ainsi la science embrasse les

raisons universelles sur lesquelles elle est fondée ; sous le second rapport, elle s'occupe de certaines choses d'une manière secondaire, et comme par une certaine réflexion, et ainsi elle appartient aux choses auxquelles appartiennent ces raisons» ... Celui qui sait use de la raison universelle et comme de la chose connue, et comme d'un moyen d'apprendre» (*In Boet. de Trin.* q. 5, a 2 ad 4m ³³⁷; autrement : lect. II, q. 1, a. 2 ad 4m).

6. Idée : ce que la raison est dans l'ordre spéculatif, l'idée l'est dans l'ordre pratique. «L'idée d'une œuvre est dans l'esprit de l'opérateur comme un objet de contemplation, non comme la forme intellectuelle au moyen de laquelle il contemple et qui joue, elle, le rôle de principe déterminant à l'égard de l'intellect d'abord en puissance et en suite en acte». (*Som. théol.* I, q. 15, a 2 c). Voir ce qui suit qui porte aussi sur les idées.

7. Forme : «Une forme peut être de deux façons dans l'intelligence. D'abord en sorte qu'elle soit le principe de l'acte de penser, comme la forme possédée par celui qui pense en tant qu'il pense ; et celle-ci est la ressemblance en lui de l'objet pensé. Ensuite de telle sorte qu'elle soit le terme de l'acte de penser, comme l'artisan, en pensant, imagine la forme de la maison ; et puisque cette forme est imaginée au moyen de l'acte de penser, et comme effectuée par cet acte, elle ne peut être le principe de l'acte de penser au point d'être le principe premier par quoi l'on pense ; mais elle joue plutôt le rôle d'objet pensé par lequel le sujet qui pense opère quelque chose» (*De Ver.* q. 3, a. 2³³⁸).

Il faut donc reconnaître, apparemment, une troisième «species», en plus de l'«*impressa*» et de l'«*expressa*» ; On dit qu'elle resplendit dans le phantasme, qu'elle est vue, comprise (voir les témoignages apportés au numéro 4). Ceci, certes, est vrai non pas absolument mais relativement. Formellement, aucune espèce intelligible, en tant que strictement spirituelle, n'est présente dans le phantasme et ne peut y être présente. Virtuellement une espèce peut être dite présente au phantasme soit en tant que le phantasme est l'instrument par lequel l'espèce est imprimée dans l'intellect possible, soit en tant que le

phantasme fournit le fondement dans lequel l'espèce se présente et est connue.

Pour le comprendre, il faut considérer la relation entre le phantasme correctement posé et l'espèce intelligible. Le phantasme par rapport à l'espèce se présente non comme cause parfaite et totale mais plutôt, d'une certaine façon, comme matière sur laquelle agit la cause (*materia causae* ; cf. *Som. théol.* I, q. 84, a. 6 c). L'espèce au contraire se rapporte au phantasme comme cause de la matière (*causa materiae*), à savoir comme forme ou ce qui était tel être (*quod quid erat esse*) par lequel la matière aboutit à être tel être, c'est-à-dire à l'être substantiel (*In VII Metaphys.*, lect. 17, § 1668). C'est pourquoi de même que les dispositions naturelles induisent dans la matière une forme naturelle, de même les dispositions, présentes dans le phantasme à titre instrumental selon l'être intentionnel, se rapportent à la production de l'espèce intelligible dans l'intellect possible. De plus, comme l'homme, en réfléchissant aux dispositions qui existent dans la matière, peut connaître une forme à induire à partir de ces dispositions, également dans son phantasme correctement disposé, l'homme peut connaître l'espèce de la chose semblable à l'espèce pour la production de laquelle le phantasme est disposé.

Cette présence virtuelle et dispositive de l'espèce dans le phantasme suffit absolument. Elle suffit d'abord pour que le phantasme soit l'instrument pour la production de l'espèce : il appartient à l'instrument de produire un effet au-delà de sa propre proportion. Ensuite il suffit que le phantasme soit le fondement en quoi l'espèce resplendit et est connue : *intellect*, c'est en effet «lire à l'intérieur», c'est-à-dire voir la forme intérieure et l'essence de la chose dans ce qui est extérieur, reçu par les sens. On peut l'expliquer autrement. De même que les couleurs vues en acte font un avec la vision de fait en acte et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

subdistingue : dans le multiple, d'accord ; en tous, pas d'accord. Par exemple, la relation d'une chose finie à la cause première et à la fin ultime est absolument déterminée.

