



189

159p

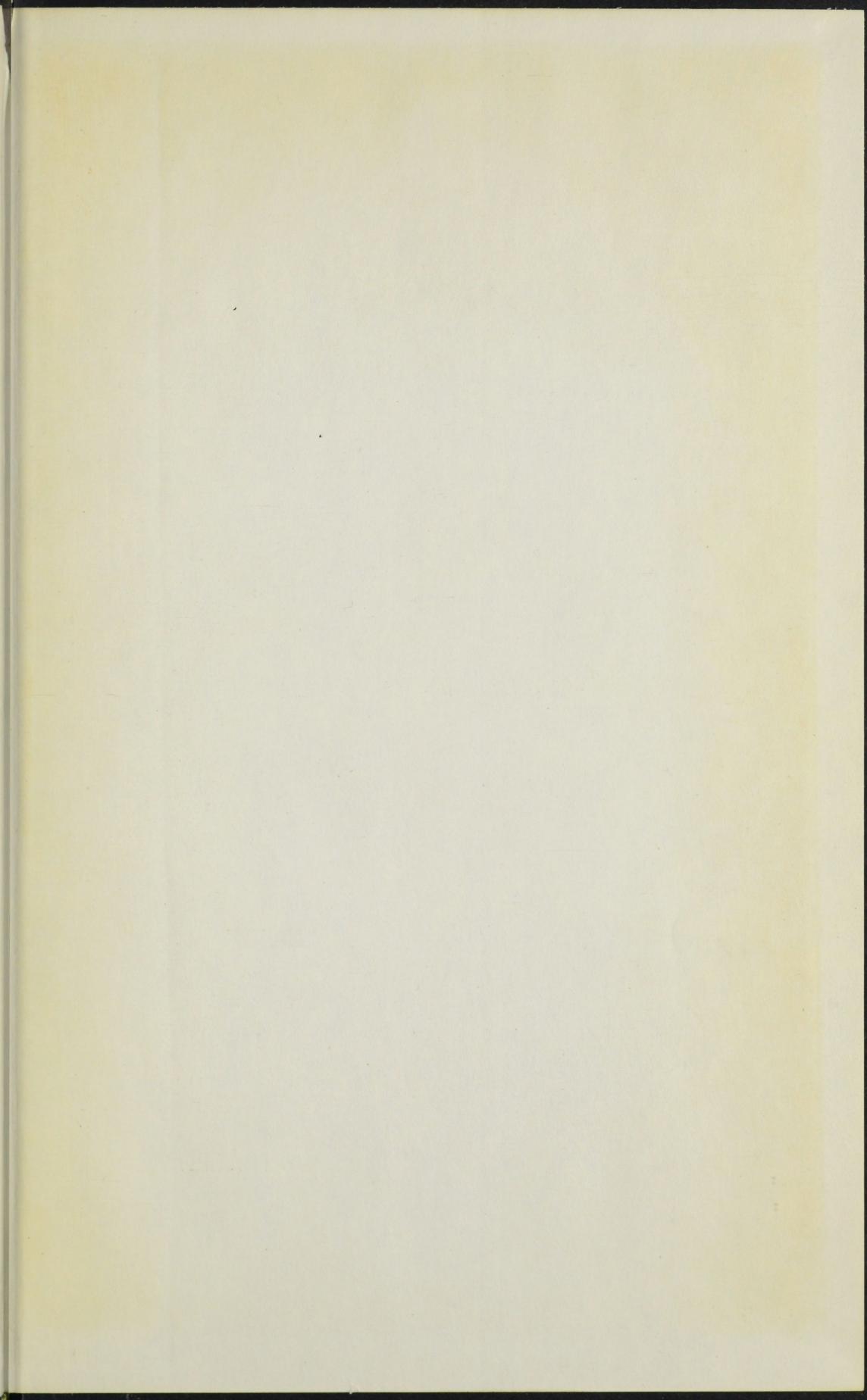
V. 9

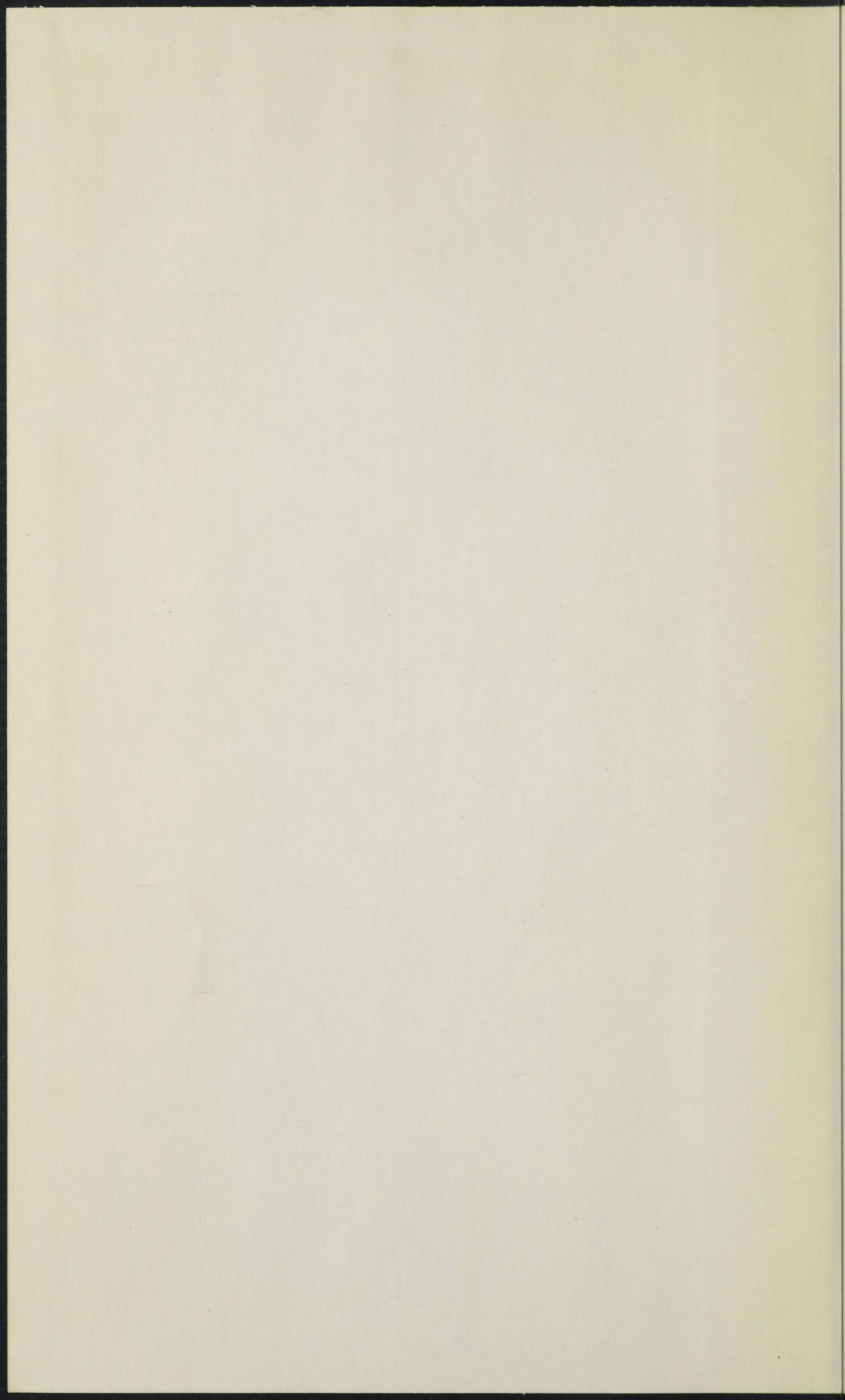


Université de Montréal

Bibliothèque

CENTRE DE  
CONSERVATION  
LSH





don

Sheo

PUBLICATIONS  
de  
L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES  
D'OTTAWA

189  
259 p  
v. 2

MÊME COLLECTION

**I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle.**

Première série. Un vol. gr. in-8, 200 pages, 4 hors-texte. . . . . 25 fr.

M.D. CHENU, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.*

Th. CHARLAND. *Les auteurs d'« Artes praedicandi » au XIII<sup>e</sup> siècle.*

L. LACHANCE. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*

G.-ED. DEMERS. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275).*

J.-M. PARENT, *La notion de dogme au XIII<sup>e</sup> siècle.*

G. ALBERT, J.-M. PARENT, A. GUILLEMETTE. *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.*

G. et J. DE JOCAS. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

**II. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle.**

Deuxième série. Un vol. gr. in-8, 210 pages. . . . . 25 fr.

E. LONGPRÉ. *Gauthier de Bruges.*

R. MARTINEAU. *La Summa de divinis officiis de Guillaume d'Auxerre.*

J. PEGHAIRE. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*

F. DROUIN. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert le Grand.*

M. BERGERON. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce.*

M.-D. CHENU. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII<sup>e</sup> s.*

L. TACHÉ. *Chorévêques et Abbés.*

**III. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY. La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle.  
Les écoles et l'enseignement.**

Un vol. gr. in-8<sup>o</sup>, 324 pp. . . . . 32 fr.

**IV. M. M. DESMARAIS. S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale.**

Un vol. gr. in-8<sup>o</sup>, 172 pp. . . . . 18 fr.

**V. L.-M. RÉGIS. L'opinion selon Aristote.** Un vol. gr. in-8<sup>o</sup>, 284 pp. . . . . 25 fr.

**VI. J. PEGHAIRE. « Intellectus » et « Ratio » selon S. Thomas d'Aquin.**

Un vol. gr. in-8<sup>o</sup>, 318 pp. . . . . 32 fr.

**VII. Th. M. CHARLAND. Les « Artes praedicandi ». Contribution à l'histoire  
de la rhétorique au moyen âge.** Un vol. gr. in-8<sup>o</sup>, 421 pp. . . . . 50 fr.

**VIII. J.-M. PARENT. La doctrine de la création selon l'Ecole de Chartres**

Un vol. gr. in-8<sup>o</sup>, 220 pp. . . . . 30 fr.

EN PRÉPARATION :

R. M. MARTINEAU. La « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre.  
Les traités contemporains « De principiis naturae » de S. Thomas et de  
Jean de Sêcheville, recteur de l'Université de Paris (1256).

PUBLICATIONS  
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA

IX

LE « DE TRINITATE »  
DE  
RICHARD DE SAINT-VICTOR

PAR

A.-M. ÉTHIER, O.P.

PARIS  
LIBR. PHILOSOPHIQUE J. VRIN  
6, PLACE DE LA SORBONNE (V<sup>e</sup>)

OTTAWA  
INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES  
95, AVENUE EMPRESS

1939

THE UNIVERSITY OF MONTREAL  
BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DE MÉDECINE

LE DOCTEUR

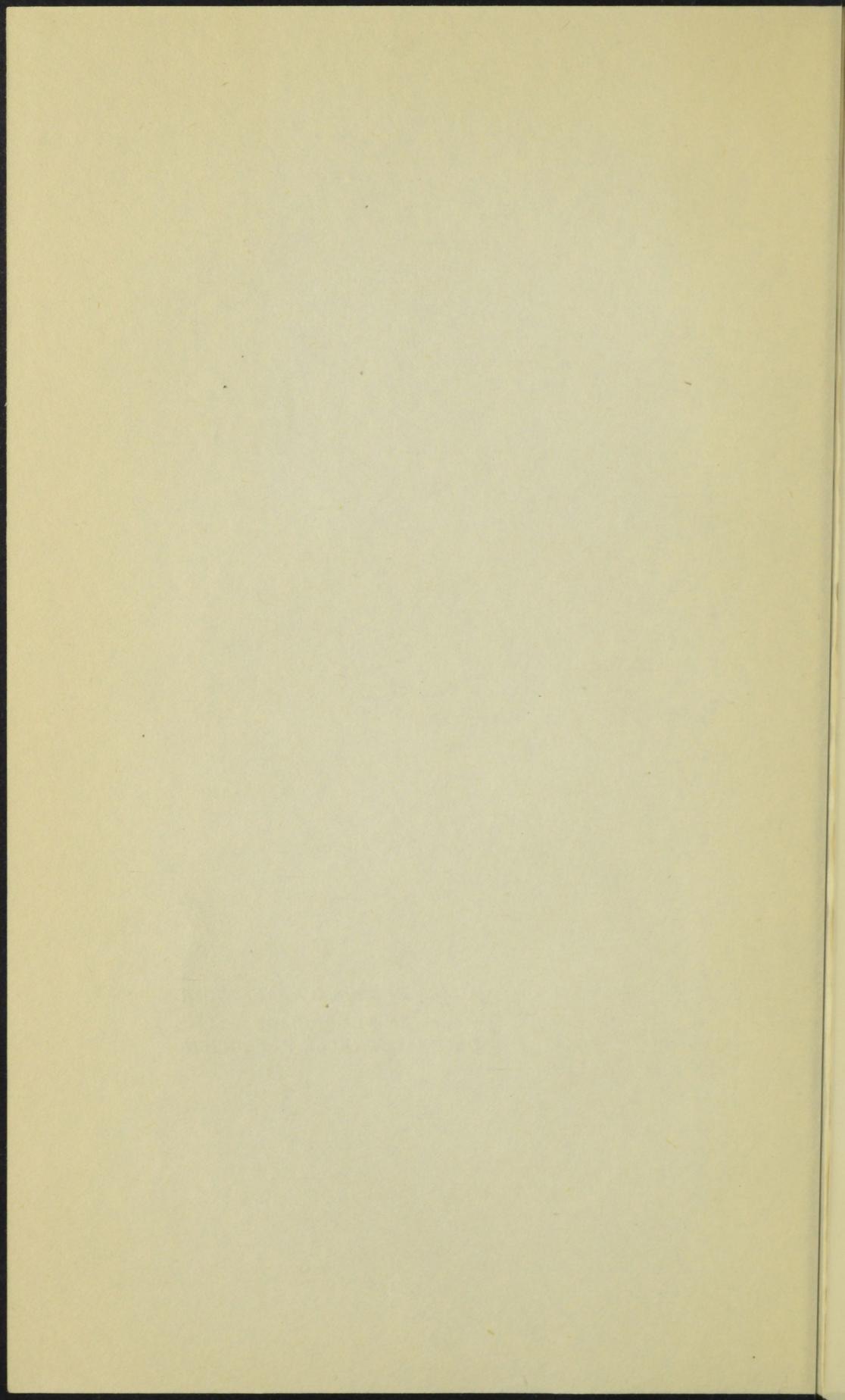
18

UNIVERSITÉ DE MONTREAL

1918

Université de Montréal  
Bibliothèque de la Faculté de Médecine

A MES FRÈRES DU SAULCHOIR  
EN TÉMOIGNAGE  
DE FRATERNELLE AFFECTION



## PRÉFACE

Le *De Trinitate* de Richard de S. Victor (1) comme toutes ses autres œuvres, trouve son inspiration profonde dans une vie théologale intensément vécue. C'est là, d'ailleurs, un trait commun à tous les théologiens du Moyen-Age — surtout du XII<sup>e</sup> siècle —, à ces esprits encore jeunes, chez qui l'« intellectus fidei » ne se concevait ni ne s'organisait comme une science indépendante du sentiment religieux qui la doit féconder. L'habitude n'existait pas encore de véhiculer le savoir dans des formules scolaires, qui deviennent d'autant plus précises et contraignantes qu'elles s'extériorisent davantage, et perdent contact avec la vitalité toujours neuve d'une intelligence investie des lumières de la foi et travaillée par la grâce. S'applique ici à point le mot suggestif d'un de mes maîtres : « C'est la contemplation qui suscite une théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation ».

Richard de S. Victor fut toute sa vie hanté par le désir de la contemplation. Aucune de ses pages qui n'en évoque la fin bienheureuse, la joie saturante qui en déborde. Il en décrit avec soin l'objet, les étapes, la psychologie et les moyens d'y arriver. Il veut y entraîner toutes les âmes à lui confiées, comme étant la voie la plus excellente de réaliser notre vocation divine, car il veut une contemplation frémissante d'amour dont elle étanche la soif, en même temps qu'elle avive l'élan. De cette aspiration communicative encore activée par un zèle apostolique débordant, coulent d'un jet spontané, direct et enthousiaste tous ses écrits.

(1) Les renseignements biographiques sur notre auteur sont assez sommaires. D'origine écossaise, Richard fit profession à Saint-Victor au temps de l'abbé Gilduin ; devenu prieur en 1162, il mourut le 10 mars 1173. On trouvera quelques notes bibliographiques sur l'ensemble de sa doctrine chez G. FRITZ, art *Richard de Saint-Victor*, dans *Dict. th. cath.*, col. 2676-2695,

A vrai dire, nous n'avons pas affaire, avec Richard, à un auteur aux physionomies très variées. Ni artiste, ni poète, ni historien, ni philosophe, notre Victorin est exclusivement, et tout d'une pièce, un théologien de la vie spirituelle. Aussi est-il impossible d'interpréter avec pénétration le moindre de ses propos sans une référence explicite à ce complexe.

Sans doute nous rencontrons, chez notre auteur, les qualités ordinairement propres aux grands apôtres : l'éloquence portée parfois jusqu'au lyrisme, la contagion d'une piété fervente, une expression symboliste et passionnée, porteuse d'une pensée substantielle puisée aux sources les plus saines de la Tradition. Le littérateur y admirerait certaines assonances rythmiques assorties, et l'exégète, en mal d'une érudition exhaustive, pourrait y rechercher quelques règles de critique textuelle.

Toutes ces valeurs cependant se subordonnent au rôle de pasteur d'âmes, aux préoccupations du praticien de la perfection, dont le principal point de repère demeure l'expérience acquise par la réflexion personnelle et, sans aucun doute, au contact de nombreuses confidences. Même en ce traité qui semble des plus spéculatifs — le *De Trinitate* —, Richard apparaît comme un père spirituel qui s'est trouvé, par le désintéressement d'un abbé mercantile, seul responsable d'un groupe nombreux de jeunes religieux, poussés dans le cloître par dégoût des mœurs séculières, et dont la principale mission était de fonder, au sein d'un clergé dissolu, un foyer de réforme cléricale (1).

Dans l'obligation de cumuler les deux charges de professeur et de directeur spirituel, Richard n'a plus la liberté d'organiser ses cours selon le cycle si magnifiquement décrit par son prédécesseur, Hugues, qui pouvait compter en toute sécurité, pour le gouvernement des âmes, sur le vénérable et pacifique Gilduin. Il s'attache au plus essentiel, au seul nécessaire : tracer un itinéraire méthodique pour conduire ses clercs, à travers plusieurs étapes successives, jusqu'à la charité transformante s'épanouissant en apostolat. Les grands pro-

(1) Cf. FOURRIER-BONNARD, *Hist. de l'Abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St-Victor de Paris. Première période (1113-1500)*, Paris, Arthur Savaète, p. XIV-XXI.

phètes, qui ont tous été favorisés de quelque vision céleste et furent les sauveurs de leur peuple, Moïse, Abraham, Jacob et surtout S. Paul, resplendissent comme des modèles magnifiques à imiter pour un chanoine régulier.

La méthode est expéditive et pratique ; l'information d'ordre presque exclusivement scripturaire et empirique. Richard, né de parents très chrétiens, baptisé dès le berceau — *ab ipsis cunabulis verae fidei traditionem accipimus* — n'a jamais connu les angoisses du doute ni les transes de la conversion. Il n'a expérimenté que la spontanéité d'un fils de famille, et il considère les relations du chrétien avec le Dieu des Écritures — le seul Dieu qui existe — comme l'aventure la plus simple, la plus normale, la plus naturelle qui soit — et surtout la plus raisonnable ; rien ne lui a jamais semblé plus régulier et plus doux que d'aimer son Père, ni plus impie que les passions de la chair et les artifices du démon. Le plus élémentaire bon sens — d'une nature gratifiée à son insu — lui a toujours suffi pour mesurer, d'un simple coup d'œil, la folie d'une conduite contraire.

Cette conception hâtive et tranquille d'un esprit engendré à la vie divine dès sa naissance et, par ailleurs, original et personnel à l'excès, entraîne une vision métaphysique excessivement simplifiée et se traduit pratiquement en une allure extraordinairement naïve et confiante, dont le *De Trinitate* est l'expression la plus significative. J'y ai fait plusieurs fois allusion au cours de mon étude, convaincu que l'intelligence de ce complexe psychologique est l'unique moyen, pour nous qui vivons en un tout autre monde, de comprendre et d'estimer à sa juste mesure un auteur dont on a jusqu'ici beaucoup abusé, dont on a parlé d'ordinaire sans prendre la peine de reconstruire le « régime mental », que l'on a parfois magnifié au delà de son importance réelle ou, au contraire, témérairement calomnié. Richard de S. Victor est d'un immense intérêt en un secteur donné. Il nous révèle une attitude enrichissante au suprême degré et qui pourrait corriger plusieurs des déviations actuelles. Cependant on ne peut pas le considérer comme un maître-théologien, ni comme un philosophe-architecte. C'est ce qui se dégagera, pensons-nous, des quelques pages consacrées à son *De Trinitate*,

## CHAPITRE I

### LE CONTEXTE.

Comme les anciens Pères, les Docteurs du Moyen-Age ont voulu composer chacun son *De Trinitate*. Aussi l'histoire de ce dogme demeure-t-elle un lieu privilégié, un point de repère inépuisable qui permet de saisir à sa source la pensée chrétienne, et d'en suivre l'évolution tant au point de vue dogmatique que spirituel (1).

Notre intention n'est pas de dresser le bilan des résultats acquis. Nous voudrions plutôt apporter une contribution positive à ce travail de recherches. Ayant à étudier de très près la pensée de Richard de Saint-Victor, en vue d'un ouvrage sur sa doctrine spirituelle, nous croyons opportun de traiter à part sa théologie trinitaire, dont le caractère, d'ordre assez particulier, est tout à fait révélateur (2).

(1) L'ouvrage le plus étendu, parmi les plus récents, sur cette question est celui de M. SCHMAUS. *Der liber propugnatorius des Thomae Angelicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2 Bd. Münster, Aschendorff, 1930. — D'après M. Schmaus, deux grandes théories trinitaires se partagent le monde théologique médiéval : la théorie augustinienne, reprise par S. Anselme et P. Lombard, puis systématisée par S. Thomas, et la théorie élaborée par R. de Saint-Victor, où domine l'influence d'Aristote et des néo-platoniciens ; son principal représentant au XIII<sup>e</sup> s. est S. Bonaventure. Le 2<sup>e</sup> vol. est tout entier formé par l'éd. de textes.

(2) A part l'ouvrage mentionné à la note précédente, on trouvera encore des renseignements intéressants sur la position de Richard dans Th. de REGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*. Paris, Retaux et Fils, 1892, 2<sup>e</sup> série, Et. X, p. 235-335 ; M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne*, dans *Publications de l'Institut d'Et. méd. d'Ottawa* II. *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> s.* 2<sup>e</sup> série, Paris-Ottawa, Vrin, 1932, pp. 131-139.

A. STOHR. *Der hl. Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes*, dans *Div. Thom.* Fr. X (1932), p. 241-255 : « Und was die scholastischen Divergenzen unter den Lateinern selbst angeht, habe ich anderwärts schon gezeigt, dass vor

## GREC OU LATIN?

Jusqu'ici, on n'a formulé en somme qu'une seule hypothèse au sujet du *De Trinitate* de Richard : appartient-il au courant grec ou latin ? Sans doute, ce procédé est commode et simplifie la perspective. Pourtant, le problème est de beaucoup plus complexe. Avec Richard, nous ne sommes pas en compagnie d'un homme, où la question puisse se poser aussi simplement et attendre une réponse tellement catégorique.

La pénétration de la pensée grecque dans le monde occidental du Moyen-Age constitue un ferment d'intellectualisme, qu'il est indispensable de connaître pour interpréter la plupart des auteurs de cette époque, autrement que par un recours accoutumé, à travers des chemins battus, à S. Grégoire, Boèce et S. Augustin. L'historien qui entreprendrait de nous la raconter rendrait de très appréciables services. Cette vision d'ensemble, qui exigerait un compte-rendu exact des différentes traductions en cours, et un contact familier avec les textes anciens pour en dépister les citations à travers les siècles, se prépare lentement par des monographies qui nous révèlent, chaque jour, des sources aussi inattendues qu'étonnantes (1).

allemand, *Richard v. St. Viktor eine neue Denkweise inauguriert, die sich im Laufe der Zeit weites Terrain eroberte* (p. 241) ». Cf. Id. *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des XIII. Jahrhunderts*, dans *Tübinger Theol. Quartalschrift*, 1925, p. 113-135 ; Id. *Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, Münster 1923 ; Id. *Trinitätslehre Ulrichs v. Strassburg*, Münster, 1921. T.-L. PENIDO, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, dans *Eph. th. Lov.*, XIV (1937), p. 33-68. Pour une critique de cet article, cf. J.-A. ROBILLIARD, O. P., dans *Bull. th.* (avril-juin 1937), p. 135-139, avec réponse de l'auteur dans *Eph. th. Lov.* XV (1938), p. 338-344.

Notons que le *De Trinitate* de Richard est d'un caractère unique, ne ressemblant à aucune autre de ses œuvres. La date de sa composition est problématique. C. OTTAVIANO, *Riccardo di S. Vittore dans Reale Accademia nazionale dei Lincei*, CCCXXX (1933), p. 446, suppose qu'il dut être composé après 1153 ; en tenant compte du contexte doctrinal qu'il implique, on ne peut en effet le reporter à une date guère antérieure à celle-là, sinon encore plus tardive.

(1) Il suffira de signaler le pénétrant article du P. M.-H. VICAIRE, *Les Porretainset l'Avicennisme avant 1215*, dans *Rev. sc. philos. et théol.*, XXVI (1937), p.

L'attitude des auteurs latins, en face de la vague hellénique qui monte avec un rythme accéléré, à mesure que se multiplient les traductions et surtout, à partir de la prise de Constantinople par les Croisés (1204), se partage en trois groupes distincts, où il faut encore, évidemment, admettre une foule de nuances.

Quelques-uns, surtout parmi les premiers témoins, se laissent littéralement fasciner et manifestent leur engouement par une préférence non équivoque des pères grecs sur les pères latins. De ce nombre il faut compter, dès le IX<sup>e</sup> siècle, comme chef de file, Scot Érigène, dont les indiscretions laissent bien voir la joie intempérée que lui communique une conquête tellement neuve (1). Les latins possèdent puisqu'ils sont, pour bien dire, les seuls connus. D'ailleurs, ils ont eu le don de s'adapter aux discours populaires; mais les grecs les dépassent par une expression beaucoup plus nette et profonde: « Graeci autem solito more res acutius considerantes expressiusque significantes » (2). Il est donc

449-482, qui relève l'influence d'une tradition dyonisienne dans un ouvrage qu'on avait interprété jusqu'ici d'un point de vue exclusivement avicenniste. — Il en va de même chez les auteurs spirituels. Ne vient-on pas de remarquer, encore tout récemment, le rôle prépondérant que le *De hominis officio* de S. Grégoire de Nysse, traduit d'abord par Denys le Petit et puis par Scot Érigène, a exercé sur la composition du *De Anima* de Guillaume de S. Thierry. Cf. DOM J. M. DÉCHANET, *Aux sources de la doctrine spirituelle de Guillaume de S. Thierry*, dans *Collectanea ordinis cisterciencium reformatorum*, III (1938) p. 181-198; IV (1939), p. 262-278. Pour l'influence des grecs sur la théologie mystique de S. Bernard, cf. E. GILSON, *La théologie mystique de S. Bernard*. Paris, Vrin, 1934, p. 28, n. 1 et 29 n. 1.

(1) Cf. Dom. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, Desclée De Brouwer, 1933, p. 180-182.

(2) SCOT ERIGÈNE, *De divisione naturae*, V, c. 35; P. L. 122, 955a. Érigène, qui connaît bien d'ailleurs la terminologie latine plus usitée, optera donc non seulement pour le langage, mais encore en faveur d'une conception franchement grecque de la divinité: bonté superessentielle, constituée par trois substances dans l'unité d'essence. « Haec religiose fidei symbolica verbo a sanctis theologis et reperta et tradita sunt, ut corde credamus, et ore confiteamur, divinam bonitatem in unius essentiae tribus substantiis esse constituatur. (*Op. cit.*, I, c. 13; P. L. 122, 456 b). Et un peu plus loin: sed superessentialis, plus quam veritas, plus quam sapientia, et similia dicitur ». (*Op. cit.*, I, c. 14; P. L. 122, 460 c). Les latins n'ont composé que le superessentialis, les grecs n'attribuent rien à Dieu sans y joindre ce préfixe divin (*loc. cit.*, 460 d); de sorte que la connaissance de Dieu demeure absolument inaccessible pour tout esprit créé, même angélique et béatifié (*op. cit.* I, c. 1; P. L. 122, 448 b),

urgent de renouveler la théologie au moyen d'une méthode beaucoup plus saine, si merveilleusement définie par Denys l'Aréopagite dans sa *Theologia mystica* (1). Dans une telle attitude, un jugement de valeur s'affiche nettement. Les latins sont contrôlés par référence aux grecs ; S. Augustin, le plus grand parmi les latins, est bien loin d'égaliser Grégoire le théologien, « le plus grand parmi les grecs » (2). Un tel antagonisme qui conduirait bien vite à désaxer l'unité de la tradition, n'avait pas chance de se propager au sein de l'orthodoxie. Nous ne le voyons guère réapparaître que dans les protestations de certains disciples de Gilbert de la Porrée, qui cherchent à défendre leur maître en l'abritant sous le manteau des grecs.

Un deuxième groupe, celui des modérés, dont le triomphe est assuré d'avance par leur médiocrité même, additionne les pères grecs aux pères latins. Dénués de sens critique, monotones et plats, ces recueils introduisent la tradition des manuels, lieux communs où les esprits courts s'appuient sans inquiétude, et qui peuvent, en même temps, servir de base à un enseignement plus perspicace. Nous pensons au prudent Lombard dont le livre des *Sentences* marque l'aboutissement le mieux réussi de ce commode traditionalisme (3).

Un troisième groupe, le plus intéressant et le seul également qui fournisse une valeur authentiquement humaine, s'efforce, à partir d'une respectueuse critique des « auctoritates », de composer une synthèse personnelle et scientifique des matériaux en cours. Parmi cette équipe de travailleurs, qui marque un véritable renouveau à l'intérieur de la science sacrée — en dépit des multiples erreurs inévitables dans un tel défrichage — il faut réserver une place à part, parmi les initiateurs, à Pierre Abélard (4).

Le caractère essentiel et commun de ces esprits, si originaux par ailleurs, est ce qu'on pourrait appeler une éton-

(1) SCOT ÉRIGÈNE, *op. cit.*, I, c. 13 ; P. L. 122, 458 ab.

(2) Cf. DOM M. CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 181, n. 4.

(3) Cf. J. DE GHELLINCK, Art. *Pierre Lombard*, dans *Dict. th. cath.* XII, col. 1983-1985.

(4) Cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*. Paris-Ottawa, Vrin, 1933, p. 289-292.

nante vitalité de la foi. Ce qui ne veut pas dire nécessairement une foi plus profonde, ni plus ferme, ni même plus vivante au sens propre du mot. Il ne s'agit pas en effet d'une qualité surnaturelle de l'habitus en tant qu'infus ; nous entendons plutôt une vigueur proprement humaine, empruntée à la faculté où la foi s'incarne.

Certains spirituels se complaisent dans l'obscurité qu'ils estiment être la principale source de leur mérite. L'autorité leur suffit et tend même à s'identifier avec le motif *quo* de leur adhésion. Une telle attitude ne saurait satisfaire le genre de théologiens dont nous parlons. Pour ceux-ci, mieux doués intellectuellement, la foi engage une vie de l'esprit, une recherche ; elle déclanche une inquiétude. Ils entendent le « *justus ex fide vivit* » de S. Paul avant tout d'une activité intellectuelle, d'une enquête qui ne porte certes pas sur la valeur de la foi, garantie par l'autorité de celui qui parle, mais sur le contenu même de cette foi, sur le fond immense de vérité qu'elle porte. La foi, qui opère par la charité, consiste d'abord en une appropriation du donné révélé, par une pénétration toujours plus intime et personnelle. La condition essentielle de sa validité est de conduire à la connaissance. « *Haec est autem vita aeterna cognoscere te Verum Deum, et quem misisti Jesum Christum* » (Jo. XVII, 3). Il ne suffit pas d'entrer et de se tenir près de la porte : encore faut-il explorer le temple, fût-ce dans l'ombre. Que nous servirait-il de croire si nous n'étions pas destinés à comprendre, c'est à dire à atteindre la béatitude ? C'est au troisième ciel que S. Paul a discerné des choses qu'il n'est pas permis à l'homme de dire ; c'est également à cette intelligence que nous convie le Christ, dans son Ascension.

Le mérite de la foi réside précisément dans cet effort, qui manifeste, en effet, l'aspiration vers une union plus étroite. Dieu se presserait-il à satisfaire un désir qui n'existe pas ? *Haec in operis nostri praefatione praemisimus, ut animos nostros ad hujusmodi studium ardentiores redderemus : magni etenim meriti esse putamus in hujusmodi exercitio multum studiosos fore, etiamsi non detur idipsum quod intendimus, pro voto perficere* (1).

(1) RICHARD, *De Trinitate, Prol.*, P. L. 196, 890 d. Lire ce prologue en en-

Il est probable que des cadres trop rigides vont se refuser à définir des esprits qui prétendent introduire à une étude tellement ingénue. De toute évidence, l'autorité n'est plus considérée ici comme lieu de repos, mais à la manière d'un point de départ où va s'amorcer une position nouvelle du problème.

Les Pères transmettent un fond commun de croyance, substance de la foi, germe fécond : *Fides itaque totius boni initium est, atque fundamentum* (1). Mais ces anciens étaient loin d'avoir les exigences d'un esprit planté en plein XII<sup>e</sup> siècle. « J'entends réciter le Credo chaque jour, dit Richard ; mais des preuves et des arguments, je ne me souviens pas d'en avoir trouvés » (2). Entendons des preuves telles qu'il les désire, lui, dans la position qu'il occupe, et avec l'opinion qu'il se fait de la science et de ses procédés.

Et c'est bien là d'ailleurs ce que l'on considère encore aujourd'hui comme une pensée vivante : reprise, selon une méthode renouvelée, des mêmes problèmes qui furent posés jadis dans un autre climat et sous d'autres cieux. Une vie ne s'ébauche pas en s'enfermant dans les formules qui la garantissent ; la croissance comporte une assimilation personnelle, conforme à l'individu où les formules viennent se subjectiver. De ce point de vue, rien de ce qui est transmis ne suffit vraiment, cependant que rien n'est dédaigné de la vénérable tradition.

Richard témoigne vis à vis des Pères le respect qu'ils méritent ; ils tiennent le sixième rang parmi les autorités qui concourent à édifier la science sacrée, c'est-à-dire qu'ils arrivent après la loi naturelle, le loi écrite — Moïse —, les prophètes, les évangiles et les institutions apostoliques (3).

tier dont les lignes précédentes n'expriment que très faiblement toute la ferveur religieuse. — N. B. — Toutes les références à Richard sont prises dans le tome 196 de la P. L. Nous n'en indiquerons que la colonne.

(1) RICHARD, *De Trinitate, Prol.*, 889 a.

(2) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 5 ; 893 c.

(3) *Prima ala est in lege naturae, secunda in lectione legis scriptae, tertia in lectione prophetiae, quarta in lectione legis evangelicae, quinta in lectione institutionis apostolicae, sexta in scientia doctorum apostolos tempore sequentium, et obscura loca Scripturarum exponentium.* (RICHARD, *Comm. in Apoc.*, II, c. 2 ; 752 a.). Les évangélistes jouissent d'une autorité supérieure à ces premiers docteurs, bien qu'ils les précèdent dans le temps, car ils ont eu

Si leur témoignage est unanime, il est grandement périlleux de le contredire ; ils détiennent alors une autorité qui engage la foi : *jure creditur* (1). Richard soutient même que ces pères étaient illuminés d'une façon spéciale par l'Esprit Saint, lorsqu'engagés dans la lutte, ils devaient fabriquer des formules techniques pour exprimer notre foi et confondre l'adversaire (2). Voilà pour le domaine de l'autorité.

Mais la foi acquise et dûment formulée, le travail de l'intelligence est bien loin d'être terminé. « Vous m'accuserez peut-être, dit Richard au prologue du *De Tabernaculo*, d'aller contre l'autorité des pères : seulement souvenez-vous bien qu'ils n'ont pas tout dit. Ce n'est pas leur manquer de révérence, que de les compléter, mais au contraire se montrer dignes d'eux, qui furent des travailleurs infatigables. Ils ont traité de tellement de choses, que ce serait miracle qu'ils l'aient fait partout avec perfection ; rien d'étonnant donc si nous pouvons fournir une plus grande évidence qu'eux sur certains points ». *Haec propter illos dicta sunt qui nil acceptant nisi quod ab antiquissimis patribus acceperunt* (3). Dans le domaine des biens matériels, nous travaillons sans cesse à améliorer notre sort, sans nous en tenir

une illumination spéciale de Notre-Seigneur pour comprendre les Écritures (cf. *ibidem*). Richard semble réserver le nom de docteurs de préférence aux maîtres plus anciens. Notons bien que ces différentes autorités sont des « ailes » qui nous portent des choses terrestres aux célestes (*ibidem*, 751 en bas). C'est un procédé propre à la contemplation, tandis que le *De Trinitate* est tout autre chose qu'une contemplation.

(1) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 22 ; 987 d. Même si nous ne comprenons pas, il faut se soumettre (IDEM, *De baptismo Christi* ; 1014 d) ; toute cette colonne est un magnifique exposé de l'unité de la foi.

(2) RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 5 ; 933 c. Richard fait ici allusion au *quid tres* de S. Augustin et de S. Anselme. Et encore : *juxta traditionem sanctorum patrum, quos constat didicisse et docuisse per spiritum sanctum* (*ibidem*, III c. 10 in fine ; 922 b).

(3) RICHARD, *De Tabernaculo*, Prol. ; 211. Cette belle raison est souvent un simple prétexte pour dissimuler sa propre paresse : *Sed nec illud tacite, quod quidam quasi ob reverentiam Patrum nolunt ab illis omitta attendere, ne videantur aliquid ultra majores praesumere. Sed inertiae suae ejusmodi velamen habentes, otio torpent et aliorum industriam in veritatis investigatione et inventionem derident, subsannant, exsufflant* » (*In visione Ezechielis*, Prol. ; 527 c).

strictement à ce que nous ont légué nos ancêtres. Qui pourrait douter alors que la science ne puisse également toujours progresser, pour l'édification de l'homme intérieur? *Ubi ergo illud est, quaeso, pertransibunt plurimi et abundavit scientia* (1). *Nemo itaque mihi. obsecro, indignetur, si de messe Domini remanentes spicas, et quae messorum manus effragere poterant collegero et esurientibus atque petentibus libenter erogavero* (2).

Richard y va donc de l'avant, d'autant plus qu'il se sent confirmé par un texte de S. Jérôme lui-même : *Quid me arguis vel cogis credere illi in quo nec ipse credit sibi* (3). En effet, non seulement les pères n'ont pas tout dit ; ils ont souvent émis de simples opinions probables et, de propos délibéré, évité certaines questions plus difficiles. C'est bien dommage d'ailleurs, car s'ils s'en étaient donné la peine ils auraient réussi bien mieux que certains modernes. Mettons nous donc à l'œuvre ; il y a beaucoup de choses à ajouter, et peut-être même quelques petites corrections à apporter (4). *In quantum ergo quisque in hoc gratiam accepit, nemo dubitet cum omni diligentia quaerere ea quae praecedentium Patrum sagacitas vel ex industria praeteriit, vel magis necessariorum occupatione implicata explicare non potuit* (5).