En conclusion, on concède que les relations internes n'ont pas cette détermination qui revient aux absolus et on nie que cette indétermination du côté du terme élimine cette réalité qui convient aux relations. La relation en effet, comme on dit communément, est un être minimal et très faible.

3. On insiste encore. Aucun être réel n'est universel. Or toute relation interne est universelle. Donc aucune relation interne n'est réelle.

La majeure est reconnue parmi les aristotéliens et la mineure se prouve du fait que la relation interne se conclut à partir de la raison universelle par laquelle le sujet est défini.

Réponse : on concède la majeure et on distingue la mineure. La relation interne est universelle par rapport à ce qui est visé, pas d'accord ; par rapport au mode par lequel il est visé, d'accord. De même en effet que nous connaissons universellement les absolus sans poser dans les choses les absolus universels, de même nous connaissons aussi universellement les relatifs sans que poser, dans les choses, les relatifs universels.

QUESTION 34

La relation externe ajoute-t-elle à la réalité de la relation interne une autre réalité intrinsèque au sujet ?

Intention de la question

Généralement la relation externe est plus déterminée que la

relation interne. La relation interne est considérée à partir de la définition et de l'intelligibilité de son sujet ; mais la relation externe naît non du seul sujet mais du sujet et du terme rapportés l'un à l'autre. Ainsi en est-il de la définition de l'accident comme ce qui se tient dans une substance et de la définition de la quantité comme ce qui se rapporte à une autre quantité en une certaine proportion. Mais la définition de l'accident ne comporte pas : ce qui se tient dans cette substance. Il n'appartient pas à la définition de la quantité qu'elle se réfère en telle ou telle proportion spécifique et arithmétique à cette quantité.

Ceci étant vu, puisqu'il faut absolument sauver l'adéquation de vérité entre l'intellect et la réalité, partout où se découvre une plus grande détermination dans le vrai, il faut reconnaître une égale détermination dans les êtres. C'est pourquoi puisque la relation externe est plus déterminée que la relation interne, il faut à coup sûr reconnaître une autre réalité, en vertu de la vérité de la relation externe, en plus de celle qui est déjà connue en vertu de la vérité de la relation interne.

Cependant aussitôt surgit un doute : est-ce que cette autre relation propre à la relation externe est intrinsèque au sujet de la relation interne ou – peut-être – extrinsèque au sujet et à déceler dans le terme. Ainsi se pose la présente question : est-ce que la relation externe ajoute à la réalité de la relation interne une autre réalité intrinsèque au sujet ?

Elucidations préalables

Les questions de cette sorte se discutent depuis le moyen âge apparemment sans solution. Il faut donc absolument et préalablement placer les elucidations suivantes qui écartent de cette question ambiguïté et confusion.

1. D'abord on ne pose pas la question habituellement agitée : le relatif ajoute-t-il réellement à l'absolu ? La réalité interne de la relation est certainement relative. C'est pourquoi on cherche uniquement à présent si la relation externe et réelle ajoute une certaine réalité supplémentaire à la relation interne réelle.

2. On ne s'enquiert pas de n'importe quelle réalité supplémentaire, mais uniquement de celle qui est intrinsèque au sujet. Il est clair en effet qu'une plus grande détermination se trouve dans la relation externe parce que en plus du sujet réel on considère le terme réel. On ne s'enquiert pas de ce qui est clair, mais de ce qui fait doute, à savoir, est-ce qu'une autre réalité est à reconnaître intrinsèque au sujet en plus de la réalité du terme.

3. Donc, il faut comprendre clairement et distinctement en quoi les prédicats absolus et relatifs se rencontrent et en quoi ils diffèrent.

Ils se rencontrent en ce que l'un et l'autre prédicat, l'absolu et le relatif, sont vraiment attribués au sujet. Ainsi, Pierre est vraiment un homme et Pierre est vraiment l'ami de Paul.

Ils diffèrent en ce que le prédicat absolu dit la réalité même du sujet et elle seule, tandis que le prédicat relatif et externe dit la réalité du sujet tout en visant en même temps une autre réalité. «Etre homme» dit la seule réalité de Pierre mais «être l'ami de Paul» considère non la seule réalité de Pierre mais aussi la réalité de Paul.

4. Il s'ensuit qu'autre est l'adéquation de vérité dans les absolus et dans les relatifs externes.

Dans les absolus, la vérité concerne le sujet par soi seul et donc l'adéquation de vérité ne tient que dans la réalité intrinsèque au sujet. Par exemple, *homme* n'est vraiment aucune autre réalité que la sienne propre.

Dans les relatifs externes la vérité ne concerne pas le seul sujet mais aussi un terme et donc dans les relatifs externes il n'y

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ne peuvent être prédiquées du même selon le même. Mais rien n'empêche qu'elles soient prédiquées du même selon des points de vue différents. Ainsi une chose selon la notion générique de substance n'est pas «pour un autre» mais elle est «pour un autre» selon la notion spécifique.

QUESTION 36

La division entre relations prédicamentales et relations transcendantales convient-elle ?

Préalables

Puisque la science est la connaissance certaine par les causes et qu'elle n'est acquise par les hommes ni très facilement ni très rapidement, autre chose est, dans son développement, le stade initial, où l'on ignore complètement les causes, le stade final où l'on connaît les causes avec certitude et les nombreux stades intermédiaires où la connaissance des causes s'augmente peu à peu.

Donc, puisque les définitions expriment la connaissance, il faut distinguer pareillement entre les définitions initiales, finales et intermédiaires.

Les définitions *initiales*, si elles sont plus que nominales, ne disent rien des choses en elles-mêmes que ce qui apparaît extérieurement.

Les définitions *finales* manifestent les essences mêmes des choses, c'est-à-dire leurs causes intrinsèques et constitutives.

Les définitions *intermédiaires* se fondent en partie sur la mise en lumière des causes, en partie sur les noms et en partie sur la description de ce qui apparaît extérieurement.

Puisque les divisions³⁴⁵ des choses dépendent nécessairement des définitions, il ne faut pas les distinguer autrement que

d'après la connaissance même et d'après les définitions.

Donc il y a des divisions initiales qui apparaissent dans le stade scientifique initial et se fondent sur les définitions initiales.

Il y a des divisions finales qui apparaissent dans le stade scientifique final et se fondent sur les définitions finales.

Il y a des divisions intermédiaires qui apparaissent dans le stade scientifique intermédiaire et se fondent sur les définitions intermédiaires.

Les termes

Relation : ordre de l'un à l'autre.

Convenir : selon un certain état scientifique. Comme il ressort des préalables, rien n'empêche qu'une même division convienne à un stade et ne convienne pas à un autre.

Prédicament : un des dix genres qu'a établis Aristote dans son œuvre logique : *quid*, *quantum*, *quale*, *ad quid*, *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs et habitus*.

Relation prédicamentale : relation qui ne se trouve que dans le quatrième prédicament (*ad quid*).

Relation transcendantale : relation qui ne se limite pas au quatrième prédicament.

Théorèmes

1. Les relations transcendantales ne sont pas connues si les causes ultimes des choses ne sont pas connues.

Parmi les relations transcendantales, on compte la relation de la puissance à l'acte, de la matière à la forme, de l'essence à l'être, de la nature à l'opération, de l'accident à la substance.

Et parmi les causes ultimes intrinsèques et constitutives, on

compte la puissance et l'acte, la matière et la forme, l'essence et l'être, la nature et l'opération, la substance et l'accident.

Donc toutes les relations transcendantales ne peuvent pas être connues sans que soient connues les causes ultimes des choses.

C'est pourquoi puisque les causes étaient ignorées au stade scientifique initial, la considération des relations transcendantales à ce stade était nulle ou très incomplète.

2. Les prédicaments ne sont pas des causes.

Les prédicaments disent les genres ultimes des causes et les genres ultimes ne sont pas des causes ultimes.

Les prédicaments chez Aristote sont les dix que nous avons énumérés, mais il y a chez lui quatre causes : finale, efficiente, matérielle et formelle.

Les dix prédicaments ne sont exposés par Aristote que dans un ouvrage de logique ; mais les causes sont étudiées dans *La Métaphysique*, *La Physique*, *Le Ciel et le Monde*, *La Génération et la Corruption*, *L'Ame*, etc.