Tout de même, l'exposition de l'Écriture-Sainte demeure le lieu privilégié des pères ; leurs commentaires fructifient en une plénitude, où nous devons puiser abondamment (6). Nous coudoyons ici le domaine de la révélation, des illuminations spéciales de l'Esprit-Saint, dont les pères bénéficièrent plus que tout autre. Dans l'Écriture, les docteurs et les écrits patristiques, la foi y trouve amplement son compte ; ancre solide qu'il ne faut jamais échapper, quoiqu'il reste permis de voguer plus au large. Mais quand il s'agit de raisonner sur le donné révélé (7), d'élaborer à l'avantage d'une

(1) Cf. *Dan.*, XII, 4.

(2) RICHARD, *De Tabernaculo*, Prol. ; 212 b.

(3) *Ibidem* ; 211 c.

(4) RICHARD, *In visione Ezechielis*, Prol. ; 527 d.

(5) *Ibidem* : 528 b.

(6) RICHARD, *Comm. in Apoc.*, *Primus Prol.* ; 683 b.

(7) Nous verrons au chapitre suivant le sens précis de cette formule dans le système de Richard.

meilleure intelligence, à propos des mystères divins que nous croyons, des raisonnements qui fondent des preuves nécessaires, la tradition devient tout à fait insuffisante. Au sujet tout particulièrement du mystère de la Sainte Trinité, sous cet angle que nous venons de définir, tous les pères sont muets ou à peu de choses près (1). L'essai est nouveau et l'effort portera son mérite, même s'il ne réussit pas parfaitement (2).

Si Richard, dans le domaine précis où il prétend évoluer, adopte une telle attitude vis-à-vis des pères en général, des raisons d'un autre ordre le séparent encore davantage des pères grecs. Ceux-ci en effet, pour exprimer le mystère de la Trinité, ont parlé un langage excessivement dangereux pour un esprit de culture latine.

S. Augustin, obligé de répondre à des questions insidieuses, a appliqué au mystère de la Sainte Trinité certains vocables communs et techniques, dont la valeur de vérité fut, sans aucun doute, garantie par une assistance de l'Esprit Saint qui ne peut pas se désintéresser de la vie même des fidèles. Cette terminologie s'est imposée à l'Église latine toute entière (3). Et Richard estime que pour nous, qui ne sommes pas grecs, c'est sagesse élémentaire que de nous conformer à cette manière de parler (4). La plupart des erreurs courantes ne viennent-elles pas, en effet, de cette manie d'emprunter des termes à une langue étrangère? En fait, les grecs ont affirmé la même vérité que nous soutenons, car, dans l'Église du Christ, la foi est partout la même (5). Mais les grecs ont parlé un autre langage que le nôtre et, même lorsqu'ils

(1) RICHARD, *De Trinitate*, III, c. 1 ; 915 d.

(2) Puto itaque me non nihil fecisse, sicut superius jam dixi, si in hujusmodi studio studiosas mentes potero vel ad modicum adjuvare et si non detur satisfacere. (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 5, in fine ; 893 c.).

(3) RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 5 ; 933 d.

(4) ... qui Graeci non sumus... (*Ibidem*, c. 4 ; 932 d.).

(5) Multum dissentire et omnino contrarium videtur quod Latini unam in Divinitate substantiam, Graeci tres esse fatentur. Sed absit ab eis diversa credere, et hos vel illos in fide errare!... Scimus autem quod ubique terrarum Christi Ecclesia psallit quia in personis est proprietates, in essentia unitas. (RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 20 ; 943 c.).

emploient le même mot « substance », ils n'entendent pas la même chose que nous (1).

Richard renonce donc au mot grec « hypostase » qui, au dire de S. Jérôme, contient un poison (2). Par contre, « subsistance » est trop savant et subtil pour convenir à sa simplicité, et à celle encore plus grande de ses auditeurs ; objet de litige, ce vocable n'est bon tout au plus qu'à susciter discussion sur discussion (3). Notre auteur s'en tiendra donc aux termes connus de tous : « personne » et « substance » ; il les interprétera à partir de leur signification tout à fait commune et usuelle : *secundum simplicem et communem animi intellectum quem quisque concipit ad nominationem personae, studebo assertionis nostrae modum formare* (4). D'ailleurs, la sémantique ne l'intéresse guère. Il ne se demande pas davantage pour quelle raison on a appliqué ce langage à Dieu. Ce dernier point, d'usage courant dans l'Église latine, s'appuie sur l'autorité divine, et Richard n'entend pas actuellement s'enfermer dans le domaine de la foi. Mais quelle part de *vérité* contient le mot « personne », lorsqu'on le dit de Dieu : *in qua veritate per spiritum veritatis sit translato-ribus inspiratum, et a Latina Ecclesia universaliter frequentatum* (5) ?

Si on y ajoute ce que nous savons du *Prologue*, la position de Richard est facile à saisir. Le Credo pur et simple, tel qu'il est transmis par les pères latins, ne lui suffit pas. Par

(1) Non dicam apud Graecos qui, ut scribit Augustinus (*lib. VII, De Trinitate*, c. 4), aliter accipiunt substantiam quam nos... (RICHARD, *De Trinitate* IV, c. 20 in fine ; 944 c).

(2) Ut autem de nomine hypostasis taceamus, in quo secundum Hieronymum veneni suspicio est, ut, inquam, de nomine Graeco taceamus qui Graeci non sumus... (RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 4 au début ; 932 c). Cf. S. JÉRÔME, *Ad Damascum epist.* 15 ; P. L. 22, 356-357.

(3) Nomen vero subsistentiae nec ab omnibus saltem litteratis agnoscitur. (RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 4 ; 933 a.) — non satisfacit meae simplicitati (*ibidem*, 932 d). — Quomodo ergo, quaeso, ex ejus proprietate quam ignorant simpliciores, quisque colligere poterunt quod... (*ibidem*, 933 a). Quomodo, quaeso, illa doctrina satisfacere poterit, quae litem lite resolvit ? (*ibidem*). — Le mot subsistance devient en usage dans l'Église latine à partir du v<sup>e</sup> s., pour traduire le mot grec *ὑπόστασις*. Cf. DE REGNON, *op. cit.*, I, p. 216-245.

(4) RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 5 fin ; 933 d. Cf. aussi c. 20 fin ; 944 c.

(5) *Ibidem*.

contre, il n'a aucune intention de soulever des discussions subtiles (1). Il est clair que son traité, inspiré par un besoin personnel, en même temps de science et d'apostolat, s'adresse au groupe ordinaire de jeunes religieux de l'abbaye de S. Victor, dont il n'ambitionne pas de dépasser les murs. C'est une œuvre de croyant, lue à des frères — et probablement éditée sur des notes de cours (2), — pour répondre aux exigences de leur foi en travail. Mais pour peu qu'on connaisse notre Victorin, on est certain d'avance d'y rencontrer des passes excessivement originales. Notre auteur ne manque pas d'ailleurs d'affirmer lui-même son originalité : *tam rara ratio persuasit*, dira-t-il quelque part (*De Trinitate*, IV, c. I; 930d).

Au point de vue terminologie, Richard reste fidèle à ce qu'il vient d'affirmer. Il adopte sans réticence la formule de l'Église latine. Nous ne l'entendrons jamais dire : trois hypostases (substances) et une essence, mais toujours : trois personnes et une substance (3). Le mot subsistance, qui figure dans le *De tribus appropriatis personis in Trinitate*, écrit certainement avant le *De Trinitate* (4), n'apparaît plus ici sauf pour la critique que nous connaissons (5).

Il est donc à prévoir que Richard ne sera pas disposé à subir l'influence d'une tradition dont il redoute jusqu'au langage (6). Évidemment, il sera toujours possible de rele-

(1) *Nomen personae in ore omnium, etiam rusticorum, versatur, nomen vero substantiae nec ab omnibus saltem litteratis agnoscitur... Quoniam ergo intentionis meae est in hoc opere simplicioribus deservire, et, ut sic dicam, non Minervam docere, studebo prout Dominus dederit non tam substantiae quam personae significationem determinare...* (*Ibidem*, c. 4; 933 a.) Cf. c. 20 : *Non me latet subtiliori ratione ista discuti posse, sed puto hoc simplicioribus, et qualibus deservio debere sufficere* (944 d)... *quod infirmum auditorem juste movere debeat* (VI, c. 4; 970 b).

(2) *Rides fortassis qui hoc audis vel legis* (*Ibidem*, c. 19; 942 a).

(3) Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, c. 4, n. 8.

(4) Comp. *De Trinitate* VI c. 15 au début (979 b) avec *De tribus...* (993 d - 994).

(5) Cf. aussi au l. IV c. 19 (942 b) : *substantia recte dicitur ex eo quod aliqui subsistat ; or cela ne s'applique pas en Dieu : Nam quod increatum est, sic consistit in seipso, ut nihil ei insit velut in subjecto* (c. 12; 937 d).

(6) D'ailleurs, exception faite de Denys, dont l'influence n'est pas majeure dans le *De Trinitate*, il est bien loin d'être démontré que Richard « ait beau-

ver, dans son traité, quelques tournures qui ressemblent à celles des grecs. Rien d'étonnant à cela si on se rappelle que les deux courants ont toujours communiqué par certains endroits et de plus, qu'une foule d'expressions sont nécessairement communes entre théologiens traitant d'un même mystère, dont les termes sont définitivement fixés par de nombreuses définitions dogmatiques (1).

Mais, puisqu'on y tient, allons-nous poser la question magique : Richard pénètre-t-il dans la Trinité par le concept de substance ou par celui de personne ? Malheureusement, avons-nous dit, notre auteur ne se prête d'aucune façon à ce genre de précisions. Ses synthèses sont vraiment magistrales (2). Après une lecture attentive des deux premiers livres

coup étudié les orientaux ». De plus, il est faux d'affirmer qu'il ne cite aucun docteur. En fait, nous rencontrons assez souvent, dans ses écrits, Augustin, Grégoire, Jérôme, Denys, Boèce au moins une fois (*De Trinitate* IV, c. 21 ; Cf. aussi II, c. 16 ; 910 c) et enfin Hilaire une fois (cf. *Quomodo spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* ; 1011-1012). — Par contre, lorsqu'il évoque les grecs — toujours in communi — Richard le fait à travers les vestiges communément charriés par les auteurs latins : S. AUGUSTIN (*De Trinitate* IV, c. 20) ou S. JÉRÔME (*De Trinitate*, IV, c. 3-4). Cela pourrait suffire sans doute, pour connaître en gros leur position et l'exploiter dans une certaine mesure.

(1) Le P. de REGNON, auquel nous avons fait allusion dans la note précédente, tout en reconnaissant très bien l'indépendance de Richard, se donne beaucoup de peine pour le rattacher à la tradition grecque. Il fut généralement suivi en cela, par tous les auteurs qui ont abordé, depuis, le même sujet. Que les grecs entrent dans la trinité par le concept de personne et les latins par celui de nature, rien de plus juste. Mais cette position initiale acquise, et qui peut permettre de ranger un auteur, on ne doit pas en pousser trop loin l'application. En effet, comme il faut, sous peine de ne plus être orthodoxes, que les uns finissent par où les autres commencent et réciproquement, on estimera arbitrairement qu'un auteur est latin ou grec, selon les lieux différents où l'on fera une coupe dans son traité. On s'étonne à ce propos, que le P. de Régnon ne mentionne à peu près pas les deux premiers livres du *De Trinitate* de Richard. Il est bien clair en effet que les expressions — *substantia genuit substantiam* ; *quid et quis* ; même *habere* — par où le P. prétend rattacher Richard aux grecs, se rencontrent dans l'une ou l'autre tradition. Un seul indice semble sérieux, celui de la procession immédiate — médiante, s'il est vrai que cette terminologie n'existe que chez les pères grecs, et n'est traduite nulle part dans les écrits latins qui circulent au XII<sup>e</sup> s., ce qu'il n'est pas facile d'assurer avec certitude.

(2) La même remarque vaut encore bien davantage pour la doctrine spirituelle de Richard, qui synthétise de la façon la plus étonnante les positions augustinienne et dyonisienne, comme nous le montrerons ailleurs.

de son *De Trinitate*, il reste également possible de démontrer que Richard vise Dieu le Père, à la façon des grecs, ou la substance divine « per se subsistens », indépendamment des existences personnelles.

Le divin, comme tel, se distingue du créé en ce qu'il est éternel (1). Richard prévoit alors certaines objections, que pourrait faire naître cette position qu'il adopte au sujet de l'éternité et de l'unité de la substance divine. « Mais quoi, dit-il, une opération de nature ne répugne pas plus dans l'éternité que dans le temps » (2). Cette substance divine, *a semetipsa* (3), est l'origine de tout le reste ; elle est donc raisonnable, sage et toute-puissante. En effet, on peut bien donner tout ce qu'on a ; mais jamais on ne donne plus que ce qu'on possède : *Summe sapientem itaque oportuit, unde omnis sapientia originem trahit* (4).

(1) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 6 ; 893 d - 894 a. Il est fort intéressant de comparer cette division des êtres chez Richard, avec celle de Scot Érigène (*De div. naturae*, I, c. 1 ; P. L. 122, 441 b) ; la division par opposition parallèle est d'ailleurs un procédé cher à notre victorin. S'il y a eu vraiment influence, il ne reste ici, du moins, aucune trace d'intermédiaire créé entre Dieu et le monde. De causes primordiales, de théophanies, d'analogies, d'idées divines, du mode de présence des choses en Dieu, il n'est nullement question en aucune partie des œuvres de Richard. Dieu est l'origine des êtres qui sont contenus en lui de toute éternité, de façon très excellente et actualiter (*De Trinitate*, II, c. 24 ; 915 a) ; la créature est une production ex nihilo (*Benj. major* IV, c. 20 ; 162 a) : c'est tout ce que nous savons. D'ailleurs, et c'est encore ici un indice, Richard semble s'être efforcé constamment à passer sous silence toute les thèses dyonisiennes, adoptées ouvertement par Érigène. Denys posait Dieu au-dessus de l'éternel (*De div. nom.*, trad. d'Érigène, c. 10 ; P. L. 122 1163-1164), parce que les théophanies, elles aussi, sont éternelles et se distinguent pourtant des processions personnelles. Pour Richard, l'éternel est un attribut propre à Dieu, et toute procession éternelle ne peut être que personnelle. *Tertium autem coelum ad solam pertinet divinitatem ; nam de eo scriptum, quia solus habitat aeternitatem*, Isaïe 57, 15 (*De Trinitate*, *Prol.* ; 890 c. Cf. aussi, II, c. 9 ; 906 ab). Pour la position de Denys, cf. V. LOSSKY, *La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite* dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M.-A.*, V (1930), pp. 279 sq. Sur l'immortalité, comme caractère propre de la divinité chez les philosophes grecs, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, p. 255-259.

(2) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 9 ; 895 ab.

(3) Il ne faut pas confondre avec la définition du Père qui possède en plus l'incommunicabilité propre à la personne (cf. *De Trinitate*, IV, c. 16 ; 940 d).

(4) *Sapientia quidem a possidente tota potest dari simul, et a dante tota*

Avec un tel préambule, on croirait bien que Richard, conçoit la divinité sous l'aspect du Père. Il n'en est rien. Ce ne sont là que pures probabilités (1), et surtout des précautions à prendre avant d'aborder l'unité de la substance divine, tellement poussée dans les chapitres suivants qu'elle aboutit à une entité « per se subsistens », incommunicable à toute autre substance, indépendamment des trois existences personnelles (2). La distinction entre substance et personne viedra plus loin au début de ce qu'on pourrait appeler une deuxième partie du traité (3). Tout comme l'Unité, la Trinité est une attribut de la substance divine elle-même, celui qui exprime le plus adéquatement la plénitude de sa perfection (4).

Richard serait donc latin dans sa conception fondamentale de la Trinité. C'est bien notre opinion. Cependant, on pourra toujours invoquer facilement certaines apparences du contraire. En plus de ce que nous avons déjà signalé, il resterait, par exemple, à relever l'emploi habituel du mot « cause » pour désigner les processions personnelles et le rejet de la définition boécienne de la personne. Nous verrons pourtant que Richard avait par ailleurs de très bonnes raisons de re-

retineri. Sed majorem sapientiam quam habes omnino impartire non vales. Summe sapientem itaque oportuit, unde omnis sapientia originem trahit. (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 12 ; 896 d). Richard fera remarquer plus loin que le mot habere — qui nous fait penser à la conception des grecs — est attribué à Dieu « abusive », parce que Dieu ne participe pas à la sagesse, la divinité, etc... ; mais il est sagesse, divinité (*De Trinitate*, II, c. 13 ; 909 a) : avoir a semetipso, c'est être. Pour la même raison, *obtinere, dare*, etc., ne conviennent que très improprement à Dieu. Ut taceam de caeteris, scio quod obtinentia minus digne dicitur de divinis. Sed nenimem scandalizet, si verbis quibus valeo explico quod de divinis sentio (*De Trinitate*, IV, c. 11 ; 937 b).

(1) Cf. RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 9 (895 b) ; V, c. 5 (952 b).

(2) Cf. en particulier, *De Trinitate*, I, c. 15 ; 897-898. C'est l'extrême limite, le point faible, je pourrais dire, de la position latine. Nous verrons à l'instant quelle est ici la préoccupation de Richard.

(3) Cf. RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 6 ; 939 sq.... Sur l'existence commune et l'existence incommunicable, cf. IV, c. 16 ; 940.

(4) La preuve de la pluralitas s'amorce ainsi : Dedicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo et perfectio. (RICHARD, *De Trinitate*, III, c. 2 ; 916 c.) Nous reviendrons plus loin sur cette intuition de la perfection de Dieu, principal chef de preuve de tout le traité.

pousser cette définition ; pour le reste, sa terminologie est bien celle du Commentateur de Porphyre, réduite à sa plus simple expression.

### LE MILIEU CONTEMPORAIN

Mais beaucoup plus près que cette vieille opposition de langage entre deux courants de pensée chrétienne qui ont eu le temps de se fusionner en plusieurs points, dans une atmosphère tout à fait contemporaine — toujours plus efficace pour expliquer les préoccupations d'un auteur — retentissent les échos de la fameuse réquisition contre Gilbert de la Porrée, qui vient de subir son procès au récent Concile de Reims (1148) (1).

La première erreur dont on accuse Gilbert, assez difficile à découvrir textuellement dans ses écrits, a été avouée en plein synode par l'Évêque de Poitiers (2). Tout le procès, lui dit S. Bernard, vient de ce qu'on vous soupçonne d'enseigner ceci : l'essence ou la nature divine, sa divinité, sa sagesse sa bonté, sa grandeur n'est pas Dieu lui-même, mais seulement la forme par laquelle il est Dieu. Dites-nous ouvertement si tel est votre sentiment. Gilbert répondit : « La forme de Dieu, ou la divinité *qua Deus est*, n'est pas Dieu lui-même (3).

(1) Cf. HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*. Paris, Letouzey et Ané, 1912, V, p. 812-817 et 832-838. Nous n'avons pas à reprendre ici les théories de Gilbert, ni à examiner le bien-fondé des accusations qu'on porte contre lui. Cf. A. HAYEN, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée* dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M.-A.*, X (1935-1936), p. 29 sq.

(2) Le texte le plus clair de Gilbert de la Porrée au sujet de la distinction en Dieu entre le *quo* et le *quod* semble bien être celui-ci : « Quod dicitur illorum quilibet esse homo, vel illorum quilibet esse Deus, refertur ad substantiam non quae est, sed qua est, id est, non ad subsistentem, sed ad subsistentiam » (*In librum de Trinitate* ; P. L. 64, 1290 b). C'est en s'appuyant précisément sur cette distinction que S. Bernard entendra justifier le concile d'avoir condamné Gilbert : « Nam dicente auctore (Boèce), « Cum dicitur, Deus, Deus, Deus, pertinet ad substantiam » : noster commentator intulit ; « non quae est, sed quo est ». Quod absit, ut assentiat catholica ecclesia, esse videlicet substantiam, vel aliquam omnino rem qua Deus sit, et quae non sit Deus ». (S. BERNARD, *Sermo 80 in Cant.*, n. 8 ; P. L. 183, 1170 c.d.).

(3) HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 835.

La proposition correspondante, rédigée par l'assemblée des cardinaux, se lit comme suit : « Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quia divinitas sit Deus, et Deus divinitas. Si vero dicitur Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi, credimus, non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse ; non nisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse ; non nisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse : non nisi ea unitate quae est ipse Deus, unum esse ; non nisi ea divinitate Deum, quae est ipse Deus, unum esse : non nisi ea divinitate Deum, quae est ipse, idest se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum » (1).

Richard avait certainement sous les yeux l'équivalent de cet énoncé dogmatique en composant son *De Trinitate*, dont la première partie n'est qu'une analyse minutieuse de chacun de ces thèmes, poussée avec une extrême vigueur et le souci évident de réagir contre une hérésie encore tenace chez certains disciples de Gilbert (2).

Après avoir montré que le principaux attributs divins, grandeur (3), éternité (4), sagesse et puissance (5), unité (6), s'identifient avec la substance divine, Richard affirme fortement que la divinité elle-même n'est pas autre chose que la *summa substantia*, que *hoc ipsum quod Deus est : Ex eo quod nihil habet nisi a se, constat quia divinitas ipsa non est aliquid aliud quam ipse, ne vincatur habere aliud quam a seipso quod habet ex divinitate* (7).

(1) *Ibidem*, p. 837.

(2) Cf. S. BERNARD, *Op. cit.*, n. 9 ; P. L. 183, 1170-1171.

(3) Eadem utique ratione probari potest de substantia quae nihil habet nisi a semetipsa quod aeternitas unde est aeterna, quod magnitudo unde est magna non sint aliud aliquid quam ipsa. (RICHARD, *De Trinitate*, II, c. 15 ; 904 a). Grandeur qualitative et quantitative, cf. *ibidem*, c. 22 ; 913 bc.

(4) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 11 ; 896 ab.

(5) *Ibidem*, c. 12-14 ; 896-897.

(6) *Ibidem*, c. 15 ; 897-898.

(7) *Ibidem*, c. 16 et 17 ; 898. Et juxta quod summa substantia, quae non est aliud quam ipse, prout probatum est, ab ipso est omne quod est, a semetipso habet totum quod habet, et ipse idipsum est quod ipsa potentia, quod

La deuxième hérésie dont on accusait Gilbert, d'après Otton de Freisingen, est ainsi énoncée par les adversaires : les propriétés des personnes divines ne sont pas ces personnes elles-mêmes (1). L'évêque de Poitiers estimait, en effet, que les relations par où s'opposent les personnes, ne sauraient modifier la nature divine *in se*, puisque toute l'essence d'une relation est d'être *ad aliquid, ad aliud* (2). En face de cette seconde erreur, nous n'insisterons pas davantage sur la précaution qu'apporte Richard à démontrer comment la pluralité des personnes découle de l'unité même de la substance divine et de sa suréminente perfection (3); bien plus cette trinité loin de diminuer, exige au contraire, pour être parfaite, l'unité de substance (4). Nous sommes ici au cœur même du mystère et tout théologien orthodoxe éprouve le besoin de le confesser avec force.

Mais voici ce qui est beaucoup plus significatif. Avant d'en-

*ipsa sapientia, quod divinitas ipsa* » (fin du c. 17, 899 a). « C'est avec une plume d'airain, avait dit S. Bernard, au procès de Gilbert, qu'il faut écrire que l'essence divine, la forme, la nature, la divinité, la bonté, la sagesse, la puissance, etc. est réellement Dieu » (HÉFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 835). Nous avons ici la signature de Richard apposée aux actes du récent Concile. Après l'énumération du L. I, le L. II fournit des preuves rationnelles — nécessaires — de l'identification de tous ces attributs avec *hoc ipsum quod est Deus*, jusqu'à la pluralitas inclusivement. Nous comprenons désormais l'importance extraordinaire que Richard attache à l'expression : *a semetipso*, proposée dès le début comme la définition propre de la substance divine et qui va résoudre admirablement, dans sa totalité, le problème posé : *omne quod est, aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso* (*De Trinitate*, I, c. 1; 893 d). La substance divine est en quelque sorte transcendante aux personnes; d'aucune façon elle ne peut être sujet d'une forme antérieure à elle-même (*De Trinitate*, II c. 22 au début; 913 b), et la pluralité, pas plus que les autres attributs, ne dissocie en elle le *quod* et le *quo* (*De Trinitate*, IV, c. 19; 942 d). La substance divine est de soi *unitas* et *pluralitas, a semetipsa*; c'est sa perfection suprême.

(1) HÉFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 813.

(2) GILBERT DE LA PORRÉE, *in librum De Trinitate*; P. L. 64, 1297 c. Cf. S. THOMAS, *Summ. Theol.*, I, qu. 28, a. 2. La définition correspondante du Concile s'exprime ainsi : *Credimus solum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum aeternum esse, nec aliqua omnino res, sive rationes sive proprietates sive singularitates vel unitates et hujusmodi alia, adesse Deo, quae sint ab aeterno, quae non sint Deus*. Cf. HÉFELÉ-LECLERCQ, *Op. cit.*, p. 838.

(3) RICHARD, *De Trinitate*, III, c. 2; 916-917.

(4) *Ibidem*, V, c. 23; 965 c.d.

treprendre sa fameuse discussion de la notion de personne qui va s'ouvrir par une conception si originale et si neuve, Richard récapitule précisément cette opinion étrange qui distingue les propriétés personnelles des noms qui indiquent les personnes (1). Il y aurait une différence, par exemple, entre Matthieu et la propriété qui le constitue personne. Ces auteurs, dit Richard, prétendent s'appuyer sur S. Jérôme (2) ; mais en fait leur erreur vient de ce qu'ils n'emploient pas toujours le mot personne avec la même acception : ils l'attribuent tantôt à substance, tantôt à subsistance, tantôt aux propriétés personnelles elles-mêmes. C'est contre cette confusion entre le propriété et le nom de la personne, que Richard élabore sa propre définition et rejette celle de Boèce, qui se trouve de fait étrangement compromise par cette déviation à laquelle elle a donné lieu. En effet, identifier la personne au terme commun de substance, tel que l'a fait Boèce, risque de ne pas faire voir suffisamment comment la propriété personnelle signifie le nom même que porte la personne : Matthieu ou Barthélemi (3).

Gilbert de la Porrée avait été amené à cette distinction à la suite d'une critique très réaliste des prédicaments transmis par Boèce, commentateur d'Aristote, et, en particulier, de la relation (4). Aussi, tout cet arsenal apparaît, aux yeux de Richard, comme un monde excessivement dangereux à manier. Quant à ce qui concerne les relatifs en Dieu, dit-il, nous allons y surseoir : *nam eorum significatio latius se extendit quam quae sub compendiosa brevitate comprehendere possit* (5). Excuse bien illogique, à la vérité, pour un homme qui a osé écrire un tel prologue au début de son traité ! Disons

(1) Non enim nomina tantummodo, sed et nominum proprietates, id est personas... confitemur.... (RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 3 ; 932 c).

(2) Cf. S. JÉRÔME, *epist. cit.*

(3) Cf. RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 6 ; 934. Évidemment, Richard ne fait que reculer le problème ; il est lui-même acculé à donner au mot existence deux significations : commune et incommunicable ; le *modus essendi* et le *modus existendi* (*De Trinitate*, IV, c. 16 et 19 ; 940 et 942). Il n'y a rien à faire : le mystère triomphe. D'ailleurs, notre auteur le reconnaît bien : Procul dubio quod infinitum est digne definiri non potest (*ibidem*, c. 22 début ; 945 b).

(4) Cf. GILBERT DE LA PORRÉE, *In librum de Trinitate* ; P. L. 64, 1282 sq.

(5) RICHARD, *De Trinitate*, II, c. 25 ; 915 b,

plutôt que ce domaine est trop épineux dans les circonstances. Richard se contente d'insinuer que la relation repose, la plupart du temps, sur de l'absolu (1), et il va réaliser le tour de force inouï, de composer quatre livres sur les relations personnelles sans prononcer une seule fois le mot relation.

Il est un autre point que Richard semble considérer comme tout à fait essentiel à une exacte intelligence du dogme catholique. Nous sommes étonnés en effet de voir avec quelle véhémence il s'élançait contre les adversaires de la formule : *substantia gignit substantiam* (2). Cette virulence vise évidemment P. Lombard, puisque Richard remarque que l'on admet volontiers que les pères ont enseigné cette conclusion, mais qu'on leur préfère sa propre interprétation (3) ; c'est précisément la position du Maître des Sentences (4).

Mais ce n'est pas tout. En lisant le *De baptismo Christi* de Richard (5), nous constatons que dans sa pensée, cette maniè-

(1) Ut enim mihi videtur eorum significatio ad omnia praedicamenta evagatur. Il y a « consignificatio » dans les relatifs substantiels, quantitatifs et qualitatifs.

(2) On sait que cette discussion qui se prolonge tout au cours du xii<sup>e</sup> s., s'est terminée par la condamnation de Joachim de Flore, et la solennelle approbation de P. Lombard au quatrième Concile de Latran, en 1215. Cf. HÉFELÉ-LECLERCQ, *Op. cit.*, p. 1326-1329. Sur la portée exacte de ce canon conciliaire par rapport à la position de Richard, cf. Th. de REGNON, *op. cit.*, p. 257-262. Pour la position des théologiens plus récents, cf. M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 60 sq...

(3) Nam ad hoc quod dicimus, auctoritates multas etiam ipsi adducunt et in morem Goliae gladium ex quo jugulenter deferentes, ad certamen procedunt. Sed sic intelligendum est, inquiunt, quod Patres dicunt, bene Patres dicunt quod substantia substantiam gignit, nostra expositio ad hoc contendit ut credamus quod substantia substantiam non gignit. Fidelis expositio et omni acceptione digna, quae hoc quod sancti Patres pariter clamant contendit esse falsum, et quod nemo sanctorum asserit contendit esse verum. (RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 22 ; 897 ab).

(4) Cf. P. LOMBARD, I, *Sent.*, d. 5, c. 1 ; éd. Quaracchi<sup>2</sup>, 1916, pp. 42-49.

(5) On ne sait pas si la composition de cet opuscule précède ou suit celle du *De Trinitate*. La formule du « substantia gignit substantiam » est également abordée ici, mais la réprobation des adversaires est de beaucoup plus injurieuse que dans le *De Trinitate* ; de plus, Richard en tire une conséquence importante au point de vue de l'Incarnation. Ces indices pourraient peut-être nous incliner à considérer le *De Baptismo Christi* comme postérieur au *De Trinitate*. Notons enfin que l'opuscule a dû être utilisé en deux circonstances différentes : au début, Richard le dédie à un parent, sanguine cognato, tandis que vers le milieu nous rencontrons : « vos autem, fratres ».

re de parler est intimement liée au dogme de l'Incarnation de la nature divine dans la personne du Fils (1). Plusieurs, dit-il, soutiennent que le Christ, comme homme, n'est pas quelque chose et n'est pas engendré de la substance du Père. Ces gens sont précisément ceux qui refusent la *substantia gignit substantiam*. Cette scène nous reporte évidemment à la quatrième erreur de Gilbert de la Porrée telle que rapportée par Otton de Freisingen : Ce n'est pas la nature divine qui est devenue chair (2). Mais plus immédiatement encore, elle évoque le Livre des *Sentences*.

Dans son *De Trinitate*, Richard ne se devait pas d'abord explicitement le mystère de l'Incarnation. D'ailleurs, une pareille méthode ne conviendrait plus (3). Un fait contingent — *ex tempore facto* — ne s'appuie pas de la même manière, sur des raisons nécessaires, qu'une existence éternelle et absolue (4). Toutefois, il ne manque pas d'affirmer que la

(1) Et item quod ipse (Christus) est ex substantia Patris ante saecula genitus. Contra haec formam loquendi multi loquuntur dicentes quod Christus non est aliquid in quantum est homo, nec ex substantia Patris genitus, cum Sancti in pluribus locis dicant quod divina essentia genuit divinam essentiam et naturam, et substantia, sicut Deus Deum, et persona personam. (RICHARD, *De baptismo Christi* ; 1015 a). S. Augustin avait déjà remarqué cette même liaison : Sic Christum Dei Filium, id est ex Trinitate personam, Deum verum crede ut divinitatem ejus de natura Patris natam esse non dubites. (*De Fide ad Patrum* c. 2 n. 15 ; P. L. 40 756). En sens inverse, la formule employée par l'Église au sujet du Christ : Deus est ex substantia Patris ante saecula, atteste le *substantia gignit substantiam* (RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 22 ; 987 c).

(2) HÉFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 813. Le Synode répond : Credimus ipsam divinitatem, sive substantiam divinam, sive naturam dicas, incarnatam, sed in Filio (*Ibidem* p. 838).

(3) De illis itaque proposuimus agere in hoc opere, quae jubemur ex catholicae fidei regula, non de quibuscumque, sed de aeternis credere. Nam de redemptionis nostrae sacramentis ex tempore factis quae credere jubemur, et credimus, nihil in hoc opere intendimus. Nam agendi modus alius in his, alius vero in illis. (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 3 ; 892 b).

(4) Grâce à une illumination spéciale, les anciens prophètes, et même plusieurs gentils — au nombre desquels Balaam, les Sibylles et surtout Denys l'Aréopagite (1007 c) — ont connu à l'avance la venue du Christ. La raison en perçoit les convenances, les obligations de fait ; mais on ne saurait y découvrir évidemment aucune nécessité essentielle. Cf. RICHARD, *De Verbo Incarnato*, c. 8 ; 1002-1003. Mais une fois commencée, il y a nécessité, prise du côté de la bonté de Dieu, à ce que l'œuvre de rachat se continue jusqu'au bout (*ibidem*, 1006 c) ; cf. S. ANSELME, *Cur Deus homo*, II, c. 5 ; P. L., 158, 402 c - 403.

naissance du Christ est une opération de nature (1) ; il définit avec soin la génération : *productio existentis de existente sec. operationem naturae* (2) ; et enfin, il termine par l'opposition très ferme, que nous venons de signaler, de la *substantia genita* (3). Ces différents points nous montrent suffisamment combien, dans sa pensée, la théologie de l'Incarnation, avec tout ce qu'elle comporte de réalité, est en dépendance immédiate de certaines notions définies dans son *De Trinitate*.

Quant à la question : *utrum Christus in quantum homo sit aliquid*, que Richard réunit par un lien doctrinal aux précédentes, elle comportait depuis plusieurs années déjà matière à discussion parmi les théologiens (4). P. Lombard rapporte l'opinion courante, à laquelle il semble se rallier : Le Christ, *in quantum homo*, ne semble pas être *aliquid* ; il pourrait cependant être une substance raisonnable sans être une personne, conclut le Maître des Sentences (5). En

(1) Solus unus homo in genere humano processit de sola matre sine carnali patre, nec tamen sine operatione naturae. (RICHARD, *De Trinitate* VI, c. 4 ; 970 c). Cf. P. LOMBARD, III *Sent.*, d. VII, c. 1 ; *éd. citée*, p. 582-3 : Secundum primam vero dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus, quia Deus coepit esse quaedam substantia rationalis, quae ante non fuerat ; et illa substantia coepit esse Deus, et hoc gratia, non natura, vel meritis habuit.

(2) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 16 ; 981a.

(3) *Ibidem*, c. 22-25 ; 986-992.

(4) P. LOMBARD, *Libri IV Sententiarum*, *éd. citée*, *Prolegomena*, c. 2, a. 4, n. 7, p. XLVIII-LIX. Dans un ouvrage qui semble être un de ses premiers écrits, Richard s'exprime ainsi à ce sujet : Quid quaeso, est in quo humanitas et Divinitas unitae sunt ut una persona esse possint ? Numquid aliquid quod hominis est, vel aliquid quod Dei est, vel aliquid quod utriusque ? Sed si utriusque non est, quomodo in eo uniri possunt quod alterutro alienum est ? Si aliquid quod hominis est ergo creatura est. Si aliquid quod Dei est, supra creaturam est, et jam creatura non est. Si aliquid quod Dei et hominis est, nunquid ipsum utrumque erit et utrumque non erit creatura scilicet et non creatura ? Sed quaestio ista valde est intima, et hucusque quantum arbitror, non mota, et idcirco fortassis rectius supprimenda (*Benj. major*, IV, c. 18 ; 159 ab). Richard connaît bien les termes du problème ; seulement, la question n'a pas encore été soulevée dans l'esprit de ses élèves à l'intérieur du cloître, et il préfère ne pas éveiller ces doutes.

(5) Cf. III *Sent.*, d. 10, c. 1 ; *éd. citée*, p. 593-594 ; l'histoire de ce texte est sommairement décrite par HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 975-977 et 1110-1111. Nous trouvons une substantielle analyse du *Contra quatuor Galliae la-*

effet, nous rencontrons de nouveau ici la définition boétienne de la personne et, encore cette fois, complice responsable. « Si, en tant qu'homme, le Christ est *aliquid*, il est de ce chef ou une personne ou une substance, ou quelque autre chose. Ce dernier terme n'est pas possible, par conséquent il doit être ou une personne ou une substance. En admettant qu'il soit une substance, celle-ci sera ou ne sera pas douée de raison. Ce dernier point est encore impossible. Il est donc une substance douée de raison. Mais s'il est une substance douée de raison, il est par le fait même une personne, car la définition de la personne est : *substantia rationalis individualae naturae* (1). Or, il ne peut être une personne au seul point de vue de son humanité, par conséquent il ne peut être *aliquid* » (2).

La critique fondamentale qui s'impose consistera donc à dissocier les concepts de substance raisonnable et de personne : « Eutyches vera Deum factum hominem confitens, in una persona manere duas naturas non credidit, id falso arbitratus, quod si in Christo essent duae rationales naturae duae necessario essent personae ; quorum miseriam stultitiam, stultum et miserum est tot greges scholarium, his temporibus, in hac tanta luce et gloria Christianae fidei, sive magistrorum amore, sive qualibet alia causa blandiente, pertinaciter imitari » (3). En d'autres termes il faudra davantage faire ressortir la distinction entre *aliquid* et *aliquis*, de sorte que poser un *aliud* ne consistera pas nécessairement à affirmer un *alius* (4).

*byrinthos* de Gauthier de S. Victor, dans DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Coll. iudiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, pp. 112-117. Tous ces documents sont repris et critiqués par J. DE GHELLINCK, *art. cité*, col. 2003-2011.

(1) Cf. BOÈCE, *De Persona et duabus naturis*, c. 3 ; P. L. 64, 1343.

(2) P. LOMBARD, trad. HÉFELÉ-LECLERCQ, *loc. cit.*

(3) JEAN DE CORNOUAILLES, *Eulogium ad Alexandrum III*, c. 19 ; P. L. 199, 1084 b.

(4) Cf. *ibidem* ; c. X. *Quod Christus est aliud et aliud* ; P. L. 199, 1067. Les nombreux témoignages, invoqués par Jean de Cornouailles, font voir que l'attention de S. Augustin, et de plusieurs autres Pères, avait déjà été attirée sur ce point : *aliud Dei filius, aliud hominis filius, sed non alius* (S. AUGUSTIN, *Ad Felicianum*, c. 11, P. L. 42, 1165). Cf. P. LOMBARD, *III Sent.*, d. 7, c. II ; *éd. citée*, p. 584-588.

Nous reconstruisons ainsi sans peine, dans un milieu historique tout à fait contemporain, l'atmosphère doctrinale dans laquelle s'est élaborée la deuxième partie du *De Trinitate* de Richard : *In rationali natura esse aliud et aliud facit diversitas substantiarum, esse alium et alium facit alietas personarum* (1). Telle est la clef qui passe entre deux erreurs voisines et va répondre à toutes les questions. Richard réussit à conceptualiser sa théorie, grâce à une analyse fort pénétrante de la notion d'existence, qui contient virtuellement un *modus essendi* et un *modus existendi*. Celui-ci est exprimé par le préfixe « ex » : c'est l'*alius* ; celui-là consiste dans le « sistere » : c'est l'*aliud*. Et en Dieu, il n'y a pas de « sub », pas de distinction entre le « quod » et le « quo ».