Dans les sciences, on discute sérieusement des causes et on ne discute pas sérieusement des définitions nominales ou de la description des apparences. Or pendant plus de vingt siècles les dix prédicaments sont restés, sans discussion sérieuse, inchangés. Au contraire, sur les causes extrinsèques et surtout sur les causes intrinsèques de nombreuses et graves questions sont en discussion. Par exemple : la puissance et l'acte, la matière et la forme, l'essence et l'être, la substance et l'accident se distinguent-ils réellement ?

On passe des prédicaments à la connaissance des causes. Ainsi dans le livre VII de la *Métaphysique*, la substance se ramène à la forme comme cause d'existence ; dans le livre VIII, la substance se ramène à la matière et à la forme ; dans le XII, on a les substances séparées comme formes sans matière. Par la suite, saint Thomas, parce qu'il a distingué l'essence et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

PREMIÈRE THÈSE : Dieu le Père n'a pas fait son propre et unique Fils à partir d'une matière préexistante ; il ne l'a pas créé de rien mais, de toute éternité, de sa propre substance, il se l'est engendré consubstantiel.

DEUXIÈME THÈSE : Le Saint-Esprit, Seigneur et vivifiant, procédant du Père, qui a parlé par les prophètes, doit être adoré avec le Père et le Fils et coglorifié.

TROISIÈME THÈSE : Une est donc la divinité, la puissance, la substance du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; trois sont les personnes ou hypostases distinctes entre elles par des notes propres et relatives. C'est pourquoi en Dieu tout est un quand n'intervient pas une opposition de relation.

QUATRIÈME THÈSE : Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant que principe un et par une spiration unique

CINQUIÈME THÈSE : Le dogme trinitaire est un mystère proprement dit. Il ne peut, par les principes naturels à l'homme, ni être compris en soi ni être démontré par ses effets. Ceci demeure vrai même après la révélation : cependant, la raison illuminée par la foi peut avancer, avec la grâce de Dieu, vers une certaine intelligence analogique et imparfaite de ce mystère.

DEUXIÈME PARTIE :
Conception analogique

Préface

**Chapitre premier : But, ordre et mode
d'expression**

PREMIÈRE SECTION : *Le but*

**DEUXIÈME SECTION : *L'acte par lequel on
atteint le but***

**TROISIÈME SECTION : *Considérations
supplémentaires sur le même acte***

**QUATRIÈME SECTION : *On atteint le but par
un triple mouvement***

**CINQUIÈME SECTION : *Mouvement
analytique***

**SIXIÈME SECTION : *un troisième
mouvement : le mouvement historique***

**SEPTIÈME SECTION : *Le mouvement
historique : suite***

HUITIÈME SECTION : *L'objet de la théologie*

NEUVIÈME SECTION : *Pour quoi cet*

ouvrage a été écrit

Chapitre 2 : Conception analogique des processions divines

ASSERTION 1 : *Concevoir les processions divines par similitude avec l'émanation intelligible*

ASSERTION 2 : *Deux, et deux seulement, processions divines peuvent se concevoir par similitude avec l'émanation intelligible : celle du verbe à partir de celui qui parle et celle de l'amour à partir de l'un et de l'autre.*

ASSERTION 3 : *La notion de génération proprement dite suit l'émanation divine du verbe, mais non l'émanation de l'amour.*

QUESTION 1 : *En nous, l'acte d'intelligence est-il différent du verbe ?*

QUESTION 2 : *Peut-on démontrer par la lumière naturelle*

QUESTION 3 : *Le Verbe procède-t-il de la connaissance des créatures ?*

QUESTION 4 : *L'«aimé dans l'aimant» est-il constitué ou produit par l'amour ?*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

305. 1 *Jn* 4, 16.

306. 1 *Jn* 4, 13 ; cf. *Rm* 8, 15.

307. 1 *Jn* 4, 10.

308. DH 1535 (concile de Trente, décret sur la justification).

309. Ndt. *C. Gent. II, 1 §§ 3-6* : «L'opération d'une chose est double... : l'une demeure dans l'agent lui-même et est une perfection de celui-ci, comme sentir, penser, vouloir ; l'autre passe dans une chose extérieure et est une perfection de la chose faite, qui est constituée par cette opération, comme chauffer, sécher et construire. Chacune de ces deux opérations convient à Dieu : la première dans la mesure où il pense, veut, se réjouit et aime ; la seconde, dans la mesure où il fait venir les choses dans l'être, et qu'il les conserve et gouverne. Puisque la première opération est la perfection de ce qui opère (operantis), la seconde celle de ce qui est produit (facti), et que l'agent est naturellement antérieur au produit et en est la cause, la première opération doit donc être la raison de la seconde et doit la précéder naturellement comme la cause précède l'effet. C'est bien ce qui se passe chez les hommes : l'acte de considérer et la volonté de l'artisan sont principe et raison de la construction. la première des deux opérations, en tant que perfection simple de l'agent, revendique donc pour soi le nom d'opération ou encore d'action, tandis que la seconde, puisqu'elle est une perfection de la chose faite, prend le nom de production (factio), de sorte que l'on appelle manufacturé ce qu'un artisan fait venir à l'être par une action de ce genre...»

310. Ndt. Traduction de *La Revue des jeunes* : «Quand deux choses sont identiques à une troisième, elles sont identiques entre elles. Or toute relation qui existe en Dieu est en réalité identique à la divine essence. Les relations ne se distinguent donc pas réellement les unes des autres». R/ : «Aristote a marqué les limites du principe invoqué : quand plusieurs sont identiques au même, ils sont identiques entre eux. Cela vaut, d'après lui, s'il s'agit d'identité à la fois dans la réalité et dans la pensée... Mais cela ne vaut plus dès qu'il y a distinction de raison. Ainsi l'action est bien identique au mouvement et la passion de même ; il ne s'ensuit pas cependant qu'action et passion soient identiques : «action» implique en effet référence au principe du mouvement dans le mobile, tandis que «passion» évoque provenance à partir d'un autre. Il en est de même dans le cas présent : la paternité est bien identique en réalité à l'essence divine, et la filiation pareillement ; cependant l'une et l'autre comportent en leur raison formelle propre des rapports opposés ; d'où vient qu'elles se distinguent l'une de l'autre». Traduction de C. Michon, *Somme contre les Gentils II* p. 79, éd. Paris 1999.

311. Ndt : traduction de R. Berton, sur le site *Tradere* des Dominicains de la province de Toulouse.
312. Ndt. Traduction par les moines de l'abbaye Sainte Madeleine du Barroux, sur le site *docteur angélique.free.fr*.
313. Ndt : traduction de R. Berton.
314. Ndt : traduction du site *docteur angélique.free.fr*.
315. *Ibid.*
316. *Ibid.*
317. *Ibid.*
318. *Ibid.*
319. *Ibid.*
320. *Ibid.*
321. Traduction de C. Michon dans *Somme contre les Gentils II*, p. 290-291, Paris 1999.
322. Ndt : traduction du site *docteur angélique.free.fr*.
323. *Ibid.*
324. Ndt : L'auteur écrit : «secundum processionem». C'est la *Revue des Jeunes* qui donne : «secundum emanationem».
325. Ndt. *Som. théol.* q. 87, a. 3 c : «...ce qui est d'abord connu au sujet de l'intelligence : son acte de connaître. Toutefois, les diverses intelligences procèdent sur ce point de façon différente... L'intelligence divine [...] est identique à son acte de connaître... Celle de l'ange.[...], son premier objet de connaissance, c'est son essence. Par suite, bien qu'on puisse chez l'ange distinguer par la pensée entre la connaissance de son acte et celle de son essence, il connaît néanmoins l'un et l'autre en même temps et d'un seul acte. [...] Celle de l'homme, qui n'est pas identique à son acte et dont le premier objet de connaissance n'est pas son essence mais est quelque chose d'extérieur, savoir la nature de la réalité matérielle. Donc, ce qui est connu d'abord par l'intelligence humaine, c'est un objet de ce genre. Ensuite est connu l'acte par lequel on atteint l'objet ; et par l'acte, est connue l'intelligence elle-même...»
326. Ndt. Traduction *Docteurangelique.free.fr*.
327. *Ibid.*
328. Ndt. *Som. théol.* I, q. 78, a. 4 c : «La faculté appelée chez les animaux «estimative» naturelle est appelée chez l'homme «cogitative», ou faculté qui forme des représentations par une sorte d'inférence. On la nomme encore «raison particulière», et les médecins lui assignent un organe spécial, la partie médiane du cerveau. Elle opère en effet des synthèses de représentations individuelles, comme la raison proprement dite fait des synthèses de

représentations universelles».