Le prieur de S. Victor n'est pas homme de polémique active qui descend dans l'arène, pour poursuivre les hérésies jusqu'au sein des universités et les dénoncer auprès du S. Siège, comme Jean de Cornouailles, Robert de Melun ou Gerhoch de Reichersberg. Il prétend bien cependant défendre son troupeau contre cette lèpre contagieuse, qui se propage dans l'air, et conserver ses brebis dans l'unité de la foi, par une saine intelligence des divins mystères (2). En effet, n'est-ce pas par une étude approfondie et clairvoyante des notions essentielles qui servent à exprimer les vérités révélées, qu'il faut se prémunir contre les aberrations de ces maîtres modernes qui, semblables aux ariens et aux sabelliens, ne savent pas distinguer la personne de la substance, et obscursissent ainsi plutôt qu'ils ne la facilitent, comme ils le devraient, l'intelligence de vérités si profondes (3).

(1) RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 9 ; 936 a. Les c. 3-10 sont à lire en entier de ce point de vue. Le principe de cette distinction avait déjà été posé dès le début, cf. *De Trinitate*, I, c. 17 ; 898 d ; on le retrouve partout dans la suite.

(2) Non ergo debent exercitatos sensus habentes, de talium intelligentia comparanda desperare, dum tamen se sentiant firmos in fide, et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertionem. (*Ibidem*, I, c. 1 ; 891 b).

(3) Hinc illi infidelium errores, hinc multiplices illae schismaticorum haereses, hinc est quod alii divinae substantiae unitatem scindunt, alii personarum pluritatem confundunt ; hinc est quod Ariani et Sabelliani contrarias sectas sunt invicem divisi ; hinc est etiam quod aliqui ex recentioribus personae nomen sub multiplici significatione accipiunt, et tam profundae veritatis intelligentiam quam explicare debuerant, majori ambiguo involvunt. (*Ibidem*, IV, c. 1 ; 931 ab).

Et si, en face de la vague qui monte toujours, la raison est impuissante à confondre la raison, il reste du moins l'autorité unanime des pères et la solidité de la foi, qui repose sur les promesses même de la vérité éternelle : « Portae inferi non praevallebunt adversus eam » (Mt., XVI, 18). Gare à ces imposteurs, hommes de mauvaise vie et par suite de courte intelligence ; aveugles qui conduisent des aveugles, préférant à la tradition infaillible les ergoterics de leur raison. Alors, éclate l'exhortation vibrante du cœur paternel : *Vos autem, fratres, oves Domini, filii columbae, filii matris ecclesiae, membra Christi quos ipsa unctio docet de omnibus, manete in unitate, quia nobis est unus Dominus, una fides, unum baptismum, unus Deus, et pater omnium* (1). A S. Victor, retentissent déjà les accents amers qui vont inspirer, dans quelques années, le pamphlet du prieur Gauthier contre les quatre labyrinthes de France (2).

Richard s'efforce donc d'aboutir à une notion très précise, où le mot personne ne s'identifie pas d'une part avec l'acception commune de substance (3) ; et d'autre part, exprime une propriété qui ne soit pas distincte du nom propre de l'individu qui subsiste dans et par cette substance (4).

(1) RICHARD, *De Baptismo Christi* ; 1015 b.

(2) Gauthier, qui avait certainement suivi les leçons de Richard, compare, lui aussi, ces nouveaux hérétiques aux Ariens et Sabelliens : Hoc etiam sciendum, quod Alexander papa nuper in concilio romano paraverat nominati illius (Lombardi) sententias damnare, quarum argumentis etiam Arrii et Sabdii et novorum hereticorum error diabolicus recrudescit, scilicet quod Christus nihil sit secundum quod homo. (GAUTHIER DE S. VICTOR, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, ex cod. n. 319 Bibl. Arsenal. Paris). Cf. DENIFLE, *Arch. für Litt.- u. Kirchengesch.*, I, p. 406. Quels que soient les excès de fureur et même de calomnie où en arrivent finalement Gauthier et Joachim de Flore, on aurait tort de réduire cette querelle à une simple réaction des spirituels en face de la dialectique, qui pénètre de plus en plus l'enseignement scolaire de la théologie. Richard, autant que quiconque, estime le travail de la raison ; à la condition toutefois d'exercer cet art à l'intérieur d'une foi solide, qui le retienne dans les limites d'une sévère orthodoxie.

(3) RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 1 ; 931 b. Autrement comment exprimer trois personnes et une substance ? De plus le Christ, en tant qu'homme, serait une personne ou rien du tout ; quelques-uns, liés par la définition de Boèce, en arrivent jusque là.

(4) *Ibidem*, c. 3 ; 932 bc. Autrement, les propriétés personnelles, dans la Trinité, seraient distinctes du Père, du Fils et du S. Esprit, et n'appartiendraient plus à la substance divine.

Quelques-uns ont cru y parvenir par l'échafaudage de la subsistance. Peut-être ont-ils raison. Seulement, ce terme abstrait représente une notion bien savante pour des simples qui n'aiment pas les discussions stériles (1). Par contre, l'hypostase des grecs risque de ne pas être bien comprise par un esprit latin (2). Restons donc fidèles au mot personne, transposé au sein de la Trinité sous le coup d'une nécessité occasionnelle, mais dont la valeur de vérité est garantie par l'Esprit Saint qui illumine l'intelligence de ses docteurs ; adopté par l'Église latine toute entière, ce vocable est le mieux adapté au langage populaire : c'est à partir de cette conception commune et universelle que doit s'édifier notre intelligence du mystère (3). Nous analyserons dans un autre paragraphe la mise en œuvre de Richard. Il suffit pour le moment d'avoir recomposé le climat doctrinal où se meut son activité, de beaucoup plus évocateur que le vieux conflit gréco-latin, déjà passablement atténué dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle.

Cependant, des influences purement négatives, quelque déterminantes qu'elles soient, ne suffisent pas d'ordinaire, à rendre compte intégralement d'une pensée aussi solidement construite que celle de Richard de S. Victor. Aussi, dans son *De Trinitate*, voyons-nous circuler un courant de vie intense qui tient de S. Augustin son inspiration première, mais dont le maître immédiat est S. Anselme. Richard se propose, à partir de la foi, d'arriver à une conviction rationnelle de la vérité du mystère ; l'intuition métaphysique fondamentale, qui le dirige dans cette argumentation, est celle d'une existence tellement bonne qu'on ne doit rien lui refuser de ce qui peut être conçu comme étant le plus parfait. Dans les deux cas, nous croyons qu'il doit beaucoup au professeur du Bec, fût-ce, à l'occasion, avec la ressource d'un souffle dyonisien.

(1) *Ibidem*, c. 4 ; 932 d - 933 a. « Exponunt magis quod ostendunt ».

(2) *Ibidem*, 932 c.

(3) *Ibidem*, c. 5 ; 933.

## CHAPITRE II

### LA CONVICTION RATIONELLE DE LA VÉRITÉ DU MYSTÈRE

Le *De Trinitate* de Richard n'a pas subi, d'une façon prépondérante, l'influence des pères, encore moins celle des grecs que celle des latins. Cet ouvrage, strictement en dépendance des discussions qui agitaient les théologiens durant la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, s'installe délibérément en marge des Écritures inspirées et de la tradition patristique (1). Richard se tient au courant de ce qu'on enseigne dans les chaires publiques qui avoisinent son monastère. Il a suivi les combats de S. Bernard, et il connaît les définitions récentes du Concile de Reims qui constituent une bonne somme de doctrine positive. A l'occasion, il met ses enfants en garde contre les témérités de certains maîtres modernes, qui ressuscitent les subtils sophismes de l'arianisme et du sabellianisme ; cette lèpre volante pourrait bien s'infiltrer jusque dans l'enceinte sacrée.

Cependant, notre Prieur ne fut pas un polémiste actif ; nous le reconnaissons sans peine dans tous ses écrits. Beaucoup plus directeur d'âmes que professeur, il poursuit avant tout un but d'édification de la vie spirituelle de ses clercs ;

(1) Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo : abundant in his omnibus auctoritates, sed non aequae et argumentationes ; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 3 ; 893 c.). — Oportet autem in his quae ad quaerendum restant tanto majorem diligentiam impendere eoque ardentius insistere, quanto minus in Patrum scripturis invenitur unde possimus ista (non dico ex Scripturarum testimoniis), sed ex rationis attestatione convincere (*ibidem*, III, c. 1 ; 915 d.). — Haec propter illos dicta sunt qui altitudinem divinorum secretorum nitantur definire vel determinare juxta capacitatis suae modum, non juxta traditionem sanctorum Patrum, quod constat didicisse et docuisse per Spiritum sanctum (*ibidem*, c. 10 ; 922 b).

ses préoccupations ne dépassent pas les murs de son abbaye, où le travail, d'ailleurs, ne manque pas. Aussi, ce milieu psychologique et spirituel nous fait spécialement comprendre la méthode qu'il va adopter. Richard s'adresse à ses fils spirituels : ce sont des âmes simples, les plus simples qui existent, indéfectiblement attachées à leur foi ; mais peut-être un peu somnolentes. Le Prieur veut susciter leur curiosité, éveiller le désir de la contemplation, d'une connaissance approfondie des mystères. Une âme religieuse doit se plonger constamment dans le divin et tendre progressivement vers la possession de l'objet béatifiant<sup>(1)</sup>.

Aux yeux de Richard, cette recherche passionnée de la vision de Dieu est un devoir strict, car sans la charité, le reste ne sert à rien. Les païens, nous dit-il, mûs par une sottise vanité, ont scruté ce même problème, et ils ont réussi à l'expliquer dans une certaine mesure. Est-il concevable alors que des chrétiens, restaurés dans la foi dès leur berceau, se déroberent à l'aspiration d'une espérance authentique et à l'impulsion de la vraie charité<sup>(2)</sup> ?

Cette étude persistante est en même temps, pour notre auteur, le plus excellent moyen de sanctification. La foi soutient l'édifice, mais elle ne béatifie pas. La pleine perfection qui commence ici-bas et s'accomplit au ciel, consiste dans l'intelligence, la vision immédiate de Dieu. Richard estime bien que nous n'atteindrons jamais sur terre cet ultime sommet ; seulement, il recommande de l'anticiper comme S. Paul ravi au troisième ciel<sup>(3)</sup>. Le Christ, notre chef, est allé

(1) M. P. VIGNAUX termine ainsi son étude succincte mais fort limpide sur le *De Trinitate* de Richard : « la spéculation trinitaire se lie à l'idéal d'une vie mystique » (*La pensée au Moyen-Age*, Paris, Colin, 1938, p. 61).

(2) RICHARD, *De Trinitate*, Prol. ; 889 b.

(3) *Ibidem*. 889 c.d. — Quelques lignes plus loin, Richard décrit les trois ciels escaladés dans la contemplation : Primo occurrit consideratio immortalitatis, secundo consideratio incorruptibilitatis. Tertio consideratio aeternitatis. Ecce triplex regio immortalitatis, incorruptibilitatis, aeternitatis. Prima est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini (*ibidem*, 890 a). Plus au début de sa vie, Richard considérait l'esprit divin, contenu dans le troisième ciel, comme un « supra rationem » (essentiae unitatem) et un « praeter rationem » (personarum Trinitatem). Cf. *Benj. major.*, IV, c. 3 et 17. Ici, dans le *De Trinitate*, même la Trinité des personnes perd

s'asseoir à la droite de son Père, et il nous invite à le suivre. Purifions donc l'imagination, secouons la torpeur de notre chair et entreprenons cette ascension spirituelle — intellectualiter —, afin de savourer les choses célestes, *non quae super terram* (1).

Pour notre Victorin, la préparation la plus effective de la béatitude éternelle, c'est la contemplation ; mais en deçà, entre la foi et une telle vision « facie ad faciem », Richard admet encore un très vaste domaine qu'il nous appartient d'exploiter, édification normalement prérequis aux communications plus intimes. En attendant que les ailes poussent, ou lorsqu'elles cessent de battre, nous devons utiliser l'échelle par où les anges de Dieu montent et descendent (2).

son caractère « praeter rationem ». Dans ses fréquentations avec S. Anselme, Richard a découvert un nouveau chef de preuve : rien de ce qui peut être conçu comme plus parfait, ne doit être refusé à Dieu.

(1) RICHARD, *De Trinitate, Prol.* ; 889 d - 890 a. Une fois de plus, nous constatons que Richard place la contemplation au sommet de la vie chrétienne, non seulement comme la preuve et la récompense de l'amour (cf. *Benj. major* V, c. 5, 174 c.), mais encore comme la forme (cf. *De quatuor gradibus violentae charitatis* ; 1217 d sq...) et voire même la fin de la purification morale et de la charité : Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio (*De Trinitate, Prol.*, 888 c - 889). Il ne faudrait pas croire cependant qu'il s'agit là d'une simple intuition de Dieu, considéré comme pur objet de jouissance. On est libre de définir ainsi un certain genre de mysticisme, mais je ne crois pas qu'on puisse appliquer cette définition au mysticisme en général, et l'exclure, de ce chef, des perspectives de la vie chrétienne. La connaissance mystique de Dieu (ou sommet de la contemplation) est une assimilation à Dieu, conditionnée par une vie morale et d'où résulte une vie divine, en tout conforme au vouloir divin. Si le Christ est parfaitement Sauveur, c'est qu'il est substantiellement Dieu, et le discours de S. Paul sur la charité (fraternelle) n'existerait peut-être pas sans le ravissement au troisième ciel. Le salut est strictement d'ordre moral, mais la moralité elle-même s'enracine dans un être raisonnable, de qui elle reçoit sa forme. Il y a ici relation semblable à celle qui existe entre substance et propriété, et non pas de moyen à fin. Je crois que le mysticisme chrétien est centré en cette synthèse, et ne tend d'aucune façon à dissocier ou opposer entre elles ces deux valeurs. Nul ne l'a mieux défini que S. Thomas. Pour le démontrer à propos de Richard, il faudrait commenter dans son contexte doctrinal, le petit opuscule sur les *Quatre degrés de la charité ardente* ; nous y reviendrons ailleurs.

(2) Nous aurons l'occasion de démontrer longuement plus tard ces différents points de la doctrine spirituelle de notre auteur. Inutile pour le moment

Tel est le lieu précis du *De Trinitate*, dont il nous faut définir la méthode.

### L'ORDRE RATIONNEL

Le théologien moderne qui profite de toutes les précisions venues depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, et qui exploite, pas toujours avec assez de discrétion d'ailleurs, les multiples subdivisions introduites dans nos disciplines et jusqu'au sein de la vie spirituelle elle-même, est bien mal préparé à comprendre la structure interne, « le régime mental » de la spéculation théologique du haut Moyen Age. Aussi en multiplie-t-on sans cesse les interprétations les plus diverses, selon les différentes mentalités qui dirigent l'orientation du travail. « Là où tout le monde est en désaccord, dit finement M. Gilson, un individu isolé a bien peu de chances d'atteindre la vérité » (1). Mais de toutes façons, il est certain que ces chances de succès, ne peuvent se rencontrer qu'à l'intérieur d'une certaine discipline, qui consiste à s'isoler de sa propre mentalité pour entreprendre d'aussi près que possible l'analyse comparée du texte qu'il s'agit de mettre en lumière. « Analyse comparée » signifie ici qu'il faut tenir compte des éclaircissements que peuvent fournir les autres textes du même auteur et l'atmosphère psychologique dans laquelle évolue tel système donné. La plupart du temps, il restera impossible, après cette enquête, de réduire le résultat acquis à une division de l'arbre de Porphyre ou à l'une ou l'autre de nos conceptualisations abstraites. Du moins, saisissons-nous la nature de la chose ainsi définie, sous bénéfice de s'entendre pour lui trouver un nom qui puisse l'exprimer le plus adéquatement. Pour nommer un objet, il faut d'abord le connaître mais la notion des essences peut précéder celle des mots (2).

de renvoyer à des textes, qui exigeraient un long commentaire. Nous ne produirons que les documents essentiels à notre présente étude.

(1) E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de S. Anselme*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen-âge*, IX (1934), p. 5.

(2) *Semper enim plenam cognitionem vocum comitatur scientia rerum sed non semper cognitionem rerum comitatur etiam scientia vocum. Quod*

C'est dans cet esprit que nous essaierons de définir, le plus exactement possible, l'attitude spirituelle de Richard de S. Victor dans la composition de son *De Trinitate*.

Imaginer, dès le début, que Richard puisse se considérer, en l'une ou l'autre de ses démarches intellectuelles, comme indépendant d'une certaine communication particulière et actuelle de Dieu, nous acculerait d'avance à ne rien comprendre de tout le traité. Nous devons donc établir tout d'abord quel est, d'après notre auteur, le lien qui unit la raison humaine à la Sagesse incréée (1).

Dans la pensée de notre théologien, la question de savoir ce que l'homme peut de lui-même, ne se pose pas, puisqu'il est entendu que tout bien procède de Dieu, aussi bien les dons de la condition première, que les bienfaits qui viennent perfectionner l'ébauche ou réparer les désastres du péché. Aucun être, à n'importe quel moment de sa durée, n'existe ni ne se meut, en dehors de l'action créatrice. Comment alors distinguer des énergies propres et des secours de surcroît, puisque tout est également, et au même titre, communications de Dieu ?

La plus haute possible de ces communications divines aussi gratuites et aussi naturelles, pourrions-nous dire, les unes que les autres, est celle de la béatitude que Richard définit à la manière de Boèce : « Bonorum omnium plenitudo atque perfectio » (2), et dont l'essentiel consiste dans la connaissance amoureuse et délectable du souverain Bien. Ce

multa putamus cognoscimus, quorum tamen vocabula non novimus vel oblitus sumus (RICHARD, *De missione Spiritus Sancti* ; 1019 c).

(1) On consultera ici avec profit, sur l'illumination selon S. Augustin, l'ouvrage de M. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, Vrin, 1919, p. 103-125 et passim ; cf. INDEX (p. 342), au mot *Illumination*. Sur ce point, comme partout ailleurs, Richard est foncièrement, mais non pas exclusivement augustinien. Il est impossible d'ailleurs de découvrir, chez notre auteur, toutes les précisions que l'on aimerait y rencontrer ; il s'agit bien plus, chez lui, d'une attitude spirituelle que d'une doctrine systématiquement organisée ; Richard n'a écrit, « ex professo », aucun traité de science naturelle ni de psychologie, ni de métaphysique. Sur ces sujets, nous en sommes réduits à glaner ça et là dans ses ouvrages quelques formules souvent symboliques et, de ce fait, assez obscures.

(2) Cf. *De Trinitate*, II, c. 16 ; 910 c.

fut l'état du premier homme au Paradis terrestre ; malheureusement, le péché a introduit dans ce chef-d'œuvre de Dieu un profond malaise. La nature humaine, radicalement anémiée dans la possibilité d'atteindre sa fin qu'elle garde inscrite dans son être, doit être raffermie et sans cesse tonifiée. Cependant, dans la pensée de Richard, il s'agit bien plutôt, dans ce cas, d'obstacles à vaincre et d'une activité à discipliner que d'une nature à recréer. *Jacet omnia et in imo est quando terrena et carnalia cogitat. Surgit vero et in altum ascendit cum spiritualia meditatatur et mente versat* (1). La différence entre les méchants et les bons, c'est que ceux-là s'abandonnent aux cogitations perverses, tandis que ceux-ci s'appliquent avec persévérance aux méditations spirituelles ; c'est ainsi que l'âme s'avilie ou se restaure, s'asservit à l'amour de désir ou s'élève jusqu'à l'amour délibéré (2). Il nous faut étudier d'un peu plus près ce canevas de la substance raisonnable — *Rationalis autem substantiae Deus tenet summum, homo vero imum* — (3), seul moyen de nous inspirer quelque sympathie pour cette confiance ingénue avec laquelle Richard scrute les plus sublimes mystères (4).

(1) RICHARD, *In cant. cant.*, c. 16 ; 452 d.

(2) Du point de vue spirituel, il y aurait plusieurs points intéressants à signaler qui illustreraient cette métaphysique, si nous pouvons dire ainsi, de la destinée de l'homme et de son salut. Par exemple, la part du Christ, nécessaire spécialement à cause de la satisfaction afin que le bienheureux n'ait pas à rougir pendant toute l'éternité, en face du diable, d'une faute que Dieu lui aurait pardonnée sans compensation adéquate (cf. *De Verbo incarnato* ; 1003). Nous comprenons par là pourquoi toute la spiritualité de Richard, même d'ordre contemplatif, est à base d'un vigoureux ascétisme, où l'exemple, surtout celui du Christ, et l'expérience jouent un rôle considérable. Ce n'est pas le moment de nous arrêter ici à ces questions.

(3) RICHARD, *De Verbo incarnato*, c. 8 ; 1003 c.

(4) Après avoir remarqué, au sujet du *De Trinitate* de Richard, cet enthousiasme qui nous semble aujourd'hui juvénile, Th. Heitz (*Les rapports entre la philosophie et la foi*, Paris, Lecoffre, 1909, p. 80-82) conclut ainsi : « Mais comment expliquer ces excès dialectiques de la part de théologiens aussi respectueux de l'autorité de la foi que le furent Hugues et Richard ? Nous avons déjà fait pressentir la réponse : il nous semble qu'il faut la chercher dans la doctrine néo-platonicienne de l'illumination qu'ont adoptée les maîtres de S. Victor. — Ces doctrines, Hugues les tient de S. Augustin, de Denys le Pseudo-aréopagite et de son traducteur et commentateur médiéval, Scot Érigène, dont Hugues fait le plus grand cas. Richard semble s'inspirer des mêmes

Nous l'avons déjà signalé et nous y reviendrons plus loin, Richard conçoit Dieu — substance divine — comme un être tout à fait transcendant, une existence « a semetipsa ». Il fait tout procéder de cette supersubstance qui se communique ou bien par des opérations naturelles et nécessaires : ce sont les Personnes divines dont nous verrons plus loin les propriétés ; ou bien par des opérations gratuites appelées, à cause de cela, des « operationes gratiae » : c'est l'ordre des créatures ou de la grâce. *Constat itaque ab illo esse secundum operationem gratiae quidquid est aliud quam ipse. Sed quidquid ab illo est, non tam existente natura quam operante gratia pro arbitrio beneplaciti potuit ab illo fieri, potuit aequè et ab illo non fieri* (1).

sources ». — Cependant, il y a, à ce fait, une explication plus fondamentale encore qui fait comprendre avec quelle facilité peut s'exercer cette illumination directe de Dieu : il s'agit d'un certain plan ontologique auquel communique tout l'ordre rationnel, domaine de la sagesse. « Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte divina videlicet sapientia, manare dubium non est » (Scot ÉRIGÈNE, *De div. nat.*, I, 66 ; P. L. 122, 511 b). Pour l'explication de ce texte, cf. Dom M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, Paris, Desclée De Brouwer, 1933, p. 280, n. 4.

(1) RICHARD, *De Trinitate*, II, c. 8 ; 905 c. Les choses sont contenues de toute éternité dans la volonté divine : Sed omnia prius erant in voluntate divina quam essent creata, (*In Apoc.*, II c. 2 ; 745 c) ; de sorte que l'action créatrice n'ajoute ni ne retranche rien à Dieu : Qui ergo nihil amittere vel acquirere potest, aequè habet et quod actualiter est et quod actualiter non est (*De Trinitate*, II, c. 24 fin ; 915 a). La création est une production de tout l'être « ex nihilo », à partir de la matière première jusqu'aux dernières notes spécificatrices : Hinc ergo manifeste colligitur quod primordialis materia et materialia omnia, mediante materia, quod immaterialia quaeque et universaliter omnia sunt ex nihilo creata (*De Trinitate*, II, c. 8 ; 905 d). — Omnium namque rerum numerus, pondus et mensura, et quaecumque de rebus conditis dici possunt incomprehensibiliter, et ineffabiliter semper erant in voluntate divina antequam originem acceperint et apparuerint creata (*In Apoc.*, II, c. 2 ; 754 c). Les activités si variées de notre imagination nous fournissent une merveilleuse image de cette infinie production des choses par l'ouvrier divin : Si minaris quomodo ille omnium opifex Deus tot et tam varias rerum species, prout voluit, in ipso mundi exordio ex nihilo in actum produxit, cogita quam sit humanae animae facile omni hora quaslibet rerum figuras per imaginationem fingere, et quasdam quasi sui generis creaturas quoties voluerit sine praejacenti materia, et velut ex nihilo formare, et incipiet minus esse mirabile, quod prius forte videbatur incredibile (*Benj. major*, IV, c. 20 ; 162 a.)

Dès ce moment nous voyons combien la conception de notre auteur implique une vision extrêmement simplifiée, dont nous avons perdu l'habitude depuis la Renaissance des xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles. Le monde est une œuvre de bienfaisance divine et l'homme est destiné au ciel ; aucune valeur n'est appréciable qui ne s'ordonne au tissage de cette trame. Toute chose, divine par son origine et sa participation au bien divin qu'elle tend à rejoindre, relève d'un état de grâce, dont le péché est le seul ennemi (1). Que ces initiatives divines s'exercent de première main — production totale de l'être ex nihilo —, qu'elles réparent quelque catastrophe, ou qu'elles conduisent jusqu'à son terme l'œuvre déjà commencée, Richard les considère toujours aussi gratuites du côté de Dieu et nécessaires du côté de la créature ; aucune bonté n'est extérieure à ce cercle, de même que tout bien, le plus minime qui soit, démontre l'influence de ce rayonnement. En somme, dans sa relation vis-à-vis de Dieu, et par le fait même de sa création, l'homme raisonnable et libre, ne peut occuper que l'une ou l'autre de deux positions possibles : s'ouvrir aux manifestations divines et c'est la marche vers la pleine lumière ou bien s'y fermer et c'est le domaine du péché, de la misère et des ténèbres.

A partir de là, Richard dresse l'échelle des êtres créés. Les communications de l'Être divin par voie de création — « ex nihilo » — ne sauraient évidemment dépasser le plan de la participation au sens strict, où la dissimilitude l'emporte toujours sur la similitude. Ainsi se différencient-elles des processions de nature au sein de la Trinité elle-même,

Cette opération est l'œuvre du Dieu Trinité : Scimus absque dubio quia Trinitas Deus, principium est omnium creaturarum (*De erud. hom. int.*, II, c. 9 ; 1308 b), bien que l'on puisse attribuer plus proprement certaine propriété à l'une ou l'autre des trois Personnes (*ibidem* et *De Trinitate*, VI, c. 15 ; 979). Enfin, ce qui est créé de rien est nécessairement lié au temps, puisqu'il fut précédé par le rien : Quidquid autem ex creatione esse accipit, fuit procul dubio quando omnino nihil fuit, alioquin ex nihilo creari non potuit. (Cf. *De Trinitate*, II, c. 9 ; 906). Nous avons déjà noté d'ailleurs plus haut que l'éternité était un attribut propre de Dieu. Ce n'est pas de la très profonde métaphysique, mais c'est très chrétien.

(1) Verumtamen et haec, et illa constat esse ex gratia : nam ex gratia est ipsa natura (RICHARD, *De statu int. hom.*, I, c. 20 ; 1130 c),

où les mots « dare », « obtinere », ne peuvent être usités que très improprement : seules les propriétés personnelles sont distinctes ; la substance divine est pleinement possédée par les trois. Mais les créatures, elles, ne sont une participation que de l'un ou de l'autre des attributs divins, et c'est ainsi qu'elles se distinguent entre elles. Tout au bas figure l'être et parfois une certaine puissance. Au second degré, nous rencontrons en plus la vie. En troisième lieu la participation à la sagesse introduit les rationnels ; ici, nous observons davantage la présence de Dieu — de l'Esprit —, une première grâce d'illumination, stable et permanente, commune chez tous les hommes : *Rationalibus enim creaturis penitus abesse non potest (Spiritus) quibus semper sapientiae suae participatio communicabilis est. Alioquin quomodo quaeso, rationales essent quae rationis sapientiaeque participes omnino esse non possent* (1)? A cette communication de sagesse (raison), s'ajoute parfois la bonté et enfin, plus rarement, la béatitude (2).

Qu'est-ce au juste que cette raison, cette capacité, permanente en nous, d'entrer en contact avec la Sagesse divine ? Richard la présente quelque part, comme une épouse donnée en mariage à l'esprit humain par le Père des Lumières, de qui vient tout don parfait (3). De cette union féconde naît une riche progéniture, héritière du royaume céleste : les justes conseils, les sens spirituels, en un mot, toute vérité. Dans de telles conditions, rien d'étonnant à ce que notre auteur professe une confiance extrême pour tout travail

(1) RICHARD, *De missione Spiritus Sancti* ; 1021 c. — Illuminat siquidem omnem hominem venientem in hunc mundum ; si omnem hominem ergo justos et injustos, beandos atque damnandos (*ibidem* ; 1021 a). Cf. S. AUGUSTIN, *De div. quaest.* 83, q. 54 ; P. L. 40, 38, avec le commentaire de M. GILSON, *Introduction...* p. 109.

(2) Et tamen secundum participationem gratiae in aliis et aliis multiformentem se exhibet. In aliis est secundum participationem potentiae nec tamen secundum participationem vitae. In aliis etiam secundum participationem vitae, non tamen secundum participationem sapientiae, quibusdam inest secundum participationem bonitatis, nec tamen secundum participationem beatitudinis. Quibusdam vero constat eum inesse secundum participationem utriusque (RICHARD, *De Trinitate*, II, c. 23 ; 914 b c).

(3) Cf. *Benj. minor.*, c. 3 ; 3 b. Cf. *Epit. S. Jac.*, I, 17.

de la raison et de la lumière qui en jaillit, puisque cette raison est, en quelque sorte, une impression de l'Esprit en nous. Dieu est le « summe sapiens », cause de toute sagesse (1) ; Il est la vérité éternelle de qui toute chose tient sa propre vérité (2).

Ceci ne veut pas dire d'ailleurs que Richard ne distingue pas, en se plaçant cette fois du côté de la créature, les biens de la nature et les biens de la grâce. La comparaison entre ces deux ordres revient fréquemment dans ses écrits (3). Mais cette opposition ne signifie pas exactement celle que les théologiens postérieurs introduiront entre naturel et surnaturel. Pour Richard en effet, — nous pouvons nous en rendre compte par la lecture des textes cités — la condition de nature est tout autant un bienfait de Dieu et une grâce, que les secours ultérieurement accordés. Bien plus, si cette condition première comporte « raison », elle est déjà une communication de sagesse, une lumière, une première science, principe de beatitude, un « semen gloriae » que l'homme

(1) Cf. *De Trinitate*, I, c. 12 ; 896 c d.

(2) *Veritas itaque ab aeterno fuit, ex qua verum fuit quod ab aeterno fuit, et veritas in aeternum erit, ex qua verum erit quod in aeternum verum erit* (*Ibidem*, II, c. 2 ; 902 d). Il apparaît facilement ici que « vérité » s'identifie avec « ce qui est » ; aussi Richard parle couramment de l'« intelligentia veritatis ». Il ne faut jamais perdre de vue, d'autre part, le caractère essentiellement moral de la vérité. Il n'y a, pour Richard, qu'une vraie science, la science du salut. La sagesse est en quelque sorte prudence, essentiellement d'ordre pratique. Toute participation à la vérité est une assimilation au Dieu-Béatifiant, unité transcendante où se polarise la Science sacrée et cela suffit pour dénommer telle toute discipline ainsi organisée, quels que soient par ailleurs ses procédés d'investigation.

(3) Cf. en particulier *De statu int. hom.*, I, c. 20 (1130) ; *De quatuor gradibus charitatis* (1209 a). Les biens de nature nous sont donnés par le Créateur : c'est la grâce première seu « praeveniens ». Les biens de la grâce nous sont mérités par le Sauveur : c'est la grâce seconde seu « subsequens ». Naturellement, l'esprit humain a puissance de connaître les choses terrestres — dans une certaine mesure — ; l'âme se connaît également elle-même jusqu'à un certain degré (*Benj. major.* III, c. 15 sq... ; 124). Si l'homme n'a pas naturellement la possibilité d'atteindre le bien méritoire, il peut cependant opérer certains biens commodes (*De statu...*, I, c. 33 ; 1140). Richard parle ici de l'homme après la faute originelle ; au sujet du premier homme encore dans le Paradis terrestre, il pose la question sans la résoudre catégoriquement (*ibidem*, c. 20 ; 1130).

doit cultiver et faire croître ; s'il s'y refuse, il pêche. Nous avons tout à fait l'impression que l'homme, par le seul fait qu'il est raisonnable, est déjà constitué ontologiquement dans un ordre dont le terme normal est la béatitude (1). L'office de la grâce seconde est toujours décrit par les mots « purifiants, » « cooperans » ou « adjuvans » ; celle-ci n'a pas ici bas de demeure stable dans l'âme (2) ; tout à fait gratuite — capricieuse, pourrait-on dire —, et absolument nécessaire, du moins après le péché, pour introduire et soutenir l'âme dans la voie du salut, elle va et vient, diminue ou s'accroît, traînant avec elle la lumière du jour, ou abandonnant l'homme dans les ténèbres de la nuit (3).

Par ces quelques remarques, nous apercevons, au sujet de la raison humaine, la condition qui relève de l'ordre même de la création. Nous le comprendrons encore davantage en étudiant les suites du péché originel, où Richard précise sa pensée. Au paradis terrestre, Adam possédait l'intégrité de sa nature, une grâce stable qui lui permettait d'accomplir tout le bien qui lui incombait, et d'éviter tout mal (4). L'élément spécifique de cette nature humaine, le plus magnifique

(1) Per creationem itaque ad bonum initiatur, per justificationem in bono dilatatur, per glorificationem in bono consummatur. Bona creationis sunt ad inchoationem, bona justificationis ad promotionem, bona glorificationis ad consummationem... Nam in primis, ut dictum est, rationalis creatura ad futurae plenitudinis perfectionem initiatur. Ex secundis profecit, crescit et dilatatur. In ultimis autem sublimatur ad gloriam, et in gloria consummatur (RICHARD, *Benj. major*, III, c. 11 ; 121 c d.).

(2) Nunc autem quandiu in corpore peccati mortaliter vivimus, non dicam immobilem, sed nec stabilem habere possumus. Saepe negligentibus et torpentibus nobis ultro offertur, et saepe multis et magnis conatibus nostris subito et inopinate subtrahitur (RICHARD, *De statu int. hom.*, I, c. 22 ; 1132 a). Tout se passe ici dans le domaine de l'agir d'une essence libre, également ouverte à tout bien comme à tout mal. La spiritualité de Richard est construite en fonction de cette expérience psychologique qui implique, au plan métaphysique, une certaine parenté fonctionnelle chez tous les esprits.

(3) Il est intéressant de constater comment s'allient ici de façon très curieuse, en passant du plan ontologique à l'ordre de l'agir, l'attitude de Cassien à tendance semi-pélagienne et la doctrine de S. Augustin. Nous voyons déjà s'élaborer une position qui deviendra commune à un grand nombre de théologiens modernes. Un commentaire plus détaillé de ce point de vue déborde évidemment les exigences du présent travail.

(4) Cf. *De statu int. hom.*, I, c. 20-22 ; 1130-1132.

privilège dont elle soit dotée, par où elle ressemble à Dieu dans sa transcendance même et sa Majesté, c'est le libre arbitre (1). Le caractère déterminant de celui-ci, est de ne pouvoir être forcé par aucun agent extérieur, fût-ce Dieu lui-même, dans son consentement. Le libre arbitre synthétise, en quelque sorte, tout le dynamisme de notre âme raisonnable, à l'interjonction de la raison et du désir. Il est capacité de tout bien comme de tout mal, selon que la discrétion et l'intention qu'il incarne sont droites ou fausses, bonnes ou mauvaises (2), peu importe d'ailleurs que cette rectification exige ou non un second accroissement de lumière. Ce dernier point est accidentel en ce sens qu'il ne dépasse pas l'ordre d'exercice, ou plus précisément qu'il ne modifie pas la condition essentielle initiale (3).

Or, ce qu'Adam a perdu par sa faute, pour lui-même et tous ses descendants, ce n'est pas son état de nature raisonnable et libre, mais seulement la possibilité d'exercer son consentement vis-à-vis du bien honnête (4). Impuissant désormais à commander à son imagination et à son jugement, à ses sens et à son appétit, l'homme est asservi à l'erreur et aux affections perverses : impuissance, ignorance, et concupiscence, parce que le roi qui devait gouverner tout le royaume est privé de son pouvoir, telles sont les conséquences du péché. La grâce première demeure in-

(1) *Ibidem*, c. 3 ; 1118.

(2) Nequaquam enim mala est arbitrii divinitus indita libera potestas sed ubi arbitrio orta perversa voluntas (RICHARD, *In Apoc.*, VI, c. 9 ; 857 b).

(3) Au Paradis terrestre, est-ce que cet ordre d'exercice devait être exclusivement attribuable à une grâce seconde ou relever de la grâce première ? Richard ne résoud pas nettement la question, bien qu'il semble plutôt favorable à la seconde hypothèse : Sed numquid dicemus eum nil boni potuisse ex natura (hoc est prima gratia) antequam natura esset corrupta (*De statu int. hom.*, I, c. 20 ; 1130 d). Ailleurs, il parle de la « nativa possibilitas » (*ibidem*, c. 22 ; 1132 b). « Natura corrupta » doit s'entendre ici exclusivement dans l'ordre de « possibilitas », comme nous le verrons à l'instant.

(4) Le libre arbitre ne consiste pas dans la puissance de faire le bien ou le mal, mais dans le libre consentement au bien ou au mal ; il s'oppose directement au « ex necessitate ». Après le péché, nous avons encore la liberté de faire le bien ; nous n'en avons plus la possibilité. D'où le péché n'a-t-il d'aucune façon diminué chez nous le libre arbitre. On peut être parfaitement libre sans être fort, de même que la liberté la plus intégrale peut s'allier à la plus extrême misère (cf. *De statu int. hom.*, I, c. 13 ; 1125-1126).

tacte : et c'est pourquoi Richard apporte tant de ferveur et de confiance dans sa recherche de la vérité, bien qu'il ait parfaitement conscience que nous ne recouvrerons jamais intégralement, sur cette terre, la possibilité primitive (1). Tout de même, il s'agit d'une réparation n'affectant que l'usage d'une nature que nous avons conservée (2). Ontologiquement, pourrions-nous dire, le péché originel ne nous sépare pas du Dieu béatifiant.

Pour recouvrer l'équilibre de nos activités, sont exigées de nouvelles interventions — « adjuvans » et « cooperans » — de Dieu qui, en toute justice, peut maintenant nous abandonner à l'esprit des ténèbres (3). Richard insiste donc, à temps et à contre-temps, sur la nécessité de l'humilité et de la prière, de l'intention droite et d'un ardent désir qui doit se manifester par un effort personnel. Nous ne devons pas nous arrêter davantage à cete morale qui remplit tous les cadres de la vie spirituelle. Nous en percevons d'ailleurs de nombreux échos au cours du *De Trinitate*, surtout dans le *Prologue* (4).

Dans une telle perspective, l'ignorance est toujours considérée comme un péché, péché originel tout d'abord, mais péchés actuels aussi, dans la conduite de ces orgueilleux qui préfèrent leur sens propre aux illuminations de la Sagesse divine, qui ne prient pas avec assez de ferveur ou méprisent les sources authentiques de l'inspiration. Les Juifs, et les

(1) Verumtamen primae possibilitatis integritatem recuperare non potest (*Ibidem*, c. 21 ; 1131 b).