329. Ndt. Traduction de *docteurangélique.free* , Abbaye Sainte Madeleine du Barroux.

330. Ndt. Traduction de D. Moreau, *Somme contre les Gentils IV*, p.113, Paris 1999.

331. Ndt. Traduction de *docteurangélique.free* , Abbaye Sainte Madeleine du Barroux

332. Ndt : «J'appelle intention de l'intellect ce que l'intellect conçoit en lui-même de la chose pensée. En nous, cette intention n'est ni la chose pensée même ni la substance même de l'intellect ; mais c'est une certaine ressemblance, conçue dans l'intellect au sujet de la chose pensée, et signifiée par les paroles extérieures ; de là vient qu'on nomme cette intention verbe intérieur, lequel est signifié par le verbe extérieur.» Traduction de D. Moreau, *Somme contre les Gentils IV*, p. 107, Paris 1999. La note 52 précise : «C'est-à-dire la parole effectivement proférée. On a ici un tournant dans le développement de la théologie trinitaire thomiste [...]. Alors que, depuis le *Commentaire des Sentences*, les réflexions de Thomas sur la seconde personne de la Trinité étaient centrées sur la notion de «fils», il va à partir de ce texte et jusqu'à la *Somme de théologie* privilégier la notion de «verbe», se rapprochant ainsi d'une inspiration johannique et augustinienne. Ce chapitre 11 du livre IV de la CG marque donc un approfondissement de la théologie trinitaire thomiste, dont il préfigure la forme définitive dans les questions *De potentia* et la *Somme de théologie*, [...]. Sur cette évolution de Thomas et ses différents traitements de la notion de «verbe», voir H. Paissac, *Théologie du Verbe. saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Cerf, 1951, deuxième partie, et plus spécialement p. 170-182 sur la CG ; B. Lonergan, *La Notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1996 [...] E.-H. Weber, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, deuxième partie; et la synthèse de R.-A. Gauthier, Introduction, p. 105-108.

333. Ndt. Traduction : *docteurangélique.free* , Abbaye Sainte Madeleine du Barroux

334. Ndt. *Ibid.*

335. Ndt. *Ibid.*

336. *Ibid.*

337. *Ibid.*

338. *Ibid.*

339. Ndt. Traduction : *docteurangélique.free*.

340. Ndt. Rappel : »La relation externe ajoute-t-elle à la réalité de la relation

interne une autre réalité intrinsèque au sujet ?»

341. Ndt. Traduction de R. Berton sur *docteurangélique.free*.

342. *Ibid.*

343. *Ibid.*

344. Ndt. *Som. théol.* III, q. 16, a. 6 ad 2m : «Il peut y avoir des attributions relatives qui n'impliquent pas de changement dans le sujet. C'est ainsi qu'en raison du déplacement d'un objet, un homme peut l'avoir à sa droite sans éprouver lui-même aucun changement. Dans ce cas, le sujet qui devient n'est pas changé pour autant ; son devenir est occasionné par le changement d'autre chose».

345. Ndt. A la question XXXVIII ci-dessous, l'auteur écrit : «Diviser : vérité comparative et négative, par exemple ceci n'est pas cela».

346. *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Exposé historique et systématique. Paris : Vrin, p. 718.

347. *Ibid.* p. 147-166 ; 185-189.

348. Ndt : à savoir actio, passio, ubi, quando, situs, habitus.

349. *Ibid.* p. 426-450.

350. *Ibid.* p. 348 s.

351. *Ibid.* p. 350 s.

352. *Ibid.* p. 583-609.

353. *Ibid.* p. 645-670.

354. *Ibid.* p. 161-166.

355. Ndt. «Les relations résultant, dans les choses connues même, de la seule opération de l'intellect, ne sont que des relations de raison : c'est en effet la raison qui les découvre entre deux objets appréhendés. Mais les relations qui résultent des opérations de l'intellect et s'établissent entre le verbe et son principe, ne sont pas de simples relations de raison : ce sont des relations réelles.»

356. *Ibid.* p. 165 note.

357. *Ibid.* p. 259-271.

358. Ndt : «Dans le créé, existe-t-il 1) une réalité absolue sous tous les aspects (simpliciter) ; 2) une réalité relative (simpliciter) ; 3) une réalité absolue sous un certain aspect : 4) une réalité relative sous un certain aspect ?»

359. Ndt : traduction *docteurangélique.free.fr*.

360. Ndt : «Les trois relations réelles en Dieu se distinguent réellement entre elles par leur mutuelle opposition».