(2) Quandiu ergo gratiam amissam ad antiquam integritatem vel stabilitatem reparare non possumus, virtutem mentis ad primi vigoris firmitatem non reparamus, et acceptam primae possibilitatis potestatem in bono ex integro non recuperamus, et languorem capitis (libre arbitre) in qualicumque virtutum profectu ex magna parte necessario sustinemus. Manet itaque infirmitas cum libertate, et libertas cum infirmitate, intantum ut neutra praejudicet alteri, nec infirmitas libertati, nec libertas infirmitati ; quia nec infirmitas minuit libertatem, nec libertas aufert infirmitatem (*Ibidem*, c. 22 ; 1132 ab).

(3) Nunc autem omni hora potest juste subtrahi, quia nunquam potest homo sine culpa inveniri (*ibidem* ; 1131 d).

(4) Sed quid mirum, si ad divinitatis arcana mens nostra caligat, cum omni pene momento terrenarum cogitationum pulvere sordescat (889 c). Cf. la fin de ce même Prol. (890 d) et aussi I, c. 4 (892 d - 893 a).

Gentils eux-mêmes, pouvaient se laisser guider par cet Esprit qui illumine tout homme venant en ce monde ; Richard en donne de nombreux exemples (1). Fouler aux pieds les dons du Créateur est tout autant peccamineux, et ne prépare pas évidemment aux bienfaits plus miséricordieux du Sauveur (2). Aussi, notre auteur ne pratique jamais, à l'égard des philosophes païens, ce qui ressemblerait au moins à une bienveillante sympathie : ils ont méprisé la vraie foi ; c'est pourquoi l'édifice qu'ils ont commencé à construire n'a pas abouti (3). Et que dire des pseudo-philosophes modernes (4) !

Puisque nous participons ontologiquement à l'ordre rationnel, Dieu, en nous créant, nous installe donc à l'intérieur de la zone soumise à l'influence de toutes les illuminations possibles. La raison est de soi terrain propre de la sagesse. Il n'y a, en somme, qu'une vérité qui se reflète dans tout objet de connaissance et se manifeste de plus en plus directement à mesure que nous escaladons l'échelle. C'est chez nous, un privilège de nature, la plus magnifique des grâces, par où nous sommes immortels, inamovibles. Par le péché, nous avons perdu la possibilité d'exercer ce don. Mais Dieu est

(1) *Utinam attenderent Judaei, utinam animadverterent pagani, cum quanta conscientiae securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere (De Trinitate, I, c. 2 ; 891 d). — Ad hoc autem illam (scientiam) quae omnibus (Judaeis, Graecis, Barbaris et Latinis) est communis accipimus, ut illam quae sufficiat ad salutem quaerere et invenire possimus (De quibusdam dubiis in Apostolo ; 681 d - 682 a). Cf. aussi De Verbo incarnato, c. 8 (1002-1003) ; c. 11 (1005 d) ; c. 13 (1007 c d).*

(2) *Quando itaque dona naturae corrumpimus, in Creatorem peccamus, qui ejus opus destruere non timemus (RICHARD, In p. 2 ; 270 a).*

(3) *Philosophi gentium virtutem colunt, sed vera non credunt : quorum et si opus placet, fides displicet, et idcirco ipsi complacere non possunt qui fidem veram despiciunt (RICHARD, In ps. 25 ; 280 c). Le passage le plus virulent et le plus direct se lit dans *Benj. major*, III, c. 3 ; 111-113. Richard ne condamne pas la philosophie et les sciences profanes, tout au contraire : nam in primis (bona creationis) rationalis creatura ad futurae plenitudinis perfectionem initiatur ; mais bien le philosophe qui, par orgueil, s'en tient à la philosophie et refuse de soumettre sa raison à l'Esprit de Dieu. Les textes sont nombreux ; parmi les plus intéressants, nous renvoyons encore à *Benj. major*, II, c. 2 ; 80-81.*

(4) *Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudophilosophi, fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere, studuerunt nova invenire (Benj. major ; 80 d).*

prêt à secourir tout homme de bonne volonté par des illuminations successives qui nous font reconquérir graduellement l'état primitif (1). Ces allées et venues de l'Esprit de lumière demeurent, d'une certaine manière aléatoire, parfaitement libres du côté de Dieu, sans aucun droit du côté de l'homme. Toutes sortes de raisons expliquent ces absences et ces limites ; mais il est certain que Dieu n'abandonne jamais tout à fait ceux qui le cherchent avec persévérance, humilité et intention droite (2). Nous tenons là l'inspiration du *De Trinitate*.

### POSITION DE LA FOI

Par sa condition même, l'âme humaine est ouverte à la sagesse ; elle habite en permanence la terre des illuminations (3).

(1) *Emissa namque et accepta intelligentia veritatis, incipit statim homo videre lucem a tenebris* (RICHARD, *De statu int. hom.*, I, c. 25 ; 1134 d). *Lumen acceptum paulatim procedit, usque ad perfectum diem excrescit, quando accepta veritatis intelligentia paulatim profecit, et quandoque usque ad plenam discretionem pertingit* (*Ibidem*). — *Debemus itaque certis quibusdam cognitionis gradibus ascendere, si volumus ab hoc infimo ad summum illud ascensionis culmen pertingere* (*ibidem* ; 1135 a). — *Oritur enim sol, et occidit, et ad locum suum revertitur, quia veritatis intelligentia modo datur, modo subtrahitur, et post subtractionem iterum eadem, quae prius gratia recuperatur* (*ibidem*, c. 27 ; 1136 b). — Par cette manière de considérer la grâce (seconde ; la grâce première étant la nature elle-même) comme un simple secours divin qui prévient notre effort et le soutient, Richard pourrait être proposé comme l'inspirateur de toute une école de théologiens modernes ; d'ailleurs, le principal intérêt que suscite Richard est là, dans l'influence majeure qu'il a dû exercer sur ce courant de spiritualité, auquel l'*Imitation de Jésus-Christ* doit son origine et son extraordinaire popularité.

(2) *Puta siquidem quia divinarum revelationum consolatio non omnino peregrina erit eis qui divinatorum sacramentorum arcana fidei oculo tam frequenter quam libenter aspiciunt...* (RICHARD, *Benj. major*, IV, c. 21 ; 164 a).

(3) « La connaissance rationnelle, dit Th. Heitz (*op. cit.*, p. 82-83), est conditionnée de telle sorte par l'illumination qu'un théologien moderne ne saurait trop dire si c'est la connaissance rationnelle qui est surnaturelle, ou la révélation qui est rabaissée au niveau de la raison ». Évidemment, il sera toujours difficile d'introduire une distinction de notre choix chez un auteur où les termes n'ont pas le même sens que celui que nous leur donnons nous-mêmes. Pour Richard, il est naturel pour une substance raisonnable d'être raisonnable.

*Rationalibus enim creaturis penitus abesse non potest (Spiritus) quibus semper sapientiae suae participatio communicabilis est. Alioquin quomodo, quaeso, rationales essent quae rationis capaces sapientiaeque participes omnino esse non possent?* Dieu, l'ange et l'homme sont tous trois substances rationnelles, trois ciels dont la lumière est l'unique et même sagesse ; il n'y a qu'une seule vérité, en dehors de laquelle on ne rencontre plus que ténèbres et mensonges. Richard a une excessive confiance dans cette armature de base par laquelle, sous le bénéfice des illuminations divines, on passe, dès ici-bas, de l'expérience au « speculum » et de celui-ci au « facie ad faciem », sans toutefois atteindre la pleine perfection ni surtout l'immobilité de la vision céleste (species). Il nous faut voir maintenant quel rôle Richard accorde à la foi, dans cette ascension intellectuelle. C'est évidemment une question de première importance : c'est aussi un point excessivement difficile. Nous allons essayer de le définir le plus succinctement et avec le plus de précision possible.

La foi, pour sa part, jouit, dans la théorie de Richard, d'un degré de certitude à nul autre pareil (1). Aussi, constitue-t-elle une garde indéfectible contre toute aberration de l'esprit, le lieu de contrôle décisif auquel il faut constamment revenir dans les passes difficiles. Cette idée est souvent reprise dans les œuvres de Richard. Tout raisonnement qui ne s'édifie pas sur la foi ne broie que de la paille (2). De même, il vaut beaucoup mieux ne pas soulever des questions insidieuses, quand on sait ne pas pouvoir les résoudre (3). Surtout quand nous touchons des points plus obscurs comme, par exemple, l'identité de certains attributs divins qui semblent s'opposer entre eux (4), et tout particulièrement « pluralitas » et « unitas », il faut conserver un contact permanent avec la Révélation (5).

(1) Sed hoc in his supra modum mirabile, quia quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 2 au début ; 891 c).

(2) Et certe, si in solido fidei nostrae structura non fundatur non potest esse stabile quod supraedificatur (RICHARD, *De Emmanuele*, I, c. 21 ; 634 b).

(3) *Ibidem*, c. 7 ; 613 d - 614 a.

(4) RICHARD, *De Trinitate*, II, c. 1 ; 901 c d.

(5) Sed quando unam cum alia conferimus, et quando concorditer et simul stare possit attendimus, nisi fidei firmitas obsistat, protinus in ambiguum

La connaissance rationnelle ne tend donc pas à supplanter la foi à laquelle elle se réfère pour tout contrôle, et sur laquelle elle se replie au besoin. Ces deux perceptions d'une même vérité divine occupent dans l'esprit des plans psychologiques superposés. Cependant, elles jaillissent de même source et elles ne doivent jamais se trouver en contradiction ; d'autre part, ce qui assure à la foi la priorité absolue, c'est qu'elle est infaillible et facile à acquérir, tandis que la raison a besoin d'illumination pour s'exercer et peut toujours se tromper.

En toute hypothèse, ce qu'il s'agit de scruter c'est la *vérité* de ce que nous tenons par la foi — *quod tenemus fide*. Celle-ci en effet, a pour rôle propre de garantir l'authenticité et la valeur de la formule dont nous devons tâcher d'approfondir le sens ; elle ne dépasse pas les limites d'une condition d'ordre plutôt matériel dans la poursuite de la béatitude, si ce n'est qu'elle peut inspirer, du point de vue moral, certaines œuvres bonnes, occasion de mérite. A condition d'être doublée d'un désir actif de connaissance, signe de la charité, elle supplée à la possession qui ne saurait d'ailleurs tarder, du moins dans une certaine mesure. Si vous ne comprenez pas, reedit sans cesse Richard, vous pouvez au moins croire car, pour croire, il n'est pas nécessaire d'être intelligent ; il suffit de ne pas être dément : *Sunt namque patribus coelitus revelata, et tam multis, tam magnis, tam miris prodigiis divinitus confirmata, ut genus videatur dementiae in his vel aliquantulum dubitare* (1). Il n'est pas besoin, en la matière, de raisonnements subtils, mais d'une simple preuve d'expérience à la portée de tous, juifs, gentils et des enfants eux-mêmes (2).

venit quidquid multiplex ratiocinatio persuasit (*Ibidem*, IV, c. 1 ; 931 a). — Suspecta est mihi omnis veritas quam non confirmat scripturae auctoritas (*Id. Benj. minor.*, c. 81 ; 57 c).

(1) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 2 ; 891 c. Quand les yeux font défaut, il reste au moins les oreilles (*De Emmanuele*, I, c. 7 ; 613 d).

(2) Si non possumus omnia credenda ad plenum intelligere, saltem illum usum et formam loquendi teneamus quas sancti Patres in Scripturis nobis tradiderunt, maxime cum sermo fit de Verbi incarnatione, vel de ipsius aeterna generatione. Veluti pueri prius erudiuntur ut sciant verba sana formare, deinde docendi sunt ut ea quae dicunt intelligant (RICHARD, *De Baptis-*

Il reste pourtant que la foi, amorce de toute recherche féconde et fondement de tout bien, occupe le degré le plus inférieur dans notre ascension vers Dieu. S'il est nécessaire de croire pour comprendre — pour marcher droit dans l'ordre de la connaissance —, comme dit le prophète, l'inverse est également vrai : celui qui croit ne comprend pas encore<sup>(1)</sup>. Or, la perfection de la vie spirituelle réside dans la connaissance<sup>(2)</sup>. Mais la foi est-elle formellement principe de cette connaissance ? Peut-on dire seulement que la foi est lumière ?

Il est étonnant de constater que Richard, si friand du mot « illumination divine », n'emploie pas d'ordinaire ce terme, et peut-être même nulle part, pour définir la foi. Celle-ci a pour objet propre la révélation, le sens historique des Saintes Écritures, et il suffit d'avoir des oreilles pour l'entendre<sup>(3)</sup>. Sa qualité essentielle est une certitude infaillible qui lui vient de preuves tellement évidentes et manifestes qu'il faudrait être vraiment atteint de démence pour en douter<sup>(4)</sup>. Par là, la foi dépasse l'opinion ; mais elle se tient en

*mo Christi* ; 1014 d - 1015 a). C'est ce que nous recevons au baptême : le nom de Dieu (*In Apoc.*, I, c. 7 ; 722 d), son existence : *Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est, et quod inquireribus se remunerator sit* (*De Trinitate, Prol.* ; 887 d). Sans cela, pas d'espérance possible, ni charité ; notre enquête est viciée dès le début par une fausse orientation ; nous commençons un édifice qui n'aboutira pas. C'est le cas de tous les philosophes qui méprisent cette donnée d'expérience initiale : *Innumera itaque miracula, et alia quae non nisi divinitus fieri possunt, in hujusmodi fidem faciunt, et dubitare non sinunt, utimur itaque in eorum attestazione seu etiam confirmatione pro argumentis, prodigiis pro experimentis* (*De Trinitate*, I, c. 2 ; 891 c).

(1) *Fides namque quod credit, nondum per intelligentiam apprehendit.* (RICHARD, *In ps.*, 104 ; 334 d).

(2) RICHARD, *De Trinitate, Prol.* ; 889 a b. Au sujet de S. Augustin, cf. E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M.-A.*, IX (1934), p. 29 et p. 20, n. 1.

(3) Cf. *Benj. major*, IV, c. 3 ; 137 c. *In ps.*, 134 ; 369 a. *De Emmanuele* I, c. 7 ; 613 d. Les théologiens modernes qui s'opposent à la surnaturalité de la foi auraient tort cependant de s'appuyer sur l'autorité de Richard de S. Victor, où cette distinction, dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui n'existe pas. Si nous voulions absolument l'y introduire, il faudrait plutôt surnaturaliser la raison, que naturaliser la foi.

(4) *De Trinitate*, I, c. 2 ; 891 c. C'est grâce à cet élément certitude, sur lequel elle s'appuie, que la foi surélève la raison pour la faire acquiescer à des vérités que celle-ci ne comprend pas encore ; *Intantum enim est ista asser-*

deçà de la science qui suit les bonnes œuvres et comporte évidence rationnelle, grâce à certaines illuminations (1). De première importance, à cause de sa vertu germinative, la foi ne représente donc de soi aucune richesse monétaire : la béatitude demeure toute entière à acquérir. *Parum ergo debet nobis esse quae recta et vera sunt de Deo credere ; sed satagamus, ut dictum est, quae credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide* (2).

Nous pourrions facilement démontrer que la pensée de Richard se meut, ici, sous l'influence d'une tradition qui remonte jusqu'à S. Augustin, et lui fut transmise par S. Anselme et Hugues de S. Victor (3). Mais si le fait est incontestable, nous répéterions cependant volontiers, au sujet de

tio, supra omnem humanam aestimationem (pour l'histoire de ce mot, cf. M.-D. CHENU, *art. cité* à la note suivante) et praeter omnem humanam rationem, ut nunquam ei ratio acquiesceret, nisi ad hujus rei certitudinem fides eam sublevaret (*Benj. minor*, c. 82 ; 59 a).

(1) Sed constat quia fides est certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constitua (*Declarationes nonnullarum diff.* ; 266 b.) Le reste du texte est également à lire. Pour une analyse pénétrante de cette formule, dont l'auteur est Hugues de Saint-Victor, cf. M.-D. CHENU, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII<sup>e</sup> s.*, dans *Et. d'hist. litt. et doct. du XIII<sup>e</sup> siècle. Deuxième série (Publications de l'Institut d'ét. méd. d'Ottawa, II)*, Paris-Ottawa, Vrin, 1932, p. 165-172. Chez Richard cependant, la foi perd tout caractère affectif ; au contraire, l'amour naît de la foi, et de l'amour la connaissance (*De Trinitate, Prol.* ; 887 c - 888 c. *In Apoc.*, I, c. 8 ; 725 b).

(2) RICHARD, *De Trinitate, Prol.* ; 889 c. Nous pourrions relever de nombreux textes semblables dans les œuvres de Richard. C'est, en particulier, l'inspiration fondamentale des *Benj. minor* et *major* qui furent certainement écrits avant le *De Trinitate*, et même probablement assez au début de la carrière littéraire de notre auteur.

(3) Cf. E. GILSON, *art. cit.*, p. 20, n. 1. En nous en tenant à l'exposé de M. Gilson (*ibidem*, p. 18 ss), il est certain que Richard se rapproche davantage de S. Anselme que de S. Augustin ; mais encore ici, les antécédents ne sont pas les mêmes et une étude parallèle des deux systèmes demanderait beaucoup de circonspection. Pour la comparaison entre Hugues et Richard, cf. Th. HEITZ, *op. cit.*, c. III, p. 71-84. Cette étude, très générale, omet des précisions importantes, où l'on verrait que nos deux Victorins diffèrent plus que par de simples « nuances » (*ibidem*, p. 72). Tout de même, il est évident que Richard reprend le sillon ouvert par Hugues, dont il rétrécit l'envergure et pousse les principes jusqu'à leur extrême limite. D'ailleurs, Richard a lui-même évolué, comme nous verrons,

Richard, ce que M. Gilson dit de S. Anselme : « Il faudrait une discussion minutieuse — et bien difficile — pour déterminer la nature du lien qui le rattache à ses maîtres ». Nous ne prendrons une connaissance exacte de ces différents auteurs, dont la parenté est manifeste, qu'en replaçant chacun d'eux à l'intérieur de son propre système, où se fait sentir un complexe psychologique toujours personnel. Le *De Trinitate* de Richard s'inscrit à l'intérieur d'un circuit spirituel dont l'allure est déjà parfaitement définie dans les deux *Benjamin*.

Et donc la foi très facilement perceptible, d'une certitude majeure absolue, donne son statut à la raison ; en formulant en des termes simples, à la portée de tous, la fin à atteindre, elle engendre le désir et valorise toute l'activité de l'esprit en l'orientant vers la seule vérité authentique, but ultime de la vie bienheureuse. Les philosophes profanes, parce qu'ils méprisent ce sens profond et unique des choses, travaillent sottement, comme un architecte qui pose une pierre au hasard, sans en apercevoir la destination en rapport avec la structure globale ; la tâche à laquelle ils s'appliquent n'est pas vaine, mais ils l'accomplissent vainement, guidés par un intérêt personnel ou la recherche d'une gloire mondaine. C'est pourquoi leur effort avorte, à peine ébauché.

Cependant, la foi n'est pas précisément la lumière qui va éclairer le sillage ardu par où s'avance l'esprit ; elle indique, mais n'illumine pas ; aux heures de ténèbres, son sein maternel s'offre toujours comme un port tranquille où l'on peut continuer à produire des œuvres moralement bonnes et attendre en toute sécurité un nouveau rayon de soleil, mais elle ne décèle pas le sens des mots qu'elle prononce. De même, lire les Écritures pour en épeler plus distinctement le langage, comparer entre elles les autorités pour en prouver l'accord, édifie l'homme intérieur, affermit dans le bien, et surtout, mérite des grâces d'illumination, mais, du point de vue strictement rationnel, ne fructifie pas (1). Nous soli-

(1) Le passage le plus suggestif à ce point de vue, se lit au *De Trinitate*, I, c. 5 ; 893. Nous pourrions renvoyer à plusieurs autres textes qui révèlent une même attitude. Nous ne sommes pas surpris alors si Richard laisse de

difions le fondement ; nous ne construisons pas encore. *Quam studiosos ergo in fide esse nos convenit, a qua omne bonum et fundamentum sumit, et firmamentum capit? Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio. Feramur itaque ad perfectionem et quibus ad profectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem ; satagamus in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus* (1).

### LES LIMITES DE LA RAISON HUMAINE

Mais ce bond de l'intelligence humaine au delà de la foi, pour comprendre les mystères divins formulés par la révélation, a-t-il chance de réussir? Sous cette forme générale, la question ne se pose pas à l'esprit de Richard, qui considère précisément la raison de par sa création même — « ex conditione sua » —, en continuité directe avec la Sagesse divine, dont elle est une communication (2). Par nature, nous sommes terrain d'illumination, ordonnés à la béatitude, à la contemplation savoureuse de la vérité. Au strict point de vue de l'ordination ontologique, aucun doute à ce sujet ; c'est un privilège originel, une similitude divine que ni le péché, ni aucune puissance extérieure, ne saurait entamer. La raison humaine, à l'état tout à fait primitif est déjà une science, une illumination, la loi naturelle inscrite dans la conscience de tout homme venant en ce monde, suffisante, si nous y sommes fidèles, pour nous conduire, à travers plusieurs autres intermédiaires, jusqu'à la pleine

côté les témoignages scripturaires (*De Trinitate*, III, c. 1 ; 915 d), qui produisent un autre genre de certitude. Les pères s'en sont tenus généralement au simple commentaire de l'Écriture (*De Trinitate*, III, c. 10 fin ; 922 b) ; ils ont fait ce que nous appellerions aujourd'hui de la théologie. Or, la discipline théologique (*De Trinitate*, VI, c. 2 ; 968 d) du *De Trinitate* de Richard n'équivaut pas précisément à ce que nous considérons, nous (avec S. Thomas), comme de la théologie.

(1) RICHARD, *De Trinitate*, Prol. ; 889 a b.

(2) Voir les textes cités ci-dessus (p. 49, n. 1, 2 et 3). Nous n'étudierons pas ici la nature de l'illumination divine qui engage à fond la doctrine spirituelle de Richard.

possession de la vérité éternelle (1). Pour Richard, il semble bien être question ici d'un mouvement parfaitement homogène.

Cependant, eu égard à nos fautes et à leurs conséquences : appesantissement de la chair qui lutte désormais contre l'esprit, assujétissement de notre raison aux sens (2), impuissance de notre libre arbitre, notre idéal primitif rencontre des difficultés pratiques qui entravent considérablement son élan et sa réalisation. D'autre part, Dieu n'est plus tenu d'accorder ses lumières, puisque l'homme ne se trouve jamais sans péché devant ses yeux (3). C'est ici que la prière et l'humilité entrent en scène et que l'ignorance spirituelle des philosophes et des gentils est durement taxée d'orgueil.

A part ces circonstances d'ordre général, Richard semble bien admettre de plus que tous les hommes ne sont pas doués, intellectuellement, au même degré : *multi ad hoc minus idonei* (4). Il n'est pas certain cependant qu'il s'agisse, dans le cas,

(1) *Scientiam discernendi inter verum et falsum, bonum et malum, justum et injustum, quamvis alii perfectius, alii imperfectius, omnes tamen in commune habemus Judaei, Graeci, Barbari et Latini... Ad hoc autem illam quae omnibus est communis accipimus, ut illam quae sufficiat ad salutem quaerere et invenire possumus.* (RICHARD, *De quibusdam dubiis in Apostolo* ; 681 d - 682 a). Nous nous souvenons que parmi les six ailes qui nous soulèvent des choses terrestres aux célestes, Richard énumère en premier lieu la loi naturelle — *prima ala est in lege naturae* (*In Apoc.*, II, c. 2 ; 752 a).

(2) Si nous n'avions pas péché, les sens seraient de simples serviteurs pour notre élévation du visible à l'invisible ; maintenant, ils remplissent un rôle plus étendu : ils nous conduisent (*Benj. major*, II, c. 17 ; 96).

(3) C'est probablement à cause de cette gratuité toute miséricordieuse que Richard, en s'appuyant sur un usage dont il n'interprète pas le sens tout à fait précis, admet que la grâce seconde mérite plus proprement que la grâce première le titre de grâce. *Recte ergo et praeveniens, et subsequens potest dici gratia ; sed illa prima ista secunda. Sed consuetudo habet commune nomen uni specialiter attribuere, et ejus significationem circa unius tantum designationem refringere, et secundum gratiam ex usu, gratiam vocare. Nam, primam gratiam vocamus potius naturam quam gratiam* (RICHARD, *De statu int. hom.*, I, c. 20 ; 1130 c).

(4) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 4, 892 d. Dans ce même *De Trinitate*, notre auteur parle souvent des âmes simples, et il se force de mastiquer ses arguments afin de les mettre à la portée de tous ; il s'excuse de vouloir pénétrer

de différenciations natives, mais peut-être d'incompétences dans la méthode et de nonchalances dans l'effort (1). Pour arriver en effet au sommet de la science, trois exercices s'imposent au cours desquels peut se glisser une infinité de gauchissements et par suite d'erreurs : *Per studium operationis, per studium meditationis, per studium orationis paulatim promovemur et quandoque producimur ad perfectionem cognitionis* (2).

Nous laisserons de côté le « *studium operationis* » qui couvre tout le champ de l'ascèse morale. Richard en marque d'un mot la nécessité au *Prol.* de son *De Trinitate* (3). Nous y arrivons par la purification de l'appétit, grâce à une maîtrise parfaite des « cogitationes » : c'est le domaine de la crainte. Le « *studium meditativo* » mérite évidemment de nous retenir davantage, puisque le *De Trinitate* en est proprement une application.

Le point de départ de toute ascension intellectuelle est clairement situé, par Richard, au sein de la connaissance sensible et de l'expérience ; plusieurs textes du *De Trinitate* lui-même abondent dans ce sens. Dès le *Prologue*, notre auteur avertit qu'il est parfaitement inutile de prétendre s'élever aux arcanes célestes, si nous ne sommes même pas capables des sciences inférieures : *si necdum ad illam sufficimus quae est per experientiam* (4). Le texte de S. Paul :

plus avant que ses devanciers, ou encore il abandonne la partie à des esprits plus perspicaces (V, c. 25 ; 968 b).

(1) Sur cette question, Richard s'en tient à la position de S. Anselme, telle que définie au *De Fide Trinitatis*, c. 2 (P. L., 158, 263-265). L'ignorance est toujours, en somme, plus ou moins une conséquence de quelque déféctuosité morale du sujet. La foi, en introduisant la charité, donne l'expérience du divin, source principale de la science, comme Richard lui-même le rappelle souvent : l'homme spirituel juge de tout.

(2) RICHARD, *Benj. minor*, c. 79 ; 56 b.

(3) Sed quid mirum, si divinitatis arcana mens nostra caligat, cum omni pene momento terrenarum cogitationum pulvere sordescat (889 c).

(4) 890 d. Cf. *De Trinitate*, I, c. 7 (894 b) ; c. 8 (894 d) ; c. 10 (895) etc... A ce propos, Th. HEITZ (*op. cit.*, p. 73, n. 3) cite le passage suivant du *Benj. major* : Satagebant itaque et ipsi gentium philosophi sapientiam trahere de occulto occultas rerum causas rimantes, et usque ad abditos naturae sinus ingenii sui acumine penetrantes, eruebant aurum de profundo. Ceperunt ergo... et dubia quaeque non dubiis assertionibus probare. Invenerunt itaque

« Invisibilia enim Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur » (Rom., I, 20) est répété à plusieurs reprises ; il s'agit de dresser une échelle, dont les pieds reposent sur la terre et le sommet touche le troisième ciel. Cette vision de Jacob est une image chère à Richard (1).

Ce procédé est ce que Richard appelle proprement de la spéculation (2), dont le rôle est plus spécifique que celui de la méditation. Celle-ci embrasse tous les genres d'études et ne signifie pas nécessairement passage des visibles aux invisibles : *est studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum diligenter insistens* (3). La spéculation elle aussi, comporte un travail de l'esprit, une investigation rationnelle. En cela, elle ressemble à la méditation et se distingue formellement de la contemplation, où n'apparaît plus aucun « discursus » rationnel. Mais son objet est le même que celui de la contemplation : le divin et, comme celle-ci, elle procède de l'admiration (4). C'est pourquoi on les confond souvent

multa investigatione profunda et admiratione digna (87) et il ajoute : « Cette déclaration admirative pour la spéculation des anciens, aussi bien que le grand emploi que Richard fait de la dialectique, ne semble guère justifier ce jugement de M. DE WULF (*Hist. de la phil. méd.*, p. 221) : « Ce mépris de toute spéculation atteint un haut degré chez Richard de S. Victor ».

En fait, Richard méprise les philosophes qui s'en tiennent à la philosophie, mais il estime sans aucune réserve toute science expérimentale et toute spéculation qui s'attache aux problèmes de la foi pour en pénétrer le sens.

(1) Quoties igitur per visibilium speculationem ad invisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud velut quamdam scalam erigimus, per quam ad ea quae supra nos sunt mente ascendamus (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 10 ; 895 d). Cf. aussi V, c. 6 ; 952 d. Pour l'interprétation mystique de la vision de Jacob, cf. *De ext. mali*, III, c. 16 ; 1111.

(2) Le mot « théologie » ne vient pas généralement sous la plume de Richard. Il appelle parfois S. Jean, le théologien ; au *De Trinitate* (VI, c. 2 ; 968 d), il emploie l'expression « discipline théologique » ; la description qu'il en donne est bien loin de concorder avec la position de Denys. Non seulement, Richard ne tient aucun compte de la théologie apophatique (négative) mais il n'est même plus question, chez lui, d'analogie. Ce qu'il s'agit de connaître, c'est le divin en soi ; et les mots inspirés par l'Esprit-Saint pour exprimer le mystère de la Trinité, tout « speculum » qu'ils soient, ont une valeur propre de vérité. Nous retrouvons ici la réaction violente, qui a toujours existé à l'école de S. Victor, contre la fameuse thèse de Scot Érigène sur l'incognoscibilité absolue de Dieu par toute créature, même béatifiée.

(3) RICHARD, *Benj. major*, I, c. 4 ; 67 d.

(4) ID., *In ps.* 113 ; 342 a.

entre elles : *Quamvis enim contemplatio et speculatio per invicem poni soleant...* (1).

Spéculation, en effet, vient du mot « speculum ». Le spéculatif est donc celui qui voit le divin in « speculo » et « aenigmate » : *Speculativi sunt qui coelestibus intendunt, qui invisibilia Dei per speculum in aenigmate vident*, tandis que les contemplatifs voient la vérité face à face, « sine involucre » (2). Le *De Trinitate* est évidemment œuvre de spéculation ; la contemplation, en effet, n'est pas, avons-nous dit, le résultat d'un raisonnement, et on ne saurait en conceptualiser les perceptions. Aussi, à plusieurs reprises, Richard confesse-t-il ne pas pouvoir se servir actuellement des aides du contemplatif ; c'est pourquoi il lui faut dresser une échelle et escalader le ciel par un chemin plus ardu : *Quando ad sublimium et invisibilium investigationem et demonstrationem nitimur, similitudinum scala libenter utimur, ut habeant qua ascendere possint, qui contemplationis pennas nondum acceperint* (3).

Quel est précisément ce « speculum », cette enveloppe qui contient vraiment le divin, sans en permettre cependant la vision directe — « *in specie* » ? Ce n'est pas, croyons-nous les formes des chose visibles, qui ne servent ici que de point de départ. Chez Richard, en effet, les choses créées, ne sont pas, vis-à-vis du divin, un moyen terme, un miroir, mais seulement un lieu de comparaison, une référence qui permet d'admettre autre choses d'un autre objet (4). Entre les créatures, même l'âme humaine, et Dieu il y a infiniment plus de dissimilitude que de similitude (5). Nous tenons là la vraie

(1) RICHARD, *Benj. major*, V, c. 14 ; 187 a.

(2) ID., *In ps.* 113 ; 337 c. Cette définition de la contemplation demanderait évidemment un très long commentaire et la confrontation d'une foule d'autres textes ; il n'y a pas lieu de l'entreprendre ici.

(3) ID., *De Trinitate*, VI, c. 23 au début ; 988 a. *Rerum ergo visibilium similitudine pro scala utamur, ut quae in semetipsis per speciem videre non valemus, ex ejusmodi specula, et velut per speculum videre mereamur* (*Ibidem*, V, c. 6 ; 952 d).

(4) *Quidquid igitur in hoc opere de aeternis dicitur, est ex intentione ; quod vero de temporalibus, ex occasione : nam tota hujus operis nostri intentio versatur circa duos essendi modos qui sunt ab aeterno* (*De Trinitate*, I, c. 10 ; 895 d).

(5) Cf. RICHARD, *Benj. major*, IV, c. 20 ; 162 c d.

raison pour laquelle Richard ne suit pas la même voie que S. Augustin : l'image la plus parfaite ne dit rien et se tient dans le domaine de l'équivoque. Une échelle est un moyen merveilleux ; mais une fois rendu sur le toit, il ne reste plus qu'à la pousser du pied : elle ne sert plus à rien.

Ce que nous savons des natures créées nous prouve tout simplement qu'il n'y a pas contradiction à affirmer telle autre chose de Dieu ; c'est le domaine du probable (1). Nous procédons dans le cas, beaucoup plus par opposition que par similitude. Ces images servent à confondre l'adversaire qui refuse d'admettre ce qu'il ne comprend pas, mais elles ne procurent aucune science positive sur le divin. Elles contribuent à convaincre de l'existence du mystère ; elles n'expriment pas.

Ce « *speculum* », se cont des mots, des mots inspirés par l'Esprit Saint lui-même : les formules du Credo qui, elles, contiennent formellement et proprement du divin. Le fidèle les récite sans en percevoir le sens. Il croit que Dieu est une seule substance en trois Personnes ; mais il n'en est pas convaincu rationnellement. Lorsque je dis de Dieu qu'il est Personne, j'affirme une vérité ; mais pour être conscient de cette vérité, je dois savoir ce que signifie le mot : « Personne divine ». C'est donc précisément ce sens propre qu'il s'agit de découvrir et de démontrer dans la mesure du possible : *Si vero hoc fideliter credimus cum omni diligentia quaeramus... in qua veritate per spiritum veritati sit translato-ribus inspiratum* (2).

Deux points s'imposent à notre recherche : découvrir le fondement d'une telle attribution : Dieu est Un en trois Personnes et, deuxièmement, en saisir la vérité ou, en d'autres termes, l'existence de la propriété divine et sa signification. Les raisons nécessaires ne s'appliquent évidemment qu'au premier cas ; une raison, en effet, c'est ce qui rend compte de l'existence de quelque chose, c'est un moyen terme ; et au sujet de Dieu, si on la trouve, elle sera obligatoirement nécessaire (3). Dans le deuxième cas, il s'agit

(1) Cf. RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 9 (895) ; III, c. 9 (921).

(2) *Id.*, *ibid.*, IV, c. 5 ; 933 d.

(3) *Id.*, *ibid.*, I, c. 4 ; 892 c d. « Dans un passage qui deviendra classique,

d'une définition, d'une compréhension et chacun s'en tire le mieux possible, selon son degré d'intelligence et surtout selon les grâces spéciales d'illumination dont il est favorisé. Il n'y a aucun doute que cette distinction préside à la division du *De Trinitate* de Richard en deux parties comprenant chacune trois livres (1).

Que l'essence divine soit nécessaire, personne n'en doute. Mais est-il possible pour une raison humaine, dans la condition présente, de percevoir cette nécessité? Dans son *De Trinitate*, Richard admet la possibilité absolue du fait, tout en la restraignant à un petit nombre de privilégiés : *sed non est cujusvis animae hujusmodi rationes de profundo et latebroso naturae sinu elicere, et velut de intimo quodam sapientiae secretario erutas in commune deducere* (2). Cette conclusion marque une opposition radicale avec les deux *Benjamin* déjà en progrès eux-mêmes, l'un sur l'autre. Tout au début de sa carrière littéraire, Richard réservait au sixième genre de contemplation, domaine de l'intelligence pure — « absque ratione » —, la connaissance du divin. Mais la raison elle-même, avec tout son appareil discursif, est progressivement sollicitée, jusqu'à l'entière et confiante admission du *De Trinitate* (3). L'effort vaut au moins la peine d'être tenté,

le *De Trinitate* donne le fondement de ses preuves : Dieu est en soi nécessaire ; pour exposer tout ce qui est, par nécessité, il est impossible que manquent les arguments, non seulement probables, mais nécessaires, même s'ils échappent aux efforts que nous faisons pour les découvrir » (Paul VIGNAUX, *La pensée au Moyen-Age*, Paris, Colin, 1938, p. 59).

(1) Il faudrait lire ici en entier le c. 1 du L. IV. Quand au fait de l'« unitas » et de la « pluralitas », dit Richard, *tam rara ratio persuasit tam multiplex ratio confirmavit, ut mentis inops videatur, cui tanta veritatis attestatio satisfacere non possit*. Mais quand il s'agit de joindre ensemble ces deux vérités, c'est une autre question : *Sed quando unam cum alia conferimus, et quomodo concorditer et simul stare possit attendimus, nisi fidei firmitas obsistat proptinus in ambiguum venit quidquid multiplex ratiocinatio persuasit*. — Comment cela peut-il se faire : *quomodo* ?

(2) *De Trinitate*, I, c. 4 ; 892 d.

(3) Au *Benj. minor*, c. 74 (53) et c. 86 (61-62), le divin occupe le troisième ciel ; il se divise en « supra rationem » (Dieu Créateur) et en « praeter rationem » (Dieu Trinité). Vis-à-vis des « supra rationem » la raison peut être utilisée ; sa conviction n'est pas causée cependant par des arguments, mais par les miracles et les prophéties ; c'est la foi : *Illa sane « supra rationem », sed*

et c'est déjà magnifique! *Quid si non detur pervenire quod tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurisse, laborasse, desudasse* (1).

Pourtant Richard a bien l'impression d'avoir réussi presque parfaitement. Après la démonstration de l'existence : « *Unitas simul cum Trinitate* », à partir de raisons nécessaires, c'est-à-dire en vertu de l'exigence de la nature divine elle-même (2), il passe à l'explication des formules (3). Chaque fois,

« *praeter rationem* » non sunt quae quamvis *ratio patitur esse, nulla tamen ratione investigari vel convinci possunt* (61 d). Vis-à-vis des « *praeter rationem* », la raison n'est plus d'aucun usage ; c'est le domaine de l'intelligence pure et de l'illumination : *nulla humana ratio patitur*, et hujusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur (62 a).

Au **Benj. major**, IV, c. 3 (137), même division, — mais nous remarquons un progrès notable dans notre mode de connaître l'un ou l'autre de ces objets divins. Les « *supra rationem* » ne peuvent pas être démontrés rationnellement quant à leur existence ; mais une fois qu'ils nous sont connus par la révélation (foi), nous pouvons en obtenir, au moyen d'exemples et d'arguments, une certaine conviction rationnelle, sans en atteindre pourtant la pleine intelligence : *sed fideli menti cum fuerit ejusmodi auxilio (revelatione) subnixa multae undique rationes occurrunt, multa denique argumenta emergunt quae eam in sua investigatione adjuvant, vel in sua inventionem confirmant, vel in sua etiam assertionem sententiam prolatam defendant* (137 d). Quant aux « *praeter rationem* », ils ne dépassent plus absolument le pouvoir de la raison, qu'il est possible de persuader non pas par des arguments, mais par des miracles (pour les infidèles), par l'autorité et la révélation (pour les fidèles) ; ils ne peuvent pas cependant être démontrés à un incroyant, même par celui qui a déjà la foi : *verumtamen ejusmodi sunt ut aliis omnino (nisi fide mediante) probari non possunt etiam ab his qui ea revelationem didicerint* (137, c). Comp. avec *De Trinitate*, I, c. 2 (891).

Au **De Trinitate**, le terme « *praeter rationem* » ne figure plus. Les mystères divins les plus sublimes (Trinité), non seulement sont démontrables quant à leur existence, même aux incroyants (pourvu qu'ils soient sains d'esprit), au moyen du miracle (foi), mais encore à partir de la foi, nous pouvons en acquérir la conviction rationnelle au moyen d'arguments nécessaires.

Richard, d'un certain point de vue, est allé directement d'un extrême à l'autre. Toujours fidèle à S. Augustin pour la théorie de l'illumination et de la perception directe de Dieu par l'intelligence pure, il passe, quant aux possibilités de la raison humaine vis-à-vis du divin, de Scot Érigène à S. Anselme.

(1) RICHARD, *De Trinitate*, III, c. 1 ; 915 d - 916 b.

(2) L. I-III. Nous verrons le principe de ces preuves au chapitre suivant.

(3) L. IV-VI.

il prétend conclure dans une évidence telle, que même les simples d'esprit doivent y consentir. *Sed hujus quaestionis nodum in superioribus tam aperta ratio dissolvit, ut diligens lector, quantumlibet idiota, inde jam in aliquo dubitare vix possit* (1). Richard lance souvent des apostrophes de ce genre, où l'on perçoit que le Prieur entend user, auprès de ses enfants, tout autant de pression morale que d'inférence rationnelle. Notre auteur ne néglige aucun moyen ; il fait feu de tout bois.

Il ne faut pas, d'ailleurs, nous fourvoyer sur la portée exacte de son dessein. Richard n'a pas la présomption de fournir à ses auditeurs la pleine compréhension du mystère, et ceci est capital. Il y tend dans la mesure du possible, mais il accepte fort bien qu'on ne puisse pas y arriver en tous points : *Dementiae genus est credere hominem supra id quod est Deus cogitatione posse ascendere, qui nec hoc ipsum, quod Deus est potest ulla investigatione attingere* (2). Les mots « incomparabiliter », « incompréhensibiliter » reviennent constamment ; notre auteur pose une distinction entre les attributs que la raison peut comprendre facilement et ceux qu'elle ne doit manipuler qu'avec prudence, en se laissant continuellement guider par la foi (3). Les âmes pieuses, dit-il, c'est-à-dire de bonne volonté, se contentent de cela, sachant bien qu'elles ne doivent pas attendre dans cette vie la pleine saturation d'une vérité si profonde (4) ; car jamais aucune intelligence, ni angélique, ni humaine, ne pourra comprendre l'immensité incommensurable de Dieu (5). Mais ce que nous ne comprenons qu'en partie, ou pas du tout, nous pouvons en avoir la conviction, la certitude rationnelle. Je puis être convaincu et admettre rationnellement que Dieu est Un en trois Per-

(1) V, c. 15 ; 961 a.

(2) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 19 ; 899 d.

(3) *Ibidem*, II, c. 1 (901 c d) ; IV, c. 1 (931 a).

(4) *Ibidem*, IV, c. 19 ; 943 a.

(5) *Ibidem*, IV, c. 25 (930 b) ; V, c. 22 (965 b). Remarquer la touchante comparaison avec les langes dont Marie enveloppe l'Enfant-Jésus : *Nemo ergo miretur, nemo indignetur si, more virginis matris conceptam veritatem edendo, verborum panniculis involvo, qui deserti sermonis non valeo quae me non habere cognosco*. De même, la raison humaine peut concevoir et entendre la vérité divine sans la comprendre parfaitement.

sonnes, sans comprendre que un égale trois. C'est que nous sommes alors forcés par une certaine évidence, qui résulte d'un faisceau habilement arrangé, à accepter rationnellement la *vérité* de la formule dogmatique.

Le même fait se présente d'ailleurs tout aussi bien dans l'ordre de la connaissance expérimentale ; nous concédons souvent la vérité de certains phénomènes, dont nous serions bien en peine d'établir la preuve. *Explica mihi, quaeso, si potes, de quo omnino dubitare non potes, quid sit quod oculus corporeus ibi videndo non sentit ubi est, et videndo sentit ubi omnino non est* (1)? Mon œil ne voit pas ma paupière collée sur lui et il contemple la plus petite étoile au fond du ciel. Qui peut se piquer de le comprendre? et pourtant tous l'admettent sans difficulté. De même, il y a certaines données qui se gravent dans notre conscience, comme d'instinct, et qu'il suffit de suivre jusqu'au bout pour arriver à des conclusions qui étonnent peut-être, mais s'imposent. Richard nous en fournit des exemples, tous aussi naïfs les uns que les autres, dans le grain de sable, le poil ou la goutte d'eau. Quelques-uns refusent d'admettre qu'en Dieu sont contenues toutes les perfections ; mais il suffit d'observer que la plus fine poussière recèle tout ce que l'on peut dire de la terre entière (2). N'est-il pas jusqu'à la simultanéité en Dieu de l'unité de substance et de la Trinité des Personnes, qui ne trouve son illustration, par contraste — « *ex opposito* » —, dans la composition de l'individu humain, qui est constitué de deux substances en une seule personne. *Explica mihi, obsecro, quomodo personalis unitas sit in tanta substantiarum dissimilitudine et diversitate, et ego dicam tibi quomodo substantialis unitas sit in tanta personarum similitudine et aequalitate* (3). Si l'expérience nous apprend qu'il y a déjà dans la nature humaine des choses que nous ne pouvons pas saisir et que nous devons cependant admettre, ne devons-nous pas conclure de là qu'il doit y en avoir encore bien davantage dans la nature divine?

(1) *Ibidem*, IV, c. 2 ; 931 c. Cf. sur ce point les c. 2 et 3 en entier.

(2) *Ibidem*, II, c. 21 ; 912-913.

(3) *Ibidem*, III, c. 10 ; 922 a. Cf. les deux c. 9 et 10.

En somme, Richard estime qu'une âme pieuse et sincère se laisse convaincre de la *vérité* du mystère si, du moins, on réussit à lui démontrer la non-contradiction des termes. Les premiers chapitres du L. IV sont très révélateurs de ce point de vue et marquent, pensons-nous, l'exacte portée de l'argumentation.

Après une critique minutieuse et ardue de la terminologie en cours, — nous savons dans quel contexte il se meut, — Richard conclut à la non contradiction, et il s'en trouve satisfait. *Ecce jam perspicua et compendiosa satis, ut arbitramur, ratione ostendimus, quod nihil sibi contrarium definimus in eo quod dicimus Deum nostrum et substantialiter unum, et personaliter trinum* (1). C'est dans la même attitude qu'il discute, grâce à une analyse pénétrante du terme « existentia », le « quomodo » du mystère (2). Les résultats acquis sont également qualifiée de valeurs assez atténuées : *Quis, quaeso, dicat impossibile seu etiam incredibile* (3). De même quand il s'agira d'établir qu'il n'y a dans la Trinité qu'un seul principe, le Père, ou d'exclure la quaternité de Personnes : *Vides jam, credo, quam sit sibi ipsi contraria ista assertio*. L'argument définitif se résout dans le principe de contradiction qui ne s'oppose pas au mystère, ni à la simultanéité des personnes dans l'unité de substance, ni aux propriétés absolument incommunicables de chacune des personnes (5).

(1) *Ibidem*, IV, c. 9 fin ; 936 b. *Utrumque incomprehensibile neutrum tamen incredibile (ibidem, c. 3 ; 932 b)*. — *Quoniam ergo intentionis meae est in hoc opere simplicioribus desservire... et juxta propositae determinationis assignationem ostendere quomodo possit personarum pluralitas cum substantiae unitate convenire (ibidem, c. 4 fin ; 935 b)*. — *Ecce invenimus non esse impossibile... (ibidem, c. 11 début ; 936 d)*.

(2) *Ecce invenimus non esse impossibile plures personas esse in unitate substantiae, consequens est autem ut quaeramus quomodo possit esse alienas personarum sine alietate substantiarum (Ibidem, c. 11 début ; 936 d-937 a)*.

(3) *Ibidem*, c. 19 ; 942 bc, — *quomodo videlicet nihil dissonat rationi (ibidem, c. 25 ; 948 d)*.

(4) *Ibidem*, V, c. 8 ; 955 a. — *Ecce opinio falsa quae invenitur sibi ipsa contraria (ibidem, c. 24 ; 967 a)*. — Quand il a affaire à des hérétiques, Richard ne trouve rien de mieux que de leur imposer le mystère nié, par équivalence avec un autre mystère admis de tous (*Ibidem*, VI, c. 22 ; 987 c d).

(5) *Quid autem magis impossibile quam unum aliquid simul esse et non esse (Ibidem, V, c. 8 ; 955 b)*.

Nous comprenons par suite l'importance qu'il y a de dissocier ici la valeur objective des arguments, que Richard définit avec précision, et l'état de certitude subjective que ces preuves sont de nature à produire dans l'esprit des auditeurs. Ce dernier point est strictement en dépendance d'une mentalité spirituelle qui nous échappe aujourd'hui, et qui se traduit par une certaine spontanéité vis-à-vis des mystères de la foi bien propre au Moyen-Age.

\*  
\* \*  
\*

Cette analyse textuelle nous a conduits à des constatations étonnantes, auxquelles notre instinct philosophique ou scientifique se plie malaisément ; nous nous sommes plutôt habitués depuis quelques centaines d'années, à décomposer notre personnalité en fonctions indépendantes les unes des autres. Nous avons d'ordinaire quitté les sommets où planaient encore les grands génies du XIII<sup>e</sup> siècle, qui ont eu, les premiers, l'intuition de cette méthode ; nous n'avons pas toujours su « distinguer pour unir ». La masse des fidèles elle-même s'en est ressentie. Aussi le mérite et en même temps la garantie de succès des mouvements spirituels et apostoliques contemporains est précisément de ressaisir, jusqu'au sein des activités les plus humbles, l'unité de la vie humaine toute entière créée pour posséder Dieu.

Tout de même, Richard sauvegarde-t-il la transcendance essentielle de l'ordre surnaturel ? Du point de vue où nous nous plaçons aujourd'hui, pas tout à fait ou peut-être même pas du tout. Mais si nous la définissons comme une distinction radicale entre les deux ordres : créé et increé, et comportant de ce fait la priorité absolue de la motion divine, il n'y a plus aucun doute.

Retenons en outre, que dans une telle vie, ontologiquement amorcée par une communication de l'unique Sagesse, la foi ne représente plus qu'un état psychologique inférieur toujours fondamental mais devant s'enrichir, le plus tôt possible, de valeurs proprement béatifiantes.

Une dernière question. Le *De Trinitate* de Richard est-il un ouvrage de science et de méthode théologiques (1) ? Évi-

(1) Au sujet du *Monologium* et du *Proslogium* de S. Anselme, dont s'inspire

demment, notre auteur aurait été l'homme le plus surpris du monde, si quelqu'un de son temps lui avait posé un tel doute. Pour Richard, les choses n'ont qu'une signification, de même qu'il n'existe qu'une seule science authentique, qui n'est pas directement la théologie mais la science du salut.

Ce qui a manqué à Richard, pour organiser cette prudence sapientielle à l'état de science théologique, telle que nous la définissons communément aujourd'hui (1), ce fut une notion exacte de la foi-lumière, témoignage de Dieu en nous. Mais il s'agit, en la matière, d'un simple déplacement psychologique, non pas d'une négation. L'illumination divine dirige toute enquête rationnelle sur Dieu ; la nécessité absolue de l'ascèse morale, de la prière et de l'humilité le prouve suffisamment. Par contre, l'objet est perçu par la foi, première condition essentielle du « regnum Dei intra vos » si souvent répété dans les œuvres de Richard ; mais l'irradiation de cet objet, floraison fructifiant en intelligence, ne s'identifie pas avec le germe caché sous terre — *ex fide vita interna* — , dont le fruit est destiné à se détacher tout à fait au jour de la gloire éternelle.

tout particulièrement notre auteur, on a donné à cette question les réponses les plus contradictoires. Cf. E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de S. Anselme*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M.-A.*, IX (1934), p. 39-51, où se trouvent quelques mises au point fort intéressantes et une allusion au gnosticisme chrétien de Clément d'Alexandrie ; A.-M. JACQUIN, O. P., *Les « rationes necessariae » de Saint Anselme*, dans *Mél. Mandonnet II* (Bibl. th. XIV), p. 18, où le R. P. accorde aux *raisonnes nécessaires* une valeur franchement théologique ; on peut consulter également A. HEYEN, S. J., *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M.-A.*, X (1936), p. 96-102.

(1) Où la discussion d'ailleurs est bien loin d'être close, même à propos de S. Thomas. Cf. par exemple, le compte-rendu du P. M.-J. CONGAR, dans *Bull. Thom.* (oct.-déc. 1938), p. 490-505.

## CHAPITRE III

### STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE

Richard de S. Victor a une conception grecque de la constitution ontologique de notre nature intellectuelle, en même temps qu'une expérience foncièrement augustinienne de notre misère morale. Par sa connaturalité ontique avec l'unique Sagesse, notre raison, comme telle, est un potentiel d'illumination divine, science du bien. Le péché lui-même ne descend pas à cette profondeur, où se conserve intacte l'ordination radicale. La réhabilitation ne comporte pas un réajustement visuel, mais une ascèse morale de réintégration de puissance en faveur du libre usage de nos possibilités natives.

En somme, Richard considère la raison humaine comme une matrice de l'esprit, en puissance d'engendrer toute vérité, si elle est fécondée par la lumière divine. Il faut entendre par là, part faite au symbolisme, une certaine capacité germinative de produire la vérité, qui serait une participation à la raison divine elle-même, c'est-à-dire au constitutif intrinsèque de la substance divine : *Quidquid enim in illa summa et divina essentia esse constiterit, summa et incommutabili ratione subsistit* (1).

Aussi notre poursuite du divin revêt, chez Richard, l'allure d'un mouvement spontané et homogène. La raison progresse par voie ascendante où le relais d'une forme inférieure ne joue pas le rôle, par procédé de négation et transposition analogique, d'un certain « medium » de connaissance, mais le rôle d'intermédiaire où nous nous appuyons au passage, comme sur un marchepied. En ce domaine, sans préjudice évidemment du libre concours divin toujours néces-

(1) *Benj. major*, IV, c. 3 ; 137 a.

saire et des purifications morales concomitantes, il s'agit de technique, nullement d'évacuation. Richard n'est pas un protagoniste du vide et de la nuit mystique. Le *De Trinitate* occupe un sommet où le spéculatif accède de plein pied (1).

Notons cependant, une fois de plus, qu'il n'est pas question, dans le cas, d'une pleine compréhension ni de contemplation au sens strict (2), où l'intelligence pure, plus immédiatement soumise à l'amour transformant, se libère entièrement du mode rationnel. Pas plus que par la foi, Richard n'a la prétention d'aboutir ici à une illumination sur l'intimité du mystère, mais à une conviction, cette fois méthodiquement acquise, de son objectivité existentielle (3).

blain

(1) Les grecs, dont l'influence est transmise sur ce point à Richard par Cassien — par qui il nous faudrait remonter jusqu'à Pélage lui-même, — ont toujours pratiqué le culte de la beauté congénitale de toute nature créée. L'état primitif n'est pas foncièrement gâché par la faute originelle. « La divergence réelle dont nous voudrions saisir le nerf, la voici : la *purgatio divino modo...* est, dans l'école de Clément et d'Origène, une purification simultanément active et passive. Cela tient sans doute à une autre anthropologie de l'Orient chrétien qui ne creuse pas entre nature et surnature le gouffre béant ouvert par l'augustinisme. Bien que vulnérée par la culpabilité, l'âme y reste plus proche de son lieu de naissance, de la patrie paradisiaque. Voilà pourquoi le refus de toute jouissance, ainsi que le rejet de toute image, n'apparaît pas ici comme une opération entièrement charismatique. Car l'âme agit en même temps qu'elle est agie, baignant dans l'influx divin, même à son insu. Elle doit agir précisément parce que lésée par la chute, rebrousse chemin vers sa nature première, sa nature vraie. Cela en ses renoncements successifs et tout d'abord au désert de la vie sensible dont les puissances ne sont, d'après cette gnose authentiquement chrétienne, que les déviations du *status naturae integrae* ». M. LOT-BORODINE, *L'aridité ou « siccitas » dans l'antiquité chrétienne*, dans *Ét. Carmélitaines*, XXII (oct. 1937), p. 204-205 — Richard s'exprime exactement de la même façon à ce sujet : *Hic primum, animus antiquam dignitatem recuperat, et ingenitum propriae libertatis honorem sibi vindicat. Quid enim spiritui rationali tam alienum, qui indigne servituti tam obnoxium, quam ut illa creatura, quae vere spiritalis est, spiritalia ignoret, et quae ad invisibilia et summa facta est, in invisibilium contemplationum (sic) nec saltem assurgere, quanto minus stare valet (Benj. major, II, c. 13 ; 91 ab).* — Il est intéressant, sur un autre terrain, de constater que M. Gilson en arrive lui aussi à rapprocher l'argument du *Proslogion* de s. Anselme du « gnosticisme chrétien » de Clément d'Alexandrie. Cf. *Sens et nature de l'argument de s. Anselme*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M-A.*, IX (1934), p. 51.

(2) Nous la distinguons ainsi de la spéculation, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent.

(3) Cependant la différence entre la conviction rationnelle (spéculation)

## LES RAISONS NÉCESSAIRES

Le Credo est dûment formulé ; nous tenons d'une certitude de foi absolue l'existence de Dieu, Créateur et Juge, Un en trois Personnes. La conversion de l'infidèle est dépassée. La certitude de la foi s'appuie sur les miracles sans nombre qui ont accompagné la Révélation et les prodiges accumulés dans la vie des prophètes. Richard laisse de côté les insensés qui se refusent à une telle évidence d'ordre primaire et expérimental. Nous n'aurons plus affaire qu'à des croyants et, occasionnellement, à des hérétiques qui se sont fourvoyés dans l'explication rationnelle du mystère, mais dont l'erreur relève toujours d'un fond plus ou moins coupable d'orgueil et de témérité.

Nous connaissons le motif qui engage Richard à entreprendre, à partir du donné révélé, une enquête rationnelle sur le bien-fondé des formules dogmatiques. Notre auteur n'invoque pas le dynamisme même de la foi, subjectée dans une intelligence, captive sous l'emprise d'un témoignage dont elle chercherait à approfondir le sens ; mais il fait appel aux exigences de la charité en quête de béatitude. Son attitude ne nous autorise pas à lui appliquer le « *fides quaerens intellectum* » de S. Anselme (1). L'incompétence de la foi, principe de vie intérieure ou morale, c'est-à-dire du désir de récompense, lui vient de ce qu'elle n'occupe pas la verticale connaissance-félicité. Nous avons affaire, en l'occurrence, à deux ordres distincts, superposés, dont le premier est vis-à-vis du second une condition « *sine qua non* », mais non pas une sève

et l'illumination divine (contemplation) semble beaucoup moins nette chez Richard que chez Hugues où nous relevons, par exemple, des textes comme celui-ci : *natura enim demonstrare potuit, illuminare non potuit* (*In Hierarch. Cael. s. Dion.*, I, c. 1 ; P. L. 175, 926 c) ; chez Richard la spéculation comporte également illumination.

(1) Si vraiment s. Anselme a donné à cette formule le sens que nous lui prêtons aujourd'hui. M. Gilson, pour sa part, se refuse catégoriquement à accorder au *Proslogion* un argument qui déborderait de la perception même de la foi : « allons-nous classer sous la rubrique Théologie une conclusion qui se flatte de ne devoir sa certitude, ni à l'Écriture, ni à la foi » ? (*Art. cit.*, p. 46).

nutritive (1). Par l'argumentation, à partir des raisons nécessaires, nous nous engageons formellement sur la route de la possession immédiate et bienheureuse de Dieu.

On ne peut pas démontrer, par des raisons intrinsèques, l'existence d'un être contingent ; celui-ci, en effet, peut tout aussi bien exister ou ne pas exister, et exception faite des esprits, une fois qu'il existe, il peut encore changer ; tout dépend de la spontanéité imprévisible de la libre volonté du Créateur (2). Dans ce domaine, seule l'expérience, qui a

(1) Toujours au sujet de s. Anselme, dont s'inspire évidemment notre auteur, nous citerons encore ce texte de M. Gilson : « Mais comment ne pas voir que pour remplir cette fonction eschatologique, il faut que la connaissance ainsi obtenue, quoique impossible sans la foi, soit autre que celle de la foi ? Puisque la foi ne trouve pas l'objet, il faut donc que la connaissance intellectuelle le trouve, et qu'elle le trouve au sens où le trouvera la vision béatifique. Entre la foi et l'intelligence, il y a une différence de nature ; entre l'intelligence et la vision béatifique, il y a une différence de degré qui est proprement infinie, mais ce n'est qu'une différence de degré. Voilà pourquoi, méprisant tout le reste, nous devons dès ici-bas désirer et chérir ces connaissances, et voilà aussi pourquoi, lorsque nous les atteignons, elles nous remplissent d'une telle joie. Ce n'est plus seulement de répéter la parole de Dieu qu'il s'agit ici, mais l'ayant répétée, de courir au-devant de ce qu'elle nous annonce » (*Art. cit.*, p. 29-30). On ne pourrait pas mieux définir l'attitude de Richard lui-même, et ce jugement vaut non seulement pour son *De Trinitate*, mais pour toute sa doctrine spirituelle, dont la méthode est particulièrement définie dans les deux *Benjamin* et dont nous avons justifié la raison d'être dans notre chapitre précédent. — « La différence entre cette attitude et celle du thomisme fait encore remarquer M. Gilson (*art. cit.* p. 30 n. 1) se reconnaît à ce que, chez saint Anselme, on continue de croire ce que l'on sait ». Sur ce point il n'est pas sûr qu'on puisse en dire autant de Richard, qui estime que celui-là qui croit ne comprend pas encore, bien que la foi soit, chez lui aussi, toujours nécessaire pour nous garantir contre toute erreur. Cf. notre ch. précédent, au § *Position de la foi*. — Enfin il est certain que chez Richard également il y a toujours une « différence de degré proprement infini » entre la contemplation terrestre la plus élevée — a fortiori la spéculation — et la vision béatifique. Nous pourrions citer au moins une trentaine de textes à l'appui de cette affirmation. Notre auteur décrit souvent la contemplation par l'expression « *facie ad faciem* » parce qu'il a trouvé celle-ci dans l'Écriture elle-même au sujet de Jacob (*Gen. XXXII, 31*) ; mais partout où l'occasion se présente, il gémit sur l'infirmité de notre connaissance de Dieu ici-bas, comparativement à celle des anges et des béatifiés dans le ciel. Cf. par exemple : 419 c ; 438 a ; 451 c ; 497 c ; 692 d ; 876 d ; 1136 b ; 1253 c ; etc.

(2) C'est pourquoi même ici les sens externes ne constituent pas le meilleur moyen de connaissance ; ils nous conduisent infailliblement à de multiples

sa source dans les perceptions des sens externes et de l'imagination peut se rendre compte, à parte post, de ce qui est actuellement, sans qu'il soit possible d'en déterminer le pourquoi (intrinsèque), ni de prévoir ce qui sera demain. Il en va ainsi pour tous les « visibilia », pour le mystère de la Rédemption lui-même quant à son initiative et pour le Christ dans tous les gestes de sa vie temporelle. Tel est, pour Richard, la première source de connaissance, « secundum experientiam » et « in imaginatione », qui correspond au premier genre de contemplation du *Benjamin major*.

Au contraire, le monde des esprits est un monde nécessaire, d'une nécessité de durée — « immortalitas » et « incorruptibilitas » — chez les esprits humain et angélique, d'une nécessité absolue chez l'esprit divin. Ces « invisibilia » ont donc, dans leur nature même, des raisons de leur existence, à partir desquelles nous pouvons construire des démonstrations (argumentatio ; ratiocinatio) de tout ce qui y est contenu implicitement. Nous définissons ainsi le domaine de la raison, qui occupe le milieu entre l'imagination et l'intelligence (1), et s'exerce selon sa discipline propre dans le quatrième genre de contemplation (2). Par quel procédé ces principes des

erreurs, si nous ne nous soumettons pas à l'illumination divine qui nous révèle la volonté de Dieu dans ses œuvres : *Fecerunt (philosophi gentium) itaque arcas multas tenentes sententias varias, et constituentes sectas innumeras. Intransentes ergo et in illud nemus unbrosam et condensum inseruerunt se quaestionibus infinitis, et tradidit Deus mundum disputationi eorum, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et defecerunt scrutantes scrutinio eo quod non possent invenire homo opus quod operatus est Deus ab initio usque in finem. Revelavit autem Deus per spiritum suum quibus voluit, quando voluit, quantum de his scire oportuit (Benj. major, II, c. 2 ; 80 c). — C'est grâce à cette illumination sur la sagesse de leur Cause créatrice (intentio ; cf. *ibidem*, 74 d) que ces « visibilia » peuvent devenir matière à méditation rationnelle : *Judicia tua abyssus multa. C'est le deuxième genre de contemplation (Benj. major, II, c. 7-9 ; 85-87). Quant à la contemplation proprement dite, elle couronne tous ces différents modes de connaissance ; une fois le travail des puissances inférieures terminé, elle est devant le résultat acquis, une suspension admirative et joyeuse de l'intelligence, quae sub uno visionis radio ad innumera se diffundit (Benj. major, I, c. 3 ; 66-67).**

(1) *Ecce tria ista, imaginatio, ratio, intelligentia. Intelligentia obtinet supremum locum, imaginatio infinum, ratio medium (Benj. major, I, c. 3 ; 67 a).*

(2) Comme nous le savons déjà (cf. notre ch. précédent), Richard, plus au début de sa carrière littéraire (*Benj. major, IV, c. 2 et 3*), considérait l'essence

essences spirituelles deviennent-ils objet de la raison? Du point de vue purement épistémologique, Richard n'en donne aucune explication (1). Nous savons, d'autre part, que les for-

divine (Trinité) comme un « supra et praeter rationem » tangible par la seule intelligence pure. Il se trouvait ainsi beaucoup plus près de Hugues; dans son *De Trinitate*, il rejoint carrément s. Anselme.

Évidemment sur ces « invisibilia », une fois l'investigation rationnelle terminée, l'esprit peut encore être ravi à l'acte de contemplation. Aussi les descriptions psychologiques des cinquième et sixième genres du *Benj. major* valent encore, mais leur objet n'occupe plus tout à fait la même position dans l'échelle de la connaissance.

(1) Voici brièvement décrit l'ordre de la connaissance, selon Richard :

**Premier stade** (les *visibilia*) : in rebus, in operibus et in moribus. *In rebus* : matière, forme (qualitas extrinseca) et nature (qualitas intrinseca) ; la matière et la forme sont perçues par les sens ; la nature en partie par les sens (v. g. sapes, odores) et en partie par la raison, mais imparfaitement à cause du péché. *In operibus* : opera naturalia et opera artificialia. *In moribus* : ex institutione divina (obsequia divina et Ecclesiae sacramenta) et ex institutione humana (humanae leges, consuetudines, urbanitates, plebiscita, jura civilia, et hujusmodi alia multa) ; ce dernier point est proprement l'objet de l'expérience qui joue un rôle de première importance dans l'acquisition des vertus morales (cf. *Benj. minor*, c. 67 (48) ; *Benj. major*, II, c. 17 (97 d), etc).

**Deuxième stade** (in perspicienda ratione earumdem rerum) ; ici les philosophes païens se sont fourvoyés parce qu'ils ont essayé d'expliquer l'ordre des choses par des raisons d'ordre physique (v. g. casu, Fortuna), tandis, qu'en fait, il faut remonter (grâce à une illumination spéciale) à la sagesse des jugements divins.

**Troisième stade** (quoties per rerum visibilium similitudinem rerum invisibilium qualitatem deprehendimus) ; ces similitudes des choses corporelles sont un bâton sur lequel on s'appuie, une échelle au moyen de laquelle on s'élève ; quelques-unes de ces images ont avec les « invisibilia » une similitude plus éloignée et les autres une similitude plus prochaine ; il faut conserver celles-ci, « ut ad ea quae per experientiam non novimus, per ea quae cognovimus intelligentia nostra possit ascendere » ; c'est ainsi que dans l'Écriture on nous parle de « myrrhe exquise », d'une bien-aimé « frais et vermeil », d'une « roue au milieu d'une autre roue », de l'odeur suave du galbanum, de l'onix et du stacte », etc. ; l'imagination incite la raison à s'occuper de l'ordre spirituel et lui sert en quelque sorte de modèle dans la manière de procéder (cf. col. 96 et 99).

**Quatrième stade** (in corporeis et invisibilibus essentiis) ; tout phantasme est strictement mis de côté ; il ne s'agit plus ici seulement de certaines qualités des choses spirituelles, mais de leur *essence même* (Pour toute cette note, cf. *Benj. major*, II, c. 1-III, c. 1, passim).

C'est ici qu'on ne voit plus bien comment nous arrivent les formes de ces essences, puisque tout contact semble coupé entre la raison d'une part, l'ima-

mes inférieures (1) ne sont pas des moyens de connaître les formes supérieures, mais de simples degrés qu'il faut escalader : l'image de l'échelle s'applique rigoureusement. Au delà du troisième genre de contemplation ni les sens, ni l'imagination, ni les formes sensibles n'exercent plus aucun rôle ; ils ne peuvent plus que nuire au travail de l'esprit. Richard y met un frein avec une énergique violence (2). Le passage des visibles aux invisibles intéresse plutôt, chez notre auteur, le côté subjectif (moral) : dynamisme du désir et nécessité de la prière. Richard est un pasteur d'âmes et non un écolâtre ; sa pensée se meut ici dans un climat spirituel et expérimental beaucoup plus que philosophique (3). De toute façon, la grande

gination et les sens d'autre part. Il ne pourrait s'agir que d'espèces innées que l'on retrouverait au fond de soi ; mais Richard n'en parle nulle part de même qu'il n'est jamais question, chez lui, de la mémoire comme méthode spéciale de connaissance. Ou bien s'agit-il d'un contact immédiat d'esprit à esprit, grâce à une illumination divine ? c'est ce que semble suggérer l'unité de l'ordre rationnel telle que nous l'avons entrevue à notre chapitre précédent. Notons bien toutefois que si nous nous en tenons strictement à l'ordre de la spéculation (qui est celui du *De Trinitate*), nous n'atteignons l'essence divine qu'à travers le « speculum » des formules révélées, au sujet desquelles il s'agit d'établir une certitude rationnelle. Cependant les raisons nécessaires qui servent à fonder cette certitude ne sont plus du domaine de la foi.

(1) Cf. notre chap. précédent.

(2) Quid hic facit phantasmatum corporalium creatrix, moderatrix et reparatrix imaginatio ? Recedat procul ab hoc negotio tot phantasiarum formatrix imaginatio, quae tot corporalium formas quotidie novas creat, antiquas reparat, et peritam multiples variosque modos pro arbitrio disponit et ordinat. Nihil hic prosunt imo multum obsunt suorum simulacrorum tam copiosa multitudo. Quid te improbum huic operi ingeris ? Quid te in hujus contemplationis officinam cum tanta importunitate intrudis ? Quid tu in hac officina, quid tibi cum pura intelligentia ? Nescis operari in auro nil tibi in tali artificio. Nescis purgare aurum qui semper turbas intellectum purum. Aurum tuum mistum est scoria, imo auri tibi omnino nulla est copia (*Benj. major*, III, c. 1 ; 109 b).

(3) Pour ce dernier point de vue, cf. J.-A. ROBILLIARD, *Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne*, dans *Rev. sc. ph. et th.* XXVIII (1939), p. 229-233. — Pour notre part, nous pensons que la division alors classique chez les spirituels : « extra nos, intra nos et supra nos », de même que l'interprétation mystique des trois ciels de S. Paul ont exercé une influence capitale sur la construction du *Benj. major*. Le *De Trinitate*, où la « natura divina (Trinitas) » est rabaissée au rang des « intelligilia » nous laisse bien voir que Richard se préoccupe peu des spécifications objectives de la philosophie. De même, il est très difficile de ne pas

part est dévolue à l'illumination divine ; déjà au troisième genre de contemplation, pour l'application de certaines propriétés des choses visibles aux invisibles, il en est grandement question (1), et ce rôle ira évidemment toujours s'accroissant.

Comme objet possible de ce genre de connaissance rationnelle, l'essence divine jouit d'un privilège unique. L'esprit humain n'a pas toujours existé ; quant à son origine, il tombe donc sous la loi des natures contingentes. Une fois créé, il est revêtu d'immortalité, mais sa condition finale n'en demeure pas moins problématique : béatitude ou damnation et, en chacune de ces alternatives, les degrés de gloire ou de misère varieront à l'infini. Les bienheureux et les anges, parce que fixés dans un état stable d'incorruptibilité, offrent un trésor d'intelligibilité supérieure : dans notre ascension intellectuelle, nous les rencontrons au deuxième ciel ; mais, eux aussi, ils ont commencé et ils ne furent pas toujours ce qu'ils sont actuellement. Ils ne contiennent pas la raison suprême de leur être ou, plus proprement, leur essence ne rend pas adéquatement compte de leur existence. Il n'y a pas chez eux, au sens strict, de raisons nécessaires.

Dieu seul est un être absolument éternel et immobile, c'est-à-dire un être qui non seulement fut toujours et demeurera éternellement, mais de plus qui n'a jamais pu et ne pourra jamais être autrement qu'il n'est : *Quae vero aeterna sunt omnino non esse non possunt, sicut nunquam non fuerunt,*

considérer les genres de contemplation du *Benj. major* comme les degrés de la vie spirituelle ; le parallélisme avec le *Benj. minor* et le *De IV gradibus violentiae charitatis* est par trop évident. En voici le tableau schématique :

Timor (*Benj. min.*) correspond au 1<sup>er</sup> genre de contemplation (*Benj. maj.*)

Dolor	»	»	»	»	2 <sup>o</sup>	»	»	»	»	»
Spes	»	»	»	»	3 <sup>o</sup>	»	»	»	»	»
1 <sup>er</sup> degré de l'amour ardent	»	»	»	»	4 <sup>o</sup>	»	»	»	»	»
2 <sup>o</sup>	»	»	»	»	5 <sup>o</sup>	»	»	»	»	»
3 <sup>o</sup>	»	»	»	»	6 <sup>o</sup>	»	»	»	»	»

Le 4<sup>o</sup> degré de l'amour ardent = identification avec le Christ ; vie apostolique (s. Paul descendu du 3<sup>o</sup> ciel).

(1) Hic primo illa quae docet hominem scientiam, Dei sapientia, lux illa quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, incipit se ingerere, et lucis suae radios nunc mentis oculis infundere, nunc subtrahendo iterum abscondere (*Benj. major*, II, c. 13 ; 90 d et passim tout le reste du Livre II),

*sic certe nunquam non erunt, imo semper sunt quod sunt, nec aliud, nec aliter esse possunt* (1). Un tel être a certainement — *credo namque sine dubio* — des raisons nécessaires non seulement d'exister, mais d'être ce qu'il est, c'est-à-dire que sa nature doit être une plénière explication de son mode d'existence (2). Le difficile évidemment et le toujours aléatoire, c'est de pénétrer cette nature pour en vider le secret : *sed non est cujusvis animae hujusmodi rationes de profundo et latebroso naturae sinu elicere, et velut de intimo quodam sapientiae secretario erutas in commune deducere* (3).

Dans l'intention de Richard, peu importe d'ailleurs la légitimité d'une telle prétention (4), il s'agit donc bien de chercher à découvrir la raison même de l'essence divine, le constitutif formel, pourrait-on dire, du Dieu-Trinité. Les symboles et allégories, les comparaisons et images, fût-ce la plus parfaite — celle de l'âme humaine —, peuvent fournir un point de départ et confondre, à l'occasion, les incroyants qui nient pour cette seule raison qu'ils ne peuvent pas comprendre, mais seule une connaissance directe et positive procure une participation à la béatitude vers laquelle nous tendons. S. Augustin, avec sa psychologie du « mens », n'a pas réalisé ce que Richard prétend faire ici : *Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur — in quantum Dominus dederit non modo probabiles verum etiam necessa-*

(1) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 4 ; 892 cd.

(2) Videtur autem omnino impossibile, omne necessarium non esse, necessariaque ratione carere. (*Ibidem* ; 892 d).

(3) *Ibidem*. Richard énumère les trois principaux obstacles qui empêchent un grand nombre d'arriver à cette connaissance : Multi ad hoc minus digni, multi ad hoc minus idonei, multi in hoc minus studiosi (*Ibidem*). La première de ces déficiences est d'ordre moral : « minus digni » : Manque de ferveur dans la recherche, absence de charité ardente ; c'est le principal défaut, car il s'oppose directement à l'illumination divine : Si quis diligit me diligatur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum (Joan. XIV). Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio (*Prol.* ; 888 c).

(4) Selon la conception que Richard se fait de l'ordre rationnel, grâce à laquelle l'illumination directe de Dieu dans la raison humaine devient un fait tout à fait normal, une telle ambition se trouve légitime et ne pose plus aucun problème. Pour la portée exacte de l'argumentation, cf. au chapitre précédent, § *Les limites de la raison*.

*rias rationes adducere — me legisse non recolo* (1). S. Anselme que Richard ne nomme jamais expressément d'ailleurs, aurait-il lui-même failli à la tâche?

En tous les cas c'est certainement grâce à S. Anselme si Richard réussit à restituer à la raison humaine une prérogative qu'il lui avait d'abord refusée dans ses ouvrages antérieurs, sinon de droit du moins en fait. Mais si l'Archevêque de Cantorbéry a fourni le principe, qui est d'ailleurs de sens commun, quand il s'agit de Dieu : *Est itaque eruditus velut maxima propositio, est cunctis in communi veluti communis animi conceptio Deo attribuere quidquid altius attingit humana aestimatio* (2), Richard se réserve à lui seul l'honneur d'avoir découvert l'ultime et nécessaire raison des processions divines : le « *proprium amoris* ». Que l'on doive, en raison même de sa perfection, attribuer à Dieu la charité, tout le monde — hormis les aliénés — est d'accord ; mais que la charité parfaite implique, de sa nature même, trinité et qu'elle soit, de ce fait, une raison nécessaire des existences divines, voilà où Richard s'érige en maître et dépasse tous les anciens Pères : *Oportet autem in his quae quaerendum restant tanto majorem diligentiam impendere eoque ardentius insistere, quanto minus in Patrum scripturis invenitur unde possimus ista (non dico ex Scripturarum testimoniis), sed ex rationis attestatione convincere* (3).

Jusqu'à maintenant, c'est-à-dire dans ses deux premiers Livres, Richard a donc l'impression d'avoir suivi, en grande partie, des chemins déjà battus, qui continueront d'ailleurs à le guider jusqu'à la fin de son traité. Nous savons, en effet, que le schème de sa construction lui fut fourni par les définitions du Concile de Reims contre Gilbert de la Porrée, à propos de l'identité absolue en Dieu du « *quod* » et du « *quo* ».

Il nous est facile ainsi de désarticuler les trois chefs de

(1) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 5 ; 893 c.

(2) *Ibidem*, I, c. 20 ; 900 a. Et Richard continue : *Et hoc certitudinis solido, et velut intimae veritatis fundamento, summi etiam magistri passim quidem disputationis suae initium sumunt, cum de divinis proprietatibus altius et angustius disserere intendunt. Comment ne pas reconnaître, à la tête de ces « summi magistri », s. Anselme lui-même ?*

(3) *Ibidem*, III, c. 1 ; 915 d.

preuve qui sont, d'après Richard, les raisons nécessaires de l'essence divine et qui permettent, en s'appuyant l'une l'autre, d'expliquer convenablement le mystère et d'édifier une conviction rationnelle inébranlable. 1) Une « *existentia a semetipsa, ubi est aliud et aliud* ». C'est la réponse à l'évêque de Poitiers, en même temps que l'identification substantielle de tous les attributs énumérés par le Concile. 2) Un « *summum omnium quo nihil majus, nihil melius potest per intelligentiam definiri* ». En fait, c'est la raison fondamentale qui jouera partout un rôle décisif, contrôlant mêmes les règles de la charité parfaite. 3) Le « *proprium amoris* ». Élaboration tout à fait personnelle qui se réduit à la psychologie de quelques faits d'expérience quotidienne.

Si nous y ajoutons la définition de la personne, qui n'est plus une raison de l'essence divine mais son explication et qui s'élabore dans le même contexte doctrinal que 1), nous mesurons toute la structure métaphysique du *De Trinitate* de Richard.

### 1. *Existentia a semetipsa.*

Gilbert de la Porrée prétendait que ce par quoi Dieu est Dieu, la « *Deitas* », était différent de Dieu (1). La première préoccupation de Richard est de réagir contre cette position hérétique, et il est ainsi amené à poser les fondements de l'« *Aséité* », reprise et décantée plus tard par S. Thomas qui la considérera comme le constitutif métaphysique du Dieu-Un. Dieu est ce qu'il est « *a semetipso* », « *ens a se et non ab alio* ».

Malheureusement, Richard, qui se préoccupe déjà de son IV<sup>e</sup> livre sur les distinctions personnelles et par ailleurs métaphysicien assez court, peut-être aussi par simple hantise de balancer sa division, introduit ici un malencontreux « *ab aeterno* », en référence directe avec le concept de temps et qui ne signifie rien de l'« *aeternitas* » consécutive à l'« *ipsum per se subsistens* » (2). Ceci nous laisse perplexe sur le

(1) Pour l'analyse de tout ce contexte doctrinal, qu'il ne faut pas perdre de vue ici, cf. notre premier chap., § *Le milieu contemporain*.

(2) *Erit enim esse cuilibet existenti, aut ab aeterno et a semetipso ; aut*

véritable sens que notre auteur donne au « a semetipso », à savoir s'il ne le réduit pas parfois à une simple négation. C'est effleurer prématurément le point faible de sa définition de la personne, qui brille beaucoup plus par sa rigueur logique que par une intégration totale de l'objective réalité.

Tout de même, cet « ab aeterno » a l'avantage de poser, dans l'esprit de notre auteur, une distinction radicale entre l'incrée et le créé. Aussi Richard qui n'a pas su, au sein de la créature elle-même, démarquer nettement les confins entre les ordres naturel et surnaturel, ne transigera cependant jamais au sujet de la transcendance absolue de Dieu. La métaphysique seule est ici en défaut. Les perspectives théologiques s'établissent et se fondent au sein du mystère de la communication parfaitement libre de l'Être au néant, où l'incapacité foncière de l'âme se traduit en une humble et suppliante émotion. Une attitude religieuse ne naît pas seulement de la grandeur du don divin, ni du moment ou du mode de l'obtention, mais surtout de la perception expérimentale que tout est également gratuit, au sens étymologique du mot grâce : Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ?

e contrario, nec ab aeterno nec a semetipso ; aut mediate inter haec duo, ab aeterno quidem nec tamen a semetipso (nous corrigeons nous-même la ponctuation du texte de Migne). Nam illud quartum quod huic tertio membro videtur e contrario respondere, nullo modo ipsa natura patitur esse. Nihil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno. Quidquid enim ex tempore coepit, fuit quando nihil fuit ; sed quamdiu nihil fuit, omnino nihil habuit, et omnino nihil potuit ; nec sibi ergo, nec alteri dedit ut esset, vel aliquid posset. Alioquin dedit quod non habuit, et fecit quod non potuit : hinc ergo collige, quam sit impossibile ut aliquid omnino sit a semetipso, quod non sit ab aeterno. (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 6 ; 893 d - 894 a). Il n'y a pas seulement les notions de puissance et d'acte, d'immutabilité et de temps qui se trouvent masquées ici, mais Richard se trouverait également fort en peine, si on le pressait de près pour l'obliger à dire comment il va réussir, avec un tel point de départ, à poser une distinction réelle entre Substance et Personnes divines, du moins pour ce qui est du Père. Seulement n'insistons pas. Notre rôle ici n'est pas celui d'un critique, mais d'un simple historien et, de ce point de vue, Richard ne saurait d'aucune façon se révéler comme métaphysicien, mais uniquement comme un maître en spiritualité.

Sur l'« aeternitas », comme attribut propre de Dieu et qui n'a rien à voir avec un temps qui n'aurait jamais commencé, cf. S. THOMAS, *Som. Theol.*, I, q. 10, a. 3.

Cependant, Richard ne manque pas, sur le terrain proprement métaphysique, de tirer du « a semetipso » le rendement que nous en attendons. Non seulement l'« ipsa Deitas non est aliud aliquid quam summa substantia » (1), mais encore les attributs « non sunt aliud quam divinitas ipsa » et s'identifient tous, de ce fait, entre eux (2). Le « non est aliud aliquid quam ejus esse » revient constamment dans les chapitres suivants, surtout dans les deux premiers Livres, où nous voyons alternativement réapparaître à peu près toutes les formules du concile de Reims : non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse ; non nisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse ; non nisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse ; non nisi ea unitate, quae est ipse Deus, unum esse ; non nisi ea divinitate Deum, quae est ipse Deus, unum esse ; non nisi ea divinitate Deum, quae est ipse Deus, idest se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum (3).

## 2. *Summum omnium.*

A côté du « a semetipso » chevauche toujours dans le *De Trinitate* de Richard un autre chef de preuve, que nous pouvons considérer comme une deuxième raison nécessaire : le « summum quo nihil est majus, nihil est melius ».

(1) Sed si summa substantia hoc ipsum quod Deus est habet ex divinitate sua, quae nihil habet nisi a semetipsa, profecto ipsa Deitas non aliud aliquid est quam summa substantia. (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 16 ; 898 b).

(2) Ut igitur habeat non nisi a semetipsa quod habet de ipsa potentia, quod habet de ipsa sapientia necesse est, ut illae omnino non sint aliud aliquid quam ipsa. Alioquin sine potentia atque sapientia potens vel sapiens esse non valet ; quod ab ipsis habet, non tam a se quam aliunde habet. Consequens autem est quoniam si utraque illarum est idem quod summa substantia, quaelibet illarum est idem quod altera. (*Ibidem*, c. 13 ; 897 b). — Ainsi ce qui sera commun aux trois Personnes, ne pourra être autre chose que la « divinitas ipsa » et les trois Personnes seront Dieu : Si autem aliquibus communis fuerit, communis itaque erit, et substantia illa quae non est aliud quam divinitas ipsa (ne convincatur habere aliunde quam a seipso quod habet ex divinitate). (*Ibidem*, c. 17 ; 898 d). — De même sur l'unité substantielle des trois Personnes, démontrée par le même principe, cf. III, c. 8 ; 920 d, Richard ne se demande sans doute pas de quelle manière il pourrait concilier avec ceci le « substantia gignit substantiam » qu'il défendra plus loin avec tant d'âpreté.

(3) DENZ., n. 389.

Comme l'« *existentia a semetipsa* », l'absolument grande perfection de Dieu se démontre à partir des créatures ou effets divins (1). On ne donne pas ce que l'on n'a pas. Aussi celui qui a tout reçu « *a semetipso* », dont l'essence par conséquent s'identifie avec l'existence et qui est l'origine de tout ce qui existe : *qua omne quod est principium et originem sortitur*, doit être le « *summe potens* », le « *summe sapiens* », la « *summa veritas* », etc. (2).

La conjugaison de ces deux raisons nécessaires conduit Richard à une conclusion excessivement féconde, qu'il va exploiter dans la suite à fond de train : Le « *summe potens* » et le « *summe sapiens* », identiques entre eux, s'identifient également à l'« *esse divinum* », *quia non est aliud aliquid ejus posse quam ejus esse* (3). Tout ce que l'on peut affirmer de la perfection, de la sagesse ou de la puissance de Dieu se transfère de soi à l'essence divine. *Quidquid ergo optimum, quidquid praecipuum ab ejus sapientia deprehenditur, vel definitur, totum hoc juxta eandem integritatis plenitudinem ab ejus potentia comprehenditur, totum in ejus essentia concluditur* (4).

Le raisonnement revient à ceci — et pour le comprendre il faut nous rappeler ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'ordre rationnel — : tout ce que notre raison peut concevoir de plus grand et de plus parfait est causé en nous par la sagesse et la puissance de Dieu ; or la sagesse et la puissance s'identifient avec l'« *esse divinum* ». Par conséquent tout

(1) Pour la preuve de l'existence « *a semetipsa* », cf. *De Trinitate*, I, c. 8 ; 894 d. — Faisons remarquer de nouveau que Richard se manifesterait bien plus profond métaphysicien, s'il ne se croyait pas obligé de parler au conditionnel passé.

(2) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 12 ; 896. — Pour la « *summa veritas* », cf. *ibidem*, II, c. 2 ; 902 cd - 903 a.

(3) Si itaque Dei sapientia et Dei potentia unum idemque sunt per omnia, nihil perfectionis, nihil consummationis comprehenditur ab una, quod sub eadem integritatis mensura non comprehendatur ab alia. Nihil itaque majus, nihilque melius est in ejus nosse quam in ejus posse, et eo ipso in ejus esse, quia non est aliud aliquid ejus posse quam ejus esse. (RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 18 ; 899 ab). — Cf. aussi II, c. 18 ; 911.

(4) *Ibidem*, I, c. 18 ; 899 b. — C'est de cette même façon que notre auteur démontrera plus loin l'égalité des Personnes divines (III, c. 8 ; 920).

ce que notre raison formule de plus grand et de plus parfait convient à Dieu. Nous pourrions en dire tout autant de la connaissance de Dieu, mesurée, elle aussi, par l'« esse divinum » auquel elle est identique. La conséquence importe : *Nihil ergo Deo majus, nihil utique melius, vel ab ipso Deo potest definiri, vel per intelligentiam attingi* (1).

Richard possède maintenant son chef de preuve majeur qu'il appliquera rigoureusement dans toutes les circonstances difficiles, mais qui va s'exercer tout spécialement dans la preuve de la « pluralitas, » en postulant, en Dieu, l'existence d'une charité la plus parfaite que nous puissions imaginer.

Plus aucun scrupule donc ; n'ayons pas peur de majorer ! Nous serons toujours certains — d'une certitude rationnelle cette fois — que non seulement nous ne dépassons pas la réalité objective de l'essence divine, mais même que nous ne l'exprimons pas encore pleinement : *Quanto itaque melius, quanto est perfectius, quod humana cogitatio attingit, tanto ad id quo Deus est vicinius accedit, nec tamen pertingit* (2). C'est le fondement ontologique de l'argument de S. Anselme.

Mais si Richard a pris la peine de le démontrer, il reconnaît qu'il n'était pas nécessaire de le faire, et que S. Anselme a eu raison de choisir ce principe premier comme pierre angulaire de toute son argumentation : *Et hoc certitudinis solido, et velut intimae veritatis fundamento, summi etiam magistri passim quidem disputationis suae initium sumunt, cum de divinis proprietatibus altius et angustius disserere intendunt* (3). En effet, nous avons affaire, dans le cas, à une notion de sens commun et en quelque sorte innée : *quasi quadam dote naturae* (4). Tous les hommes sur ce point sont d'accord ; les moins érudits eux-mêmes, instinctivement — *solent habere familiare* (5) — attribuent à Dieu sans aucune

(1) *Ibidem*, I, c. 18 ; 899 c. — Il y aurait parfaitement lieu de répéter ici, au sujet de Richard, ce que Karl Barth dit de S. Anselme : « La nécessité ontique précède la nécessité noétique », *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, Chr. Kaiser, 1931, p. 49, traduit et cité par E. GILSON, *art. cit.*, p. 12.

(2) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 19 ; 899 d.

(3) *Ibidem*, c. 20 ; 900 ab.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem*.

hésitation — *incunctanter* (1) — tout ce qu'ils imaginent de plus parfait, ne fût-ce que par simple dévotion — *sine dubietatis ambiguo devotio persuadet* (2) —. L'ignorant ne pourra peut-être pas toujours se le démontrer ; mais demandez-lui « *ex abrupto* » si Dieu est immense, éternel, incommensurable, etc. et il vous répondra affirmativement sans aucun embarras (3).

La « *summa perfectio* », en connivence avec le « *a semetipso* », ne commande pas seulement une certaine liste de propriétés attribuables à Dieu, mais encore elle règle le « *modus significandi* » : les perfections formelles, sagesse, puissance, etc., se disent d'abord et proprement de Dieu seul ; si nous les prêdiquons de l'homme, nous frôlons l'équivoque. Dieu seul est sagesse ; l'homme n'est pas sagesse, mais il participe à la sagesse : *De Deo dicimus quod sapientia sit, de homine dicimus quod non sapientia sit, sed quod ei sapientia insit* (4). A vrai dire, ces propriétés divines sont incommunicables ; c'est pourquoi, nous les accompagnons toujours d'une litanie de superlatifs : « *omnipotens* », « *summe* », etc. Il n'y a qu'un seul vraiment sage, vraiment puissant, parce que, d'une part, puissance et sagesse sont la substance même de Dieu et que, d'autre part, une substance est toujours incommunicable à une autre substance, tout comme l'« *humanitas* » est incommunicable à la substance chien et que la « *Danielitas* » est incommunicable à Raphael : *quam non possunt di-*

(1) *Ibidem*.

(2) *Ibidem*.

(3) On démontre ainsi le « *summe potens* » (I, c. 21 ; 900), le « *summe sapiens* » (c. suivant), etc. Cf. tout le L. II sur les propriétés divines : *superest ut de ejusdem naturae proprietatibus aliqua dicamus, et maxime de his quae in laudibus divinis quotidiano usu frequentamus* (901 c) ; Richard semble faire allusion au symbole dit de S. Athanase, qu'il a récité presque au complet au début de son traité (I, c. 5 ; 893). — Ce même principe sert aussi à dire, au sujet de Dieu, tout ce qui comporte imperfection : *Hinc ergo absque dubio colligitur quod omnia potest quaecumque posse potentia est. Nam multa dicuntur posse, quae multo melius esset non potuisse quam posse, posse decrescere, posse deficere, posse destrui et in nihilum redigi, et qualibet hujusmodi, majus est omnino non posse quam posse. Magis enim sunt ista infirmitatis indicia, quam majestatis insignia. Omnia itaque illa, et sola utique illa potest, quae utique potuisse, ut jam diximus, potentia aliqua est* (I, c. 21 ; 900 cd).

(4) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 13 ; 908 d.

*versae substantiae esse una et una diversae* (1). Le principe de contradiction revendique partout ses droits : *addamus quod idem ipsum per omnia quod divina substantia sunt, unde constat incommunicabilis existunt* (2). Par contre les verbes « habere », « possidere », etc. à propos de ces mêmes perfections signifient proprement chez les créatures, mais font équivoque quand il est question de Dieu : *sed de Deo non dicitur nisi abusive* (3).

Parmi ces perfections les meilleures, figure en tout premier lieu la charité. Pour démontrer cette « summitas » de la charité, Richard invoque le sentiment même de la nature et

(1) *Ibidem*, c. 12 ; 907-908. — Où nous trouvons une singulière définition tautologique de la substantialité : *Sciendum itaque de omni substantia quod habeat esse ex substantialitate sua. Nam cui substantialitas nulla inest, substantia dici non potest. Substantialitatem namque dicimus illam proprietatem substantiae, ex qua habet substantia dici. — Il y a trois substantialités : alia generalis, alia specialis, alia individualis. Substantialitas autem generalis, quae est aliquibus speciebus communis... Illa vero est specialis, quae competit unius tantum speciei omnibus individuis... Individualis autem est illa, quae uni soli quidem individuo inest, et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. — Il n'est pas nécessaire d'avoir suivi plusieurs cours de logique pour en savoir autant.*

(2) *Ibidem* ; 908 c.

(3) *Ibidem*, c. 13 ; 909 a. — Richard approche d'assez près la notion d'analogie, sans avoir pris conscience, je pense, de la portée exacte du problème. *Dictio una, sed ratio nominis diversa : aequivocatio* (908), parce que dans un cas (en Dieu) sagesse signifie la substance, tandis que dans l'autre cas (chez l'homme) elle désigne quelque chose qui n'est aucune substance ; c'est donc plutôt une question de grammaire ou, répétons-le, de Logique. Nous savons par ailleurs que notre auteur est un grammairien assez libre ; chacun, dit-il, doit définir son langage, et on n'a pas le droit de le contredire en se servant d'un autre dictionnaire : *Si quis autem nomen individui, nomen personae vel existentiae aliter quam assignavimus accipit, et secundum acceptionem nostram, sed suam argumentando procedit, et ratiocinationis suae exitum ad inconueniens deducit, sciat quoniam adversum me nihil agit* (*De Trinitate*, IV, c. 24 ; 947 a). Ailleurs Richard convient que la pauvreté de notre vocabulaire nous permet d'étendre et de restreindre la signification des mots ou même d'en changer le sens (*Declarationes nonnullarum diff.* ; 265 a. *In ps.* 143 ; 382 a) ; il faut interroger l'auteur lui-même. Quant à la « ratio similitudinis », dont il est souvent parlé dans le *De Trinitate*, il faut l'interpréter selon la méthode propre au troisième genre de contemplation que nous avons définie dans une note antérieure. — Pour l'exposé synthétique de S. Thomas sur cette question des noms divins cf. *Sum. theol.*, I, q. 13 surtout a. 2 et 6.

le témoignage de la conscience d'un chacun : *Conscientiam suam unusquisque interroget et procul dubio et absque contradictione inveniet ; quia, sicut nihil charitatis melius, sic nihil charitate jucundius. Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia* (1).

Le reste du raisonnement coule de source. Si, d'une part, d'instinct tous les hommes, ignorants comme instruits, attribuent à Dieu tout ce qu'il y a de plus parfait et si, d'autre part, la nature elle-même et l'expérience la plus saine nous enseignent que la charité est la plus parfaite de toutes les perfections, il faudrait être sot, c'est-à-dire ne plus avoir le moindre usage de sa raison, pour refuser la charité à Dieu : *Quis enim nisi insaniae morbo laborans dicat summae bonitati id deesse quo nil perfectius, quo nihil est melius? Quis, quaeso, nisi mentis inops contradicat, summae felicitati id inesse, quo nihil jucundius, nihil est dulcius? Quis, inquam, nisi rationis expers, in plenitudine gloriae putet posse id deesse quo nihil est gloriosius, nihil magnificentius? Certe nil melius, nil certe jucundius omnino, nil magnificentius est vera, et sincera, et summa charitate* (2).

De son côté, la charité implique essentiellement « pluralitas », sonnerie de clairon qui chante la victoire. Cependant c'est la perfection de Dieu, exigeant une charité parfaite, qui joue encore ici le rôle de raison nécessaire, et non pas la charité elle-même dont la perfection est soumise au régime de la perfection même de Dieu. Nous le constatons bien, lorsque Richard aborde le brûlant problème de la « quaternitas ». De soi une charité parfaite ne demande qu'à se communiquer à l'infini ; elle exige au moins un autre et, si nous approfondissons sa tendance intime, elle fait également appel à un troisième ; mais elle ne se borne pas nécessairement à ce trio. Pourquoi pas quatre ? pourquoi pas dix ?

(1) RICHARD, *De Trinitate*, III, c. 3 ; 917 c.

(2) *Ibidem*, c. 5 ; 918 d - 919 a. — Il serait si naturel, il nous semble, pour un chrétien de faire appel ici au témoignage si expressif de la foi dans S. Paul (I *Cor.*, XIII, 1-13) ou dans S. Jean (I *Ep.*, IV, 16) ; mais non. Richard s'en tient obstinément à la seule pseudo-démonstration rationnelle ; il est d'ailleurs, en cela, parfaitement logique avec sa psychologie de la vie spirituelle, dont nous avons énoncé les principes fondamentaux à notre chapitre précédent.

Richard, à bout de souffle, brandit de nouveau le glaive qui tranche toutes les objections. La perfection ne va pas sans beauté, et la beauté consiste essentiellement en un ordre harmonieusement balancé, où les concordances doivent être géométriquement proportionnelles aux dissonances ; le nombre des « dare » doit correspondre exactement au nombre des « accipere », etc. (1). Nous ne prendrons pas la peine de suivre plus avant notre auteur dans cette gymnastique d'un dialecticien aux abois ; il suffit pour le moment d'avoir remarqué que c'est le principe de la perfection qui dirime en définitive toutes les discussions. Le concordisme tout autant technique à propos de l'amour « aut solus gratuitus, aut solus debitus, aut ex utroque permistus » (2) est plus intéressant, parce qu'il engage une donnée qui aura son retentissement jusque dans la vie spirituelle ; nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin.

Richard est heureux. Il a mis à la disposition de ses enfants, en termes très faciles et sous une formule mnémotechnique heureuse, un argument solide qui s'impose à tout esprit droit et simple (ce qu'il faut surtout ne pas oublier) et qui permet de rester fermes dans la foi, de calmer tous les doutes et de réfuter toutes les objections : *Cogitet qui haec legit quam magnum et utile sit promptum et omni poscenti rationem reddere* (3). Nous n'avons qu'à nous rappeler la perfection de Dieu pour trouver tout ce que nous cherchons (4).

Oui, c'est bien le cas de le dire, Richard jubile comme un enfant d'école qui vient de résoudre un énorme problème dont il croit que les générations précédentes n'ont même pas aperçu le sens. Nous éprouvons tous ainsi, à certain jour d'inspiration en serre chaude, l'impression de féconder à neuf quelque périlicite tradition. Naïveté juvénile, bien vite dégonflée au contact d'un maître éminent. Richard aurait mieux compris l'exacte portée de son entreprise, s'il avait pu fréquenter les génies qui reprendront son œuvre, un siècle plus tard, avec une plus mûre préparation. Mais il

(1) Cf. *De Trinitate*, V, c. 14 ; 959-960.

(2) Cf. *Ibidem*, c. 16 ; 961.

(3) *Ibidem*, c. 21 ; 964 d.

(4) *Ibidem*, VI, c. 3 ; 969 d.

reste à notre auteur un mérite insigne, celui d'avoir appliqué avec autant de confiance, à l'objet de la révélation un instrument qui, mieux défini, saura rendre à la vie religieuse d'inappréciables services. On en réalise encore de nos jours de judicieuses applications.

Dans son *De Trinitate*, Richard n'a pas suivi la voie tracée par S. Augustin ; nous le savons déjà et nous en connaissons la raison. Mais il n'adopte pas davantage, en dépit de quelques apparences, la position dyonisienne d'un Dieu-bon, à qui il convient éminemment de se communiquer ; pour notre auteur la bonté en Dieu, comme les autres propriétés, se déduit de la perfection (1). Par contre l'influence de S. Anselme n'est pas douteuse, très manifeste dans l'élaboration du concept de perfection divine qui commande, à vrai dire, tout le reste (2), mais très réelle aussi, quoiqu'implicite, à propos du fondement ontologique de la vérité, qui se définit par une relation d'effet à cause ou de finalité par rapport à l'être, principe de la raison qui formule cette vérité : *Nihil itaque majus, nihilque melius est in ejus nosse quam in ejus posse, et eo ipso in ejus esse* (3). La raison ne saurait jamais dépasser l'être ; tout ce qu'elle affirme de vrai convient toujours à celui-ci. L'attitude rationnelle et la méthode que suggère une telle acquisition est, à coup sûr, l'influence la plus profonde que puisse subir un auteur, déterminante dans l'orientation même du travail, beaucoup plus que la somme des notions qui viennent s'apposer de l'extérieur.

Enfin, si l'on s'en tient pour définir l'esprit latin, par opposition à l'esprit grec, au simple fait que celui-là va de substance à personne tandis que celui-ci procède de personne

(1) Cf. *Ibidem*, II, c. 16 ; 910. — Nous ne disons pas que Richard ne tient rien de Denys ; tout au contraire. Cependant ce n'est pas le lieu ici d'entreprendre de le déterminer avec toutes les nuances qui conviendraient.

(2) « Auf Grundlage des schwungvollen auselmianischen Gottesbegriffes, « summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil est melius », darf er sagen, dass in Gott die summa charitas wohnt ». A. STOHR, *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts* dans *Theologische Quartalschrift*, CVI (1925), p. 121.

(3) RICHARD, *De Trinitate*, I, c. 18 ; 899 b. Cf. E. GILSON, *art. cit.*, p. 6-12.

à substance, il est facile ici d'observer le mouvement de Richard, qui part de la perfection intrinsèque de l'essence pour en conclure à l'existence des Personnes. La « Pluralitas » est propriété nécessaire d'une « Unitas » parfaite et bienheureuse.

### 3. *Proprium amoris.*

Comme nous l'avons déjà remarqué, la charité n'est pas, en Dieu, une raison nécessaire de premier ordre. Elle ressort de la perfection, qui lui fixe son émolument. Elle est une propriété, tout comme la sagesse, la puissance, etc. mais qui entraîne des conséquences tellement riches, en permettant un point de contact entre l'unité et la pluralité, qu'elle mérite une attention toute spéciale.

Ce n'est pas ici le seul endroit dans ses œuvres, où Richard s'entretient de la charité ; mais c'est la première fois qu'il pousse, sur ce sujet, sa spéculation aussi loin. Évidemment, il s'agit d'un cas privilégié où tous les superlatifs sont compatibles. Lorsque nous essayons de traduire la plus parfaite propriété de l'être le plus parfait, nous avons toute garantie que, même si nous voulions en dépasser l'expression, nous en serions absolument incapables ; le convenable devient nécessité, et la conviction repose sur les exigences métaphysiques les plus stables. Cependant les références demeurent nécessairement humaines, d'ordre psychologique et expérimental.

Pour Richard, l'amour comporte des degrés, spécifiquement distincts entre eux, tout comme la contemplation (1). La vie spirituelle ne s'amorce pas dans un amour charnel qui deviendrait charité en cours de route ; mais entre l'amour

(1) Ce n'est pas le lieu ici de vider, au sujet de Richard, la discussion jadis ouverte par le P. Rousselot [*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* (Baeumker-Beiträge, VI, 6), Münster i. W. 1908], reprise sur la même documentation par le P. Garrigou-Lagrange (*Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas*, dans *Angelicum*, 1929, p. 83-124) et finalement réduite par M. E. Gilson dans des conférences inédites, données au collège dominicain d'Ottawa et dont nous retrouvons les idées essentielles dans E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, J. Vrin, 1934, p. 108-112 et p. 150-154.

égoïste et la charité s'interpose un affranchissement (1). Notre auteur traduit littéralement le texte du psalmiste : *Initium sapientiae timor Dei*. La crainte, inspirée par la considération de nos fautes et des peines de l'enfer, préside seule aux premières purifications. De cette source jaillit la douleur du péché commis, qui obtient le pardon et engendre l'espérance des récompenses célestes. Cependant, le Dieu d'espérance qui vient consoler et encourager l'âme amène avec lui sa joie et sa béatitude ; alors se contracte, entre lui et l'âme qui est le théâtre de ces communications intimes, un échange de familière amitié. Nous assistons à la naissance du quatrième fils de Jacob : *Nunc copulabitur mihi vir meus* (2). L'âme se recueille alors en elle-même pour voir ce qui se passe — connaissance de soi — et c'est à partir de ce moment seulement que jaillit en elle le désir de connaître Dieu, source d'une telle suavité et douceur (3). Cette expérience intime

(1) *Quamdiu autem quis nullum alium quem seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor convincit, quod summum charitatis gradum necdum apprehendit.* (RICHARD, *De Trinitate*, III, c. 2 ; 917 a). Cf. aussi *De IV gradibus violentiae charitatis* ; 1215 d - 1216 a.

(2) *Vides jam, ut arbitror, quod quemadmodum post crescentem quotidianum timorem, necessario subortus est dolor, sic utique post spem natam, et per quotidiana incrementa proficientem nascitur amor.* (RICHARD, *Benj. minor*, c. 11 ; 8 b. cf. *Ibidem*, c. 8-11 ; 6-8). C'est ainsi que peut se trouver dans une âme la « participatio bonitatis » sans la « participatio beatitudinis » : quibusdam inest secundum participationem bonitatis, nec tamen secundum participationem beatitudinis (*De Trinitate*, II, c. 23 ; 914 c). — Le principe de cette phase de purification et de bonnes œuvres qui doit précéder le règne de l'amour, c'est la foi au Dieu créateur et rémunérateur, dont nous avons défini l'objet dans notre ch. précédent. Nous comprenons alors ce mot du *Prol.* du *De Trinitate* : *Ex fide vita interna, ex cognitione vita aeterna* (889 a) ; il correspond à beaucoup d'autres textes comme celui-ci : *Scimus quia regnum Dei a timore inchoatur, sed in charitate consummatur* (*De erud. hom. int.*, I, c. 34 ; 1289 a). Nous nous souvenons d'avoir rencontré quelque chose de tout à fait semblable au sujet des biens de la nature, de la grâce et de la gloire : *bona creationis sunt ad inchoationem, bona justificationis ad promotionem, bona glorificationis ad consummationem* (*Benj. major*, III, c. 11 ; 121 c) ; en effet le bon sens suffit pour acquérir la foi, inspirer la crainte et accomplir quelques bonnes œuvres qui nous mériteraient l'illumination divine : les gentils et les païens sont coupables de ne pas avoir choisi cette voie. Comme on voit, la doctrine de Richard est très cohérente et se retrouve la même, sous des aspects différents, dans toutes ses œuvres.

(3) *Sitit anima Deum, quando experiri desiderat quae sit illa interna dul-*

de la présence en soi du Dieu béatifiant rend Rachel (la raison) malade d'engendrer son Benjamin, qui n'est autre que la connaissance contemplative de Dieu : *Da mihi liberos, alioquin moriar*. Quand on commence à aimer, on désire connaître : *Ubi amor, ibi oculus* (1). Nous rejoignons ainsi la spéculation du *De Trinitate* dont nous apercevons le moment précis dans l'évolution de la vie spirituelle (2).

Il ressort de cette brève analyse que la charité, de beaucoup plus parfaite et attribuable par conséquent à Dieu, est acte béatifiant, qu'elle implique essentiellement communication et par suite réciprocité ; c'est ce qui la distingue de l'amour

cedo quae mentem hominis inebriare solet, dum incipit gustare, et videre quam suavis est Dominus. (RICHARD, *De IV gradibus violentiae charitatis* ; 1217 b). — C'est le premier degré de l'amour ardent, c'est-à-dire d'un amour qui n'est plus un « affectus humanitatis, sodalitatatis, affinitatis, consanguinitatis, fraternitatis » ayant son origine dans le sang (*ibidem* ; 1207 c), mais une ferveur toute spirituelle qui part du cœur, c'est-à-dire d'un jugement délibéré.

(1) Cf. *Benj. minor*, c. 13 ; 9<sup>d</sup> - 10 a.

(2) *Sine fide namque impossibile est placere Deo*. Nam ubi non est fides, non potest esse spes. Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est, et quod inquiredibus se remunerator sit, alioquin quae spes esse poterit ? Ubi autem non est spes, charitas esse non potest. Quis enim amet de quo nil boni speret ? Per fidem igitur promovemur ad spem, et per spem proficimus ad charitatem. Quidquid autem habuero, si charitatem non habuero, nihil mihi prodest. Quis autem sit fructus charitatis, audis ab ore Veritatis : Si quis diligit me diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei, meipsum (Joan. XIV). Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio. (RICHARD, *De Trinitate, Prol.* 887 c - 888 c). — Il ne s'agit pas dans le cas, pour Richard, d'une simple priorité de nature ; l'allure générale de toute sa doctrine s'oppose à une telle interprétation. D'ailleurs, notre auteur qui, pourtant, connaît la distinction (cf. 972 b), ne l'emploie jamais pour déterminer l'ordre des vertus, mais au contraire il dira : *post crescentem quotidie timorem, necessario subortus est dolor* et d'autres expressions semblables. Tout au plus, en étant généreux, aurions-nous pu supposer une simple prédominance d'un sentiment sur l'autre à différentes étapes de la vie spirituelle, si Richard n'avait pas lui-même posé expressément la distinction « a parte rei », dans un sujet qui participe à la bonté sans participer à la béatitude (914 c). Évidemment en pressant le problème on pourrait conduire notre auteur à certaines questions qui l'obligerait, sans doute, à préciser ses positions ; mais ces questions, il ne semble jamais se les être posées lui-même ; il étudie expérimentalement le développement de la vie spirituelle, sans plus. D'ailleurs sa vision fondamentale d'une raison originellement ordonnée à la pleine possession de la sagesse le déterminait à procéder ainsi.

égoïste qui se trouvait auparavant dans l'âme : *Nullus autem pro privato, et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat* (1). Là donc où circule, ne serait-ce qu'un strict minimum de charité, nous devons supposer au moins dualité, pluralitas : *ubi ergo pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non potest* (2).

Mais est-il nécessaire que le terme de la charité divine soit une personne divine ? Les créatures ne pourraient-elles pas y suffire ? *Sed dicis fortassis etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam charitatem quidem et habere posset, imo et haberet...* (3).

Pour comprendre la réponse de Richard, il faut approfondir davantage sa théorie de l'amour. La charité, en effet, n'est pas seulement un amour nécessairement réciproque, au moins entre deux, mais elle est encore un amour délibéré, par opposition à l'amour de désir. Celui-ci naît instinctivement de l'inclination naturelle de l'âme, principe de vie animale, et ne peut avoir pour objet que les biens sensibles. L'amour spirituel, au contraire, est déclenché par un jugement, dont il manifeste par conséquent la valeur (4).

Cette distinction s'applique à l'amour divin lui-même. Les processions sont opérations de nature, mais commandées en même temps par la volonté rationnelle : le Père **veut** avoir un « condignum » et un « condilectum ». Chez un être rationnel, une génération qui ne serait pas réglée par la raison ne réaliserait pas les pleines exigences de l'amour parfait : *Erit*

(1) RICHARD, *De Trinitate*, III, c. 2 ; 916 d.

(2) *Ibidem*. De même S. Grégoire : minus quam inter duos caritas haberi non potest. *Hom. 17 in Evang.* ; P. L. 76, 1139 a.

(3) RICHARD, *ibidem*.

(4) Diligere itaque ex corde est diligere ex consilio et deliberatione. Diligere ex anima, est diligere ex desiderio et affectione. (RICHARD, *De IV gradibus violentiae charitatis* ; 1215 d - 1216 a). — Addamus itaque quia verbum nascitur de corde solo, et ipso propalatur proferentis intentio. Jure igitur solius Patris sola genitura Verbum nominatur per quod ipse, qui principalis est sapientia, manifestatur. (RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 12 ; 976 c). — « Wort fasst Richard als Verbum cordis wie Augustin ; es ist sensus et sapientiae indicativum aber hörbar nur dem Heiligen Geist ». A. STÖHR, *art. cit.*, p 124.

*itaque ei de se consubstantialem et conformem producere, ratione exigente, idipsum immobiliter velle* (1). C'est pourquoi le fruit de cette dilection doit être digne, c'est-à-dire au moins égal à celui qui le produit. Autrement, ce serait la volonté rationnelle, l'amour consenti de Dieu qui se trouverait en défaut dans son principe même, dans la sagesse qui l'inspire, et non seulement dans son terme (2). En définitive, c'est encore la perfection absolue et essentielle de Dieu qui est ici en cause : le Fils doit être un « condignum ».

Et donc la perfection de la charité, exigée par la perfection même de l'Être divin dont la puissance et la sagesse sont proprement hors de toute limite, nous oblige à imaginer en Dieu au moins dualité de Personnes, car la charité n'est pas un amour égoïste qui naît de la chair et du sang, mais un acte béatifiant et un amour consenti, mesuré par la sagesse qui le dirige. Richard va maintenant faire un pas de plus pour nous convaincre que cette dualité embrasse nécessairement un Troisième : *Constat jam de divinarum personarum pluralitate, necdum tamen de Trinitate. Nam pluralitas esse potest etiam ubi nulla Trinitas est. Ipsa namque dualitas pluralitas est* (3).

Le moyen terme de la démonstration sera encore le même : la perfection de la charité, relativement à la perfection de l'être à l'intérieur duquel se noue l'étreinte. Mais cette fois, notre auteur retourne l'ordre de la charité et considère celle-ci dans l'aimé — le « dilectus » —, pour en extraire une qualité exquise qui coupe les dernières racines de l'égoïsme, dépasse les perspectives du « maximum », et nous transporte dans le monde du meilleur : *Ut autem summe perfecta sit, sicut oportet esse tantam quod non possit esse major, sic necesse est talem fore quod non possit esse melior. Nam sicut*

(1) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 3 ; 970 a. — Sed in summa sapienti bonitate amoris flamma sicut non aliter, sic non amplius flagrat quod summa sapientia flagrat. (*Ibidem*, III, c. 7 ; 919 d). — Cf. VI, c. 6 ; 971 d - 972 a. — Pro certo cui summe sapiens bonitas inest, nihil omnino velle potest, et maxime circa divina, nisi ex ratione, ut sic dicam, intima et summa. (*Ibidem*, c. 3 ; 969 d - 970 a).

(2) Cf. *De Trinitate*, III, c. 7 ; 919-920. — De nouveau se trouve évidemment démontrée l'égalité des Personnes divines.

(3) *Ibidem*, c. 11 ; 922 b.

*in summa charitate non potest deesse quod est maximum, sic nec deesse poterit quod constat esse praecipuum* (1).

Il y a, en effet, une différence entre le meilleur et le plus grand ; et comme nous nous mouvons dans le cercle d'une béatitude saturée, il nous faut tenir compte du suave et du délectable, dont la sagesse et la puissance pourraient, à la rigueur, se passer sans défection notable de leur part (2).

Or cette fleur délicieuse où s'épanouit le charme enivrant d'une amitié parfaite, c'est de vouloir qu'un autre soit aimé par son ami autant qu'on l'est soi-même : *praecipuum vero videtur in vera charitate alterum velle deligi ut se* (3). Délicatesse magnifique et rare qui nous permet de toiser à sa juste dimension la limite de notre cœur lésineux : *Probatio itaque consummatae charitatis est votiva communitae sibi dilectionis* (4). Le Père et le Fils, immensément aimés l'un et l'autre, sont en même temps travaillés par un pareil désir de communiquer chacun l'amour reçu ; c'est ainsi que procède l'Esprit-Saint. A eux du moins, sans aucun doute parfaitement exercés dans l'art de la béatitude, on ne peut pas refuser ce qui est le meilleur : *Demus ergo summo, quod praecipuum est ; optimo, quod optimum est* (5).

Cette troisième personne est égale aux deux autres, ou bien parce qu'autrement la volonté, la puissance, l'unanimité des cœurs ou la plénitude de félicité seraient mises en défaut (6), ou bien parce qu'en Dieu *non est aliud sapientia quam potentia, potentia quam essentia, et juxta hunc modum similis in similibus sententia* (7).

Ainsi se termine le premier cycle du *De Trinitate* de Richard, où notre auteur a établi rationnellement les deux vérités dont la conjonction fait mystère : *Ecce jam manifesta*

(1) *Ibidem* ; 922 c. C'est ce qui fera plus loin la différence entre la génération du Fils : « condignum », et la procession de l'Esprit-Saint : « condilectum ».

(2) Cf. *Ibidem*, c. 16 ; 925 d - 962 a.

(3) *Ibidem*, c. 11 ; 922 c.

(4) *Ibidem*. — Et quelques lignes plus bas : *probat itaque se in charitate perfectum non esse, cui necdum potest in praecipui sui gaudii communitate complacere* (922 d).

(5) *Ibidem*.

(6) Cf. *Ibidem*, c. 12 ; 923.

(7) Cf. *Ibidem*, c. 22 et 23 ; 928-929.

*et multiplici probavimus ratione quam verum sit quod credere jubemur, quod videlicet unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur* (1).

### LA NOTION DE PERSONNE

Nous tenons les deux extrémités de la chaîne : « Unitas » et « Pluralitas ». Plus aucun doute sur la vérité de ces deux propositions ; mais comment les souder ensemble sans nous contredire (2) ? Richard croit y réussir par l'élaboration de sa notion de personne, qui se résout en une ingénieuse décomposition du terme « existence ». A ce propos, rappelons-nous encore la conclusion de notre chapitre précédent. Notre auteur ne prétend pas faire comprendre le mystère, mais nous engager à admettre rationnellement la vérité d'un fait que nous ne pouvons pas expliquer, tout comme nous acceptons une foule de phénomènes d'expérience quotidienne, que nous serions pourtant fort en peine de formuler scientifiquement (3).

Sa définition de la personne fut, chez Richard, le point de sa doctrine le plus étudié et le plus discuté par ceux qui s'intéressent à l'histoire du dogme de la Trinité. M. Schmaus, à la suite de A. Stohr (4), lui attribue une influence assez considérable, qui se serait exercée, ce qui est d'ailleurs fort étonnant, en des milieux augustinien et tout particulièrement chez S. Bonaventure (5). Cependant Richard n'a jamais acquis, même de la part de ses admirateurs les plus expansifs, une totale adhésion et finalement il ne devait triompher ni de Boèce ni de S. Augustin (6).

(1) *Ibidem*, c. 25 fin ; 930 d.

(2) *Ibidem*, IV, c. 1. ; 929-931

(3) *Ibidem*, c. 2 et 3 ; 931-932.

(4) Cf. les notes bibliographiques au début de notre premier chapitre. M. Schmaus (p. 379-573) s'attarde très longuement à l'étude de l'évolution historique de la notion de personne chez les théologiens du dogme de la Trinité.

(5) Ce n'est pas d'ailleurs le seul emprunt que S. Bonaventure ait fait à Richard de S. Victor. Il y aurait des recherches intéressantes à poursuivre dans ce sens.

(6) « Der Einfluss Richards hat nicht zu einer völligen Ausschaltung des augustinischen Erbes geführt, nur zu einem bald mehr, bald weniger fühl-

C'est qu'en réalité la formule de Richard n'est pas une définition qui ait valeur ontologique. Elle a pu fasciner le Docteur subtil mais, telle qu'elle, elle ne contient vraiment aucun élément objectif fécond. Voici en abrégé à quoi elle se réduit. La personne, nous dit Richard, est constituée par la propriété personnelle, d'où celle-ci est-elle ce par quoi quelqu'un est dit personne. Or la propriété personnelle consiste en l'incommunicabilité personnelle (car il y a aussi incommunicabilité substantielle), et l'incommunicabilité est ce qui n'est pas commun : *illud veraciter incommunicabile est quod commune quidem non est, sed nec esse potest* (1).

Deux fausses manœuvres gâchent ici la spéculation de Richard. Tout d'abord notre auteur veut parler *proprement*, en des termes qui ne s'appliquent qu'à Dieu seul (2). S. Thomas, qui discute peu cette définition, a bien saisi cette maladroite industrie : « Ideo Richardus de Sancto Victore, lib. IV *De Trinitate*, c. 20, col. 943, *volens proprie loqui*, dicit quod.... » (3). Nous avons déjà dit que Richard ignorait la notion d'analogie. A son avis, la raison humaine, qui habite le monde des esprits, est faite — « ex conditione sua » — pour connaître le divin. Les termes révélés par l'Esprit Saint pour exprimer le mystère ont proprement — « *sec. modum significandi* » — une valeur de vérité ; c'est chez les créatures que les perfections simples font équivoque. Or, pour parler proprement de Dieu — « *sec. modum significandi* » — et non pas seulement « *sec. analogiam* », nous sommes forcés, du moment que nous précisons, de vider les mots de toute réalité objectivement concevable. C'est à cette fatalité qu'insensiblement est acculé Richard (4).

baren Nachlassen seiner Einwirkung. Auch Bonaventura verwendet die psychologischen Gedanken Augustins, sogar sehr ausgiebig ». A. STÖHR, *art. cit.*, p. 128.

(1) RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 17 au début ; 941 a.

(2) *Definitio autem, ut perfecta sit, oportet ut totum et solum definiendae rei esse comprehendat. Nam, ut ex re nomen habeat, oportet ut se usque ad definiti fines extendat, nec excedat, ut conveniat omni et soli, et ut possit in seipsa converti. (Ibidem, c. 21 ; 944 d).*

(3) I *Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3 ; Ed. Mandonnet, I, p. 560.

(4) « Es bedarf nicht vieler Worte, um das ganz Eigenartige dieser Gedanken darzutun. Verschwunden sind die beiden Grundfehler des augustinisch-tho-

Deuxièmement, notre auteur est visiblement plus préoccupé de louvoyer par des artifices de langage à travers ce qu'il considère comme des hérésies, que de construire une notion positive. Il redoute surtout la définition de Boèce (1) qu'il sait compromise par le commentaire qu'en a donné Gilbert de la Porrée, et par l'application qu'en a pratiquée P. Lombard dans la théologie de l'Incarnation. Nous avons suffisamment décrit ce contexte doctrinal au deuxième paragraphe de notre premier chapitre. Il nous suffira ici de signaler brièvement les principales articulations de la réplique de Richard.

Admettons avec tous les autres (Boèce et compagnie), nous dit Richard, *quod persona secundum substantiam dicitur, et substantiam significare videtur* (2). Cependant, « personne » signifie encore autre chose (consignificat), c'est-à-dire une propriété qui ne peut convenir qu'à un seul. En bon logicien, notre auteur le démontre en posant, au sujet d'un individu quelconque, qui s'en vient à notre rencontre, les deux questions « quid » et « quis ». La réponse à celle-ci est toujours un nom propre. La propriété personnelle s'identifie donc avec le prénom, c'est-à-dire avec la personne elle-même (3).

La conséquence de ce dialogue est fort intéressante : l'« aliquid » et l'« aliquis » qui ont besoin l'un de l'autre pour se constituer réciproquement, sont cependant indépendants l'un de l'autre *quant à leur vérité* : *Cum dicitur persona, pro certo intelligitur aliquis unus qui tamen sit rationalis substan-*

mistischen Systems, die fundamentale Bedeutung der bis ins letzte durchgeführten Analogie des menschlichen Geisteslebens und die Lehre von den Relationen als Basis des gottlichen Entfaltungsprozesses. Aufgegeben ist die formale Nüchternheit und strenge Bescheidung des Aquinaten bei den Daten der Offenbarung; an deren Stelle tritt des frische Schwung der pseudo-dionysischen Spekulation. Dagegen ist eine ganze Fülle neuer Gedanken aufgetaucht, die sich in der Folgezeit mächtig auswirken ». A. STOHR, *art. cit.*, p. 125-126.

(1) Encore ici, S. Thomas a bien vu ce principal objectif de notre auteur : « Una est Richardi, IV *De Trinitate*, c. 18, col. 941, qui corrigens definitionem Boetii... » (I *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 8), et dans la *Somme*, il précise : « corrigere volens hanc definitionem... » (I, q. 29, a. 3, ad 4).

(2) *De Trinitate*, IV, c. 6 ; 933 d - 934 a.

(3) *Ibidem*, c. 7 ; 934.

*tia. Cum nominantur tres personae, absque dubio intelliguntur tres aliqui, quorum tamen unusquisque sit substantia rationalis naturae. Sed utrum sint plures, an omnes, una eademque substantia, nihil interest quantum ad proprietatem veritatemque personae* (1). La pluralité de personne n'a donc rien à voir avec la pluralité de substances, et vice-versa. Chez l'homme, deux substances (corps et âme) confinent en une seule personne. Pourquoi se rebiffer contre le fait tout aussi normal de trois Personnes en une seule substance? *Nam in rationali natura esse aliud facit diversitas substantiarum, esse alium, et esse alium facit alietas personarum* (2).

Il est donc légitime d'admettre le fait ; la raison n'y souffre aucune contradiction. Mais comment l'expliquer : *quomodo possit esse alietas personarum sine alietate substantiarum* (3). Deux questions encore vont dirimer l'embarras : « quale quid sit » et « unde habeat esse ». La première porte sur l'essence ; la deuxième sur l'origine : « modum essendi et modum obtinendi », bien qu'en Dieu le verbe « obtenir » ne puisse pas signifier au sens strict. *Obtinentiam dico hoc loco modum quo quis obtinet quod substantialiter est, vel naturaliter habet* (4).

Richard découvre alors le mot « existence » qui exprime bien, à lui seul, ces deux aspects de l'être, d'autant plus que nous ne retenons ainsi que la fine fleur de la notion de substance : « sistere », qui s'applique aussi bien à la nature incréée qu'à la nature créée : *Nam quod increatum est, sic consistit in seipso, ut nihil ei insit velut in subjecto* (5). De son côté, le préfixe « ex » marque l'origine : *In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentiae, datur subintelligi posse, et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem* (6).

Notre auteur divise ainsi les êtres rationnels en trois caté-

(1) *Ibidem*, c. 8 ; 935 bc.

(2) *Ibidem*, c. 9 ; 936 a. Pluralitas itaque substantiarum non facit alium et alium in humana natura, nec pluralitas personarum facit aliud et aliud in natura divina. (*Ibidem*, c. 10 ; 936 d).

(3) *Ibidem*, c. 11 ; 936 d - 937 a.

(4) *Ibidem* ; 937 b.

(5) *Ibidem*, c. 12 ; 937 d.

(6) *Ibidem*, c. 12 fin ; 938 a.

gories. Les natures humaines, où les deux questions ont chacune une réponse différente pour chaque individu. Les natures angéliques qui ne varient que dans leurs qualités essentielles, leur origine — *secundum solam creationem* — étant la même pour tous (comment alors plusieurs personnes?). Enfin les trois personnes divines, identiques dans leur « *quale quid* », mais qui donnent ou reçoivent différemment : *Ut igitur breviter perstringamus quod diffusius diximus, patet quod in divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem, in humana vero natura tam secundum qualitatem quam secundum originem. Ecce jam invenimus quod superius quaerere proposuimus, quomodo videlicet possit esse alietas personarum sine omni alietate substantiarum* (1).

A partir d'ici, notre dialecticien devient plus difficile à suivre, de ce fait qu'il s'entreprend à appliquer maintenant le mot « existence » et ses deux questions corrélatives à la seule substance divine. De plus le « *unde sit* » ne consiste pas seulement à chercher d'où l'on vient, mais aussi d'où l'on ne vient pas : *uno etiam quaerere et invenire eam non esse ubi non est* (2). Enfin, il faut distinguer l'existence commune, dont le caractère est d'avoir l'« *esse ex proprietate communi* », de l'existence incommunicable, *ubi intelligitur esse habens ex proprietate incommunicabili* (3). D'où le « *ex* » peut vouloir dire qu'on vient ou ne vient pas d'une autre substance et qu'on vient ou ne vient pas d'une autre personne. C'est ainsi que l'essence divine se distingue de la Personne du Père, et l'existence commune de l'existence incommunicable (4).

Richard en arrive ainsi à la définition de la propriété personnelle : *ex qua unusquisque habet is qui ipse est. Personalem proprietatem dicimus, per quam quilibet unus est, ab*

(1) *Ibidem*, c. 15 ; 939 cd. Chez l'homme, quant à l'origine, il n'y a pas seulement « procréation », mais « propagation » ; chaque fois, le père est autre et, si toutefois le père est le même, la semence du moins est différente : *Et ubi unius pater est pluribus, alia tamen est paternae substantiae decisio, unde propagatus est alius* (938d).

(2) *Ibidem*, c. 16 ; 940 c.

(3) *Ibidem* ; 940 d.

(4) Cf. *Ibidem*, tout le c. 16 ; 940.

*omnibus aliis discretus* (1). En Dieu elle consiste en l'existence incommunicable de la nature divine. La Trinité est donc constituée par quatre existences. L'existence substantielle ne vient pas d'une autre substance (*unde sit? a semet-ipsa*); elle est également incommunicable à une autre substance, mais ne répugne pas à plusieurs « *aliquibus* ». Les trois existences personnelles répondent différemment à la question « *unde sit* » et sont, de toute façon, absolument incommunicables comme toute autre propriété personnelle : *omnis proprietas personalis omnino est incommunicabilis* (2). Il est clair que Richard tourne dans un cercle et invente des « incommunicables » et des « communicables » autant qu'il en a besoin ; c'est un terme qui n'est pas compromettant.

La distinction du chapitre suivant : *modus essendi et modus existendi* (3), répète ce que nous savons déjà à propos de l'« *aliquid* » et de l'« *aliquis* » — ou encore « *quale quid* » et « *unde sit* ». Elle tend à dissocier essence (*sistere*) d'existence (*ex aliquo esse habere*), dans le but d'organiser plusieurs existences en une seule substance. Cependant Richard perçoit le point vulnérable de son logicisme, et il redoute l'objection des esprits forts (*subtiliores*). C'est pourquoi il atteste, en Dieu, l'identité de l'« *ipsum esse* » et du « *id quod est* ». Mais quoi, tout son échafaudage se réduirait-il à de simples distinctions de raison ? *Timentes ubi non est timor*, reprend notre auteur. Le « *quo* » et le « *quod* » s'identifient ; mais il n'en reste pas moins que « *personne* » consigne en plus de l'être substantiel une propriété singulière. Nous ne devons pas craindre de les multiplier en un être substantiellement Un : *plures personas, non plures substantias esse*.

Richard n'avoue pas cependant qu'il est lui-même fourbu d'une autre crainte, celle du mot « *relation* », dont a si périsseusement abusé le Commentateur de Boèce. Plutôt que de courir des risques aussi scandaleux, ne vaut-il pas mieux s'en tenir à des termes absolus et, au besoin, purement négatifs, d'une négation « *in genere* », dira Duns Scot (4) ? C'est

(1) *Ibidem*, c. 17 ; 941 a.

(2) *Ibidem*, c. 18 ; 941 c.

(3) Cf. *Ibidem*, c. 19 ; 942.

(4) Cf. M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 383.

l'art inconscient, après s'être donné l'impression d'avoir brassé beaucoup de matériel, de ne pas se compromettre en laissant le problème à sa même place.

Richard discute ensuite l'acception de certains termes, en confessant que son discours ne s'adresse qu'à des âmes simples (*simplicioribus*) (1). Il rejette explicitement la définition boécienne qui ne convient pas aux Personnes divines « *omni et soli* » (2). Il termine, comme il a commencé, par un parallèle symétrique entre les trois natures divine, angélique et humaine, où revit l'inspiration de la hiérarchie dyonisienne (3). Digression dont notre auteur s'excuse avant de conclure : *Sed ecce hoc dum per excessum dicimus, a nostro proposito longius evagati sumus. Puto autem pio et simplici animo debere et posse sufficere ea quae dicta sunt de proposita quaestione, quomodo videlicet nihil dissonat rationi, quod jubemur unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate venerari* (4).

\* \* \*

Nous avons cru ne pas devoir être tout à fait aussi simple, et nous nous sommes permis quelques critiques, bien que notre objectif principal, ici, soit d'exposer et d'interpréter à l'aide des lieux parallèles, et du milieu dans lequel évolue notre auteur. La structure métaphysique du *De Trinitate* de Richard recèle certains principes anselmiens, dont une nouvelle mise en œuvre peut révéler davantage le sens et la portée. Par contre, la définition richardienne de la propriété personnelle, si originale qu'elle puisse paraître au premier coup d'œil, n'enrichit pas, croyons-nous, la tradition dont elle s'écarte ;

(1) Cf. RICHARD, *De Trinitate*, IV, c. 20 ; 943-944.

(2) Cf. *Ibidem*, c. 21-24. Les distinctions exploitées sont les mêmes que celles que nous venons d'analyser.

(3) Richard refuse aux anges et aux démons toute composition substantielle, bien qu'il sache fort bien aller, en cela, à l'encontre de plusieurs théologiens de son temps : *Haec tamen dicens scio nonnullos de angelis aliter sentire. Nam sunt usque hodie qui putant eos corpora habere* (947 c). Le principe qu'il invoque : la hiérarchie proportionnelle des créatures à partir du Créateur, qui s'inspire de Denys, deviendra cher à s. Thomas.

(4) *Ibidem*, c. 25 fin ; 948 cd.

tout au plus quelques résidus, bloqués ici en une logique fragmentaire, pourraient-ils servir aux théologiens postérieurs qui prétendent, peut-être à bon droit d'ailleurs, faire de l'« esse » l'acte propre du suppôt, et aux philosophes modernes qui croient découvrir à nouveau la métaphysique « existentielle ».

## CHAPITRE IV

### LA VIE TRINITAIRE

Dieu est l'objet le plus intelligible qui puisse s'offrir à notre spéculation, parce qu'en lui seul nous pouvons procéder rigoureusement, c'est-à-dire appuyer nos argumentations sur quelques raisons immobiles : une existence nécessaire et une perfection au delà de toute mesure concevable. Celle-là permet d'identifier avec la substance divine toutes les propriétés qui lui appartiennent et celle-ci de les lui attribuer en propre, selon le mode le plus parfait que nous puissions imaginer. La charité, la meilleure de toutes ces perfections, implique, à son état éminent, pluralité et nous savons d'autre part, par la révélation elle-même, que le mot « personne » est le mieux adapté pour exprimer ce mystère ; il importe donc d'en formuler une définition exacte, non plus commune mais convertible avec les Personnes divines elles-mêmes : « omni et soli ». Richard en plusieurs décantations successives du prédicat logique aboutit à l'incommunicabilité personnelle de l'existence divine. Cette propriété ineffable, qui ne peut appartenir qu'à un seul individu, répond à la question « unde » et s'exprime par le préfixe « ex » du mot existence. Il nous reste à poser alternativement le point d'interrogation pour chacune des Personnes divines en particulier : *locus postulat nunc de singularum personarum proprietatibus quaerere, et singularum propria singulis assignare* (1).

Dans tout ce qui suit, le procédé de Richard est souvent des plus enfantins. Connaissant d'avance la solution : trois Personnes distinctes, notre auteur fabrique ses incommuni-

(1) RICHARD, *De Trinitate*, V, c. 2 ; 949 b.

cables en conséquence, toujours avec un assentiment rationnel très sérieusement convaincu. Quelques-uns de ses moyens termes, pris isolément et poussés avec violence, pourraient prêter à de dangereux abus ; mais nous sommes toujours certains de rencontrer, quelques lignes plus loin, l'autre aspect de la même vérité, affirmé avec autant de force ; la foi simple et pure triomphe partout solide et souveraine.

### LE PÈRE

De même que dans l'ordre des substances il doit y en avoir une qui soit première — « a semetipsa » — ainsi en est-il dans l'ordre des Personnes. *Dictum est ibi de substantia, dicatur hic de persona, quod oportet ut aliqua existat, quae sit a semetipsa, et non ab alia aliqua, alioquin in una divinitate essent absque dubio personae infinitae* (1). Richard a exposé cet argument au début de son I<sup>er</sup> Livre. Là il procédait dans le temps, à partir des créatures ; ici il ne peut plus invoquer qu'une priorité de nature, de causalité ou d'origine dans une production éternelle qui ne doit pas remonter à l'infini : *principium, inquam, non tam temporis quam originis (naturae), vel cujuscumque originis* (2). L'inextricable, dans un tel système, c'est évidemment de distinguer de la substance divine la Personne du Père — et même les autres Personnes ; nous nous butons infailliblement sur la « substantia ingenita » et « genita ». La foi est sauve sous l'imbroglio des formules, mais de simples distinctions logiques sont impuissantes à fournir les satisfactions rationnelles que Richard prétend nous donner.

Le « a semetipso » suffit-il à doter le Père d'une propriété incommunicable ou, en d'autres termes, cette propriété peut-elle être commune à plusieurs ? *An hoc ipsum possit esse pluribus commune* (3). Notre auteur se souvient bien de sa définition de l'incommunicable. Question difficile qui nous

(1) *Ibidem*, c. 3 ; 950 b.

(2) *Ibidem* ; 950 c.

(3) *Ibidem* ; 951 a.

oblige à creuser profond, dit Richard : *aedificantium more oportet nos ibi quasi altius fodere* (1).

Cette incommunicabilité est démontrée par la simplicité absolue du Père qui n'a pas besoin d'un ouvrier antérieur pour composer ses parties et par l'« ipsum suum posse » qui, s'identifiant avec l'« ipsum esse », ne requiert pas un donateur bénévole (2). Le même argument, pris à contrepied nous contraindrait, si nous voulons vraiment lui garder sa force au sujet du Père, à admettre, chez les deux autres Personnes, composition. Mais Richard ne s'en préoccupe pas pour le moment ; il lui suffit d'arriver à sa conclusion : *Personae igitur cui est idem esse quod posse, si ex semetipsa est ei suum esse, ex semetipsa est ei et suum posse. — Sed suum posse est omne posse, ergo ex ipsa est omne posse ; si ex ipsa est omne posse, ex ipsa est omne esse, ex ipsa omne existere* (3). Le reste va tout seul. Si tous les autres reçoivent du Père, celui-ci est seul à donner. *Vides certe quia ejusmodi existentia omnino est incommunicabilis, nec potest esse pluribus commune* (4).

## LES DEUX AUTRES PERSONNES

### *Distinctions préliminaires.*

Notre auteur énoncera en deux mots la propriété de chacune des deux autres Personnes, du Fils : *esse ab alio et de se procedentem habere*, et de l'Esprit-Saint : *non potest esse nisi una sola a qua non procedat alia aliqua* ; mais ces conclusions ont besoin d'être préparées par quelques précisions doctrinales que nous réunirons ensemble dans ce paragraphe.

L'existence « a semetipsa » est absolument incommunicable ; nous venons de le voir. Il n'en va pas ainsi de l'« esse ab alio », sinon il ne pourrait pas y avoir dans la Trinité plus que deux Personnes, alors que nous avons démontré plus haut que l'amour parfait exige un Troisième, un « condilec-

(1) *Ibidem*, c. 4 ; 951 a.

(2) *Ibidem* ; 951.

(3) *Ibidem* ; 951 d.

(4) *Ibidem* ; 952 a.

tus ». L'« ab aeterno nec tamen a semetipso », « medium » entre le Père — « ab aeterno et a semetipso » — et le créé — « nec ab aeterno nec a semetipso » — , est un mode d'être qui convient à deux Personnes à la fois et ne procure donc pas une propriété personnelle absolument incommunicable (1).

Peut-être aurions-nous plus de chance en considérant chez les créatures les différents modes de processions personnelles, pour les appliquer ensuite au mystère de la Trinité. Richard qui prise beaucoup les oppositions formelles verbales sans trop de souci pour leur contenu, énumère encore cette fois une triade antithétique : *Procedit namque persona, quandoque quidem tantummodo immediate, quandoque tantummodo mediate, quandoque autem mediate simul et immediate* (2). Le petit-fils concrétise la procession purement médiate ; le fils, au contraire, procède « mediate simul et immediate », car entre le père et l'enfant s'interpose la mère ; Eve à l'égard d'Adam, l'Enfant-Jésus né de la Vierge seule, expriment bien la génération purement immédiate (3). Évidemment, il faut faire attention de ne pas appliquer matériellement ces cas humains à la nature divine, se souvenant que de la créature à Dieu les dissimilitudes l'emportent toujours sur les similitudes ; tout de même ces comparaisons amorcent le problème et font prévoir la solution (4).

Pour le moment nous pouvons du moins affirmer avec certitude, dit Richard, que la procession purement et simplement immédiate ne saurait faire défaut en Dieu ; autrement le Père resterait tout fin seul. Quand le Principe est Un, la procession immédiate peut bien, en effet, se produire sans la procession médiate, mais jamais celle-ci sans celle-là. *Naturaliter autem prior est dualitas quam trinitas* (5). Richard explicite qu'il ne peut être question, dans le cas, que de priorité de nature, de causalité mais jamais de temps. Les trois

(1) *Ibidem*, c. 5 ; 952.

(2) *Ibidem*, c. 6 ; 953 a. — C'est un procédé de division accoutumé chez notre auteur ; à part les deux exemples que nous venons de rencontrer, nous pourrions en citer plusieurs autres.

(3) *Ibidem*, c. 6 ; 952 d - 953 et VI, c. 4 ; 970 c.

(4) *Ibidem*, V, c. 7 ; 953 d et VI, c. 2 : 968 d - 969.

(5) *Ibidem*, V, c. 7 ; 953 d.

Personnes sont coéternelles, aussi parfaites l'une que l'autre, puisque c'est la perfection de l'une qui est cause de la perfection de celles qui en procèdent. *Sicut enim longe superius diximus quod perfectio personae unius exigit utique consortium alterius. Et ita fit ut una sit causa alterius* (1)... *Ecce quod diximus quod perfectio personae unius sit causa existentiae alterius* (2). Ceci ne veut pas dire pourtant que les deux autres Personnes vont participer à l'ultime perfection propre au Père : « esse à semetipso », car alors il y aurait contradiction dans les termes : *Vides jam, credo, quam sit sibi ipsi contraria ista assertio. Est enim omnino contrarium rem eandem et omnino idem ipsum haberi ex alterius dono, et haberi sine alterius dono. Quid autem magis impossibile quam unum aliquid simul esse et non esse* (3) ?

Par contre, une procession purement médiante est impossible chez une Personne divine. La preuve que Richard en propose ne manque pas de profondeur, et pourrait fournir un élément de doctrine précieux pour la définition de la vision béatifique, dont notre auteur ne précise le mode en aucun texte de ses ouvrages ; nous apprenons ici qu'il y a, pour Richard, au moins deux genres distincts de vision « facie ad faciem », dont l'un, absolument immédiat, se confond avec l'acte même d'exister, tandis que l'autre se réalise au moyen d'une certaine illumination s'ajoutant à l'être. Nous devons citer le texte en entier : *Unum est quod neminem sanae mentis credo posse sentire, quod videlicet sit aliqua persona in divinitate, cui non liceat, vel quae nolit innascibilem immediate, ut sic dicam, facie ad faciem videre. Quid enim aliud ibi est videre, quam videndo cognoscere, et cognoscendo videre? Quid autem est innascibilem cognoscere quam sapientiae plenitudinem habere. Nihil enim aliud est ibi sapere quam esse. Unde igitur accipit ut sapiat, inde accipit ut existat. Unde igitur ei sapientia, inde et existentia. Unde et si immediate ab illa accipit ut sapiat, et immediate quidem ab illa accipit ut existat. Si quis dicat quod immediate non*

(1) *Ibidem* ; 954 a.

(2) *Ibidem* ; 954 b.

(3) *Ibidem*, c. 8 ; 955 ab.

*videt, consequens est ut concedat quod omniformem veritatis contemplationem non habet* (1).

C'est dire que, le divin impliquant essentiellement identification entre l'« esse » et le « sapere », une personne divine ne peut pas, ayant déjà son être d'ailleurs — fût-ce d'une seconde Personne divine — ne recevoir que la vision de la première Personne. Par exemple, l'Esprit Saint ne peut pas obtenir l'« esse » du Fils seul et ensuite ne recevoir que le « sapere » du Père. Une troisième Personne doit procéder — dans son acte d'existence, qui s'identifie avec le « posse », le « sapere » etc. — immédiatement de la première et immédiatement de la seconde : c'est ce que Richard appelle « mediate simul et immediata », selon que l'on envisage l'un ou l'autre des deux termes ; la procession immédiate « ex Patre » est médiate eu égard au Fils, et la procession immédiate « ex Filio » est médiate par rapport au Père. S'il y avait une quatrième Personne, elle devrait de même se relier immédiatement à chacune des trois autres. (*Et sic invenimus quod in divina natura sit processio tantummodo immediata. Quod ibi sit quae est mediata simul et immediata, quod mediata tantum omnino ibi non sit, sed nec esse possit* (2).

La négation d'une procession purement médiate n'exclue pas, en effet, la possibilité d'une quatrième Personne ; la charité elle-même ne s'y oppose pas. L'argument « ex infinito » établit la nécessité d'une dernière personne (3), mais celle-ci pourrait tout aussi bien être la cinquième ou la sixième. Heureusement, la proportion géométrique, élément essentiel de beauté et de perfection, nous tire d'embarras. Richard y voit une preuve apodictique. *Quis autem dicat in illa summa pulchritudine aliquid esse potuisse, quod pulchritudinem minuat ordinemque confundat* (4) ? Donne — reçoit et donne — reçoit ; amour gratuit — amour dû et gratuit — amour dû ; aucune procession — procession immédiate — procession immédiate et médiate ; une d'elle-même — une de une — une de deux ; innascibilis — nascibilis — a nascibili

(1) *Ibidem*, c. 9 ; 955 d - 956 a.

(2) *Ibidem* ; 956 d.

(3) *Ibidem*, c. 11 ; 958 a.

(4) *Ibidem*, c. 14 ; 960 c.

simul et innascibili. Vraiment, nous ne pouvons rien retrancher ni rien ajouter sans briser la symétrie, l'ordre et la beauté, sans détruire par conséquent la perfection nécessaire de la nature divine.

Pourtant Richard n'est pas encore entièrement satisfait et il repose, de nouveau, la question de la quaternité quelques lignes plus bas : c'est un problème qui l'embarrasse tout le long de son L. V<sup>e</sup>. Sa réponse, d'ordre métaphysico-logique, prête flanc à critique, dans le sens de ce que nous avons déjà noté au sujet de la distinction entre la substance divine et la Personne du Père. L'amour divin, dit-il, s'identifie avec son sujet : *numquid ex his tribus aliud aliquid est, et aliud aliquid amor suus? Numquid eorum alicui aliud est esse quam diligere, diligere quam esse* (1). Les propriétés personnelles se confondent donc avec les espèces différentes d'amour, or, celui-ci ne peut être que gratuit, dû ou, en même temps, gratuit et dû. Il ne peut donc y avoir place que pour trois propriétés personnelles, et, par suite, que pour trois Personnes : *Ecce jam explicavimus quomodo ad superiorem confirmationem ratio manifeste convincit, quod quarta in Divinitate persona locum habere non possit* (2).

Ces précisions acquises nous pouvons maintenant passer à l'étude de chacune des deux autres Personnes.

### LE FILS

Il n'est plus difficile maintenant d'apercevoir la propriété personnelle, absolument incommunicable, de la deuxième Personne : *sic itaque procedit de alio, ut nihilominus tamen alius procedat ex ipso* (3). Ce « medium » entre le principe et le terme de la vie trinitaire est le seul à posséder la plénitude de l'amour dû et de l'amour gratuit, parce qu'en même temps, il aime celui dont il a tout reçu et celui à qui il donne tout : *Debitum quippe est quod summo amore diligit a quo*

(1) *Ibidem*, c. 20 ; 963 c.

(2) *Ibidem* ; 964 ab.

(3) *Ibidem*, c. 13 ; 959 b.

*totum accipit, et nihil impendit; gratuitum vero, quod summe diligit a quo nihil accipit, sed totum impendit* (1).

Nous n'avons pas, chez les hommes, de cas typique pour illustrer cette procession divine; seulement, si un fait semblable se produisait chez nous dans les mêmes conditions, nous désignerions certainement et à bon droit les acteurs de ce drame par les noms de « père » et « fils ». *Procul dubio si protoplastus ille Adam naturale haberet ut pro voluntate etiam de se solo consubstantialem sibi et per omnia conformem producere potuisset, principali nihilominus germanitate jungerentur et eisdem germanitatis nominibus hic pater, ille filius recte dicerentur* (2). Richard triomphe de nouveau avec grande satisfaction; une évidence rationnelle très manifeste rend compte, cette fois encore, du langage de la foi. *Vides ergo quomodo ex hac consideratione ratio manifesta occurrit et evidenter ostendit quam convenienter in illa personarum Trinitate ex duobus unus ad alterum Pater dicitur, alter ad unum eundem ipsum Filius nominatur* (3). Nous pourrions maintenant sans ambages ni scrupule parler couramment de « Père » et de « Fils », pour désigner la première et la seconde Personne de la sainte Trinité.

Nous rejoindrions d'ailleurs la même conclusion en approfondissant le concept de génération. D'une façon commune, génération dit simplement: *productio existentis secundum operationem naturae* (4). En Dieu la nature est raisonnable; toute production procède donc d'un vouloir imbibé de sagesse (5). Cependant génération, au sens strict, est réservée au premier dregé de parenté. *Non enim omnibus quae gignere vel gigni dicimus, eadem secundum usum loquendi germanitatis vocabula attribuimus* (6). Or, il est évident que la relation qui unit le Père au Fils et vice-versa, est prieure, de priorité de nature, à la relation qui joint ensemble les deux premières Personnes à la Troisième. Richard le démontre par la con-

(1) *Ibidem*, c. 19; 963 a.

(2) *Ibidem*, VI, c. 5; 971 a.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*, c. 16; 981 a et c. 18; 982 d.

(5) *Ibidem*, c. 3; 969 d - 970 a et c. 18; 983 ab.

(6) *Ibidem*, c. 16; 980 d.

frontation des deux termes « condignum » et « condilectum ». Dans le premier cas, le Père, mû par les lois de la charité, veut avoir un compagnon digne de lui, afin que son amour pour lui puisse être parfait : *cui communicaret magnitudinis suae divitias* (1); c'est le premier jet de l'être gonflé d'un amour actif : *Quid est autem velle habere condignum nisi velle habere quem intime diligit et coaequalitatis merito digne diligere debeat* (2)? Le « condilectum », au contraire, rassasie la soif de jouissance inhérente à tout amour parfait : *cui communicaret charitatis delicias* (3); c'est le jaillissement de l'amour passif : *Quid est vero velle habere condilectum, nisi habere velle qui secum a suo dilectore pariter diligitur et exhibiti sibi amoris deliciis secum fruatur* (4)? De priorité de nature, le « condignum » précède donc le « condilectum ». Et Richard poursuit son raisonnement : *Quantum ergo ad naturae ordinem principaliter est processio illa cui inest principalior procedendi causa. Scimus autem quod secundum ordinem processionis erit procul dubio et ordo germanitatis* (5).

Seule la procession priure et principale, fondant un degré de parenté plus prochain, mérite le nom de génération, d'où seule la deuxième Personne peut être dite Fils. Tous les autres modes de processions divines doivent respecter ce privilège ; c'est pourquoi l'Esprit Saint ne pourra pas davantage être dit Fils du Fils : *Ubi vero est prinripalitas processionis ibi est principalitas germanitatis... Sed si alia germanitas est... alius ipsius filius veraciter dici non potest* (6).

Richard aura beaucoup de peine, plus loin, à découvrir un nom propre pour la troisième Personne, car « Esprit-Saint » est, en fait, un nom substantiel qui convient aussi bien à l'un ou l'autre des Trois. *Notandum quod sunt quaedam proprietatum nomina quae nulla ratione possunt convenire nisi uni soli personae* (7). Pour le fils, il en va autrement ;

(1) *Ibidem*, c. 6 ; 971 d.

(2) *Ibidem*, c. 7 ; 972 b.

(3) *Ibidem*, c. 6 ; 972 a.

(4) *Ibidem*, c. 7 ; 972 b.

(5) *Ibidem* ; 972 c.

(6) *Ibidem*, c. 8 ; 973 a.

(7) *Ibidem*, c. 11 ; 975 b.

derechef, il est seul à pouvoir être dit « Image » et « Verbe » du Père.

Le concept d'image implique une similitude d'ordre extrinsèque avec dissimilitude intrinsèque ; la statue d'airain représente, dans sa forme extérieure, un homme de chair et d'os. La deuxième Personne de la Trinité, et elle seule, est ainsi constituée vis-à-vis du Père. En soi, dans son être personnel intrinsèque le Fils reçoit ; il est donc différent du Père. Mais dans un certain rapport — « ad aliud » —, qui peut être considéré, par fiction de langage, comme quelque chose d'extrinsèque, il donne : *Eandem autem habitudinem quam habet Pater ad Spiritum sanctum, eandem, inquam, constat habere et Filium* (1). L'Esprit-Saint ne communique rien ; Il n'est donc assimilable ni au Père ni au Fils et ne peut d'aucune façon être dit « Image » de l'un ou de l'autre (2). Richard aurait dû conserver l'antithèse : similitudo cum dissimilitudine, tandis que la raison qu'il invoque n'est qu'un pur subterfuge : une ressemblance négative — a semetipsis non habere — ne suffit pas à constituer le concept d'image (3).

La théorie de Richard sur le « verbum cordis » empruntée, quant à sa terminologie, à S. Augustin est assez intéressante ; elle engage la notion du jugement délibéré et de tout l'ordre rationnel interne dont nous avons déjà dit un mot dans notre chapitre précédent au paragraphe sur le « proprium amoris ». Les sources doctrinales sont scripturaires. Aimer Dieu de tout son cœur, c'est l'aimer d'une façon délibérée, car au cœur appartient le jugement et à l'âme le désir. *Vultis autem nosse quod consilium ad cor debeamus referre ? Ephraïm, inquit, columba seducta, non habens cor* (Osée, 7). *Quid est populum cor non habere nisi ipsum sine consilio et sine prudentia* (Deut., 32). *Nihil itaque aliud est sine corde esse, quam consilio et prudentia carere* (4). Le verbe est donc le produit et le signe de la sagesse : *sensus et sapientiae ipsius a quo profertur solet esse indicativum* (5). Il est engendré par le cœur seul — « de corde solo » — dont il divulgue l'« intentio ». C'est

(1) *Ibidem* ; 976 a.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, c. 19 ; 984 a.

(4) RICHARD, *De IV gradibus violentiae charitatis* ; 1215 cd.

(5) *Id.*, *De Trinitate*, VI, c. 12 ; 976 b.

pourquoi la troisième Personne qui ne procède pas du Père seul — *qui principalis est sapientia* —, n'est pas verbe d'aucune façon, pas même « *verbum oris* », véhicule et vêtement du « *verbum cordis* ». L'Esprit Saint ne dit rien ; Il écoute. Et l'orsqu'il parle, il ne fait que répéter ce qu'il a entendu : Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur (Joan. XVI). Le Père, s'exprimant par son Verbe, a donc deux auditoires : l'Esprit Saint à l'intérieur et, à l'extérieur, les esprits angélique et humain (1).

Richard discute encore, au sujet du Fils, cette formule de S. Paul : *Figura paternae substantiae* (Hebr., I, 3) (2). Etre la figure de quelque substance s'interprète, dans l'ordre humain, d'une double manière : *alia videtur hominis figura, quae ejus substantiam informat, et alia est figura imaginis, quae eum repraesentat* (3). Le mot de S. Paul n'indique d'aucune façon ce second sens, puisque le Fils s'identifie substantiellement au Père ; il ne veut pas dire davantage une formation, au sens strict, de la substance du Père par le Fils, car celui-ci n'est pas, dans la Trinité, principe de beauté pas plus qu'il n'est principe de l'être. Pourtant considérons de plus près le cas d'une nature spirituelle ; quelle est en fait sa vraie beauté, si ce n'est une intention droite, une bonne volonté ? *Ex his licet perpendere quae sit figura spiritualis substantiae* (4). Or, précésiment, de ce point de vue le Fils est conforme au Père, animé comme lui d'un semblable désir de produire une troisième Personne, *cui possit impensae sibi dilectionis delicias communicare* (5).

Cependant, Richard prévoit qu'on va lui susciter encore quelque difficulté : *Sed dicis ad ista fortassis : Ubi non est pluralitas, non potest esse conformitas* (6). Nous abordons ainsi le fameux « *substantia ingenerita* » que notre auteur défend âprement contre P. Lombard, pour les raisons que nous

(1) *Ibidem* ; 977 b.

(2) Chez Richard, la « figure », au sens propre, signifie les proportions ou la beauté extérieure du corps : *Figura est qualitas extrinseca, exterior videlicet corporis forma. (De eruditione hominis interioris, II, c. 48 ; 1345 a.)*

(3) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 21 ; 985 d.

(4) *Ibidem* ; 986 b.

(5) *Ibidem*.

(6) *Ibidem*, c. 22 ; 986 c.

connaissons déjà. C'est le moment de nous assurer du sens exact de sa pensée, où nous voyons que les données dogmatiques sont sauvées : « *substantia ingenita* » signifie tout simplement « *ingenita persona* ». *Nihilominus autem si diceretur figura ingenitae substantiae, idem esset ac si diceretur figura ingenitae personae. Si Patrem dicis, si ingenitam substantiam, si ingenitam personam nominas, eandem procul dubio personam designas. Procul dubio nihil aliud est Patris persona quam substantia ingenita, nihil aliud Filii persona quam substantia genita. Et donc le « figura paternae substantiae » de l'Apôtre idem valet, ac si diceretur figura substantiae ingenitae, ou encore figura ingenitae personae* (1). La plupart des commentateurs auront donc raison de décharger Richard, à ce sujet, de toute ombre d'hérésie, même dans les termes. « *Petrus Lombardus spricht von der essentia absolute und indeterminate, Richard von St. Viktor aber von den Wesen prout est ingenita et est hypostasis patris* » (2). Les affirmations répétées de notre auteur sont d'ailleurs formelles : *absque dubio substantia Filii est genita, substantia Patris ingenita, nec ingenita substantia est genita, nec genita est ingenita. Nec tamen sequitur ut ibi sit alia, et alia substantia, sed alia et alia persona* (3). Cette théorie s'illustre bien par l'exemple de la doctrine (enseignement), différente chez le professeur en tant qu'elle est donnée (active) et chez l'élève en tant qu'elle est reçue (passive) et pourtant substantiellement une, au point de vue science, chez l'un et l'autre : *Utrobique est idem scire, utrobique autem non est idem docere ; nam unus docet alter docetur ; unus erudit, alter eruditur* (4). L'Esprit-Saint, à son tour, apprendra la même science mais par simple lecture : *substantia nec genita, nec ingenita* (5).

### L'ESPRIT SAINT

Le Père ne reçoit pas, mais il donne ; le Fils reçoit et donne ; l'Esprit-Saint a ceci d'absolument incommunicable qu'il ne

(1) *Ibidem* ; 986 d.

(2) Cf. M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 58, n. 35.

(3) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 22 ; 987 b.

(4) *Ibidem*, c. 24 ; 989 c.

(5) *Ibidem*, c. 25 ; 990 bc.

donne pas : *persona a qua non procedat alia aliqua* (1). Il jouit du privilège unique de la plénitude d'un amour exclusivement dû, puisqu'il aime parfaitement ceux qui lui donnent tout (2).

Il n'y a aucun doute que Richard adopte franchement ici la position des latins ; l'Esprit-Saint ne procède pas du Père par le Fils, mais « simul » du Père et du Fils : *a nascibili simul et innascibili procedit* (3) — *non est a Patre solo, sed prorsus pari modo tam a Patre quam Filio* (4).

Nous connaissons déjà la doctrine du « condilectum ». L'aimé vraiment magnifique désire communiquer les délices dont son cœur déborde. Il ne cherche pas quelqu'un à aimer, car il possède déjà son ami en qui il déverse toutes les puissances de son affection ; mais il veut partager la douceur de l'amour qu'il reçoit. Or, ceci intéresse tout autant la générosité du Fils que celle du Père ; les deux se rejoignent sur ce point en un commun accord, en une seule et même volonté, d'où procède le Troisième (5).

C'est pour cette raison, d'ailleurs, qu'on a pris l'habitude de l'appeler Esprit-Saint : il fait l'union des cœurs au sein de la Trinité, comme un même esprit — « unum consilium », « idem propositum » — chez les hommes réunit les vouloirs vers un même but : *Hinc sane spiritus quando spirat, de multorum cordibus facit in multis cor unum et animam unam* (6). « Esprit-Saint » n'est donc pas le nom propre de la troisième

(1) *Ibidem*, V, c. 12 ; 958 d.

(2) *Ibidem*, c. 18 ; 962.

(3) *Ibidem* c. 13 ; 959 b.

(4) *Ibidem* VI c. 13 ; 978 b.

(5) On commet donc une erreur d'interprétation en considérant l'Esprit-Saint dans la théorie de Richard comme étant produit par l'amour mutuel qui unit le Père au Fils et le Fils au Père. Cf. T.-L. PENIDO, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, dans *Eph. th. Lov.* XIV (1937), p. 48. — Il ne faut pas oublier, en effet, que la génération du Fils n'est pas, pour Richard, un « intelligere » mais un acte d'amour ; les deux processions — du Fils et de l'Esprit-Saint — ont chacune, chez le Père, un « velle » différent : velle habere condignum qui puisse être objet d'amour parfait et velle habere condilectum. In illo nota communionem honoris, in isto communionem amoris (982 bc, etc.). Ce sont là deux lois générales et distinctes de la charité comme telle. L'histoire qu'on ne méprise pas, mais dont on se désintéresse, revendique ici ses droits et met en garde contre des synthèses trop hâtives.

(6) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 10 ; 974 d - 975 a.

Personne ; il n'exprime qu'une simple analogie avec l'ordre humain. D'ailleurs, cette dénomination convient à la substance divine toute entière. Le Père et le Fils sont tout autant « esprit » et « saint » que la troisième Personne (1).

Nous avons vu, déjà, que cette troisième personne ne pouvait pas davantage — pas même selon une certaine appropriation analogique — être dite Fils, ni image, ni figure. Comment donc la nommerons-nous ? Richard récapitule les principales expressions des hymnes liturgiques. « Spiramen » ne dit pas beaucoup plus qu'« esprit » et ne dépasse pas, lui non plus, les limites d'une pure similitude : *pro similitudinis ratione* (2). Le « digitus Dei » approche plus de la propriété personnelle ; quand nous levons le doigt, nous voulons indiquer un objet quelconque à quelqu'un ; de même Dieu illumine nos intelligences par son esprit de sagesse pour nous révéler les secrets de sa vie intime : *Quando igitur Deus alicui interna et occulta sapientiae suae Spiritus sui illustratione revelat, quid aliud quam quod videri vult digito suo demonstrat* (3) ?

Mais au dessus de toutes les autres, nous devons réserver l'expression « donum Dei ». Cette fois, nous exprimons une propriété personnelle à l'intérieur même de la vie trinitaire et qui se répercute jusqu'au sein de la créature. L'Esprit-Saint, qu'est-ce autre chose, en effet, qu'un don parfait, puisqu'il est le plénitude de l'amour dû ? *In Spiritu Sancto plenitudo amoris debiti... pro certo non est aliud aliquid Spiritus sanctus, et aliud aliquid amor ipsius* (4). Nous voyons, une fois de plus, que la théorie de l'amour est vraiment le pivot de toute cette seconde partie du *De Trinitate* de Richard. Nous nous souvenons sans doute, de l'argument qu'il nous a présenté plus haut comme la synthèse de tout son traité : *Erit ergo unicuique trium idem ipsum persona sua quod dilectio sua* (5).

(1) *Ibidem* ; 974 c.

(2) *Ibidem*, c. 9 ; 973 d.

(3) *Ibidem* ; 974 a.

(4) *Ibidem*, c. 14 ; 978 c.

(5) *Ibidem*, V, c. 20 et 21 ; 963-964.

Richard ne manque pas de tirer de cette définition de l'Esprit-Saint une application à notre vie spirituelle. Les quelques lignes qu'il y consacre précisent mieux que partout ailleurs, dans ses autres ouvrages, la nature de notre « déification ». Lorsqu'une âme se tourne vers Dieu, il ne peut s'agir évidemment que d'un amour dû ; elle est donc assimilée à la propriété personnelle de l'Esprit Saint qui lui est donné. *Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore inflamat, et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amorem quem debet exhibeat* (1).

Ce travail de l'Esprit-Saint sur notre esprit pour le transformer en sa propre similitude est comparable à l'action du feu sur le fer (2). *Quid enim est Spiritus sanctus nisi ignis divinus* (3). L'amour divin est un feu qui purifie, réchauffe et liquéfie notre pauvre cœur sordide, froid et pétrifié. *Nam ex succesione ignis divini incandescit, totus exardescit, pariter et eliquescit in amorem Dei, juxta illud Apostoli : Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom. V, 5) (4).

En conséquence — et ceci est plus angoissant — Richard n'admet pas dans notre « déification » d'assimilation au Père, ni au Fils, dont les propriétés personnelles sont constituées exclusivement, ou en partie, par un amour gratuit : *In divino itaque amore proprietati Filii, vel proprietati Patris conformari non possumus, qui simul utrumque, vel saltem solum gratuitem amorem erga Deum habere non valemus* (5). D'aucune façon la créature, qui reçoit tout de son Créateur — *bona naturae, gratiae et gloriae* — ne peut prétendre à l'amour gratuit vis-à-vis de Dieu. Or, l'union transformante, qui conduit jusqu'au mariage spirituel et fructifie en apostolat, est essentiellement œuvre d'amour, de même que la connaissance qui l'accom-

(1) *Ibidem*, VI, c. 14 ; 978 c.

(2) Cette image, empruntée à Maxime, était courante chez plusieurs auteurs spirituels du XII<sup>e</sup> s. Cf. E. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, 1934, p. 40, 2<sup>o</sup>.

(3) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 14 ; 978 d.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem* ; 979 a.

pagne : *Ex dilectione itaque manifestatio* (1). Le constitutif formel, si nous pouvons dire, de la Trinité, c'est l'amour, perfection la plus parfaite qui se puisse imaginer, et l'âme se déifie en devenant elle-même amour, non pas amour gratuit comme le Père ou le Fils, mais amour dû par participation à l'image de l'Esprit-Saint qui l'est en plénitude.

Nous sommes plutôt assimilés au Père tout au début de notre existence, par une participation à la puissance ; plusieurs êtres inférieurs profitent d'ailleurs du même privilège : *In rebus etiam animatis et brutis est potentia audiendi, videndi, potentia ambulandi, comedendi et bibendi, et caetera hujusmodi* (2). La raison, puissance de discerner entre le bien et le mal, nous introduit dans le monde de la Sagesse, royaume du Fils ; nous y coudoyons encore les infidèles, les philosophes païens — *cognoverunt ergo* —, les injustes et Lucifer lui-même. Seule la bonté — *bona voluntas* — la charité, amour délibéré et fort des biens spirituels, donne des ailes, franchit les limites de l'esprit humain — « *excessum mentis* » — en une « déformation » unitive. Alors nous sommes vraiment assimilés, dans la Personne de l'Esprit-Saint, à l'amour substantiel, à la vie trinitaire.

### L'ÉGALITÉ DES PERSONNES DIVINES DANS L'UNITÉ SUBSTANTIELLE

Malgré les entraves où s'empêtre souvent son inflexible effort de raisonnement, Richard, d'une foi vigoureuse, se cramponne avec autant d'énergie à cette autre vérité rationnellement inconciliable du même mystère : l'unité substantielle des trois Personnes divines. Les deux chérubins qui planent au dessus de l'Arche doivent toujours se regarder bien en face l'un l'autre. *Sic in summis illis et divinis astruamus substantiae unitatem ut, tamen non evacuemus personarum Trinitatem, et sic confirmemus personarum Trinitatem, ut tamen non dissipemus substantiae unitatem.*

(1) *Ibidem*, Prol. ; 888 c. Cf. *De IV gradibus violentiae charitatis* ; 1217 d - 1224 d et *Benj. major.*, V, c. 5 et sq..

(2) RICHARD, *De Trinitate*, VI, c. 15 ; 979 c.

*Debent itaque dicti illi cherubim seipsos mutuo respicere, nec ulla intelligentiae suae consideratione a mutuo concordiae consensu speculationis suae oculos in contraria divertere* (1).

Et donc, en dépit de la différence de leur propriété incommunicable — « amor gratuitus vel debitus » — les trois Personnes divines sont absolument égales en perfection, en dignité et béatitude. Richard observe que nous nous heurtons ici à une pierre d'achoppement qui en a fait succomber plusieurs — les orgueilleux —, et il concède que l'élévation de ce mystère est tellement profonde qu'elle peut à peine être expliquée avec des mots convenables : *Sed tanti mysterii altitudo nimis profunda est, et vix vel nunquam ab ullo homine verbis idoneis explicari potest* (2). Dans notre bégaiement nous ressemblons à la Vierge Mère nourrissant de son lait la Sagesse incarnée. Du moins, nous sommes certains de la vérité de notre affirmation, et un lecteur plus sagace n'aura qu'à substituer à notre discours une expression plus précise. *Nihil restat sagacis lectoris prudentiae nisi verba idonea (quo cum omni gratiarum actione suspicio) veris assertionibus adhibere* (4).

L'agent de cette union, c'est évidemment l'amour, qui fait de plusieurs cœurs un seul et même vouloir : *Proprium est veri et intimi amoris illud efficere in illis etiam personis quibus est diversum esse ut sit in eis idem velle et idem nolle* (5). Substantiellement cet amour est un ; chacune des Personnes qui s'identifie avec lui dans l'être, aime donc autant les deux autres qu'elle s'aime elle-même ; elle leur veut le même bien, les mêmes joies, la même dignité. De sorte que les trois Personnes, distinctes à cause de propriétés incommunicables, seront parfaitement égales en beauté et en perfection. Bien mieux, chacune des Personnes n'aime pas plus sa propriété personnelle que celles des deux autres ; par conséquent, comme c'est l'amour en définitive qui fixe la véritable valeur d'un être, les trois Personnes, bien qu'elles aient des propriétés

(1) IDEM, *Benj. major*, IV, c. 19 ; 160 bc.

(2) IDEM, *De Trinitate*, V, c. 2 ; 950 a.

(3) *Ibidem*, c. 22 ; 965 b.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem*, c. 23 ; 965 c.

distinctes, parce qu'elles ont un amour égal des mêmes objets, sont aussi dignes et nobles les unes que les autres (1).

\*  
\* \*

Les lois de l'amour parfait deviennent des raisons nécessaires en Dieu, où tout doit être ordre et perfection. Si le Père était seul au milieu des créatures, qui pourrait-il aimer d'un amour digne de lui? Il veut donc avoir une autre Personne parfaitement digne de ses tendresses et, pour lui, vouloir c'est pouvoir et c'est produire. Ce premier et principal lien de parenté mérite seul le titre de génération, comme chez les hommes on réserve ce terme au premier degré de descendance. Mais il y a plus. Celui qui est aimé, s'il est vraiment magnifique, veut communiquer les délices de cet amour reçu. Ici le Père et le Fils se rencontrent dans un commun vouloir et vouloir, pour eux, c'est pouvoir et c'est produire; l'Esprit-Saint procède de l'un et de l'autre.

On a accusé Richard d'anthropomorphisme; le vice n'est pas là, car, en cela, Richard suit l'exemple de l'Écriture Sainte et de tous ceux qui essaient de parler du bon Dieu. Le vrai travers consiste en une totale ignorance de l'analogie où de simples convenances deviennent des raisons nécessaires et propres. De plus, parce qu'il ne fait appel qu'à des perfections absolues, fussent-elles négatives, notre auteur ne parvient pas, quelles que soient ses divisions logiques, à distinguer, en Dieu, la Substance des Personnes. Seule la relation peut fournir quelque conceptualisation plausible de la théologie trinitaire.

(1) *Ibidem*, c. 24; 966.

distinction, various points of view on which the author has  
and most of them in relation to the subject.

The first of these is the question of the relations between  
the State and the individual. The author discusses the  
rights of the individual and the duties of the State.  
The second is the question of the relations between  
the State and the Church. The author discusses the  
rights of the Church and the duties of the State.  
The third is the question of the relations between  
the State and the Press. The author discusses the  
rights of the Press and the duties of the State.  
The fourth is the question of the relations between  
the State and the Education. The author discusses the  
rights of Education and the duties of the State.  
The fifth is the question of the relations between  
the State and the Industry. The author discusses the  
rights of Industry and the duties of the State.

The sixth is the question of the relations between  
the State and the Foreign Relations. The author discusses  
the rights of Foreign Relations and the duties of the State.  
The seventh is the question of the relations between  
the State and the International Law. The author discusses  
the rights of International Law and the duties of the State.  
The eighth is the question of the relations between  
the State and the International Trade. The author discusses  
the rights of International Trade and the duties of the State.  
The ninth is the question of the relations between  
the State and the International Finance. The author discusses  
the rights of International Finance and the duties of the State.  
The tenth is the question of the relations between  
the State and the International Politics. The author discusses  
the rights of International Politics and the duties of the State.

## CONCLUSION

C'est toujours la critique et non pas l'auteur lui-même qui fixe à un travail la conclusion définitive, c'est-à-dire son influence sur l'étude totale du sujet traité et son bénéfice net. Il nous faut toutefois indiquer une certaine perspective maîtresse qu'il importera de ne pas perdre de vue.

Le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor occupe un lieu précis dans l'ensemble d'une doctrine de la vie spirituelle, et c'est en cela que réside le meilleur de son intérêt, beaucoup plus que dans ses conclusions doctrinales matériellement prises. M. P. Vignaux, qui a discerné avec une remarquable clairvoyance le rôle prépondérant du complexe psychologique dans la structure interne d'une pensée, a très bien aperçu l'organisme vital de cet opuscule : « Chez Richard de S.-Victor, dit-il, la spéculation trinitaire se lie à l'idéal d'une vie mystique ». Une lecture attentive de toutes les œuvres de notre Victorin nous a manifestement révélé le bien-fondé de cette hypothèse et déterminé à entreprendre sous cet aspect plus large, plus authentique et sur frais nouveaux un commentaire déjà tant de fois entrepris par les historiens.

Nous ne voulons pas déprécier le mérite des travailleurs qui nous ont précédé dans cette tâche. Un genre d'esprit et de méthode si opposé aux nôtres suscite de sérieuses difficultés d'interprétation, et il n'y a aucun inconvénient à ce que plusieurs s'y essaient avec des points de vue différents. Cependant, certains auteurs, invinciblement, ne se prêtent à aucune classification et il est pratiquement impossible de les aborder avec des questions toutes faites ; au plus grand désespoir des collectionneurs, ce sont des briseurs de « courants ». Richard de Saint-Victor, de ce point de vue, est tout à fait déconcertant. On trouve de tout chez lui, mais rien ne s'y cristallise à l'état pur, ne se fige en des casiers définis qui combleraient d'allégresse un spéculatif dogmatisant. A chaque page, nous flairons des traces d'Augustin, de Denys,

quelquefois de Boèce, de Cassien ou de quelque tradition orientale ; et cependant, l'étiquette d'augustinisme ou de n'importe quel « isme » équivalent ne signalerait aucune adresse précise. Au moment où nous nous croyons sur le point de saisir une « théorie » d'école, nous sommes accueillis par une vague de renverse ; à l'instant où nous allons exhumer quelque canon conciliaire et décréter l'anathème, nous sommes pénétrés par un acte de foi totale aux formules les plus pures du Credo. Jamais on aura davantage l'impression d'être « aux prises avec le problème du mélange des idées dans le concret ».

## TABLE DES AUTEURS CITÉS

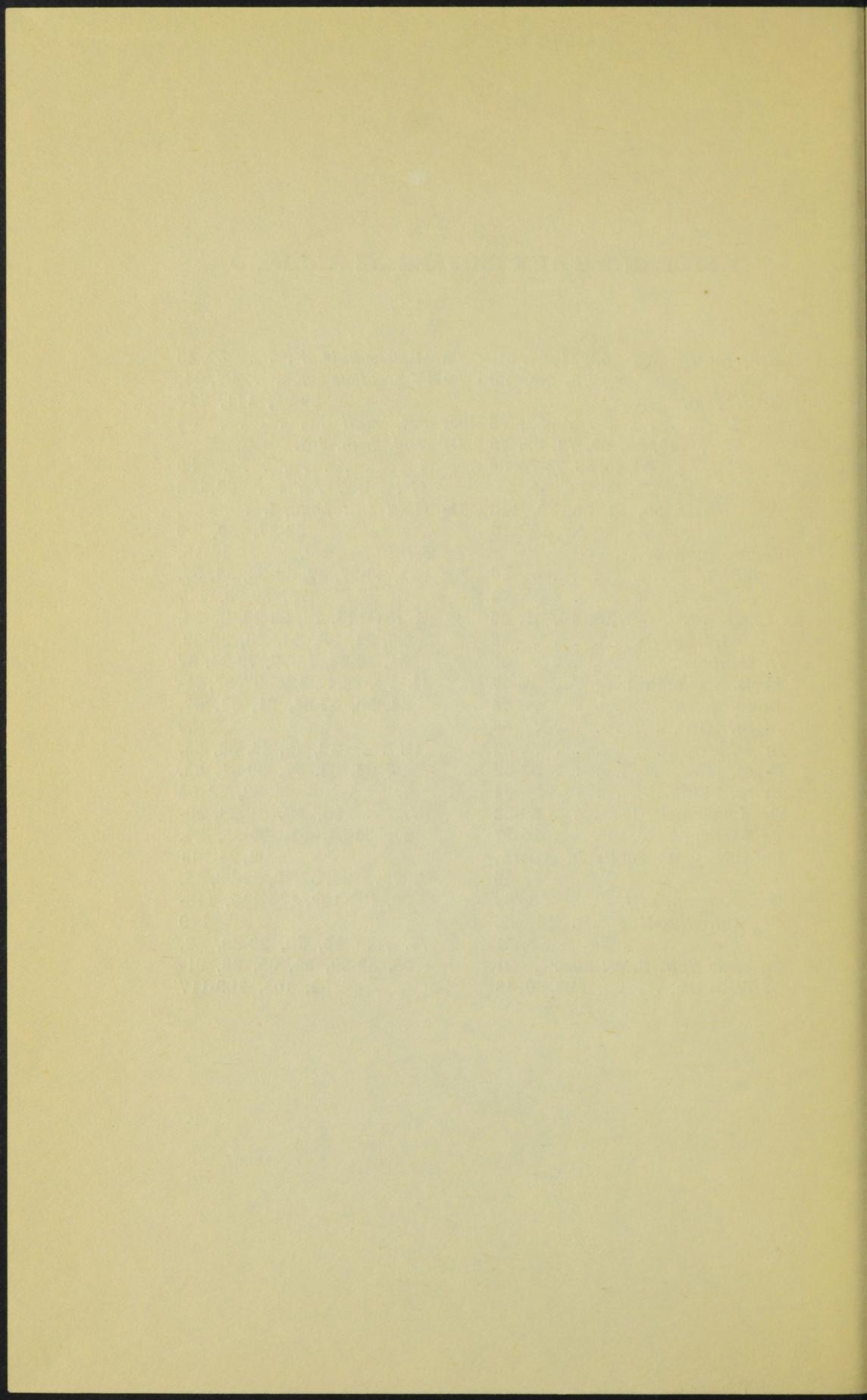
*Les italiques indiquent une référence à l'auteur*

Abélard . . . . .	13	Fritz G. . . . .	7
Anselme (S.). . . . .	10, 29, 34, 37, 53, 54, 62, 66, 69-71, 73, 77, 82, 87	Garrigou-Lagrange R. . . . .	88
Aristote . . . . .	10	Gauthier de S. Victor . . . . .	31, 33
Augustin (S.) . . . . .	11, 18, 20-21, 29, 34, 39-40, 43, 45, 52, 53, 60, 62, 76, 87, 94, 111, 120	Geroch de Reichersberg . . . . .	32
Barth K. . . . .	82	Ghellinck (de) J. . . . .	13, 31
Bergeron M. . . . .	10	Gilbert de la Porrée . . . . .	13, 24-25, 26-27, 29, 77, 96
Bernard (S.) . . . . .	12, 24-26, 35	Gilson E. . . . .	12, 38-39, 43, 52-53, 54, 67, 69, 70-71, 82, 87-88, 116
Boèce . . . . .	11, 21, 27, 31, 33, 39, 94, 96, 120	Grégoire le Grand (S.) . . . . .	11, 21, 91
Bonaventure (S.). . . . .	10, 94	Grégoire de Nysse (S.) . . . . .	12
Brunet A. . . . .	13	Guillaume de S. Thierry . . . . .	12
Cappuyens M. . . . .	12-13 41	Héfelé-Leclercq . . . . .	24, 26, 28-31
Cassien . . . . .	45, 69, 121	Heitz Th. . . . .	40, 49, 53, 57
Chenu, M.-D. . . . .	53	Hayen A. . . . .	24, 67
Clément d'Alexandrie . . . . .	67, 69	Hilaire (S.) . . . . .	21
Congar M.-J. . . . .	67	Hugues de Saint Victor, 8, 40, 53, 70, 73	
Déchanet J.-M. . . . .	12	Jacquin A.-M. . . . .	67
Denifle H. . . . .	33	Jean de Cornouailles . . . . .	31, 32
Denys l'Aréopagite . . . . .	13, 20, 22, 29, 40, 58, 100, 120.	Jérôme (S.) . . . . .	17, 19, 21, 27
Denys le Petit . . . . .	12	Joachim de Flore, . . . . .	28, 33
De Wulf M. . . . .	58	Lombard P. . . . .	10, 13, 28, 30, 31, 96, 112
Duns Scot . . . . .	99	Lossky V. . . . .	22
Du Plessis d'Argentré . . . . .	31	Lot-Borodine M. . . . .	69
Festugière A. J. . . . .	22	Maxime (S.) . . . . .	116
Fourrier-Bonnard . . . . .	8		

Origène . . . . .	69	Schmaus M. . . . .	10, 28, 94, 99, 113
Ottaviano C. . . . .	11	Scot Érigène . . . . .	12-13, 22, 40, 41, 58, 62
Otton de Freisingen . . . . .	26, 29	Stohr A., . . . . .	10, 87, 91, 94, 95-96
Paré G. . . . .	13	Thomas d'Aquin (S.) . . . . .	10, 26, 37, 55, 67, 78, 79, 84, 95-96, 100
Pélage . . . . .	69	Tremblay P. . . . .	13
Penido T. L. . . . .	11, 114	Vicaire H. . . . .	11
Régnon (Th. de), . . . . .	10, 19, 21, 28	Vignaux P. . . . .	36, 61, 120
Robert de Melun . . . . .	32		
Robillard J.-A. . . . .	11, 74		
Rousselot P. . . . .	88		

## RÉFÉRENCES AUX ŒUVRES DE RICHARD

- |  |   |
|--|---|
| <p><i>Benj. min.</i> . . . . 43, 51, 57, 61,<br/>73, 89, 90</p> <p><i>Benj. maj.</i></p> <p style="padding-left: 2em;">I. . . . . 58, 72</p> <p style="padding-left: 2em;">II. . . . 48, 56, 69, 72, 73, 75</p> <p style="padding-left: 2em;">III. . . . 44, 45, 48, 73-74, 89</p> <p style="padding-left: 2em;">IV. . . . 22, 30, 36, 41, 49,<br/>52, 59, 62, 68, 72, 118</p> <p style="padding-left: 2em;">V. . . . . 37, 59, 117</p> <p><i>Comm. in Apoc.,</i></p> <p style="padding-left: 2em;">Prol. . . . . 17</p> <p style="padding-left: 2em;">I. . . . . 52</p> <p style="padding-left: 2em;">II. . . . . 15, 16, 41, 56</p> <p style="padding-left: 2em;">VI. . . . . 46</p> <p><i>In Cant.</i> . . . . . 40</p> <p><i>Invis. Ezech., Prol.</i> . . . . 16-17</p> <p><i>In ps. 2</i> . . . . . 48</p> <p><i>In ps. 25</i> . . . . . 48</p> <p><i>In ps. 104</i> . . . . . 52</p> <p><i>In ps. 113</i> . . . . . 58-59</p> <p><i>In ps. 143</i> . . . . . 84</p> <p><i>De Emmanuele, I</i> . . . . 50-52</p> <p><i>De Tabern., Prol.</i> . . . . 16-17</p> <p><i>De quibusdam dubiis in Apost.,</i><br/>48, 56</p> <p><i>Declar. nonn. diff.</i> . . . . 53, 84</p> <p><i>De bapt. Christi</i> . . . . 16, 29,<br/>33, 51</p> <p><i>Quomodo Spir. S. est amor</i> . . 21</p> <p><i>De Verbo Inc.</i> . . . . 29, 40, 48</p> | <p><i>De missione Spir. S</i> . . . . 39, 43</p> <p><i>De IV gradibus car.</i> . . . . 37, 44,<br/>89-91, 111, 117</p> <p><i>De ext. mali</i> . . . . . 58</p> <p><i>De erud. hom. int.</i></p> <p style="padding-left: 2em;">I . . . . . 89</p> <p style="padding-left: 2em;">II . . . . . 42, 112</p> <p><i>De statu int. hom., I.</i> . . . . 42,<br/>44-47, 49, 56</p> <p><i>De Trinitate, Prol.</i> . . . . 14-15,<br/>22, 36-37, 47, 52-53, 55, 57,<br/>76, 89-90, 117</p> <p style="padding-left: 2em;">I. . . . 15, 18, 22-23, 25-26,<br/>29, 32, 35, 44, 48, 50-52,<br/>54, 56-63, 76-77, 79-84, 87</p> <p style="padding-left: 2em;">II. . . . 21-23, 25-27, 39, 41-<br/>44, 50, 62-64, 81, 83, 87,<br/>89</p> <p style="padding-left: 2em;">III. . . . 18, 23, 26, 35, 55,<br/>60, 62, 64, 77, 80-81, 85,<br/>89, 91-94</p> <p style="padding-left: 2em;">IV. . . . 16, 18, 19-23, 26-<br/>27, 32-34, 51, 60-65, 84,<br/>92, 94-100</p> <p style="padding-left: 2em;">V. . . . 26, 57-58, 62-63, 65,<br/>86, 102-109, 114-115, 118-<br/>119</p> <p style="padding-left: 2em;">VI. . . . 16, 20, 28-30, 42,<br/>55, 58-59, 62, 65, 86, 91-<br/>92, 105, 109-117</p> |
|--|---|



## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE . . . . .	7
Chap. I. LE CONTEXTE . . . . .	10
Grec ou latin ? . . . . .	11
Le milieu contemporain . . . . .	24
Chap. II. LA CONVICTIION RATIONNELLE DE LA VÉRITÉ DU MYSTÈRE . . . . .	35
L'ordre rationnel . . . . .	38
Position de la foi . . . . .	49
Les limites de la raison humaine . . . . .	55
Chap. III. STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE . . . . .	68
Les raisons nécessaires . . . . .	
1. <i>Existentia a semetipsa</i> . . . . .	78
2. <i>Summum omnium</i> . . . . .	80
3. <i>Proprium amoris</i> . . . . .	88
La notion de personne . . . . .	94
Chap. IV. LA VIE TRINITAIRE . . . . .	102
Le Père . . . . .	103
Les deux autres personnes. . . . .	104
Le Fils . . . . .	108
L'Esprit Saint . . . . .	113
L'égalité des Personnes divines dans l'unité substantielle . . . . .	117
CONCLUSION . . . . .	121
TABLE DES NOMS D'AUTEURS . . . . .	123
TABLE DES RÉFÉRENCES AUX OEUVRES DE R. . . . .	125
TABLE DES MATIÈRES . . . . .	127

TABLE DES MATIÈRES

Préface

Chap. I. Le Concept  
 Que signifie ?  
 Les notions fondamentales

Chap. II. La conception rationnelle de la vérité  
 ou vérité  
 L'ordre rationnel  
 Position de la loi  
 Les limites de la raison humaine

Chap. III. Structures rationnelles  
 Les raisons théoriques  
 1. Méthodes de sciences  
 2. Méthodes de sciences  
 3. Méthodes de sciences  
 La notion de personne

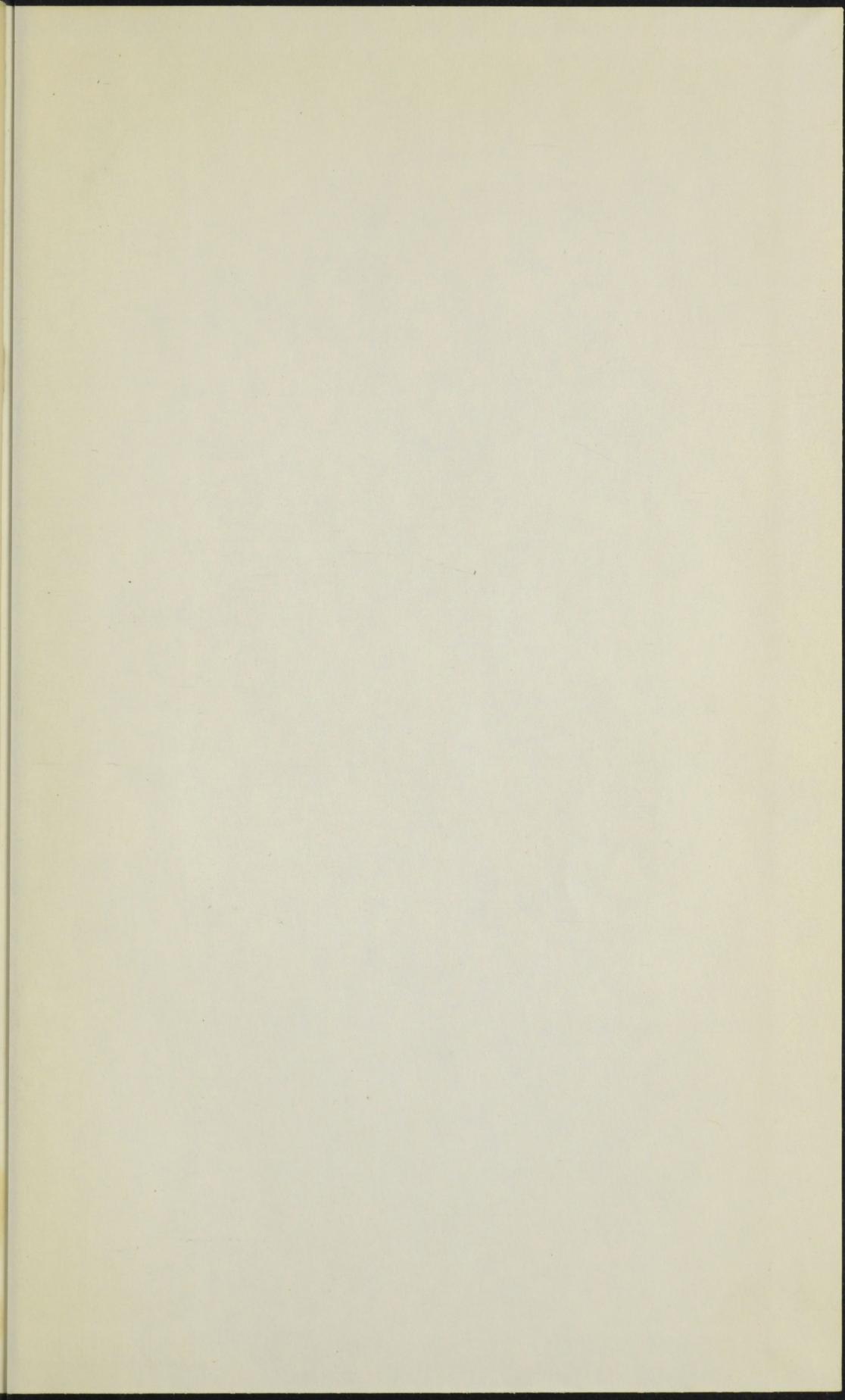
Chap. IV. La vie humaine  
 La Patrie  
 Les deux autres personnes  
 Le fils  
 L'Époux Saint  
 L'Époux des personnes vivantes  
 L'âme substantielle

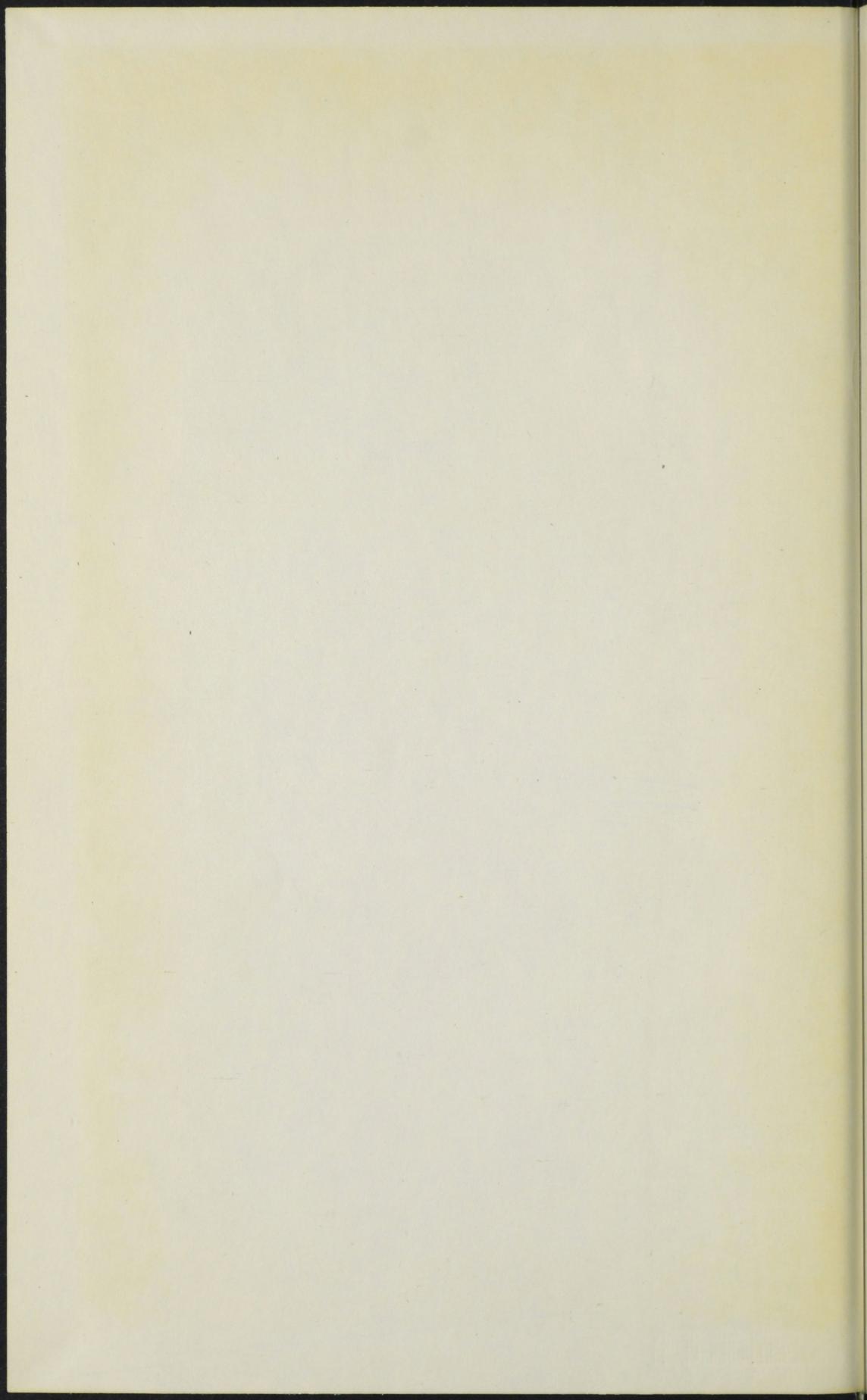
Conclusion

TABLE DES NOMS PROPRES

TABLE DES RÉFÉRENCES AUX ŒUVRES DE M. ...

TABLE DES MATIÈRES





Ce volume doit être rendu à la dernière date indiquée ci-dessous.

This book must be returned to the last date indicated below.

BIBLIOTHÈQUE

~~THÉOLOGIE~~ = PHILOSOPHIE

~~30 MARS 1995~~

11 AVR 1996

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 02309 4036